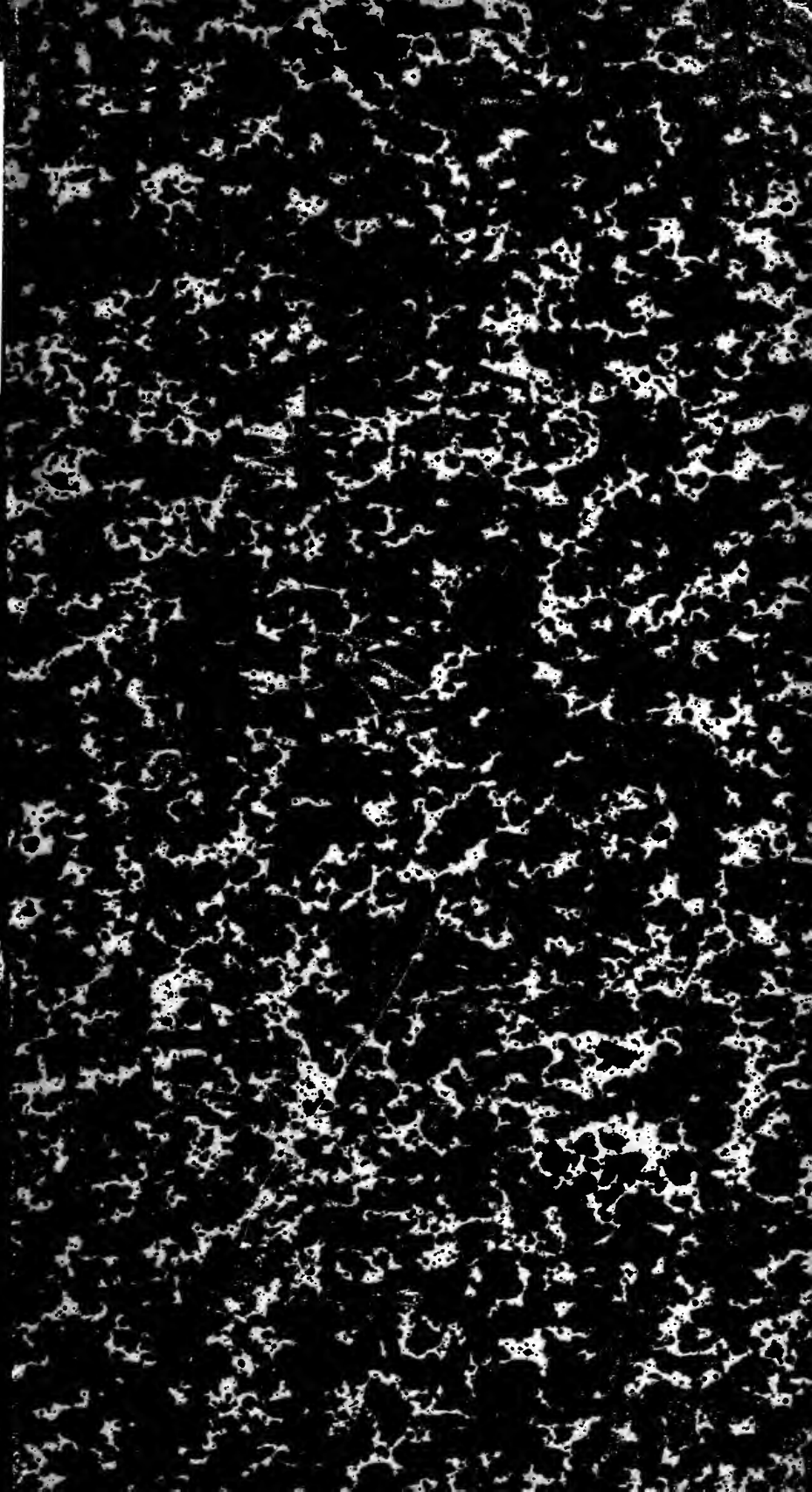
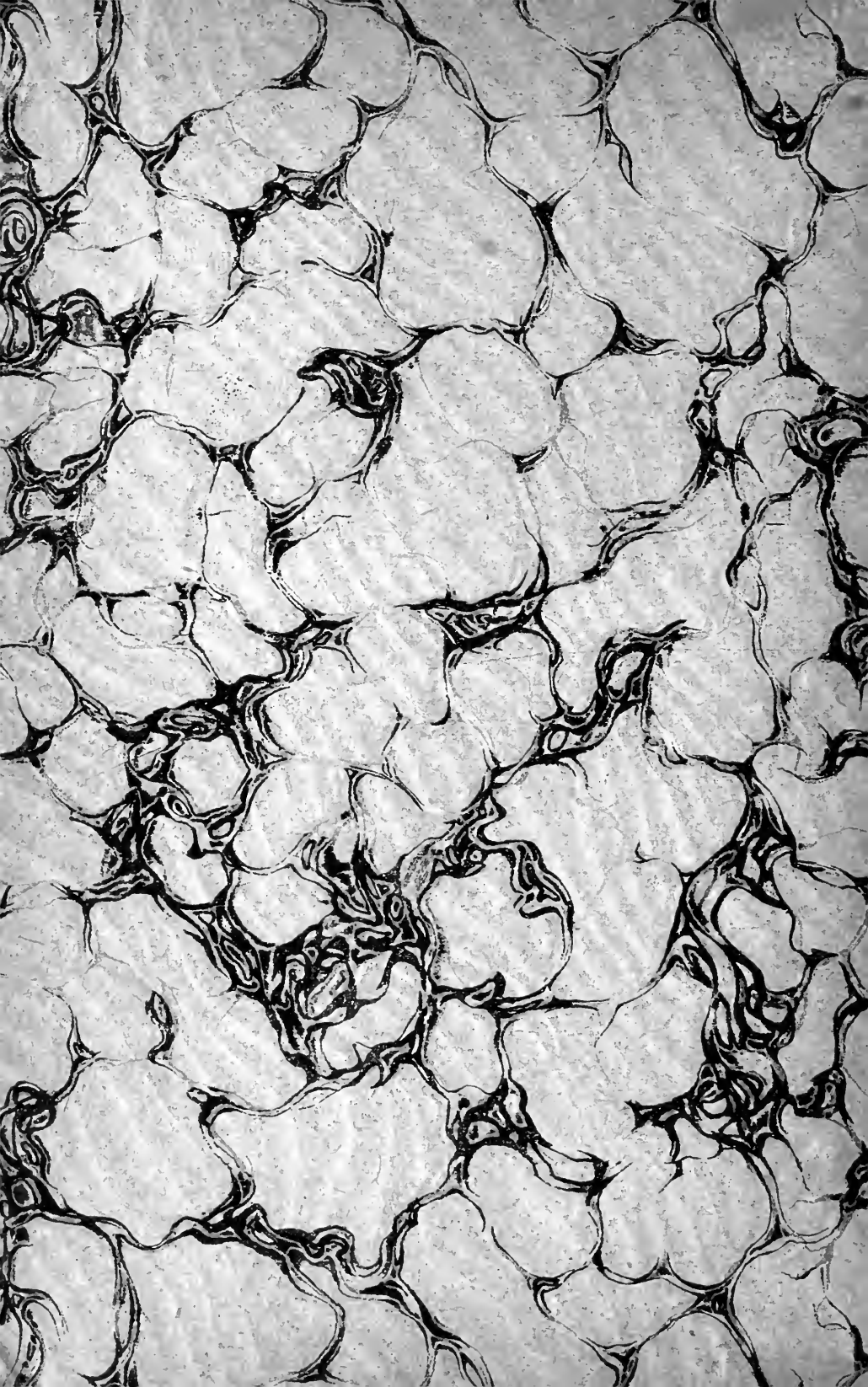
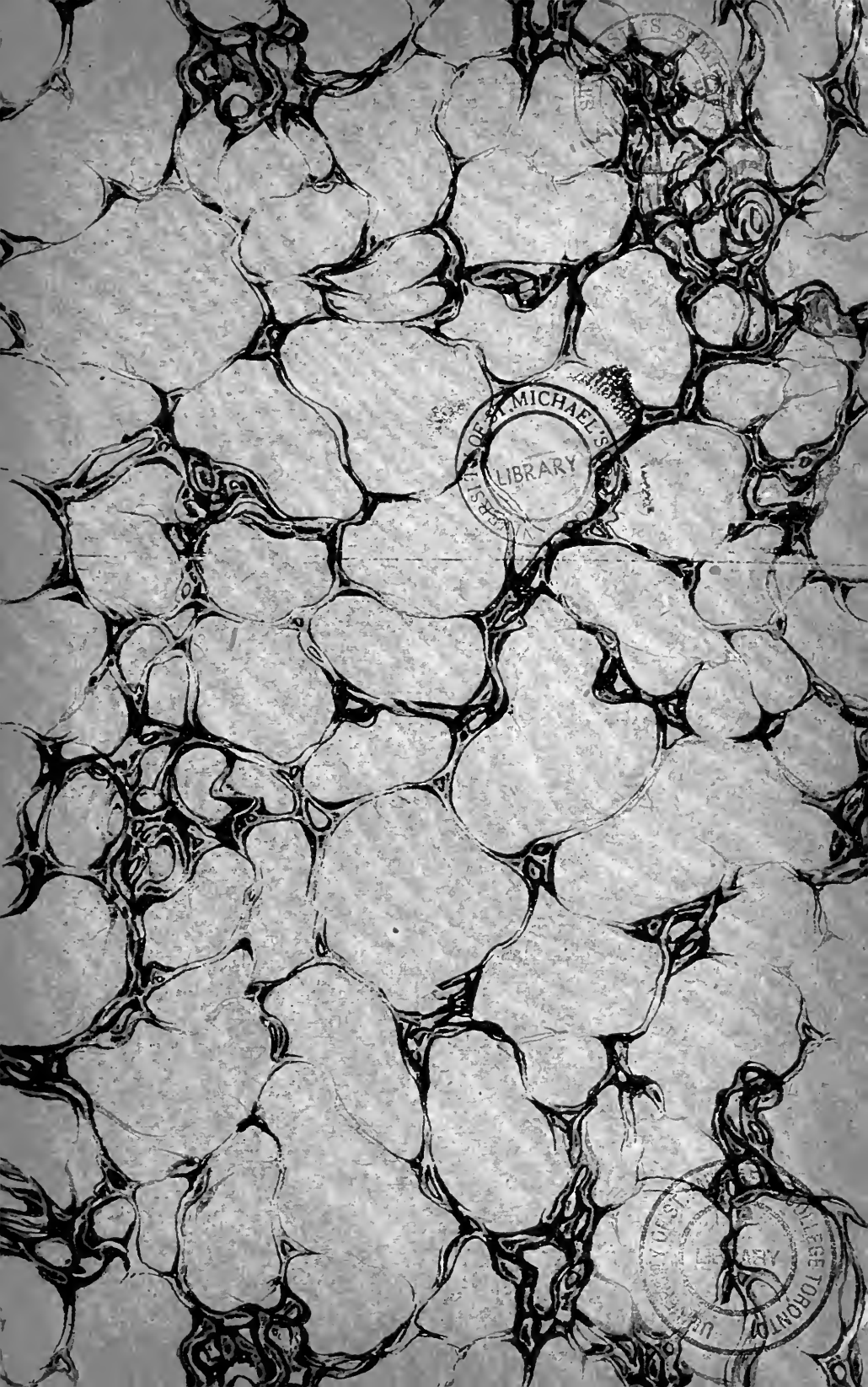


Does Not Circulate







BULLETIN THÉOLOGIQUE

N^o 4. — 25 Janvier 1869.

SOMMAIRE

LA THÉODICÉE DE SAINT PAUL (1 ^{er} article)	D^r Willibald Beyschlag.
LA TENTATION DE JÉSUS-CHRIST. Traduit du journal <i>Der Beweis des Glauben</i> , par	C. Malan.
L'ÉGLISE CULDÉENNE, d'après le D ^r Ebrard.	S. Thomas.
BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ALLEMANDE	A. Wabnitz.
BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE	E. de Pressensé.
PROGRAMME DE CONCOURS	

PARIS
BUREAU DU BULLETIN THÉOLOGIQUE
58, RUE DE CLICHY

—
1869

IL VIENT DE PARAÎTRE :

DOCTRINE CHRÉTIENNE

Quatre Discours par **ADOLPHE MONOD**

Un volume in-8 : 2 fr. 25 c.

Prêchés à Paris, au printemps de l'année 1853, ces discours paraissent pour la première fois tels que l'auteur les a laissés, inachevés, et sans qu'on y ait introduit aucun changement.

BIOGRAPHIE DE WILLIAM ALLEN

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ DES AMIS OU QUAKERS

Par **G. DE FÉLICE**, auteur de l'*Histoire des Protestants de France*.

Un volume in-12 : 2 fr.

W. Allen a été, comme le montrera sa biographie, l'un des chrétiens les plus éminents et les plus dévoués du dix-neuvième siècle. Il a mis sa main à un grand nombre d'entreprises religieuses, morales et philanthropiques, et son histoire personnelle a été souvent mêlée à l'histoire générale des quarante premières années de ce siècle. — La biographie de W. Allen et sa correspondance ont été publiées en anglais en trois gros volumes : M. G. de Félice en donne un résumé qu'il offre à toutes les classes de lecteurs, comme un livre qu'on ne peut lire sans devenir meilleur.

EXPLORATIONS MODERNES EN ÉGYPTÉ

Huit séances données à Genève et à Lausanne, par **M. CH. MATHEY**

In-12 : 2 fr. 50 c.

M. Mathey fait connaître les travaux des archéologues modernes, les fouilles des explorateurs, les études des savants qui se sont occupés de l'Égypte, et en expose les résultats. Son livre est de nature à intéresser tous ceux qui ne sont pas indifférents aux études historiques et bibliques.

LES RÉCHABITES RETROUVÉS

Par le Dr **ERMETE PIEROTTI**

In-12 : 1 fr.

Les Réchabites dont parle Jérémie existent. — L'auteur l'affirme et donne d'intéressants détails sur la vie arabe et en particulier sur la tribu des Beni-Réchab, dans laquelle il a retrouvé les descendants de Réchab, père de Jéhonabad.

NOUVELLE GÉOGRAPHIE PHYSIQUE ILLUSTRÉE

DESTINÉE À INTÉRESSER LA JEUNESSE PAR LA DESCRIPTION D'ANIMAUX
DE MINÉRAUX, DE PLANTES UTILES, ETC.

AU MOYEN D'UN GRAND NOMBRE DE GRAVURES INTERCALÉES DANS LE TEXTE

PAR **A. VULLIET**

Quatrième édition, revue et augmentée. 2 vol. in-12 de 368 pages. Prix : 5 fr. 50 c., chacun.

N'introduire jamais un nom géographique sans décrire en peu de mots la chose que ce nom désigne, en donner autant que possible l'intuition et y rattacher un petit nombre de notions simples, variées, utiles; réunir pour les parents ou les enfants eux-mêmes toutes les descriptions et éclaircissements propres à rendre l'étude de la géographie vivante, instructive, intéressante, et qui sont dispersés dans les livres et journaux de voyages où peu de personnes sont en mesure de les aller chercher; telle a été la base du plan que s'est proposé l'auteur, et le motif des nombreuses gravures destinées à illustrer les descriptions esquissées dans le texte. C'est un répertoire où le maître peut puiser des notions très-diverses, dont il tirera parti dans les explications qu'il devra donner à ses élèves.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

LA THÉODICÉE DE SAINT PAUL

ROM. IX-XI.

Traduit de l'allemand, avec l'autorisation de l'auteur, par H. KRUGER.

Quiconque consulte et compare entre eux les travaux récents qui ont paru sur le neuvième chapitre de l'épître aux Romains, ne peut s'empêcher de se dire : Il y a toujours ici une *crux interpretum*. Les voies les plus diverses d'interprétation sont essayées, mais toujours avec un succès douteux : chaque explorateur se glisse avec peine à travers un fourré en apparence impénétrable qui, se fermant aussitôt derrière lui, oblige le premier qui lui succède à se dire avec stupéfaction : Cet homme a suivi une voie illicite et non le seul droit chemin que des caractères simples et naturels doivent immédiatement faire reconnaître. Mais un tel état de choses est dangereux et intolérable à deux égards. D'abord il empêche que les simples fidèles s'approprient ce chapitre d'une manière vivante, le pasteur étant hors d'état de leur faire clairement comprendre et joyeusement goûter l'explication laborieuse et subtile qu'il en donne. Puis les théologiens eux-mêmes se voient fermer l'accès aux trésors de sagesse qu'ils ont tout lieu de croire cachés dans cette portion, unique en son genre, des saints Ecrits, tant que la clef du coffret qui les renferme reste à trouver. Aucun lecteur au courant de ces matières ne nous fera donc un reproche d'essayer au coffret une nouvelle clef, en nous laissant instruire par les erreurs de nos devanciers.

Commençons par nous orienter sur l'objet de notre recherche. On reconnaît, ce qui ne peut être contesté, que le neuvième

chapitre de l'épître aux Romains se lie étroitement aux chapitres dixième et onzième, formant avec eux, vis-à-vis des huit premiers, une seconde section de l'épître entière. Le sujet de cette seconde section, et par cela même du chapitre neuvième, n'est pas moins visible : lorsque l'Apôtre commence par exprimer son affliction profonde à l'égard de son peuple et même son désir de pouvoir acheter le salut de son peuple au prix de son propre salut (IX, 1-3), on reconnaît déjà, ce que l'ensemble des trois chapitres confirme (voy. IX, 30 ; X, 1, 3, 21 ; XI, 1, 7, 25, 31), que ce qui l'occupe c'est le fait que *le peuple juif demeure étranger au salut manifesté en Christ*. Enfin il est encore reconnu que l'Apôtre traite ce thème en trois paragraphes et sous trois points de vue distincts. Le premier de ces paragraphes, ch. IX, 1-29, rapporte cet état d'Israël à un décret divin qu'il justifie par la liberté que Dieu a de choisir et de laisser, de faire grâce et d'endurcir. Le second, ch. IX, 30 — X, 21, explique le même fait par la tournure perverse des pensées d'Israël, par une propre justice, qui se scandalise de l'Évangile précisément parce qu'il fait le salut si facile aux hommes et qu'il va porter la bonne nouvelle au monde entier. Le troisième, qui embrasse le chapitre XI, projette sur le fait en question la lumière d'un grand et universel décret du gouvernement du monde, en vertu duquel Dieu n'a nullement rejeté son peuple pour toujours, mais l'a aveuglé pour un temps, dans l'intérêt du salut des païens, pour le recevoir ensuite, à son tour, à la participation du même salut. Ainsi la tractation de l'Apôtre, dans ces trois chapitres, est facile à saisir dans son ensemble ; mais le premier paragraphe, ch. IX, 1-29, renferme réunies et accumulées les plus grandes difficultés que connaisse l'exégèse des Livres saints. Ici nous pouvons distinguer essentiellement trois interprétations contraires que, pour abréger, nous appellerons : l'interprétation calviniste, l'interprétation arminienne, et l'interprétation de conciliation. Examinons-les, et nous constaterons qu'aucune d'elles ne donne libre cours à la pensée apostolique ; et, pour cet examen, aidons-nous particulièrement des deux autres paragraphes moins difficiles, car c'est de là que doit nous venir la meilleure lumière pour éclairer les obscurités du premier.

Interprétation calviniste.

D'après Calvin, Rom. IX est le grand fondement biblique

de la prédestination éternelle, absolue, à deux faces, telle qu'elle fut professée, dans l'origine, par tous les réformateurs, quoiqu'elle ne soit devenue officielle que dans une partie de l'Eglise réformée, — de la prédestination de quelques-uns au salut, de quelques-uns à la perdition (1). Non que Calvin, dans son commentaire, *prouve* que le décret divin auquel le chapitre IX rapporte l'endurcissement d'Israël doit s'entendre de cette prédestination absolue et éternelle; il le suppose simplement. Mais il pouvait le faire, d'après l'état de l'exégèse et de la dogmatique de son temps. Quand l'Apôtre dit : Avant qu'Esau et Jacob fussent nés et qu'ils eussent fait ni bien ni mal, Dieu avait déjà choisi l'un et rejeté l'autre (11-13); — quand il repousse le reproche d'injustice qui pouvait s'élever à ce sujet par un « je ferai miséricorde à qui je veux et j'endurcirai qui je veux » (15-18); et lorsque enfin à la dernière contradiction : « Pourquoi se plaint-il encore? » il se contente d'opposer cette question écrasante : « Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé : Pourquoi m'as-tu ainsi fait? — un potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire, de la même terre, un vase à honneur et un vase à déshonneur? » (19 seq.), il était presque impossible, dans un temps où toutes les âmes sérieuses étaient pénétrées d'idées de prédestination, presque impossible à un homme que son expérience intime pouvait dans le même courant d'idées, d'interpréter ces paroles autrement que dans le sens augustinien. Que pouvaient signifier toutes ces citations, appliquées à l'Eglise du Nouveau Testament, si ce n'est : qu'à chaque homme, dès avant sa naissance, Dieu assigne son sort, l'éternelle félicité à l'un, la damnation éternelle à l'autre, sans autre motif que *arcano suo arbitrio, mero suo beneplacito?* (2) C'est donc avec la pleine conviction de mettre en lumière le plus fort rempart, l'imprenable forteresse de son dogme, que le grand théologien se promène à travers ce neuvième chapitre, pulvérisant avec dédain les pauvres échappatoires exégétiques de ses contemporains, et opposant comme une tête de Méduse, à toutes les difficultés qu'élève la conscience naturelle ou chrétienne et qu'il sait fort bien être insolubles : « Il est écrit ! »

Aujourd'hui pourtant nous découvrons sans trop de peine,

(1) Soutenue en dernier lieu en Allemagne par E.-W. Krummacker, dans un écrit conçu essentiellement d'après Calvin : *Das Dogma von der Gnadenwahl*. Duisburg, 1856.

(2) Ainsi dit Calvin sur IX, 14, 15; XI, 4-6.

combien plus il a mis son dogme dans cet important chapitre qu'il ne l'y a trouvé. Autant sa position paraît forte dans le chapitre neuvième, autant on la voit faible dans les deux chapitres suivants.

Déjà, X, 1, le fait que l'Apôtre continuait à *prier* pour son peuple εἰς σωτηρίαν, pour le salut, aurait dû lui rendre douteux son déterminisme ; car cette prière n'eût pas moins été vide de sens pour les élus que pour les réprouvés, si pour l'Apôtre, comme pour son interprète, cette élection et cette réprobation eussent été absolues et irrévocables. Puis tout ce second paragraphe (IX, 30 — X, 21), nous l'avons déjà dit, rapporte à la conduite d'Israël, à sa propre justice, source de son incrédulité, l'exclusion qui, dans le précédent, est rapportée à la volonté de Dieu. Après son explication de ch. IX, 1-29, Calvin a-t-il encore place pour ces nouvelles considérations ? « Pour ôter aux Juifs tout prétexte de murmures, » remarque-t-il au sujet de IX, 30, « l'Apôtre commence à exposer pour quelles raisons humainement saisissables le peuple juif était ainsi rejeté. » Comme si l'Apôtre, s'il avait voulu leur ôter tout prétexte de murmurer, n'eût pas fait beaucoup mieux de ne point écrire le chapitre neuvième, mais de se borner aux accusations du dixième ; et comme si l'indication de l'incrédulité comme *cause* de réjection eût eu un sens quelconque, eût eu la moindre vérité, si comme réprouvés il leur eût été impossible de croire, si leur réprobation dès avant les siècles eût été elle-même la cause de leur incrédulité ! En aucun cas, mais surtout après ce qu'il avait développé ch. IX, 6-29, Paul ne pouvait en venir à reprocher aux Juifs leur éloignement pour l'Évangile, que si cet éloignement était pour lui, de quelque manière, leur *faute*, le libre choix de leur volonté (1) : déjà pour ce motif, l'interprétation que Calvin donne de ce qui précède, ne peut être la vraie.

Mais sa manière de voir rencontre au chapitre onzième des écueils encore plus sérieux. Quand on y voit tout le développement des pensées de l'Apôtre aboutir, v. 32, à συνέχευσε γὰρ ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπίθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσει, peut-on

(1) Calvin a l'air de le reconnaître lui-même, parlant des motifs « cur Judæos merito Deus repudiasset » (Comm. sur X, 11) ; mais, à son point de vue, ce *merito* est une contre-vérité. De même, lorsque contraint par les expressions de l'Apôtre, X, 12, il dit : « Quam immensū sit ejus misericordia, fieri non potest, quin se in omnes effundat a quibus expetita fuerit, » nous ne pouvons voir là qu'un sophisme ; car puisque, dans son opinion, Dieu lui-même a empêché que tous réclament sa miséricorde, cette miséricorde, en réalité, n'est rien moins qu'*immense*, rien moins qu'*applicable* à tous.

trouver une protestation plus forte contre le particularisme calviniste que cette phrase, et comme conclusion, comme résultat final, ne projette-t-elle pas ses clartés en arrière jusque sur les endroits les plus sombres du chapitre neuvième? D'après Calvin, τὸς πάντας serait mis simplement par opposition à un salut exclusif des païens ou des Juifs; et des interprètes modernes, qui d'ailleurs partent d'autres principes, ont eu recours après lui à cette échappatoire (1); mais si l'Apôtre n'avait voulu dire que cela, il aurait dû mettre ἀμφοτέρους; personne ne dit tous, ne parlant que de deux (comp. Eph. II, 24). Mais, lors même que nous accorderions cette application de τὸς πάντας = ἀμφοτέρους, qu'y gagnerait Calvin, puisqu'alors même ceux que Paul, par les mots συνέκλεισε εἰς ἀπίθειαν, venait de désigner comme objets de la réprobation, deviendraient aussitôt par ἐλεῆσθι les objets de la miséricorde, tandis que, d'après Calvin, un réprouvé ne peut être, à tout jamais, un objet de miséricorde, un élu ne peut être, à tout jamais, un objet de colère? Ce verset suffirait donc pour montrer que les expressions de ἐλεῆν et de σκληρύνειν (ou πωροῦν) n'ont ici rien à faire avec un décret d'élection ou de réprobation avant les siècles; mais les développements qui précèdent dans le même chapitre, conduisent d'une manière encore plus décidée à la même observation. Après avoir exposé, dès l'entrée, que Dieu a bien reçu dans son royaume un nombre choisi de Juifs (une ἐκλογή), si, conformément aux paroles de malédiction qu'il cite, il a endurci les autres (7-10), il lance aussitôt (v. 11), à l'égard même de ces λοιποί, la question : μή ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν, et il y répond négativement par un μὴ γένοιτο. Ce μὴ γένοιτο retombe à deux égards, avec son horreur sur la manière de voir de Calvin. D'abord il nie que Dieu en fasse broncher quelques uns pour qu'ils tombent, que la perte de quelques-uns soit pour lui, aussi bien que le salut de quelques-uns, un but éternel et absolu de glorification, comme l'entend Calvin : non, dit l'Apôtre, ce n'est point pour qu'ils tombent, c'est pour que les païens soient sauvés que Dieu fait broncher les enfants d'Israël. Puis, par ce μὴ γένοιτο, — et c'est ce qui importe le plus, Paul nie positivement ici que cet

(1) Ainsi Weiss dans son article intitulé : *Die Predestinationslehre des Apostels Paulus* (*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1867). Par contre, voyez de Wette et Meyer *ad l.* D'après Weiss l'idée même d'un conseil de grâce universel, c'est-à-dire s'appliquant à tous les hommes, serait étrangère à Paul. Mais, à part notre passage, est-il possible de l'exprimer plus nettement qu'elle ne l'est Rom. V, 18-19?

endurcissement des Juifs doit aboutir à leur perdition éternelle; leur délivrance future, comme aussitôt le confirme l'expression *εις τὸ παραζήλωσαι αὐτούς*, y est plutôt tenue en réserve; de là le terme de *broncher* qui ne peut équivaloir à *tomber* réellement. Et cette dernière pensée n'est pas seulement indiquée; l'Apôtre y insiste à dessein comme sur la pensée principale du chapitre: la réjection des Juifs n'a eu lieu qu'en faveur de l'admission des païens; aussi n'exclut-elle pas leur futur retour en grâce; ce retour n'est pas seulement rendu possible et probable par les conditions propres de l'histoire d'Israël (13-24), mais, par révélation, l'Apôtre a reçu une certitude à ce sujet: « Je ne veux point, » dit-il, « que vous ignoriez ce mystère; si une partie d'Israël est tombée dans l'endurcissement, ce n'est que jusqu'à ce que toute la multitude des gentils soit entrée, » alors sonnera aussi pour lui l'heure de grâce; et ainsi tout Israël sera sauvé, *οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* (25-31). D'après cela, l'endurcissement dont a parlé l'Apôtre dans toute la section, peut-il encore être ce qu'en fait Calvin, l'exécution d'un décret éternel et absolu de condamnation?

C'est pitié de voir de quelle manière le grand exégète cherche à se tirer de ces difficultés qu'il sent fort bien. Il explique allégoriquement le *πᾶς Ἰσραὴλ* qui doit être sauvé et l'applique à toute la vraie chrétienté (composée de païens et de Juifs). Comme si l'on pouvait prendre le *πᾶς Ἰσραὴλ* (v. 26) dans le sens figuré, tandis qu'on prend *ἀπὸ μέρους τῶ Ἰσραὴλ* (v. 25) au sens propre; comme si dans tout le chapitre le mot Israël n'était pris par opposition aux gentils, dans le sens national; et comme si la simple logique ne devait pas ainsi résumer le contexte: « si maintenant une *ἐκλογὴ* d'entre le peuple d'Israël est seule parvenue au salut (v. 5) et si les autres ont été endurecis jusqu'à ce que la plénitude des gentils soit entrée (v. 11), ces autres (*οἱ λοιποί*, v. 7; *ἀπὸ μέρους*, v. 25) viendront aussi à la foi; et ainsi (*οὕτω*) tout Israël, tant celui qui croit déjà que celui qui est maintenant incrédule, sera sauvé! » Il se sert encore d'un pire expédient, v. 25, pour se débarrasser d'*ἄχρις οὗ* qui vient, bien à contre-temps, lui fixer pour l'endurcissement dont il s'agit (*πώρωσις*) un *terminus ad quem*, et en nier ainsi, de la façon la plus expresse, l'irrévocabilité, l'éternité. « *Donec*, » — nous assure-t-il ici contre toute science et conscience philologique, — « *Donec non infert temporis progressum*

vel ordinem, sed potius valet perinde ac si dictum foret ut! » Mais sa principale ressource est de distinguer ce qui, suivant lui, dans le langage de Paul, se rapporte à tout le peuple juif, de ce qui ne se rapporte qu'à tels ou tels individus : c'est du peuple en général qu'il serait dit que Dieu ne l'a pas rejeté, qu'il n'est pas endurci à tout jamais et jusque dans ses membres futurs ; mais quant aux individus déjà endurcis, Paul les regarderait comme devant demeurer tels et périr éternellement en vertu d'un décret éternel. Mais Paul dit-il réellement cela quelque part ; n'est-ce pas plutôt Calvin qui sans cesse revient à le lui faire dire ? Voit-on, dans tout ce chapitre, Paul opposer l'ensemble de la nation aux individus, dans le sens de Calvin ; ou plutôt ne traite-t-il pas d'un bout à l'autre les individus comme les représentants de l'ensemble ? Ne nie-t-il pas expressément, au v. 11, que ces *λοιποί*, qu'au v. 7 il avait désignés comme endurcis, aient brouché pour tomber, *ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν* ; et, au v. 14, n'exprime-t-il pas l'espoir d'amener lui-même au salut *τινάς ἐξ αὐτῶν*, quelques individus de cette masse endurcie ? La seule circonstance qui excuse un peu l'interprétation forcée de Calvin, c'est que le retard de cette conversion en masse qu'annonce le v. 25, pouvait entraîner les exégètes à l'appliquer à des générations futures. Mais l'Apôtre s'est représenté tout le développement historique de cette prophétie comme ayant lieu de son temps, puisqu'il en attend l'accomplissement en partie de son propre travail (12-14), et l'on n'a qu'à se transporter à ce point de vue de l'Apôtre, qu'il exprime, comme chacun sait, assez clairement, chaque fois qu'il vient à parler de la *parousie* de Christ, pour voir combien cette distinction de Calvin est peu fondée.

Mais ce chapitre parle plus clairement encore si possible. Il ne déclare pas moins expressément que l'individu rejeté peut retrouver la grâce, et que l'individu reçu en grâce peut être de nouveau rejeté. *Ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν Θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης, ἐὰν ἐπιμείνης τῇ χρηστότητι, ἐπεὶ καὶ σὺ ἔκκοπήσῃ, καὶ ἐκεῖνοι δὲ, ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ, ἐγκεντρισθήσονται* (22, 23). De plus, il ressort de ces paroles si importantes pour l'intelligence de toute la section, un nouvel élément décisif contre le déterminisme calviniste, l'élément de la *liberté* humaine en face de la grâce divine. Car si l'on peut déchoir de la grâce pour être déchu de la foi (*σὺ δὲ τῇ πί-*

στει ἔστηκας· μὴ ὑψηλοφρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ· εἰ γὰρ ὁ Θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφέισατο, — μήπως οὐδέ σὺ φείσεται, v. 20, 21), — il est visible que cette grâce n'est ni absolue ni irrévocable, mais qu'elle se rend dépendante d'un acte sujet à variation, fondé par conséquent dans la liberté humaine, la foi. Si Dieu produisait en nous la foi sans coopération de notre liberté, ne faudrait-il pas aussi qu'elle fût, comme le prétend réellement Calvin, invariable, inamissible? Mais Paul, dans les paroles citées, suppose incontestablement le contraire. Les tours de force de Calvin pour échapper à ces claires indications du texte, lui ôtent tout droit de tourner en ridicule les essais maladroits ou forcés des adversaires de son interprétation. Ici encore, il faudrait entendre non les individus comme tels, mais la généralité des Juifs et des gentils, comme si l'interpellation directe σὺ.. ἔστηκας, en face d'un pluriel, pouvait se rapporter à autre chose qu'à des individus pris isolément, et comme si ce n'étaient pas, en fin de compte, les individus qui conservent ou qui perdent la foi, qui, par là, sont entés ou retranchés! Aussi Calvin est-il bien forcé de ne pas négliger entièrement cette application; mais comment la fait-il? A la menace ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ, il répond carrément : *Evenire hoc electis non potest*. Puis il continue : *Opus tamen habent tali exhortatione ad demandam carnis superbiam, quæ, ut est vera contraria eorum salutis, sic merito damnationis formidine teneri debet*. Ainsi la Bible, pour faire l'éducation des élus, mettrait devant eux une menace imaginaire, et, sanctifiant le moyen par le but, elle les effrayerait d'un danger qu'elle sait bien ne point exister! On comprend que Calvin, dans son embarras, cherche encore une autre issue et tente d'appliquer, d'autre part, le *cave ne excidaris* aux non-élus, à ceux qui ne sont entés que par le baptême, ou en qui la semence de la Parole n'a point pris racine. Mais en vain se demande-t-on alors comment ceux qui n'ont été qu'en apparence reçus en grâce peuvent réellement déchoir de la grâce, ou, surtout, comment l'homme, qu'il soit élu ou non élu, enté en apparence ou en réalité, peut être exhorté à se garder (φοβοῦ, v. 20) de déchoir, puisque, selon Calvin, *perseverantia, quæ effectum gratiæ Dei in nobis complet, ex electione ipsa manat* (1), puisque ainsi l'homme ne peut, en se gardant, ni se la donner, ni se l'ôter, ni la diminuer, ni l'accroître.

(1) Sur Rom. XI, 22-24.

Ce n'est point, on le voit, à des motifs exégétiques que le grand réformateur romain a dû sa doctrine de la prédestination; les artifices qu'il sait employer pour la maintenir dans les chapitres X et XI, il eût pu les employer aussi bien pour l'ôter du neuvième, si elle s'y trouvait réellement. Il l'a tirée d'où la tirèrent, avant la Réformation, tant d'esprits profondément pieux, d'où la tira notre Luther (qui, dans son livre de *Servo arbitrio*, comme dans sa préface sur l'épître aux Romains, n'explique pas le chapitre IX autrement que Calvin), — de la trop hâtive réduction en dogme d'un sentiment religieux qui agissait en eux avec une extrême, mais exclusive énergie, le sentiment d'absolue dépendance vis-à-vis de la puissance de Dieu et de sa grâce. A son tour, la contradiction contre cette doctrine est moins née de l'étude de l'Écriture que du sentiment éthique fondamental, que Dieu nous a donné comme second pôle de notre vie intérieure, le sentiment de liberté que, chez les luthériens, Mélancthon réussit à faire valoir en quelque mesure en face de celui d'absolue dépendance, et qu'Arminius, chez les réformés, opposa, avec une étroitesse digne de Calvin, au déterminisme de celui-ci. Mais, pour se faire valoir dans la théologie et dans l'Église, il fallait, sans doute, surtout chez les réformés, que ce point de vue déracinât aussi du sol de l'exégèse l'interprétation calviniste; et Arminius, le chef de l'opposition, était naturellement désigné pour tenter une nouvelle explication de Rom. IX, entièrement contraire à celle de Calvin. Son *Analysis capituli IX epistolæ ad Romanos*, discussion dialectique plus qu'exégétique, est sans doute, dans son genre, une œuvre classique; malgré son origine réformée, elle a trouvé grâce même aux yeux d'un Abraham Calov; Bengel, dans son *Gnomon*, l'approuve expressément, et Tholuck la vante encore « comme ce qu'on a écrit de plus incisif contre la doctrine de la prédestination. » Il est donc juste que nous l'ayons surtout en vue dans l'exposé d'une interprétation qui n'a pas cessé d'être florissante.

Interprétation arminienne.

La pensée fondamentale de l'épître aux Romains, — ainsi argumente Arminius, — est sans doute que « l'Évangile, » — non la loi, — « est la puissance de Dieu, en salut, » non à ceux qui s'attachent aux œuvres, mais « à ceux qui

croient. » Eh bien, le chapitre IX défend cette pensée contre les objections des Juifs, qui prétendaient que la promesse serait anéantie (v. 6) si, avec leur justice légale, ils n'étaient point, eux, les héritiers du royaume des cieux. Pas du tout, répond saint Paul, car la parole de la promesse s'adresse expressément, non aux *filiî carnis*, c'est-à-dire aux non-croyants prétendant se justifier par leurs œuvres, mais aux « fils de la promesse, » c'est-à-dire aux croyants. Ismaël et Esaü sont types des premiers; Isaac et Jacob, types des seconds, et la *πρόθεσις κατ' ἐκλογήν*, qui a rejeté les uns et choisi les autres, est le conseil éternel de Dieu, d'accorder le salut non à cause des œuvres, mais uniquement sous condition de la foi, par laquelle on répond à son appel (« οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, » v. 11). — Si là-dessus on adresse à Dieu le reproche d'injustice (v. 14), c'est sans doute parce qu'au commencement, dans le paradis, il avait fait dépendre la vie et la mort de l'obéissance ou de la désobéissance à son commandement, à la loi, et qu'ainsi il paraissait maintenant changer arbitrairement ces conditions primitives. A cela, l'Apôtre, en rappelant par l'idée de la compassion divine celle du *péché* qu'elle suppose et qui en crée le besoin, répond que, si Dieu ouvre à l'humanité pécheresse, après qu'elle a rompu la première alliance, à la place de la voie impraticable des œuvres, celle de la foi, c'est *miséricorde* et non injustice; et, quant à ceux qui dédaignent cette voie, que s'il les endureit, à son tour, pour glorifier envers eux sa justice, il le fait avec le même droit qu'il a toujours de frapper le coupable de châtement. — Mais cette dispensation d'endurcissement étant, il est vrai, irrésistible, Dieu, objectent encore les adversaires, a-t-il donc le droit de se plaindre de ceux qu'il a lui-même endureis? L'Apôtre répond encore avec raison que ceux que Dieu endureit étaient déjà auparavant, et par leur propre faute, devenus des vases de colère. Dieu peut donc, sans doute, les livrer à la perdition par l'endurcissement, mais il ne les y livre, en effet, qu'après les avoir supportés patiemment pour leur donner lieu à repentance. Car il va bien sans dire qu'avant que l'homme devienne vase de colère ou de miséricorde, il faut qu'il naisse d'abord et puis devienne vase de péché. C'est alors que, suivant qu'il a saisi par la foi le salut offert en Christ, ou qu'étant incrédule il l'a rejeté avec mépris, Dieu fait de lui un vase de grâce ou de colère.

C'est cette explication d'Arminius qui, jusqu'ici, a été accueillie par la grande majorité des théologiens, tandis que celle de Calvin est autant qu'abandonnée, au moins en Allemagne; elle marque la direction que prit bientôt la théologie luthérienne, s'éloignant en cela grandement de son fondateur, et dans laquelle, de nos jours encore, des interprètes aussi divers que *Tholuck* et *Hoffmann*, *Weiss* et *Philippi*, cherchent et croient trouver la solution des épineuses difficultés de ce chapitre. Dans les détails, ces théologiens s'écartent sans doute en bien des manières d'Arminius, mais tous ils partagent l'hypothèse fondamentale de son *Analysis*, que, dans ce que dit l'Apôtre de l'élection ou de la réprobation, la foi ou l'incrédulité est sous-entendue, qu'ainsi il est question d'une élection ou d'une réjection à cause de l'incrédulité ou de la foi, actes de liberté, et non, comme le veut Calvin, d'hommes destinés à la foi ou voués à l'incrédulité (1). Attachons-nous donc, dans notre examen, surtout à cette base de l'analyse arminienne, car avec elle subsiste ou tombe cette interprétation tout entière.

Avant tout, il faut le dire, si cette interprétation était vraie, il n'y aurait, dans toute l'épître aux Romains, rien de plus superflu que ce neuvième chapitre. Pour qui l'Apôtre écrit-il donc, pour des Juifs incrédules ou pour des chrétiens croyants? Si l'on ne peut nier que ce soit pour ces derniers, qu'y avait-il de plus superflu que de leur écrire que Dieu choisit les *croyants* et qu'il rejette les *incrédules*? Que sans la foi en Christ on ne puisse avoir part à la grâce de Dieu, au salut messianique, c'est ce qui

(1) Tholuck, sur IX, 7-9 : « Ici paraît déjà ce qui doit résulter de l'ensemble de la section : rien de ce qui vient de l'homme, la grâce seule de Dieu, est, dans la question du salut, ce qui décide, — et la disposition à la laisser agir en soi, — condition qui s'entend d'elle-même, n'est point ici expressément mentionnée. » — Hofmann, *Schriftbeweis*, I, 241 et 246 : « C'est dans cette voie de la promesse, qui réclame la foi, et comme libre grâce de Dieu, que les Israélites demeurés étrangers à la bénédiction de Christ, n'ont pas voulu recevoir le salut; » — et : « cette pensée (du v. 18) appliquée à ceux d'Israël qui ont résisté à l'Evangile, signifie naturellement que ceux qui refusent d'accepter le salut comme libre don de la libre grâce, c'est-à-dire comme Dieu veut le donner, n'y peuvent parvenir par aucun autre chemin, mais loin d'échapper par là à la nécessité de le glorifier, glorifient sa puissance par le jugement auquel leur endurcissement les expose. » Si, à côté de cela, l'auteur indique comme pensée de l'Apôtre que la désignation pour le salut ne dépend de rien d'humain, mais appartient uniquement à la libre volonté de Dieu, c'est une manière trompeuse de s'exprimer qui voile le désaccord qu'il y a entre l'Apôtre et son interprète; car si le premier s'exprime réellement ainsi, d'après le dernier le « vouloir, » « l'acceptation, » « la foi » sont des conditions du salut, qui n'est donc pas « uniquement l'affaire de la libre volonté de Dieu. » *Philippi* (dans son *Comm.* sur l'épître) et *Weiss* (*die predst. Lehre des Apostels Paulus*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1857) confessent plus franchement le point de vue arminien.

allait bien de soi pour des chrétiens, et, pour eux, il eût parfaitement suffi à ce point de vue que l'Apôtre, parlant de l'exclusion d'Israël, eût développé ce qu'il dit ch. IX, 30 seq. Tout ce qui précède, particulièrement v. 14-29, non-seulement eût été superflu, mais n'eût fait que les dérouter. Accepterons-nous la supposition peu naturelle que l'Apôtre avait aussi en vue des Juifs incrédules, comme lecteurs ou auditeurs, et qu'il a développé pour eux ce qui, pour des chrétiens, allait de soi? N'avait-il donc pas déjà, dans huit chapitres pleins de force, prouvé qu'à cause du péché les œuvres de la loi sont insuffisantes pour le salut, et qu'aucun homme ne peut être justifié autrement que par grâce et par la foi? Pouvait-il donc avoir besoin d'assurer que Dieu a eu parfaitement le droit et la liberté d'en agir ainsi avec un monde absolument perdu? Quand Arminius, dès l'entrée, formule ainsi le problème à résoudre : *Utrum verbum Dei non excidat, si illi ex Judæis sint rejecti, qui non ex fide sed ex lege justitiam sectantur*, non-seulement il introduit par là d'avance, dans l'ordre des pensées de l'Apôtre, ce qu'il désire y voir, mais encore il déplace la question contrairement à l'histoire et à la vraisemblance; car aucun chrétien ne pouvait se demander si l'on peut être sauvé sans la foi en Christ, et aucun Juif étranger à la foi en Christ ne pouvait songer à réclamer les privilèges de la société chrétienne. Ainsi l'on n'aurait pu demander que dans un sens spécial si, par la bénédiction accordée exclusivement à ceux qui croient et refusée à ceux qui s'appuient sur les œuvres, la promesse générale faite à Abraham pour sa postérité n'était pas en partie anéantie; mais cette question spéciale de théologie biblique avait été si solidement discutée dans le chapitre IV, que les obscurs développements du chapitre IX, loin d'ajouter à la clarté de la réponse déjà donnée, n'auraient pu que la diminuer.

Et maintenant, que de mal il faut que cette interprétation se donne pour faire que l'Apôtre ne dise ici rien de nouveau! Parle-t-il « d'enfants de la chair » et « d'enfants de la promesse, » sous ces expressions qui désignent si clairement des héritiers naturels et des héritiers établis surnaturellement, on lui suppose l'idée toute différente de gens à bonnes œuvres et de croyants. S'il dit : Ce n'est pas de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde, cela veut dire que c'est, il est vrai, de Dieu qui fait miséricorde, mais que c'est aussi de

celui qui veut et qui court; seulement non par les œuvres, mais par la foi. S'il écrit : « Il fait miséricorde à qui il veut et il endureit celui qu'il veut, » ἐν θέλει doit désigner, dans le premier cas, « celui qui, par la foi, entre dans son conseil de grâce; » dans le second, « celui qui, par sa propre justice, se rend inaccessible à ce conseil de grâce. » Avec cette manière de suppléer et de bouleverser, remarque avec raison Meyer, il n'est point de texte qui puisse tenir contre la subjectivité de son interprète (1). Mais Baur ne dit pas avec moins de raison (2) : « Toute cette peine qu'on se donne pour faire dire à l'Apôtre autre chose qu'il ne dit, est parfaitement inutile. » Quelque éblouissante que soit la dialectique par laquelle, entre les mains d'Arminius, les rocs de scandale les plus durs du texte apostolique se dissolvent, si, d'une telle exégèse, on retourne au texte même, on ne peut s'empêcher de se dire : Tout cela peut être vrai, peut même être conforme à d'autres enseignements de Paul, mais dans Rom. IX il n'y a certainement pas cela, il y a tout autre chose. Lorsque à propos de la différence que Dieu établit entre Esaü et Jacob, Paul fait remarquer qu'il l'établit μήπω γεννηθέντων μηδὲ προζώντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν, la condition de la foi précédente est aussi nettement exclue que celle des œuvres. S'il est dit de Pharaon : εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου, qu'on traduise le mot ἐξήγειρά comme on voudra, il n'est pas moins vrai que ce n'est pas la conduite de Pharaon qui détermine l'action divine, mais l'action divine qui est représentée comme déterminant la conduite de Pharaon. Et comment Paul en viendrait-il à se faire objecter : τί ἔτι μέμψεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν; et comment, pour y répondre, aurait-il recours aux moyens extrêmes (μή ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι κ. τ. λ.) si, dans l'endurcissement mentionné, il n'avait eu en vue que le châtement d'une incrédulité librement voulue, et si, pour anéantir l'objection, il n'eût eu qu'à répondre simplement : « Eh! n'as-tu donc pas résisté à la volonté de Dieu, refusant de croire quand il t'offrait sa grâce? »

Ainsi il demeure acquis que, dans cette seconde section (IX-XI) l'Apôtre veut traiter un sujet nouveau, et, s'il en est ainsi, il ne nous répétera pas ce que nous savons déjà par

(1) Meyer, *Comm.* p. 391, 4^{me} édition.

(2) Baur, *Neutestamentliche Theologie*, p. 182.

la première. Il ne s'agit plus de savoir pourquoi les Juifs ne peuvent entrer sans la foi dans le royaume de Dieu, mais il s'agit de savoir pourquoi, en face de la manifestation de ce royaume, ils ne *viennent point à croire*. Que ce soit là vraiment la pensée fondamentale de la section, c'est ce que prouvent les paragraphes IX, 30-X, 21 et XI, 1-32, aussi bien qu'ils rendent témoignage contre l'interprétation calviniste de IX, 6-29. Quand l'Apôtre, dans la seconde partie de la section (voy. IX, 32 et X, 3, 4) cherche les raisons subjectives, psychologiques de l'incrédulité des Juifs et les trouve dans leur propre justice, dans leur fausse sainteté et en ce que « Christ fin de la loi » est pour eux un scandale, n'est-il pas visible qu'il s'agit pour lui, dans la section entière, des raisons et des causes de cette incrédulité? Or, soit pour la foi, soit pour l'incrédulité, les raisons subjectives, psychologiques ne sont pas les seules qu'il connaisse; il en connaît encore d'objectives, de *théologiques*: cela ressort, tant de sa doctrine en général, que de notre chapitre XI en particulier. De sa doctrine en général: car partout il suppose que, dans la conversion de l'homme, l'initiative appartient, non à l'homme, mais à Dieu, savoir à un acte de Dieu qu'il ne se représente jamais comme extérieur seulement, mais comme intérieur et par cela même efficace, à la *κλήσις* par laquelle la foi de l'homme est toujours produite (comp. 1 Cor. I, 9; Gal. I, 15; 2 Thess. II, 14). Du chapitre XI: car il y rapporte expressément, v. 23 et 32, l'action de croire ou de demeurer incrédule à la puissance et à la dispensation de Dieu. Lorsque, XI, 23, après les paroles déjà discutées: *καὶ ἐκεῖνοι δέ, ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ, ἐγκεντρίσθησονται*, il ajoute: *δυνατὸς γὰρ ἐστὶν ὁ Θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς*, il ne veut, sans doute, pas dire: « Dieu peut les enter de nouveau, *si*, (indépendamment de son concours) ils sont devenus croyants, » car ce serait non-seulement une plate tautologie vis-à-vis de ce qui précède, mais un vrai non-sens, puisque devenir croyant c'est en même temps être implanté au royaume de Dieu, sans qu'il soit besoin pour cela d'une nouvelle *δύναμις Θεοῦ*. — mais il veut dire évidemment: « Dieu a bien la puissance de les amener à la foi et de les introduire ainsi dans son royaume (voy. XIV, 4). Plus clairement et plus directement encore le v. 32 rapporte l'incrédulité, tant des païens avant Christ que des Juifs depuis Christ, à une causalité divine: *συνέκλεισε γὰρ ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπίθειαν*.

Mais, s'il en est ainsi, on voit déjà par là combien l'exégèse arminienne a maladroitement déplacé les deux notions principales qui dominent dans la tractation, les notions d'ἐλεεῖν et de πωροῦν (ou σκληρύνειν). Pendant que, dans le contexte, elles désignent la *causalité* divine dans la foi ou l'incrédulité, elle les a entendues de la *rétribution* divine envers la foi ou l'incrédulité, embrouillant et dérangeant ainsi l'ordre entier des pensées de l'Apôtre. Pour ce qui est d'ἐλεεῖν, la faute consiste à confondre obstinément la grâce qui appelle avec celle qui *justifie*; car celle qui justifie est, sans doute, un ἐλεεῖν qui suppose la foi, mais celle qui appelle s'en distingue précisément en ce qu'elle *provoque* dans l'homme la foi qui doit précéder la justification (comp. Rom. VIII, 30). Est-ce de la grâce qui justifie ou de celle qui appelle que Paul traite dans le neuvième aux Romains? La réponse est dans le v. 11 : ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μὴνῆ, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, — et v. 23, 24 : σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς ὄψαν, οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς, οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἔθνων. — Pour ce qui est, à son tour, de σκληρύνειν, on revient sans cesse à parler du jugement en vertu duquel celui qui ne veut pas croire devient finalement incapable de croire; mais on ne songe pas qu'il ne peut en être question dans un contexte où il est dit expressément que ceux qui étaient alors incrédules et endurcis, non-seulement *pourraient* encore venir, mais certainement *viendraient* encore à la foi (II, 23-32). Comme si Paul n'offrait pas encore ailleurs l'idée d'un endurcissement, d'un aveuglement de ce même Israël, lequel, expressément désigné, non comme *conséquence* de son incrédulité envers Christ, mais comme la *cause* qui l'empêche de voir la fin de la loi(1), permet l'espoir d'une future et miséricordieuse délivrance! (2 Cor. III, 13-16, parallèle évident, mais jusqu'ici méconnu de Rom. IX-XI. Et, ici même, (XI, 30, 31) l'incrédulité des Juifs, bien loin d'être traitée dans le sens du « péché contre le Saint-Esprit » n'est-elle pas expressément comparée à l'incrédulité précédente du monde païen, qui n'était rien moins qu'une répudiation consciente et décidée du salut, mais plutôt une ἀγνοία (Actes XVII, 30), une *absence* de foi que l'ignorance pouvait excuser?

(1) Comme ici, X, 4.

Interprétation de conciliation.

Ainsi, lorsqu'on l'examine de près, l'explication arminienne paraît de tous points insoutenable, car elle ne ressort point exécutivement du texte, elle cherche à s'y glisser pour des motifs dogmatiques; et le chapitre IX semblerait devoir nous ramener vers l'idée calviniste, dont nous avons vu l'incompatibilité avec le dixième et le onzième chapitre. Dans de telles circonstances, on comprend la naissance d'une troisième sorte d'explication, que nous avons appelée *de conciliation*, et qui se distingue en ce qu'elle trouve dans la section entière (IX-XI) deux points de vue formellement exclusifs l'un de l'autre d'où l'Apôtre considérerait successivement le problème. Elle accorde ainsi, pour le chapitre IX, le caractère absolu du conseil de grâce ou de réprobation dont il y est parlé; mais, d'après elle, ce n'était, pour l'Apôtre lui-même, qu'un point de vue partiel et abstrait que, dans la suite de la tractation, il compléterait par son contraire. Telle est la direction qu'a déjà suivie Beck, dans son *Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwicklung des neunten Kapitels im Brief an die Römer* (1833). Dans cet écrit, il n'a point égard aux chapitres X et XI, et il emploie encore d'autres moyens pour résoudre les difficultés du neuvième; mais, ce qui y domine, c'est l'idée qu'aux prétentions légales que les Juifs faisaient valoir quant aux bénédictions de l'Alliance, Paul oppose la grandeur de Dieu et l'indépendance de ses voies vis-à-vis de toute appréciation juridique. « Il fallait bien, est-il dit sur le v. 18, que le θεός divin fût une fois glorifié dans sa parfaite indépendance et exposé dans son essence première, d'après son idée propre, comme élevé au-dessus de toute création et de tout fait extérieur, comme élevé en particulier au-dessus du point de vue du droit humain; — sa justification du côté moral lui sera donnée dans ce qui suit. » — Baur et Meyer, à l'exemple de De Wette, poursuivent plus exclusivement et plus nettement la même manière de voir. L'opinion de Baur se résume ainsi dans sa *Neutestamentliche Theologie* (p. 185). « Le fait objectivement évident que les Juifs n'obtenaient pas le salut, quoiqu'ils eussent la loi et qu'ils cherchassent à obtenir la justification d'après la règle tracée dans la loi, tandis que les païens, sans la loi et sans poursuivre la justice qu'elle prescrit, parvenaient à la justification, ce fait contredisait l'opinion que les Juifs avaient eue jus qu'alors d'eux-

mêmes comme peuple élu de Dieu : mais il s'explique tout naturellement en ce que la seule et unique condition du salut messianique était la foi. Mais l'Apôtre n'en vient à parler de la foi qu'au chapitre X, et c'est ce qu'il faut bien considérer. La question capitale de l'explication d'un fait aussi choquant pour le sentiment national des Juifs et de sa conciliation avec l'idée de Dieu se présente à lui sous deux faces ; l'une qui fait tout reposer sur la foi, l'autre qui fait encore abstraction de la foi et recherche avant tout si, même en laissant de côté cette foi d'où tout dépend en dernier ressort, le fait en question est tellement étrange que les Juifs aient le droit de se plaindre comme s'ils étaient victimes d'une injustice. Qu'ont-ils à produire et à faire valoir contre Dieu ; est-ce un droit pour eux que d'être le peuple élu ? Dieu, d'après l'Ancien Testament même n'est-il pas si libre dans son action, si indépendant de toute considération extérieure, qu'il peut faire des hommes ce qu'il lui plaît ? Généralisant alors la question, pour la présenter dans toute sa rigueur, l'Apôtre est conduit à la forme abstraite, sous laquelle il la traite au chapitre IX, comme si le sujet en était l'homme dans sa relation à Dieu, et non le peuple d'Israël en tant qu'on lui demande quel droit il aurait à faire valoir contre Dieu, en dehors de la foi. Ainsi généralisé, le point de vue de l'Apôtre demeure le même, et il y aurait malentendu à penser que, par l'enseignement qu'il donne, chapitre IX, sur l'absoluité de la volonté divine, il préjuge en rien ce qu'il dira ensuite de la foi, comme condition nécessaire du salut, et ce dont il fera le pivot de son argumentation. » Si Baur place ainsi le centre de la tractation dans la seconde partie, ch. IX, 30 seq. et réduit IX, 6-29 au rôle de prélude dialectique, Meyer, au contraire, voit ici deux développements symétriques, se faisant équilibre, et complément nécessaire l'un de l'autre. « Le concours qui a lieu, dans le monde moral, de la liberté individuelle et de la spontanéité de l'homme avec la liberté absolue et l'action universelle de Dieu, étant dans son *comment* insaisissable pour notre raison, toutes les fois que de ces deux vérités : « Dieu est absolument libre et le principe de tout, » — « l'individu humain est libre et devient par son propre choix la cause de son bonheur et de son malheur, » nous n'en traitons *qu'une* et la poursuivons d'une façon conséquente et par là exclusive, nous sommes contraints de nous exprimer de telle sorte, que l'autre semble renversée par notre raisonne-

ment. Mais ce n'est qu'une apparence ; car, en réalité, nous nous bornons alors à faire sciemment et pour un instant abstraction de l'autre. C'est ici le cas de Paul. En face de l'orgueil de race et de prétendue justice que nourrissaient les Juifs, il veut faire valoir la liberté absolue, la toute-puissance de Dieu dans sa volonté et dans son action, et cela d'une façon d'autant plus décidée et exclusive qu'il est moins disposé à concéder quoi que ce soit à leurs vaines prétentions... Puis de ces régions abstraites il retourne au point de vue moral et humain, en sorte qu'il donne tour à tour à chacun des deux points de vue leur droit, tel qu'il faut bien qu'ils l'aient dans le cercle borné de notre pensée (1). »

Par les motifs exégétiques et le respect du texte qui lui ont donné naissance, cette interprétation de conciliation a certainement sur les deux autres des avantages importants. Elle peut laisser au chapitre IX, absolument rivé et émoussé par l'interprétation arminienne, toutes ses pointes et ses tranchants, sans ôter pour cela toute valeur au dixième, sans faire violence au onzième comme la calviniste ; et, pour l'appréciation impartiale des détails, l'exégèse de cette section ne lui est pas peu redevable. Mais, pour les grands traits et pour l'ensemble, a-t-elle introduit, peut-elle introduire une connaissance exacte du sens apostolique ? C'est encore ce qu'il nous faut contester. Une déduction qui, d'après Calvin, développe tout au moins un *mysterium tremendum*, devient ici un tour de force dialectique d'un mérite douteux. Mais l'hypothèse sur laquelle repose cette interprétation croule sur elle-même ou vient se briser sur le texte même de Paul.

L'Apôtre, dit-on, se place, Rom. IX, à un point de vue abstrait, exclusif et qui, par cela même, est faux ou n'est vrai qu'à demi. Je conviens qu'il le fait dans un passage isolé (v. 20, 21). Là, sans doute, il se met, pour un instant et pour des motifs pédagogiques, au point de vue abstrait d'une absolue *ἐξουσία*, d'une liberté divine arbitraire, mais non sans en marquer aussitôt

(1) De Wette avait déjà donné, plus brièvement, des indications semblables : l'Apôtre, dit-il, se place, ch. IX, au point de vue absolu, d'où la destinée religieuse paraît uniquement déterminée par la volonté de Dieu. A cette manière de voir est opposé le contre-poids du point de vue humain et moral, d'après lequel les Juifs eux-mêmes sont responsables. Celui qui, là-dessus, accuse l'Apôtre de contradiction, oublie que l'Apôtre, aussi bien que nous tous, était lié à deux notions qui semblent se détruire l'une l'autre, celle de la Toute-Puissance divine et celle de la liberté humaine, et qu'ainsi il était bien forcé d'être chaque fois exclusif (*Kurze Erklärung des Römerbriefes*, 3^e édition, p. 128).

la non-réalité en y associant, v. 22, 23, la position essentiellement différente que Dieu prend réellement. Mais a-t-il écrit au même point de vue abstrait et purement hypothétique les autres parties du chapitre, notamment les v. 6-18? Non-seulement il n'y a de cela aucune trace, mais le ton tout à fait catégorique dont il parle de l'élection et de la réprobation de Dieu comme ayant cours avec une absolue liberté et ayant eu déjà cours au temps des patriarches, ne le donne nullement à penser. Et pourquoi Paul se serait-il ainsi placé à un point de vue abstrait, dont il aurait connu lui-même la fausseté relative? Chez Baur, qui voit le point principal de la tractation dans ce qui est dit de la coupable incrédulité des Juifs, on dirait presque que l'excès du penchant dialectique, l'envie d'écraser sous des syllogismes l'orgueil des Juifs, même en dehors du point décisif de la foi ou de l'incrédulité, aurait seule entraîné l'Apôtre dans ce cours d'idées, bien plus propre dès lors à engendrer un nouvel et inutile scandale qu'à produire des fruits de bénédiction. Mais, même chez Beck, on ne voit pas du tout pourquoi « le point de vue du *θέλει* divin devrait être glorifié dans un sens absolu » qui en réalité n'est point du tout ce que Dieu prétend. Lorsque Beck dit : « Pour pousser à leur extrême les prétentions légales des Juifs, » — on se demande (— et de même en face des idées de Baur et de Meyer) — on se demande non sans étonnement : Quoi! Paul, dans l'épître aux Romains, avait-il donc à disputer avec les Juifs? n'écrivait-il pas à des chrétiens et pour des chrétiens qui, quels que passent être encore leurs préjugés judaïques, ne pouvaient avoir l'idée que des hommes condamnés par la loi divine, surtout s'ils repoussaient le salut par grâce et par la foi, eussent le moindre droit de contester avec Dieu et de lui faire un procès sur le salut? Qu'on ne déplace pas toujours le point de départ de tout ce morceau : ce ne sont pas des « prétentions juives » au salut de Christ, — car elles n'existaient pas, puisque les Juifs méprisaient ce salut, bien loin d'y prétendre à cause de leur naissance ou de leurs œuvres, — c'est le fait affligeant de la persistance des Juifs dans l'incrédulité que Paul avait à discuter; et il n'avait pas à disputer là-dessus avec des Juifs incrédules; il avait à tranquilliser des chrétiens, sans doute plus ou moins judaïsants, mais enfin des chrétiens, en leur montrant que ce fait, lors même qu'il fallait y voir une dispensation divine, une omission d'Israël de la part du Dieu qui appelle,

n'était point en contradiction avec les promesses et avec la justice de Dieu.

D'après Meyer, il est vrai, ce serait une nécessité fondée dans la nature du problème, une antinomie irréductible de la pensée religieuse qui contraindrait l'Apôtre à une solution double, dont les deux parties ont l'air de s'exclure réciproquement. Mais, même dans cette manière, certainement la moins grossière, de la concevoir, nous ne pouvons trouver que l'interprétation de conciliation soit fondée, ni en elle-même, ni dans le texte apostolique. De ces deux « vérités » qui, d'après Meyer, paraissent s'exclure : « Dieu est absolu dans sa liberté et universel dans son action » et « l'homme est individuellement libre et détermine lui-même son salut ou sa perdition, » la première, conçue ainsi comme excluant formellement l'autre, n'est point du tout vraie. Dieu n'est point « absolument libre » dans le sens de l'arbitraire ; mais il a une loi de son action en lui-même, dans son essence qui est l'amour saint ; « il ne peut se renier lui-même, » dit l'Écriture. Son action n'est pas non plus universelle dans le sens du déterminisme ; un immense domaine est fermé à son action, le vaste domaine du *mal* tout entier ; et déjà de cette certitude absolue de notre conscience religieuse et morale, que le mal ne vient en aucune manière de Dieu, il ressort suffisamment, que sa liberté aussi renferme en elle-même sa limite et qu'en principe son action admet une liberté de la créature. Il est impossible de comprendre pourquoi l'Apôtre, laissant de côté ces axiomes bibliques, se serait placé au point de vue abstrait et faux d'un absolutisme divin que la sainte Écriture ne soutient ni ne suppose nulle part ; c'est donc qu'il aurait eu envie d'embrouiller tout à fait ses lecteurs et de les embarrasser dans des énigmes et des contradictions insolubles. Mais il ne s'est pas rendu coupable d'un tel caprice dialectique. Ici encore les chapitres X et XI protestent contre une manière maladroite de traiter le chapitre neuvième.

Pour ce qui est d'abord du paragraphe IX, 30 — X, 21, il faudrait, d'après Meyer, que le principe de la liberté et de la responsabilité de l'homme y fût établi et développé comme celui de la liberté absolue et de l'action universelle de Dieu l'aurait été IX, 6-29. Mais ce n'est pas du tout le cas. Sans doute, à partir de IX, 30, la tractation jusque-là *théologique*, dogmatique du problème fait place à une tractation *anthropologique*, pragma-

tique, l'Apôtre considérant maintenant l'individualité historique et religieuse des Juifs de son temps cherche dans l'opposition où elle se trouve avec le principe de grâce et avec l'universalisme de l'Évangile, la cause de l'aveuglement des Juifs et de leur irritation; mais ce n'est pas compléter le soi-disant point de vue déterministe suivi jusque-là par le point de vue opposé de *l'αὐτεξούσιον*! La responsabilité des Juifs pour leur attitude vis-à-vis de l'Évangile est bien sous-entendue, elle est même çà et là exprimée en passant (par exemple : X, 3, 16, 21); mais qu'elle devienne le thème de la tractation, qu'elle soit traitée en principe, c'est ce qu'en face du contenu réel et du contexte du chapitre X, on ne devrait pourtant pas prétendre. Où pourrait-on trouver, dans tout ce morceau, un seul verset qui prenne en quelque manière pour drapeau la libre volonté de l'homme, comme les versets 11, 13, 15, 16, 18, 20, 21 du chapitre IX le font pour la libre et toute puissante volonté de Dieu? L'Apôtre songe si peu à prendre depuis IX, 30, pour point de vue fondamental, la liberté humaine, que déjà deux versets après, versets 32, 33 *προέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος, καθὼς γέγραπται Ἰδοὺ, τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτρην σκανδάλου*), il retourne, en passant, à la dispensation divine comme cause de l'incrédulité des Juifs.

Le témoignage du chapitre XI contre l'opinion de Meyer n'est pas moins décisif. Plus d'une fois l'Apôtre fait dans ce chapitre l'application historique des thèses générales du neuvième, — *λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν — οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν — κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἐγήροσιν οἱ ὑμεῖς — συνέκλεισεν ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπέθειαν* (v. 5, 7, 28, 32) : les thèses générales dont il s'agit (par exemple : *ἄρα οὖν ὅν θέλει, ἐλεεῖ, ὅν δε θέλει σκληρύνει*) seraient-elles ainsi tout simplement transportées dans le domaine historique concret, si elles eussent été conçues et écrites d'un point de vue abstrait, à demi réel, exclusif? Mais, en face du onzième chapitre, il n'est pas moins impossible de soutenir, avec Meyer, qu'aux yeux de l'Apôtre, les deux points de vue de la liberté divine et de la liberté humaine étaient absolument inconciliables et ne pouvaient être embrassés à la fois par la pensée. Ne voit-on pas, dans tout ce chapitre, les mêmes idées qui, d'après Meyer, ont dû être traitées séparément, à cause de leur opposition (ch. IX et X), être mises visiblement en relation, tantôt l'élection divine étant donnée

pour condition de la foi humaine (v. 30-32), tantôt la continuation de cet état de grâce étant présentée comme dépendant de la libre persévérance de l'homme dans la foi (v. 20-23)? comme pour faire voir que l'Apôtre n'a nullement cru, avec son exégète, que la causalité divine et la causalité humaine, dans l'affaire du salut, ne pussent être embrassées, à la fois, par la pensée, mais qu'au contraire il les a très-bien et très-expressément considérées ensemble, parce que s'il admettait, d'un côté, que la libre action de l'homme est dépendante de la volonté de Dieu, de l'autre il concevait l'action de Dieu, non comme arbitraire mais comme ayant en elle-même sa loi. C'est ce qui s'impose surtout avec force, dans un passage déjà souvent cité, ch. XI, v. 3 (καὶ ἐκεῖνοι δέ, ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ, ἐγκεντρισεῖσθαι ὀυδατὸς γὰρ ἔστιν ὁ Θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτοὺς), où, du même coup, il présente la foi comme *condition* de l'entrée au royaume de Dieu, et comme *opérée* par la *δύναμις* Θεοῦ dans le cœur de l'homme; ainsi, comme étant simultanément dépendante de la liberté humaine et de la grâce de Dieu. Paul aurait-il énoncé là, d'une manière consciente ou inconsciente, une contradiction insoluble? Le « γὰρ » par lequel il réunit (Phil. II, 12) les deux phrases: « Faites votre salut avec crainte et tremblement, — (car) c'est Dieu qui opère en vous la volonté et l'exécution, » rend impossible cette pensée en elle-même invraisemblable. Nous aussi nous *pouvons*, nous *devons* voir en même temps dans la naissance de la foi l'action de Dieu et la liberté de l'homme; car l'essence de la foi est la confiance; mais toute confiance pour se former dans notre âme doit être « inspirée, » doit être *produite* en nous par des avances qui nous l'inspirent, et, d'autre part, elle n'est produite que si notre âme se laisse gagner, que si elle s'ouvre librement et s'abandonne tout entière à cette puissante impulsion.

Nous croyons avoir fourni la preuve qu'aucun des trois modes d'explication tentés jusqu'ici n'a dévoilé le mystère de cette portion de l'Écriture. Mais quelle est donc la vraie clef de ces difficultés? Elle est tellement à portée, elle est si simple, que cela même serait un motif de défiance, si les investigations humaines ne semblaient vouées à chercher loin ce qui est tout près, et si, d'autre part, la simplicité n'était le caractère auquel la vérité se fait connaître.

D^r WILLIBALD BEYSLAG.

(La suite au prochain numéro.)

(Traduit par H. KRUGER.)

APOLOGÉTIQUE

LA TENTATION DE JÉSUS-CHRIST

Traduit du journal allemand : « *der Beweis des Glaubens* » (« la Démonstration de la Foi ») — cahiers de juillet et d'août 1868, — par C. MALAN (1).

Les évangélistes nous racontent que Jésus, après avoir été baptisé par Jean, fut exposé, et cela de la part de Satan lui-même, à des tentations de divers genres dont il finit par sortir vainqueur. Ce fait, que Marc ne rappelle qu'en quelques mots, nous est raconté avec plus de détails par Matthieu et par Luc. L'auteur de l'épître aux Hébreux en sanctionne aussi la tradition : il la mentionne comme faisant partie, déjà de son temps, de la prédication apostolique. « Nous n'avons pas, — dit-il en parlant de Jésus, — un souverain sacrificateur qui ne puisse avoir compassion de nos infirmités, mais nous avons celui qui a été tenté comme nous en toutes choses, toutefois sans péché » (Héb. IV, 15).

Il est évident que ces récits, si toutefois ils reproduisent un fait historique, nous font assister à une des scènes les plus importantes du grand drame du salut du monde. Ils nous montrent Satan s'avancant lui-même à la rencontre de celui qui est *la semence de la femme* promise jadis à nos premiers parents, de celui qui est venu pour écraser la tête du serpent ancien, et pour arracher à sa tyrannie ce monde qui est gisant dans le mal. C'est pour séduire ce vainqueur que Satan entreprend de le détourner du chemin qui doit le mener à Golgotha, du chemin sur lequel, tout en accomplissant notre salut, il parviendra lui-même à la gloire ; chemin qui est celui de l'obéissance à son Père. Pour cela, Satan a recours à une tentation *sérieuse*, c'est-

(1) Rappelons ici, tout en remerciant M. Malan de son intéressante communication, l'ouvrage que M. Malan lui-même a publié en 1863, et qui, bien que traitant un sujet différent, nous fait envisager néanmoins l'histoire évangélique sous un point de vue analogue à celui où se place l'auteur du présent travail. Dans ce livre, intitulé, on s'en souvient : *Les miracles sont-ils réellement des faits surnaturels?* (Paris, 1863), tout en maintenant, comme le collaborateur du *Beweis*, la divinité réelle de Jésus dans toute sa plénitude, M. Malan a comme lui le courage de prendre au sérieux son humanité, réelle aussi (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Nous sommes heureux de profiter de cette occasion pour rappeler bien vivement à l'attention de nos lecteurs ce livre, si plein d'aperçus profonds et originaux. (Rééd.)

à-dire à une tentation qui, nécessairement, devra entraîner pour Jésus la possibilité d'une chute.

Tels sont bien les traits sous lesquels doit se présenter cette lutte dans le désert, ce combat décisif entre la lumière et les ténèbres. De son issue va dépendre la question de savoir si le *dieu de ce siècle* conservera à jamais son empire, ou bien si nous allons voir poindre, sur l'horizon de ce monde, l'aurore d'une ère nouvelle de liberté, de paix et de béatitude.

Mais, sommes-nous bien en droit de regarder le récit des évangiles comme l'exposé d'un fait réel? Des difficultés insurmontables ne se dressent-elles pas devant notre pensée aussitôt que, cessant de la fixer exclusivement sur le fait spécial dont il s'agit, nous essayons de rapprocher ce fait de l'image vivante de Jésus, telle qu'elle nous est transmise par les Ecritures?

Strauss lui-même reconnaît que notre texte entend évidemment parler d'un fait objectif et réel. Sans doute, son point de vue personnel lui interdit, à lui seul, l'admission d'un fait semblable. Il suffit, pour cela, de la mention dans ce récit d'une action personnelle de Satan. Néanmoins, il le regarde si bien comme une partie intégrante des évangiles, qu'il s'en empare avidement pour prouver la présence, dans ces mêmes évangiles, de ce qui, à ses yeux, ne saurait être qu'un *mythe messianique*.

A l'entendre, les disciples de Jésus avaient ici présente à la pensée la tradition, soit des tentations imposées un jour aux premiers hommes dans le paradis, soit de celles qu'avaient eues à subir et Abraham. et le peuple d'Israël au désert, et David lui-même. Placés, comme ils l'étaient, sous l'influence de la superstition et du sombre fanatisme qui obscurcissaient à leur époque la pensée juive, ils ne pouvaient faire autrement que de rapporter à Satan, comme à cause naturelle et première, tout ce qui s'appellerait mal moral ou mal physique. — C'est aussi de la sorte que nous devons nous expliquer que l'Eglise chrétienne, ou, si l'on veut, que tel ou tel de ses membres, ait dû être amené grâce à l'atmosphère qu'il respirait, à représenter sous des traits allégoriques et imaginaires la lutte victorieuse de ce Messie qui était appelé à purifier et à délivrer son peuple.

Ce qui prouve d'ailleurs jusqu'à quel point nous sommes en droit de ne voir, dans le récit qui nous occupe, qu'une simple réminiscence des histoires de l'Ancien Testament, c'est que, si l'on excepte l'apparition personnelle de Satan, ce récit ne nous

présente dans le fond aucun trait nouveau et original. Le moment spécial qui lui est assigné, le fait qu'il intervient aussitôt que Jésus a été oint du Saint-Esprit, ce fait nous rappelle forcément l'histoire de ce David qui, lui aussi, est appelé, immédiatement après avoir reçu l'onction sainte des mains de Samuel, à aller combattre le géant Goliath. Il y a plus : le lieu où se passe cette histoire, la durée du séjour de Jésus dans le désert, enfin la nature et la forme même de la tentation, comme aussi la manière dont cette tentation est repoussée, — tous ces traits sont évidemment empruntés au récit mosaïque des épreuves d'Israël dans le désert.

Ce n'est pas ici le lieu de réfuter en détail le point de vue général de Strauss. Il se réduit, chacun le sait, à la négation absolue de tout ce qui semblerait impossible, incompréhensible, de tout fait miraculeux. C'est bien en partant de cette négation préconçue que Strauss aboutit à refuser toute vérité historique à la plupart des récits de l'Évangile, et en particulier à celui qui nous occupe ici. Contentons-nous à ce sujet de quelques mots.

Même abstraction faite de toute foi à une inspiration de la sainte Ecriture, chacun n'en doit pas moins convenir que les recherches les plus récentes sur l'époque de la composition des évangiles (1), ont démontré, de la façon la plus irréfragable, que le moment spécial auquel surgit l'Église chrétienne avait bien été, de toutes les époques de l'histoire, la moins favorable à la production naturelle, pour ainsi dire, et instinctive, d'une tradition mythologique. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler jusqu'à quel point la pensée chrétienne se montra alors pénétrée d'un esprit de véracité et de clarté. D'ailleurs, le laps de temps qui s'écoula entre les faits évangéliques eux-mêmes et le moment où l'histoire en fut écrite, ce laps de temps est beaucoup trop court pour expliquer la formation de mythes qui fussent arrivés à fausser de la sorte, par des exagérations monstrueuses, et cela jusque dans ses moindres détails, l'image du fondateur de l'Église chrétienne. Et même, si l'on admettait que cela eût pu avoir lieu, cet espace de temps est encore beaucoup trop restreint pour nous expliquer l'acceptation universelle, comme objets d'une foi religieuse, de mythes et d'allégories semblables.

(1) Voyez la dissertation qu'a publiée il n'y pas longtemps Tischendorf : « Qu n d nos Evangiles ont-ils été composés ? »

Qu'il y ait coïncidence entre quelques-uns des traits de la tentation et telle ou telle histoire de l'Ancien Testament, c'est non-seulement là un fait, mais c'est aussi un fait qui ne saurait nous apparaître comme fortuit. Néanmoins, il n'y a rien là qui soit de nature à justifier le moins du monde la supposition d'une imitation ou d'une réminiscence. Si les récits du Nouveau Testament rappellent sans doute, en plusieurs points, ceux de l'Ancien, cette ressemblance ne saurait être, à nos yeux, que la manifestation du rapport intime qui subsiste, en effet, entre l'Ancien Testament et le Nouveau. Nous rappelant que cette ressemblance porte aussi bien sur les principes que sur les faits extérieurs, nous y voyons la preuve que le même Esprit qui avait présidé à la vie d'Israël avant l'avènement du christianisme, qui alors s'était manifesté comme l'Esprit de la prophétie, et cela soit au moyen d'images obscures, soit par les faits eux-mêmes, — que ce même Esprit est encore celui qui apparaît, dans la nouvelle alliance, comme le révélateur de l'accomplissement de ces prophéties.

On a aussi voulu voir, dans le récit de la tentation, une simple *parabole*. — Sous cette forme, Jésus aurait désiré, au commencement de son ministère, mettre sous les yeux de ses disciples les pensées et les principes qui allaient devoir le guider dans l'accomplissement de sa tâche messianique, pensées et principes que ses disciples étaient appelés, eux aussi, à mettre à la base de leur activité apostolique.

Sans doute, on doit admettre (même si l'on croit à la réalité de cette histoire) que Jésus, lorsqu'il raconta sa tentation à ses disciples, avait eu, entre autres buts, celui de rectifier les espérances charnelles que ceux-ci couraient le risque de rattacher à sa personne. Il avait certainement dû vouloir, dès l'emblée, les prémunir contre le danger où ils se trouvaient de se scandaliser, à la vue de l'humilité persistante de sa vie et du peu d'éclat extérieur dont il entourait son activité.

Avec tout cela, où nous a-t-il dit, ne fût-ce que par un mot, que nous ayons ici affaire à une parabole? — Pour peu que l'on suppose que Matthieu ait raconté fidèlement ce qu'il tenait de la bouche de son Maître, il faut aussi admettre que Jésus avait bien voulu que ses disciples le comprissent dans un sens littéral. C'est bien ce que nous sommes forcés d'affirmer, pour peu que nous nous rappelions quel était leur point de vue à l'endroit de l'exis-

tence et du pouvoir de Satan. Son intention devait être qu'ils saisissent, comme la vérité centrale de ce fait, ce que Marc (celui auquel on décerne si hautement, de nos jours, la place de l'évangéliste original et primitif) a exprimé par ces quelques mots : « Et Jésus fut quarante jours dans le désert, et il y fut tenté par le diable (1). »

Il faudra donc, à moins que l'on ne se décide à mettre en suspicion la véracité de Jésus lui-même, admettre qu'il avait réellement fait l'expérience personnelle du fait qu'il communique ainsi à ses disciples. Si l'on dit qu'il a voulu leur exposer une parabole, on est aussi forcé, ou bien de soutenir que, par son langage allégorique, il a donné lieu chez eux à un malentendu, — ou bien de supposer chez les disciples, et cela même après la Pentecôte et jusqu'à la fin de leur vie, un degré très-inférieur d'intelligence et de perspicacité. Ce serait bien là affirmer, du même coup, que Jésus s'était grossièrement trompé lorsqu'il appela de tels hommes à être les témoins de son Evangile. Ni l'une ni l'autre de ces suppositions ne saurait être soutenue. Il est aussi impossible de se refuser à voir dans Jésus un maître à l'égard de tout ce qui touche à l'enseignement par le moyen des paraboles, que de lui disputer la gloire d'en avoir été un dans ce qui concerne la connaissance des hommes.

Quant aux divers systèmes par lesquels on a voulu, par respect pour le texte, reconnaître dans le récit biblique un fait historique, mais en n'y voyant cependant qu'un fait purement intérieur, qu'une tentation qui se serait passée tout entière dans l'âme de Jésus, — ce sont là des suppositions encore moins plausibles. Nous disons plus; elles sont positivement antiscrpturaires et antichrétiennes. — Dans toutes ces manières de voir, Jésus, au moment où il avait commencé à avoir conscience de sa vocation messianique, aurait été mis, comme l'Hercule grec, dans la position de devoir choisir, à travers une lutte intérieure et les doutes et les hésitations de son âme, entre deux chemins, celui de l'acquiescement à la volonté divine et celui d'une accommodation délibérée aux aspirations de son peuple. Ce n'aurait été qu'après une hésitation prolongée qu'il se serait décidé pour le premier de ces deux partis. — Et c'est en vain que l'on

(1) Il est vrai que Strauss se débarrasse de cette difficulté en refusant au second évangile, — et cela précisément à cause de ces quelques mots, — tout caractère d'originalité.

se hâterait ici d'ajouter qu'il ne saurait être question, pour Jésus, au début de son ministère, d'une pleine conscience de sa vocation ; que ce n'est, au contraire, que plus tard qu'il est arrivé peu à peu à permettre que l'on rattachât à sa personne et à son œuvre les idées que l'on se faisait autour de lui du Messie. C'est en vain que *Schenkel*, dont ce sont là les affirmations, nous dit que Jésus, après avoir reconnu, lors de son séjour auprès de Jean-Baptiste, que le peuple ne pouvait, en suivant la voie que lui indiquait le prophète, arriver à ce renouvellement de vie auquel il aspirait, serait peu à peu parvenu à reconnaître qu'il était lui, Jésus, destiné à venir en aide à ce pauvre peuple : que c'était de la sorte qu'il s'était peu à peu vu amené à vouloir faire un pas décisif en posant, au sein d'un chaos sans vie, les bases d'un avenir plein d'espoir. Retiré alors dans le désert du Jourdain, il aurait, dans une communion de pensée et de prière avec son Père, pesé mûrement la décision qu'il voyait ainsi se formuler devant lui. De là cette lutte profonde et ces combats dans son âme. Avec cela, ce qui lui aurait alors été en piège, ce serait les écrits sacrés de ses pères, dont il s'était préoccupé d'une façon toute spéciale pendant cette période de préparation, de recueillement et de purification. Ces écrits, en effet, lui présenteraient deux courants d'idées qui devaient lui paraître en opposition l'un avec l'autre : celui d'une glorification et celui d'une humiliation et d'Israël lui-même et du Sauveur d'Israël. Aussi n'avait-ce été qu'à travers les doutes les plus pénibles qu'il s'était enfin décidé à briser avec la théocratie, à entreprendre un combat à mort avec les représentants du pouvoir, et peut-être même à prendre sur soi le plus terrible des fardeaux dont puisse être accablée une âme aussi pure et aussi humble que la sienne, l'apparence du crime, l'apparence d'une rébellion positive contre les autorités civiles et religieuses de son peuple. Il va sans dire que, quant à Satan, aux bêtes sauvages et aux anges, on ne saurait voir dans tout cela que des développements et des images dues au seul travail de la tradition.

Nous ne nous arrêterons pas à démontrer l'inanité de cette pensée, que Jésus, au moment où il se produisit en public, n'avait pas conscience d'être le Messie. Sans rappeler la manière dont Jean-Baptiste avait parlé de lui aux troupes, et ce que fut le premier discours que Jésus lui-même adressa aux gens de la sa ville (Luc IV, 16 ; XIX, 19), notre récit, à lui seul, nous le

montre déjà aux prises avec ce qui était une tentation essentiellement *messianique*.

Contentons-nous de dire que, dans toutes ces hypothèses par lesquelles on s'efforce de faire de la tentation de Jésus un événement qui ne se serait passé que dans l'intérieur de son âme, il faut évidemment avoir d'abord renoncé à voir en lui le Seigneur et le Sauveur du monde, l'image parfaite de Dieu ; à plus forte raison faut-il avoir renoncé à discerner en lui le Fils unique du Père. Toutes ces suppositions aboutissent en effet à nier que Jésus ait été sans péché. Du moment où l'on s'imagine que ce qui le tente ce sont des pensées issues de son propre cœur, il en résulte nécessairement qu'il devait receler en lui-même « cette convoitise de péché qui est le péché véritable, et qui condamne à demeurer sous la colère divine tous ceux qui n'ont pas été régénérés par le baptême et par le Saint-Esprit. »

Et ici il ne servirait de rien de vouloir répéter qu'en dépit de l'état de dégénérescence de la nature humaine, et malgré l'effacement de l'image de Dieu en elle, Jésus, en face de la possibilité de pécher qu'il avait héritée, n'en avait pas moins, grâce à une lutte soutenue, conservé à sa vie une absolue pureté. Il ne servirait de rien d'assurer que c'est bien en cela que réside sa grandeur, que c'est précisément pour cela qu'il est le Seigneur et le Sauveur du péché. L'Écriture nie expressément qu'il soit au pouvoir d'aucun homme d'arriver à vaincre de la sorte la convoitise qui habite en lui (Gal. V, 17 ; Rom. VII, 23). On peut du reste se contenter d'en appeler ici à ce que proclame la conscience de toute jeune fille pieuse au moment où elle s'approche de la table sacrée, ou celle de chaque vrai disciple de Christ sur son lit de mort.

Il faudrait en tout cas, dans cette supposition, avoir commencé par admettre que Dieu lui-même, au moyen d'une action surnaturelle et extraordinaire, aurait empêché que Jésus, dans ce moment décisif, eût vu la convoitise se traduire chez lui en un péché actuel. Ce serait là faire de sa vie elle-même un fait incompréhensible. En particulier, ce serait avoir enlevé toute signification au caractère de pureté morale qui la distingue. Enfin, ce serait avoir recours soi-même à cette intervention miraculeuse que l'élaboration de tous ces systèmes était précisément destinée à éviter.

Et il serait tout aussi inutile de vouloir avancer que Jésus, par un effet de sa seule volonté propre et sans aucune aide provenant d'un miracle, eût fini, à chaque fois, par sortir vainqueur des luttes, des combats et des doutes que suscitait en lui sa disposition au péché. On n'en aurait pas moins renoncé, pour tout cela, à pouvoir jamais regarder sa volonté comme ayant été au moins égard une volonté essentiellement pure, et, par conséquent, comme ayant été dans une union réelle avec la volonté et le caractère moral de Dieu. Nous disons plus : on aboutirait de la sorte à devoir refuser à sa vie elle-même le caractère d'une pureté véritable à l'égard du péché actuel. Il est évident, en effet, (sans même parler de la coulpe qu'entraînerait avec lui un semblable fait), que nous devons voir un péché réel dans chaque manifestation du péché — soit dans l'intérieur de l'âme soit dans la vie extérieure, — qui serait liée à un moment spécial de notre existence. Il n'est d'ailleurs personne à qui sa propre conscience ne fasse voir un péché dans le seul mouvement involontaire de la convoitise qui est en lui.

Quant à Jésus, il peut dire, lui, à l'égard de la relation de son être moral avec son Père : « Je fais toujours la volonté de celui qui m'a envoyé. » Jamais aucune prière de repentance n'est sortie de cette bouche qui déclare bienheureux ceux-là seuls qui sont nets de cœur ; de cette bouche qui exige une justice supérieure à celle du pharisien ; qui prononce que la convoitise à elle seule est déjà un péché, et que l'âme dans laquelle elle s'est manifestée et qui l'a gardée en elle est par là même séparée de Dieu. C'est là un fait qui demeure incompréhensible pour peu que l'on n'ait pas bien compris que jamais, dans aucun moment de sa vie, il ne s'est produit chez Jésus, fût-ce même de la façon la plus involontaire, un seul mouvement de volonté mauvaise. Il est donc impossible d'admettre que, dans le récit de la tentation, Satan ne soit au fond qu'une personification de la propre convoitise de Jésus, en sorte que la victoire de celui-ci sur le tentateur n'eût été après tout qu'une victoire qu'il eût remportée sur lui-même.

Ces mêmes considérations sont aussi ce qui nous empêche de nous ranger du côté de ceux qui voient dans notre récit l'histoire de ce qui n'aurait été qu'un *rêve* de Jésus. Sans appuyer sur ce fait, que nous ne devons peut-être pas regarder comme fortuit, qu'il n'est nulle part fait mention d'un rêve dans la vie

de Jésus ; — sans appuyer sur cet autre fait, qu'il n'est pas possible de rattacher à ce qui n'eût été qu'une tentation et qu'une victoire en rêve, l'importance que l'Écriture attache à ce qu'elle nous raconte ici, — contentons-nous de faire remarquer que les mauvaises pensées qui dans cette supposition fussent ainsi venues tenter Jésus, n'en seraient pas moins sorties de son propre fonds. Cela seul suffirait pour le mettre sur la même ligne que ces enfants des hommes du cœur desquels surgissent des pensées mauvaises. On ne saurait en effet supposer que nos rêves soient indépendants de toute espèce de rapport avec l'ensemble de notre état moral. Le cœur et la conscience ne sont point sans avoir une relation étroite avec les rêves. Ne devons-nous pas bien souvent y voir une preuve du pouvoir indestructible de cette conscience à laquelle nous étions peut-être arrivés, dans l'état de veille, à imposer silence ? Ou bien n'est-ce pas un fait que les rêves ne sont parfois que les manifestations de telle ou telle convoitise que nous avons alors cherché à ne pas nous avouer à nous-mêmes ? C'était certainement le désir d'un bien moral qui dictait à cet ecclésiastique la prière qu'il faisait chaque soir à Dieu d'être préservé de rêves coupables.

Ce qu'il faut se demander, c'est bien comment, en face d'un texte aussi précis, on a pu en venir à ces interprétations désespérées qui font dire à l'écrivain sacré précisément le contraire de ce qu'il affirme ; en sorte que, grâce à une sélection artificielle de textes, l'Écriture arrive à enseigner justement l'opposé, dans le Sauveur du monde, de cette absence absolue de péché dont témoignent à l'envi et Jésus lui-même et les apôtres après lui. N'est-ce pas aussi nier, et cela d'une façon encore plus explicite, l'article fondamental par lequel l'Église tout entière proclame que Jésus est le Fils de Dieu venu en chair ? — Ce qui est au fond de tout cela, c'est d'abord la répugnance qu'éprouve le rationalisme moderne à l'égard de toute doctrine qui affirmerait le fait, ou même la possibilité, d'une action personnelle exercée par le diable sur d'autres personnalités. On s'appuie ainsi sur ce qui n'est après tout qu'un simple préjugé dogmatique, pour poser en principe qu'il ne peut être question ni de diable ni de démons.

Et si nous appelons cette idée *un préjugé*, c'est qu'elle ne se base bien, dans le fond, que sur ce fait que l'on n'a pas vu Satan, et que l'admission de son existence répugne à l'homme naturel.

Dès qu'on l'a épousé, cependant, on est aussitôt contraint de dire que Jésus, sous l'influence des habitudes de langage des Orientaux, ou bien personnifie ici ce qu'il sait n'être qu'un principe impersonnel et abstrait, ou bien s'accommode aux erreurs de son temps, ou bien enfin qu'il partage lui-même avec ses apôtres la superstition qui faisait admettre à ceux-ci l'existence et le pouvoir des mauvais esprits. Dès lors, on ne saurait entendre ce que les évangiles nous disent d'une tentation de Jésus, que dans le sens de cette parole : « que chacun est tenté quand il est attiré et amorcé par sa propre convoitise. »

Mais est-il donc bien vrai qu'il faille ainsi mettre de côté, comme une idée absurde en soi ou comme une superstition ridicule sinon dangereuse, la croyance à l'existence d'un être méchant, et à ce fait que cet être est dès le commencement le tentateur et le meurtrier des hommes, et le prince de ce monde ? Est-il donc réellement impossible d'admettre que le Tout-Puissant ait, avant la création de l'homme, appelé à l'existence des créatures spirituelles faites à son image dans un sens encore plus élevé que cela nous est dit avoir été plus tard le cas pour l'homme lui-même ? Et, pour peu que l'on pense à la chute de cette créature humaine, qui cependant avait été créée dans l'amour de Dieu, est-ce donc chose incroyable que l'un de ces esprits, que le plus puissant de tous, ait, en se détournant volontairement de son Dieu, délaissé la voie de la vérité et de l'amour, qu'il se soit élevé contre le Maître suprême, et qu'au moyen de la séduction il se soit fait le chef d'un royaume d'esprits tombés comme lui ? Devons-nous réellement nous refuser à admettre ce fait — (qui ressort si clairement des paroles mêmes de l'Écriture : Genèse I, 2 ; Jean XII, 31 ; Ephés. II, 2 ; Luc IV, 6 ; Jude 6), — que cet esprit, qui devint plus tard Satan, l'adversaire, avait dans l'origine reçu la terre pour demeure et pour empire, en sorte que ce n'a été qu'après sa chute et son expulsion que Dieu, ayant formé le monde actuel des ruines du premier monde qu'avait détruit sa colère, donna l'homme comme maître à ce nouvel univers ? — Pour peu que l'on poursuive ces pensées-là, ne s'explique-t-on pas aussi comment le diable, créé ainsi qu'il l'avait été à l'image de Dieu, fut à même d'exercer une influence directe sur ce nouvel être dont la nature était essentiellement en rapport avec ce qu'avait été la sienne ? Ne comprend-on pas encore qu'irrité d'avoir perdu

son empire, il ait, pour s'en ressaisir, redoublé les efforts de sa séduction (1)?

Dès lors, cependant, quoi de plus naturel que Satan, dans ce moment où sa domination va être mise en question, nous apparaisse comme mettant en œuvre toutes les armes de sa puissance, de son mensonge et de sa ruse, pour combattre, aussitôt qu'il se présente sur la scène du monde, celui qui est la semence de la femme de l'antique promesse, celui dont la vie n'a d'autre but que de reconquérir à l'humanité trompée et réduite en esclavage par Satan lui-même, la liberté glorieuse des enfants de Dieu?

Il est pourtant des hommes qui, tout en croyant à l'existence et au pouvoir de Satan, n'en voient pas moins, dans le récit qui nous occupe, l'admission de la présence, dans l'âme de Jésus, de mouvements coupables, — arrivant ainsi à ébranler et même à renverser tout ce qu'enseigne l'Eglise à l'endroit de la parfaite sainteté de Jésus, et surtout la grande et décisive doctrine de sa divinité.

Le fait que Jésus a été tenté, disent-ils, et surtout l'importance qui est rattachée à cette tentation, nous prouve qu'il ne saurait ici être question d'une tentation purement objective, d'une tentation qui n'aurait réveillé aucun écho dans l'âme de Jésus lui-même. Jésus n'a bien réellement été tenté que si l'on admet que le mal auquel Satan veut l'entraîner a effectivement produit sur lui une impression tendant à l'attirer, à le séduire. Du moment que tel est le cas, cependant, il est évident, ajoutet-on, que Jésus a accepté en soi, ne fût-ce qu'à un degré minime, ne fût-ce que pour un instant, le péché lui-même. On n'est donc plus en droit, si l'on veut s'exprimer avec exactitude, de parler de sa parfaite sainteté. Le seul fait de sa tentation nous interdit positivement de voir en lui le Fils de Dieu, pour autant du moins que l'on désignerait par là un être dont la nature fût réellement semblable à celle de Dieu. En effet, Dieu est absolument immuable. Il est impossible de supposer que le mal produise jamais *en lui* aucune espèce d'impression quelconque; en d'autres termes, qu'il soit capable d'aucune volition mauvaise. La seule possibilité du péché est en contradiction directe avec l'idée même de Dieu.

(1) Voyez : Delitsch, *Système de psychologie biblique* II, § 1.

C'est bien ici, en effet, la grande difficulté du sujet qui nous occupe. Si Christ est bien effectivement le Fils de Dieu venu en chair, comment, — sans plus parler de tentations exclusivement intérieures, — peut-il avoir été *tenté* par Satan, tenté *comme nous le sommes, nous*? En d'autres termes, comment peut-il avoir recélé en lui-même la possibilité de pécher, c'est-à-dire *de vouloir autrement que Dieu*? Comment peut-il être question chez lui d'une activité positive de la volonté qui aurait eu pour effet de réduire à néant cette possibilité de pécher? d'une victoire morale remportée par sa volonté sur les puissances tentatrices extérieures? Le péché n'ayant pas pénétré dans l'intérieur de son âme, peut-on jamais parler d'une impeccabilité et d'une sainteté qu'il se serait ainsi conquises à lui-même? Ne sommes-nous pas contraints d'avouer que les évangiles renferment, à l'endroit de la personne de Jésus, les affirmations les plus contradictoires? Chez ceux d'entre eux qui font mention de la tentation, chez Matthieu, Marc et Luc, ne nous est-il pas encore présenté, quant aux grands traits de son image, comme un véritable homme, et uniquement comme un homme, comme un être qui connaît, lui aussi, les faiblesses, les doutes et les luttes intérieures qui demeurent essentiellement inhérentes au développement terrestre? N'est-il pas vrai de dire que ce n'est que Jean, « le philosophe chrétien et le mystique des premières années du deuxième siècle, » qui, plus tard, imagina de voir dans Jésus la manifestation personnelle et humaine que Dieu aurait donnée au monde de lui-même? N'est-ce pas pour cela qu'il le dépeint comme immuable dans sa nature, et comme essentiellement libre à l'endroit de toute tentation de pécher? En particulier, n'est-ce pas là ce qui nous explique pourquoi son évangile passe sous silence l'histoire de la tentation, pour laquelle il ne se trouve même pas de place dans la suite de son récit? N'est-ce pas un fait qu'il la remplace par l'histoire du miracle de Cana, précisément afin de montrer dans Jésus celui qui possédait, dès le début de son œuvre, l'absolue liberté morale qui accompagne la puissance miraculeuse?

Il a été amplement démontré que l'on n'a réellement aucun droit de statuer une opposition aussi tranchée entre les différents évangélistes. Pour arriver à donner à ce système-là ce qui n'est, après tout, qu'une apparence de plausibilité, il faudra toujours avoir commencé par user largement de cette critique,

qui, en n'invoquant pour cela que ce qu'on est convenu d'appeler des *raisons internes*, retranche sans hésiter, des textes eux-mêmes, tout ce qui y semblerait être en désaccord avec le système préconçu qu'il s'agirait précisément par là d'établir.

Le but que Jean avait devant les yeux était, « non pas de corriger, mais de sanctionner et de compléter ce qui avait déjà été écrit avant lui. » Ce but suffit abondamment pour nous faire comprendre qu'il ait dû omettre la plupart des faits déjà racontés par les autres évangiles. Et, en effet, s'il fait à la vérité ressortir « d'une façon presque systématique » ce qui tend à nous faire voir en Jésus le Fils de Dieu, il ne manque cependant pas, dans son évangile, de passages qui prouvent clairement qu'il a vu en lui un homme véritable, un *homme* dans toute l'acceptation de ce mot, un être doué d'une volonté humaine, et par conséquent capable d'être tenté (Jean I, 14, 30; V, 20; VI, 38; XII, 27). D'un autre côté, les trois premiers évangélistes nous présentent des déclarations par lesquelles la dignité divine de Jésus est tout aussi explicitement affirmée que dans l'évangile de Jean. Ils nous l'annoncent, eux aussi, comme le Fils du Dieu vivant venu en chair. (Voyez les passages dans lesquels Jésus est nommé, ou dans lesquels il se nomme lui-même *le Fils de l'homme*, « expression qui, tout en admettant la réalité de l'apparence qui était la sienne, n'en implique pas moins ce en quoi consistait dans le fond sa grandeur. » Voyez aussi les récits de la conception de Jésus par l'opération du Saint-Esprit, et, de plus, les passages suivants : Matth. XI, 26, 27; XVI, 16, 17, 27; XXII, 41 à 46; XXVI, 63, 64; XXVIII, 18, 19.)

La tâche qui est ici mise devant nous sera donc de prouver la possibilité d'une tentation réelle pour le Verbe de Dieu incarné, pour Celui qui était au commencement et qui était Dieu. Ce sera encore de montrer comment, en dépit de ce fait de la tentation, cet être est néanmoins demeuré pur de toute souillure qui eût résulté de la présence du péché en lui.

Ici, sans doute, il ne suffit pas, avec Luther, « de prendre les mots comme ils sont, en les comprenant simplement dans ce sens, que le Verbe de Dieu a cru peu à peu et qu'il s'est fortifié dans l'Esprit. » Il ne suffit pas de dire avec lui : « Sachez que Christ n'a accompli aucune de ses œuvres en vue de lui-même ! Il était déjà, au moment où il est né sur la terre, le Maître du

diabole et de la mort, le Maître de la victoire. *Il ne s'est pas non plus abaissé jusqu'à devenir comme si tout cela n'était pas ; ce n'est qu'en vue de nous qu'il s'est ainsi abaissé*, et dans le seul but de nous amener à la foi. »

A ce taux-là, en effet, Christ n'a pas été réellement tenté ; il ne l'a été qu'en apparence. Dès lors, il est impossible de comprendre comment l'auteur de l'épître aux Hébreux peut tirer de la tentation de Jésus cette conclusion : que c'est pour cela même qu'il peut avoir compassion des lutttes et des souffrances qu'entraînent avec elles nos tentations. On comprend encore moins comment il peut aller jusqu'à dire que Jésus a appris l'obéissance au moyen de sa tentation. Nous devrions alors, avec certain Père de l'Eglise, ne voir là dedans qu'un langage allégorique, ou bien, avec tel autre, admettre que l'écrivain sacré s'était ici, par condescendance pour ses lecteurs, exprimé d'une façon maladroite. Dès qu'on en vient là, cependant, le fait dont il s'agit ne saurait plus avoir d'autre signification que de faire apparaître au dehors ce que Jésus était déjà dès l'origine, que de le manifester ainsi aux yeux de ce Dieu qui, en effet, se plaît à voir se réaliser dans la vie de ceux qu'il aime ce qui habite dans le secret de leurs cœurs. Vis-à-vis du monde, ce serait simplement la déclaration qu'en Jésus est bien apparu sur la terre le vainqueur de Satan. Quant à ce dernier, son rôle aurait été ici celui d'un serviteur de Dieu. Il pourrait dire de lui-même ce qu'un poète de l'Orient met dans la bouche du génie du mal :

« Le monde est plein de bonne et de fausse monnaie, — et Dieu m'y a placé comme celui qui les doit séparer. — Quant à moi, je ne fais ni bien ni mal : je ne suis pas le Seigneur. — Ce que je fais, c'est de me présenter devant chacun comme un miroir. — Du moment où je discerne quelque principe qui sommeille ignoré, — je m'approche aussitôt. Mon office ne consiste qu'à le faire apparaître au grand jour. » (*Tholuck*. « Morceaux choisis empruntés aux mystiques de l'Orient. »)

Ou bien, si Satan a réellement bien eu la pensée de vouloir tenter ce Jésus qu'il lui était, dans le fait, impossible de séduire, nous n'avons plus devant nous que le diable trompé, « le pauvre diable » des légendes du moyen âge.

Et ici, il ne servirait à rien de vouloir dire que, Jésus n'ayant été tenté que dans son humanité, l'union de la nature divine avec sa nature humaine a empêché que celle-ci ne cédât à la ten-

tation. Même alors, la tentation de Jésus n'en est plus réellement une; il ne peut plus être question d'un développement et d'un perfectionnement moral résultant chez lui de ce qui eût été sa libre décision en face de la tentation. Son obéissance à son Père et sa sainteté, conséquences inévitables et nécessaires de sa divinité, ne possèdent plus aucune espèce de *mérite*, et ce mot de l'Apôtre devient incompréhensible : « *C'est pourquoi Dieu l'a élevé, etc.* »

Il nous est encore moins loisible d'affirmer (avec Luther) que Jésus, lorsqu'il fut emmené au désert, avait commencé par se voir abandonné de Dieu, des anges, des hommes et de toutes les créatures, ou bien de soutenir (avec Mélanchthon) que l'activité du Verbe, de la nature divine, avait pour ainsi dire été interrompue dans Jésus pendant ses souffrances et sa tentation. Ce serait là avoir renoncé à toute idée d'une unité véritable et dans la personne et dans la vie de Jésus.

Après avoir ainsi essayé en vain de concilier ces deux affirmations scripturaires, celle de la tentation et celle de la divinité de Jésus, ne semble-t-il pas que l'on n'ait rien à répondre à ces mots de *Schenkel* : « A l'endroit de la personne de Christ, la théologie orthodoxe a toujours paru considérer comme la première condition d'une piété vraiment chrétienne, de pouvoir regarder comme possibles les antithèses les plus directes et comme réels les faits les plus déraisonnables. Le bon sens et la raison ont été ainsi mis entièrement de côté dès qu'il s'agissait de christianisme, et la piété s'est placée dans l'opposition la plus directe vis-à-vis de tout ce qui demeure, pour le peuple, le développement de la culture de l'intelligence. » — Ne doit-on pas se résoudre à entendre répéter que, dès qu'il s'agit d'expliquer un fait historique, dire que l'on a devant soi un mystère, un miracle, ne saurait être une réponse satisfaisante pour la science; — qu'après tout, cela ne prouve qu'une chose : l'incapacité foncière qui caractérise la pensée théologique du moment où elle est appelée à rendre plausible ce qui demeurera toujours, en dépit de ses efforts, un fait incompréhensible, une pure contradiction?

Faudra-t-il donc avoir recours à cette vieille thèse qui reparait ici et là, de nos jours, et qui ne consiste, dans le fond, que dans l'abandon de la divinité de Jésus? Faudra-t-il se contenter de dire que l'homme Jésus, libre, par le fait de sa naissance surnaturelle, des liens du péché originel, avait été sanctifié dans son être

tout entier, grâce au caractère parfaitement normal de son développement moral et religieux? — qu'après s'être ainsi avancé de ce qui n'était d'abord qu'une possibilité de devenir semblable à Dieu, à la réalisation absolue de l'image de Dieu en lui-même, il avait reçu les honneurs divins pour prix de son obéissance?

Dans cette théorie, sans doute, loin d'offrir aucune difficulté, le fait même de la tentation se présente comme un moment décisif dans le développement de Jésus. Mais ce n'en est pas moins là une supposition aussi antiscrituraire qu'elle est antichrétienne et qu'elle serait désolante pour le sentiment du croyant. « Si nous ne devons voir dans l'incarnation de Dieu ce qui ne serait qu'un pur miracle, la divinisation d'un homme ne sera plus pour nous qu'une aventure. Du moment où l'on fait de Christ une créature, on n'a plus en lui, au lieu d'un Médiateur, qu'une barrière. » (Gess.)

Pendant, ils ne demeurent pas inutiles les efforts de la théologie positive, de cette théologie qui se développe sous nos yeux dans un sens diamétralement opposé aux tendances négatives et aux moqueries bruyantes de l'incrédulité. Cette théologie s'est aussi appliquée à faire voir l'inanité des objections qui tendraient à représenter comme chose impossible un développement réellement humain dans le Fils de Dieu venu en chair, et par conséquent à faire voir la vérité historique d'une tentation qui aurait été chez lui vraiment digne de ce nom. De plusieurs côtés, des hommes de poids ont mis en avant, en s'appuyant pour cela sur l'Écriture elle-même, ce qui avait été déjà formulé soit dans les premiers temps de l'Église, soit à l'époque de la Réformation. A l'heure qu'il est, cette conception, en dépit de l'opposition qu'elle a soulevée de divers côtés, trouve des adhérents dans la plupart de nos Églises. Tout en conservant à Jésus la gloire du Fils unique du Père, elle s'applique à montrer comment il a dû apprendre l'obéissance, comment il a dû, par le chemin de la tentation, atteindre graduellement à la perfection morale. C'est de la sorte qu'elle échappe à ce reproche que l'on fait à « l'idée orthodoxe sur Christ, » lorsqu'on affirme « que, grâce à son caractère d'immobilité, cette idée ne renferme aucun de ces traits qui sont vraiment de nature à réveiller et à fixer l'intérêt sur le développement vivant d'un caractère. »

Voici quelle est, à ce point de vue-là, l'idée que l'on devra se faire de l'incarnation et de la vie humaine du Fils de Dieu.

Le Fils, de toute éternité auprès du Père, est une personne réelle, distincte du Père, bien que de même nature et de même gloire. Ensemble avec le Père et le Saint-Esprit, il est le Dieu un en trois personnes. Il est celui qui, dès le commencement, est la manifestation de Dieu ; c'est par lui que le monde a été fait ; c'est à son image que l'homme a été créé. Par lui le Père soutient et gouverne l'univers ; par lui il s'est manifesté personnellement au peuple ancien, comme l'ange de l'Éternel et l'ange de l'alliance. C'est lui que, dès le commencement, le Père a décrété d'envoyer dans le monde pour sauver l'humanité perdue par le péché. C'est donc lui qui, dans l'accomplissement des temps, devient homme, par un effet de sa volonté laquelle est une avec la volonté du Père. Pour cela, il a commencé par ramener son existence aux pouvoirs élémentaires et à la première base de son être. C'est grâce à ce libre dépouillement de la gloire et du mode divin de son existence qu'il a été fait chair (Philip. II, 6, 19 ; Jean I, 14).

Cependant, il ne se borne pas à revêtir un corps d'homme : il devient *complètement, entièrement homme*. Il fait de lui-même, dans le sens le plus absolu, le centre d'une personnalité réellement et véritablement humaine. Ce n'est donc pas comme un homme *créé* qu'il apparaît dans le monde. Il n'y entre pas à l'âge adulte, ainsi que nous sommes appelés à nous représenter qu'Adam y fit son entrée. Non ! il *naît* dans le monde. En effet, son but, en devenant homme, est d'être un médiateur entre Dieu et les hommes. Aussi faut-il nécessairement qu'il devienne un membre effectif de cette humanité dont le caractère est bien d'être issue tout entière d'un même père. C'est bien pour cela que, par un libre effet de son amour, il se détermine à se soumettre, dans son corps, dans son esprit et dans son âme, à toutes les lois qui président à la genèse et au développement successif de l'homme.

Sans aucun doute, c'est là un mystère fort au-dessus de notre raison, mystère par lequel la toute-puissance devient faiblesse, l'infini fini ; par lequel l'éternité pénètre dans le temps et celui qui possède l'existence se soumet à la nécessité de *devenir*.

Firmitudo infirmatur. — Parva fit immensitas. — Laboratur, alligatur. — Nascitur æternitas.

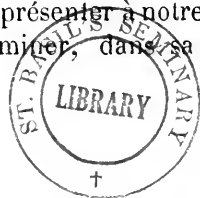
Mais, de ce que ce fait ne saurait être saisi par notre pensée, s'ensuit-il donc nécessairement qu'il ne puisse être vrai ?

Devons-nous dire, avec *Schenkel*, que de supposer que Jésus-Christ, pendant sa vie terrestre, n'ait pas possédé ses prédicats divins ou qu'il s'en soit dépouillé, c'est là non-seulement une défaite indigne de penseurs, mais que c'est encore avoir rabaisé la dignité et la gloire de Dieu lui-même? Un Dieu qui se limite, c'est un Dieu qui cesse d'être Dieu, puisque le premier et l'essentiel caractère de la nature de Dieu est d'être sans limitation. Par de semblables affirmations, la théologie chrétienne retombe, quant à ce qui touche à l'idée de Dieu, au niveau du paganisme. » — Est-il donc bien vrai (comme le prétend Keim) « que la théologie, en revenant ainsi à l'idée, formulée par saint Paul, d'un dépouillement de soi chez le Fils de Dieu, aboutit à ce qui n'est plus qu'un rêve sans consistance, à des abîmes de déraison, — puisqu'elle admet ainsi la possibilité pour Dieu de se dépouiller, comme on se dépouille d'un vêtement, de sa conscience de soi et de ses qualités essentielles, pour se métamorphoser, et cela par un simple acte de volonté, d'abord en un fœtus et ensuite en un petit enfant. »

Ceux qui raillent de la sorte, partent cependant d'une conception de Dieu, qui, quoi qu'on dise ou qu'on fasse, arrive non pas à l'honorer, mais bien plutôt à nier qu'il soit le Dieu vivant. Ils oublient tout à fait que s'il a été possible que Dieu créât l'homme à son image, et cela afin que l'homme devînt la manifestation dans le temps d'un principe éternel; et que si cet être, bien que créé de la sorte, n'en a pas moins pour cela été soumis à la loi du développement et à la possibilité du péché, — il en résulte nécessairement que le Fils, l'image essentielle du Père, a pu devenir un homme soumis à cette même loi, et par conséquent accessible à la tentation. L'un de ces faits ne saurait aller sans l'autre.

Ou bien prétendrait-on que Dieu devrait être incapable de concevoir un désir semblable? Mais le Dieu de l'Écriture n'est pas, comme ces esprits le supposent, « un Dieu dont l'orgueil reculerait devant l'attouchement de tout ce qui appartient au temps. » Dieu est amour; et certes il est de l'essence même de celui qui est amour de se communiquer, de se donner soi-même et, par conséquent, de se limiter, de se dépouiller.

En face d'un monde d'êtres libres, le Dieu qui est amour ne peut absolument se présenter à notre pensée que comme se laissant dès lors déterminer, dans sa volonté elle-même et dans



son action, par ce monde qu'il a créé. Bien plus ! Si l'on suppose que ces êtres aient volontairement rompu le lien qui les unissait originairement à leur Créateur, quelle limite fixera-t-on à cette action divine ? Qui dira jusqu'à quel point il demeurera loisible à Dieu, afin que son décret d'amour ne soit pas anéanti par le péché de l'homme, — de « temporiser » avec ses enfants égarés, c'est-à-dire de pénétrer lui-même dans le temps, de se livrer lui-même à l'humanité, et, pour elle, de se dépouiller de lui-même ? N'est-ce donc pas là précisément un des caractères essentiels de son *infinité*, qu'il ne saurait y avoir d'autres limites à son dépouillement que celles qu'il s'imposera librement à lui-même ?

Mais sa Parole nous répète, et cela de la façon la plus claire et la plus explicite, que, parce qu'il n'était pas possible de venir en aide au monde d'aucune autre manière, le Fils de Dieu *est devenu* homme, ayant pour cela voulu naître d'une femme. Or, il est absolument impossible, en face de ce qui nous est dit du développement progressif de cet enfant, de nous le représenter croissant en force et en connaissance quant à son humanité, en même temps qu'il aurait, en raison de sa divinité, possédé la toute-puissance, la connaissance et la sagesse absolues ! Il est tout aussi impossible de se représenter Jésus comme pouvant être tenté par le fait que dans son humanité il se trouvait appelé à un développement moral, en même temps qu'il serait demeuré, en vertu de sa divinité, réellement supérieur à toute espèce de tentation.

Il faut donc, à moins que l'on soit prêt à regarder ce que nous raconte l'Écriture comme une véritable absurdité, prendre cette Écriture comme elle est. Il faut accepter comme une vérité divine, l'affirmation qui seule répond au besoin que nous avons d'un médiateur entre Dieu et nous, et à l'idée que nous sommes forcés de nous faire d'un Dieu d'amour. Il faut donc admettre cette affirmation scripturaire, que le Fils de Dieu est réellement *devenu* un véritable homme, et que, par conséquent, sa vie doit avoir été de tous points une vie véritablement humaine.

Sans doute, il est un point dans lequel il ne ressemble pas à ce que nous sommes dès le début de notre vie. Mais aussi cette différence non-seulement nous est enseignée dans l'Écriture, mais elle résulte encore directement de ce qui était le but de l'incarnation du Fils de Dieu. Ce but, le salut du monde, ne

peut être atteint, cela s'entend de soi, que par un être exempt de péché. Aussi, bien que né de la femme, ce Fils de l'homme n'a-t-il pas été engendré comme les autres enfants des hommes : il a été « conçu par l'opération du Saint-Esprit. » — « Dieu a rempli du Saint-Esprit l'âme et le corps de la vierge Marie, en sorte qu'elle a conçu et porté en son sein le Seigneur Jésus, dont la nature humaine a ainsi été sans péché. » L'Écriture le dit elle-même : « Ce qui a été conçu en elle est du Saint-Esprit » (Matth. I, 20). « L'être saint qui a été conçu en toi s'appellera Fils de Dieu » (Luc I, 35). Cette naissance sans péché, cependant, n'annule aucunement la véritable humanité de Jésus. Elle ne le dispense donc en aucune façon de la nécessité d'un *développement moral* et par conséquent de celle de la *tentation*.

A l'égard de son développement moral, l'ancienne Eglise avait déjà vu se formuler chez elle cette proposition, « que dès qu'il est question d'un homme, il est aussi question de péché. » On arrivait, en partant de là, à une conception de la personne de Christ où il ne pouvait plus être question d'une *humanité*, dans le sens réel de ce mot. — Mais c'est surtout de notre temps que l'on s'est mis à affirmer, en tout autant de termes, que l'idée du mal est infailliblement liée à celle de la créature ; que, puissance présente dans chaque homme et par conséquent aussi dans Jésus, le mal ne peut en aucune façon être vaincu par les seules forces de l'homme. Comme le remarque *Dorner* (dans son livre *sur la parfaite sainteté de Jésus*), ceux qui soutiennent cette thèse sont précisément ceux qui regardent la nature humaine comme étant dans le fond trop bonne pour qu'on doive soutenir qu'elle ait besoin d'un Sauveur. Ce qu'il faut au contraire affirmer, c'est que le péché « est la négation de tout ce qui est essentiellement et véritablement humain. » Il n'est nullement nécessaire, pour le prouver, de rappeler que l'homme a été créé à l'image de Dieu ; il suffit de savoir qu'il a été créé de Dieu.

Quant à ce qui touche spécialement à la tentation, il ne faut pas oublier que l'absence de péché n'est pas nécessairement identique avec la sainteté, c'est-à-dire avec la perfection morale. C'est ce que prouve suffisamment et l'exemple d'Adam et celui de Satan lui-même. L'innocence n'est pas la sainteté. La possibilité de ne pas pécher ne devient pas inévitablement une impossibilité de pécher. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'elle est

appelée à le devenir. L'être qui est né sans péché sera sans doute tenu d'obéir constamment à Dieu. Il pourra le faire ; mais s'il le fait ce ne sera pas en vertu d'une nécessité de sa nature. En tout cas, par cela seul qu'il est sans péché, il n'en est pas encore arrivé là. Cette nécessité pour lui d'obéir à Dieu, cette obéissance instinctive à Dieu, n'est que le but assigné à son libre développement. Ce n'en est pas le point de départ. Un tel être est appelé, en repoussant le mal par un acte volontaire, libre et conscient, à passer du *ἐγγῶναι τὴν ἀμαρτίαν* — au — *μὴ γινῶναι ἀμαρτίαν*. (Voyez : Rom. VII, 7 et suiv. ; 2 Cor. V. 21. Voyez encore : *Jul. Müller*, « La doctrine du péché » [en allem.] V, 215.)

Sans doute, l'absence du péché entraîne autre chose encore que l'absence même des premiers commencements de la convoitise. Sans doute, et c'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue, l'être qui est né sans péché devra nécessairement, lors du premier éveil de la conscience de soi, se trouver déjà dans une direction de volonté *positive*, dans une direction de volonté qui le portera *positivement* vers Dieu. Avec tout cela, on ne saurait pourtant prétendre qu'un tel être ne pût recéler en soi rien qui le rendît accessible à des séductions tendant à détourner sa volonté de cette direction-là. Non pas que ces séductions pussent jamais lui venir du dedans. Rien n'empêchera cependant qu'elles lui viennent du dehors ; en d'autres termes, rien n'empêchera qu'il soit tenté par le monde et par Satan.

Il est essentiel à l'homme, il est dans sa nature elle-même, de désirer l'objet agréable, et par conséquent, de vouloir se le procurer et se le conserver, comme aussi de réagir contre tout ce qui mettrait obstacle à la satisfaction de ce penchant. Et ces traits, essentiels de la nature humaine, n'ont en eux-mêmes rien de condamnable. Il est toujours permis à chacun d'y céder, pour autant que, dans le cas spécial, le commandement de Dieu ne s'y oppose pas. Avec cela il pourra se faire, que tel objet désirable auquel, dans le moment et dans les circonstances actuelles, on est appelé à renoncer, — (non pas à cause de ce que cet objet serait en soi, mais à cause d'un commandement de Dieu qui en interdirait la jouissance) — exerce néanmoins une influence de tentation. Il pourra arriver que cet objet soit l'occasion d'une séduction positive, d'un attrait qui tendrait à détourner d'une franche et joyeuse obéissance à la volonté divine. Il est par con-

séquent possible que la personne morale cède à ces influences, en transgressant ainsi le commandement de Dieu. Parce que, et cela par sa faute, la vue du commandement aurait été troublée et obscurcie en elle, cet objet arriverait à exercer une puissance réelle sur la direction de sa volonté.

Et ce qui n'est jusque-là qu'une simple possibilité devient aussitôt un danger pressant, dès l'instant où cet objet n'agit plus seul sur l'âme; du moment où une volonté puissante vient s'en servir comme d'un moyen de tentation. Il y a plus! le danger dont nous parlons augmentera en proportion de ce que la personnalité qui voudra ainsi amener l'âme humaine à répondre par un *non!* au *tu dois!* prononcé par Dieu, sera une personnalité revêtue de plus de puissance et de ruse, et plus rompue au mal.

Sans doute, ce n'est pas à notre propre expérience que nous sommes en droit d'en appeler ici pour comprendre ce qui se sera passé dans l'âme de Jésus. Placés en face de tentations aussi extrêmes nous serions, nous, bien loin d'occuper une position aussi libre que la sienne. Chez nous, la convoitise est puissante dès notre origine; c'est bien cette convoitise qui nous pousse, qui nous attire, *afin d'éviter de devoir renoncer à nous-mêmes*, à céder à ce besoin naturel de rechercher ce qui est agréable et de repousser ce qui nous ferait souffrir. Il est bien vrai que, même chez l'homme naturel, l'innocence porte un sentiment clair du danger dont la menace la présence du tentateur. Elle se sent alors pour ainsi dire avertie, et comme repoussée, par l'atmosphère qui entoure son ennemi. Cela n'empêche pas que, même après l'avoir repoussé avec le plus de décision, même dans le moment où elle le fuirait avec angoisse et avec horreur, elle n'en gardera pas moins au dedans d'elle-même un attrait caché vers le mal, attrait qui arrivera assez souvent, avec une promptitude vertigineuse, à la livrer entre les mains du tentateur, en la réduisant ainsi au niveau de celui qu'elle avait commencé par fuir.

Chez Jésus, il n'y a pas le plus petit élément de cette convoitise qui va ainsi à la rencontre du tentateur. Nous ne saurions supposer chez lui cette impressionnabilité à l'égard des séductions du monde, qui rend l'action tentatrice si éminemment dangereuse pour les âmes dans l'intérieur desquelles réside cette convoitise. Cependant, bien que la position de Jésus à l'égard du tentateur et de la tentation, soit ainsi très-différente de la nôtre, et cela parce

que Jésus est sans péché, les évangiles ne nous autorisent pas moins eux-mêmes à affirmer qu'il eût pu s'en tenir, devant la volonté de son Dieu et Père, à cet instinct naturel qui le portait, lui aussi, vers ce qui est agréable; qu'il eût pu céder à cette horreur de la douleur qui était, chez lui aussi, un trait essentiel de sa nature. Ils nous autorisent donc à dire que ce qui l'a poussé à agir autrement, ce n'a été que sa seule volonté morale.

En effet, dans ces évangiles nous l'entendons, non-seulement à Gethsémané mais plusieurs fois dans sa vie, parler lui-même d'une sienne volonté qui, loin de se confondre nécessairement et par le seul fait de sa nature, avec la volonté de son Père, pouvait bien plutôt, dans tel moment donné, être supposée devoir s'affirmer dans un sens contraire à celle-ci. « Je ne cherche pas ma volonté mais la volonté de Celui qui m'a envoyé (Jean V, 30). — Je suis venu, non pour faire ma volonté, mais pour faire la volonté du Père » (Jean VI, 38).

Et comment comprendre, sans cela, ce que nous rapporte Matthieu (XVI, 21-23)? — Jésus vient d'annoncer à ses disciples qu'il lui faudra mourir. Là-dessus Pierre lui dit : « Seigneur ! aie pitié de toi-même ! (que Dieu t'en préserve !) — que cela ne t'arrive pas ! » — Jésus lui répond : « Arrière de moi, Satan ! Tu m'es en scandale ; car tu ne comprends pas les choses qui sont de Dieu, mais celles qui sont des hommes ! » — Comment s'expliquer que le doux Jésus réponde d'une façon aussi sévère à un mot qui dans le fond provenait d'une bonne intention ? à une parole dictée par un amour sincère ? à ce que dit à son Maître bien-aimé ce même Pierre auquel Jésus vient d'annoncer que ce serait sur sa confession qu'il édifierait son Eglise ? — Evidemment, on doit admettre que cette parole avait trouvé un écho dans l'instinct de Jésus lui-même, dans son attachement naturel à la vie, dans le repoussement naturel qu'il éprouvait pour la douleur. Evidemment, ce mot avait renfermé pour lui un danger ; il avait évoqué devant son âme la possibilité d'échapper à l'obéissance qu'il devait à la volonté de son Père ; il l'avait engagé, en face de cette volonté qui lui commandait de souffrir et de mourir, à ne pas dire : « Je veux et je dois le faire, » mais, au contraire, à vouloir conserver sa vie. N'est-il pas de toute évidence qu'il y a eu réellement ici, pour Jésus, un sérieux effort moral : qu'il a dû renoncer, par cela seul que telle était la volonté de son Père, à sa volonté à lui, laquelle l'eût

porté à se conserver lui-même; sienne volonté qui bien certainement n'avait en elle-même rien de coupable?

Ainsi donc, même après qu'il fut sorti vainqueur de sa grande tentation, nous le voyons être encore accessible à des séductions qui le poussaient à commettre ce qui eût été pour lui un péché. Même après qu'il eut conservé le droit de dire : « Qui de vous me convaincra de péché? » — il doit cependant affirmer encore, et cela en parlant de sa propre personne : « qu'il n'y a personne qui soit *bon* (c'est-à-dire supérieur à toute possibilité de pécher, incapable d'être tenté, parfait en sainteté) que Dieu seul. » — A combien plus forte raison ne saurions-nous imaginer, qu'au commencement de sa carrière il ait été absolument inaccessible aux séductions et du monde et de l'esprit du monde?

Mais aussi, — et c'est bien la conclusion à laquelle nous amène forcément et la conscience de soi qui apparaît plus tard en lui, et le témoignage que cette conscience lui permet de se rendre à lui-même lorsqu'il dit *que personne ne pouvait le convaincre de péché, et qu'il fait toujours la volonté de son Père,* — jamais, dans aucun moment de sa vie, il ne se produit chez lui, au milieu de ces séductions et de ces tentations, soit une hésitation, soit une feinte, soit même un combat ou un doute qui eût eu pour effet de troubler un seul instant la marche progressive de son développement moral. Loin de montrer jamais, ne fût-ce que de la négligence ou de l'impatience, c'est toujours avec une absolue décision de volonté qu'il repousse loin de lui les tentations.

A quoi donc doit-il cette constante victoire? — Sans aucun doute nous ne pouvons nous refuser à y voir le résultat de cette atmosphère qu'il avait toujours respirée, depuis le moment où, par sa naissance de Marie, il était entré dans ce qui, comme on l'a dit, était au milieu de la corruption du monde, comme un véritable paradis. Plus tard cette victoire se produisit d'une façon positive dès que, par la foi, il fut arrivé à avoir lui-même conscience de la relation unique qui le reliait à Dieu son Père : seule, en effet, cette conscience de soi spéciale est à même de pouvoir dicter à une âme les motifs par lesquels s'explique cette victoire. — Avec tout cela, il s'agit là bien réellement d'une *victoire*. — C'est bien par suite d'une décision libre et volontaire qu'il se détermine à obéir à la volonté de son Père, et c'est en face de ce sentiment parfaitement clair devant son âme, qu'il

était en son pouvoir de se décider autrement, comme aussi en face de la vue tout aussi claire de ce qu'auraient eu de séduisant pour ses instincts les voix qui le poussaient à ce dernier parti.

Nous savons tous que chaque décision de volonté, quel que soit le sens dans lequel elle se prononce, devient aussitôt, pour le sujet chez lequel elle s'est produite, une puissance qui s'étend sur tout le reste de sa vie. Toute décision de volonté, par cela même qu'elle affirme et affermit la volonté elle-même, produit nécessairement, du moment où elle a eu lieu, une impression ineffaçable sur l'état moral de celui qui l'a prise; et cette impression, à son tour, conserve la plus grande importance pour toutes les décisions qui suivront. Plus la volonté est constante à se décider d'un certain côté, plus aussi chacun de ses actes subséquents revêtira-t-il, par la suite, le caractère d'un *acte libre*; par où nous voulons dire, qu'en accomplissant chacun de ces actes successifs, le sujet aura toujours moins le sentiment qu'il eût été possible que son action eût été autre. Ce qui d'abord avait été le produit exclusif de la volonté, deviendra ainsi toujours plus une action naturelle et nécessaire.

C'est bien de la sorte que Jésus *a grandi* en force morale; c'est en conséquence d'une action morale. C'est parce que « sa nourriture était de faire la volonté de son Père, » qu'il s'est peu à peu fortifié dans l'action spirituelle. Déjà avant d'avoir été appelé à soutenir sa grande tentation au désert, — par cela seul qu'il avait accompli avec persévérance tout ce qui s'était présenté à lui comme son devoir dans chaque moment donné, — par cela seul qu'il avait ainsi constamment pratiqué l'obéissance, — il avait fini par acquérir une fermeté d'intention telle, que rien de ce qui eût été tentation pour le reste de l'humanité, ne pouvait encore l'être pour lui.

Il n'y avait plus qu'une tentation de laquelle on eût donc pu dire qu'elle serait de nature à offrir pour lui des dangers. Ce devait être une tentation résultant de circonstances nouvelles, de circonstances hors de toute proportion avec les circonstances ordinaires de l'humanité. Il fallait, pour qu'il pût encore être tenté, qu'il fût mis en face de possibilités et de dangers nouveaux. Il est de plus évident que le moment où il serait ainsi placé dans cette position nouvelle, devrait nécessairement être pour sa vie tout entière un moment *décisif*.

Aussi est-ce bien à une tentation de ce genre que Jésus va

être exposé. A mesure qu'il s'est fortifié dans son être moral, il a aussi acquis un sentiment plus précis de ce à quoi il est appelé et dans le monde et à l'égard du monde. Ressentant toujours plus douloureusement le péché de ce monde qui l'entoure; se retrouvant toujours plus lui-même, à mesure qu'il la discerne plus clairement, dans l'image que les prophètes avaient donnée du Messie, il a toujours plus lumineusement entrevu ce fait, qu'il est lui-même Celui qui est venu dans le monde comme le roi du royaume céleste et avec la mission de réédifier ce royaume. Lorsqu'il vient vers Jean et qu'il se fait baptiser par lui, — non pas, ainsi que le veut Strauss, en confessant ses péchés comme les autres, mais tout au plus en prenant l'engagement « d'accomplir toute justice, » — la voix miraculeuse confirme, par un signe extérieur, cette foi qui vivait déjà dans son âme. Aussi le moment est-il alors venu pour lui de se présenter au peuple « pour proclamer que le royaume de Dieu est arrivé! » C'est le moment où il va être appelé à fonder lui-même ce royaume au sein d'un monde de péché.

Cependant, la volonté de son Père lui impose encore un devoir. Poussé par l'Esprit, il s'enfonce dans la solitude du désert. Là, tout entier à la communion avec son Père et à la prière, il se met, non pas à se former un plan, mais à réfléchir mûrement à ce chemin qu'il sait, par les Ecritures, être celui que Dieu a tracé au Messie. Il veut se fortifier encore, par la prière, dans la résolution, déjà dictée par son amour, de faire choix de ce chemin-là (1).

Remarquons qu'il était nécessaire qu'il arrivât à une décision claire à ce sujet. C'était en effet sous l'influence de démagogues charnels et fanatiques, que se réveillait précisément alors l'attente du Messie dans le sein de la nation juive. Aussi ne l'y avait-on saisie que par les traits éclatants qui en accompagnent l'image dans les écrits des prophètes. L'idée d'un Messie ne rappelait alors aux esprits que cette délivrance de la misère et de la servitude dont il devait être l'auteur pour le peuple, elle

(1) Quant au *jeûne de quarante jours et quarante nuits*, le mot de Luc : « il ne mangea rien, » suffit pour nous interdire de comprendre cette expression de ce qui n'eût été qu'une sobriété extraordinaire. Il ne faudrait pas non plus imaginer qu'il ne fût pas ici question de *jours*, dans le vrai sens de ce mot. Le fait est bien plutôt que le nombre quarante est spécialement consacré pour désigner un espace de temps indéfiniment prolongé. Du reste on a constaté, même pour des hommes infiniment inférieurs à Jésus, la possibilité d'un jeûne très-prolongé. Voyez : *Nicolas de Flüe*, dans le *Calendrier de Piper* pour 1851.

ne se présentait à eux que sous son caractère d'universalité et de triomphe absolu.

Jésus, lui, n'appartient à aucun des partis, à aucune des écoles de sa nation. L'esprit du siècle ne l'a pas aveuglé. Pour lui, les faits intérieurs l'emportent sur les extérieurs, et le salut éternel des âmes sur le bonheur temporel de cette terre. C'est donc avec un esprit tout illuminé d'une sainte clarté, c'est aussi avec une sainte sobriété, qu'il se rappelle les paroles des prophètes; c'est avec un amour qui embrasse non-seulement son peuple, mais ce monde tout entier qu'il contemple gisant sous ses yeux dans le mal.

Aussi bien est-ce une image tout autre du Messie qui se révèle à lui dans « le miroir voilé de crêpe » de la parole prophétique. C'est un chemin tout autre qui s'y présente à lui comme le chemin voulu de Dieu. Sans doute, c'est encore l'image d'un Messie qui, par la puissance de ses signes et de ses miracles, devra se manifester aux hommes de la foi comme l'envoyé de Dieu, comme le Seigneur de gloire; comme Celui qui est appelé à rendre le monde à sa beauté et à sa plénitude premières. C'est encore l'image d'un Messie dont le chemin finira par aboutir à une domination universelle et à une gloire visible. Mais c'est aussi celle d'un Messie qui ne doit atteindre à ce but que par l'action douce et lente de la conversion et du renouvellement des cœurs; qu'au moyen de l'abaissement et de la pauvreté; qu'en étant méconnu et repoussé; qu'en dépit du mépris et de la honte; qu'à travers la mort et le tombeau. Et ce chemin c'est bien le sien! C'est celui que lui désigne son obéissance à son Père, en même temps que c'est celui vers lequel le pousse l'amour dont il se sent animé pour son peuple et pour le monde.

Avec cela, c'est aussi pour lui un chemin semé de terreurs. Et tant qu'il ne voit que l'amertume qui l'y attend, aussi longtemps qu'il n'y voit pas uniquement la volonté de son Dieu, aussi longtemps qu'il ne considère pas le choix de ce chemin comme un commandement qui lui est adressé et comme une nécessité absolue en vue du salut du monde, — son âme recule épouvantée à la seule pensée d'y entrer. Par contre, le désir d'apporter aux hommes l'aide, le salut, la liberté, la joie, sans avoir pour cela à souffrir lui-même; le désir d'être manifesté au peuple comme son Seigneur et son Roi sans avoir à passer tout d'abord par un chemin d'abaissement et de réjection, —

ce désir est chez lui chose naturelle, et, aussi longtemps qu'il ne le met pas en présence du commandement de Dieu, il demeure plein pour lui de séduction et d'attrait.

La tâche morale qui se présente à cette heure à Jésus est donc celle de devoir renoncer, pour l'amour de son Père et en dépit de son horreur naturelle pour la douleur et la mort, à un désir naturel et justifiable. C'est, en obéissant volontairement et à son Dieu à son libre amour pour nous, de dire déjà à cette heure : « Ta volonté soit faite ! »

Dans ce moment si solennel, où il s'agit ainsi pour lui d'accomplir, avec une vue parfaitement claire des conséquences qu'il entraînera pour lui, cet acte si difficile du sacrifice de soi-même à la volonté de son Père, — dans ce moment si favorable à la tentation, Satan, par la permission de Dieu, s'approche armé de toute sa puissance et de toute sa ruse. Prenant occasion de ce désir si naturel que nous venons de discerner dans l'âme de Jésus, et lui représentant par des paroles spécieuses ce qui est mal comme son droit, il entreprend de gagner pour lui cet « homme fort, » en accomplissant par là même la ruine de celui qu'il a tant de raisons de redouter. Ce qu'il veut, c'est de l'amener par la séduction à préférer à la voie difficile de la libre obéissance, le chemin de la volonté propre, et, tout en gardant à l'intérieur le commandement de Dieu, à abandonner dans le fait la foi en Dieu lui-même. Si Jésus l'écoute il aura, par cela seul qu'il aura ainsi tenté de s'emparer de la gloire qui ne lui est promise que comme la récompense de son obéissance, anéanti le décret de Dieu.

Nous n'entrerons pas dans les détails de cette tentation. Rappelons seulement que Satan veut d'abord persuader Jésus d'employer pour sa propre satisfaction la puissance qui ne lui a été donnée que pour prouver sa dignité messianique ; qu'ensuite, il l'engage à se mettre en avant, à gagner le peuple à soi non pas par le tranquille témoignage de la vérité, mais au moyen d'un miracle qui le mettrait lui-même en scène ; enfin qu'il lui propose, s'il se prosterne devant l'esprit et le dieu de ce monde, de le faire lui-même seigneur et maître comme le sont les princes du monde, c'est-à-dire de faire de lui un Messie politique tel que l'attendait la majorité de son peuple.

Pour cela, Satan ne saurait se montrer tel qu'il est, ni découvrir d'emblée toute l'impudence et tout le diabolique de sa

pensée. Aussi ne doit-on pas supposer qu'il se présenta à Jésus sous une forme corporelle, et de façon à ce que l'on eût pu discerner en lui à première vue le tentateur et l'adversaire. Non pas que telle chose ne lui eût été possible. Bien que nulle part nous ne voyions dans l'Écriture Satan revêtir une forme corporelle, cela ne veut pas dire que la chose soit impossible en soi. Ici, cependant, il suffit de rappeler qu'une semblable supposition ne s'accorderait pas avec l'idée de celui qui ne doit sa puissance qu'à son habileté, de celui dont l'élément même est l'obscurité et la ruse. Cet être-là ne saurait s'aventurer à se montrer tel qu'il est, et jamais sans doute il ne sera déguisé avec plus de soin, jamais il n'aura caché ses suggestions sous une apparence plus décevante, que lorsqu'il se trouva ainsi en face de Celui qui, parce qu'il était sans péché, possédait plus qu'aucun autre « le don de discerner les esprits. » En tout cas, si l'on admet que Satan se présenta à Jésus d'une façon objective et sous une forme extérieure, il n'a pu le faire que sous le masque d'un ami qui serait venu lui offrir son concours, poussé qu'il eût été à cela par un sentiment d'affection personnelle, ou, mieux encore, par un sentiment de zèle pour son œuvre.

C'est donc à bon droit que Luther rappelle, à l'occasion du fait qui nous occupe, le mot de Paul, « que Satan se déguise en ange de la lumière. » Rien ne nous empêcherait non plus d'admettre que Satan eût ici employé le ministère des hommes. Ne le voyons-nous pas plus tard faire son instrument de Judas Ischariot, et même une fois, pour tenter le Sauveur, mettre en œuvre Pierre lui-même, sans que celui-ci en ait eu conscience ? (Matth. XVI.)

Aussi semble-t-il au premier abord très-plausible d'admettre ici une hypothèse mise dernièrement en avant. — Le sanhédrin, on le sait, avait dans ce temps-là, envoyé à Jean-Baptiste des messagers pour lui demander s'il n'était pas le Messie, et le prophète les avait adressés à Jésus. Ces messagers, alors, après s'être présentés à ce dernier dans toute la solennité de leur mission et avec toute l'ardeur des aspirations dont ils étaient les organes, auraient voulu le persuader d'inaugurer une action messianique qui répondît à leurs désirs charnels. Cependant, pour être soutenue, cette supposition demande que nous admettions dans notre récit la présence d'un élément allégorique, ce à quoi rien dans le texte ne nous autorise.

D'ailleurs, qu'est-il besoin d'interprétations semblables? Quand l'apôtre Paul (Ephés. VI) dit que nous avons à combattre les principautés et les puissances, les seigneurs qui dominent dans les ténèbres du monde, les mauvais esprits qui sont dans les airs, — il ne veut certes pas dire que ces principautés et ces esprits nous apparaissent visiblement, ou qu'ils doivent à chaque fois employer des hommes comme leurs instruments à notre égard. Ce qu'il entend désigner par ces expressions, ce sont des esprits invisibles dont les allées et les venues demeurent des faits spirituels, mais qui ne nous tentent pas moins d'une façon positive et en nous parlant bien réellement.

C'est aussi d'une façon réelle que le méchant s'est approché de Jésus, et avec toute la force, la puissance et l'énergie personnelle de sa volonté, mais sans cependant se découvrir à sa vue, laquelle était une vue purement humaine. Il lui a parlé, mais d'une façon spirituelle et non avec des paroles saisissables par des oreilles de chair. Jésus, en effet, n'a ressenti la présence du *tentateur* qu'à la nature de ses suggestions. C'est parce qu'il les a jugées à la lumière de la vérité, qu'il a fini par les reconnaître comme étant en opposition directe avec le commandement positif de son Dieu, et qu'il les a aussitôt repoussées comme telles.

Sans doute, Dieu, dans sa prescience éternelle, savait d'avance quelle serait l'issue de cette tentation. Déjà, dans le paradis, il avait promis à la terre Celui qui devait écraser la tête du serpent, et au début de la mission de Jésus, il avait déjà fait annoncer au monde la bonne nouvelle que le Sauveur était né. Cela ne nous ôte pourtant pas le droit de nous demander ce qui fût arrivé si Jésus eût cédé à la tentation. — A cette question, il n'y a rien à répondre, sinon qu'il était impossible que cela arrivât. Aussi bien n'a-t-on pas le droit de dire que nous ne devons notre salut qu'à ce qui n'aurait été, après tout, que l'effet d'un pur hasard. Non ! ce n'est pas d'une décision heureuse, d'un hasard, qu'il s'agit ici. C'est bien d'une décision libre, puisque c'est d'un acte moral. Quelle que soit la réalité indubitable de la prescience divine, elle ne saurait arriver à détruire chez Jésus la liberté de sa décision. Cette *prescience* n'est en aucune façon la *cause* efficace de la vie personnelle. En face de cette prescience, la possibilité n'en subsiste pas moins, pour Jésus, de tendre l'oreille aux suggestions de Satan, de se prêter à faire sa volonté, de mettre sa propre volonté au-dessus de la volonté de

son Père. S'il le fait, le décret de Dieu pour le salut du monde est anéanti, tandis que lui, de son côté, n'hériterait pas de cette gloire que Satan lui propose.

En effet, il est de toute évidence que si Jésus, pour satisfaire sa convoitise, avait essayé de changer les pierres en pain, il n'y aurait pas réussi; que s'il avait tenté de se jeter en bas du haut des créneaux du temple, à la vue de tout le peuple, loin que les anges fussent survenus pour le porter dans leurs mains, il eût été mis en pièces, puisque Jésus, sur la terre, ne peut accomplir de miracles que « ceux qui lui ont été montrés par son Père. » Il est tout aussi évident que s'il se fût prosterné devant le tentateur, il fût devenu par là, non pas le Maître du monde, mais l'esclave de Satan.

Mais Jésus a discerné le vrai caractère de toutes ces suggestions, et c'est aussi pour cela que, le regard fixé sur Dieu, il les repousse avec humilité et avec courage. Lui-même descend volontairement de la montagne en haut de laquelle l'empire du monde avait été mis sous ses yeux, et il en descend pour édifier dans l'abaissement ce royaume de Dieu qui n'est pas de ce monde. Il sacrifie donc librement sa volonté, dans le but d'accomplir par lui-même la volonté de son Père, celle-ci dût-elle le conduire jusqu'à la mort de la croix. Et cette décision, cette victoire, se produit chez lui avec tellement de clarté, c'est là pour sa vie tout entière un fait si décisif, Jésus veut si complètement et si définitivement ce qu'il s'est ainsi librement décidé à vouloir, — que, dès ce moment, il sent de la façon la plus assurée qu'il est bien, lui, le Seigneur, cet « homme plus fort » qui peut lier et vaincre « l'homme fort, » Celui avec lequel le prince de ce monde pourra sans doute encore vouloir lutter, mais qui cependant pourra dire, même dans l'heure la plus ténébreuse de sa vie, « que le prince de ce monde n'a réellement rien en lui. »

Traduit par C. MALAN.

L'ÉGLISE CULDÉENNE

D'APRÈS LE PROFESSEUR EBRARD (1)

Les Culdéens lisaient l'Écriture dans le texte original, comme le démontre la préface de Columban le Jeune à son *Explication des Psaumes*. En quelque lieu qu'ils se rendissent, ils traduisaient l'Écriture en langue vulgaire, l'expliquaient dans leurs assemblées et s'attachaient à une lecture consciencieuse et régulière de la Bible, comme le déclare Bède (liv. IV, § 23). On peut voir des fragments de cette antique interprétation celtique dans la *Grammaire celtique* de Zeuss (2). Le fond de la langue irlandaise a été comme jeté dans le moule par cette ancienne traduction de la Bible (maintenant perdue), comme la langue allemande, depuis Luther, repose sur sa traduction de la Bible. C'est à l'activité des cloîtres culdéens du continent que sont dues les antiques versions de l'Écriture — en langue allemande (due probablement à Otmar, abbé de Saint-Gall vers 700) — et en langue franque (due à Osfrid de Weissebourg). — Mais l'Écriture sainte n'était point pour eux un code de préceptes ou un recueil de dogmes; c'était la *Parole vivante de Christ*. C'est de la manière la plus intime et la plus vivante qu'ils prêchaient notre incapacité naturelle à tout bien, la mort expiatoire de Christ, la justification sans mérite des œuvres, la non-valeur de toute

(1) Voir le *Bulletin théologique* du 25 octobre 1868.

(2) Voyez tome II. — C'est bien à tort que l'on a contesté la culture classique des Culdéens; M'Lanchlan dit au contraire (p. 198): Ces hommes, nourris des connaissances classiques, cultivaient en même temps leur vieille langue nationale et en faisaient le véhicule de leurs connaissances, non-seulement en religion, mais aussi en matières historiques et scientifiques. C'est ce qu'attestent surabondamment les annales irlandaises.

œuvre extérieure, et la régénération comme la vie en Celui qui est mort pour nous.

Qu'on en juge plutôt par les extraits suivants :

Columban déclare que « il est impossible qu'aucun homme recouvre par soi seul ce qu'il a perdu en Adam » (*Sermo* 3). « O peau souillée ! s'écrie-t-il (*S.* 7), en vain te laveras-tu ! toi qui es impure de nature. » — Mais il admet que « l'homme n'a cependant point perdu son libre arbitre » (*S.* 13).

Il dit ailleurs : « Tu n'as pas en toi-même ce qui peut t'absoudre. Prends donc garde, malheureux, à ne pas te confier en toi-même » (*S.* 3). Et encore : « C'est un grand tourment que de chercher par son travail et d'obtenir par son effort ce qu'une nature viciée ne saura garder » (*S.* 10). Dans son neuvième discours, Columban, après avoir cité 1 Cor. III, 23, ajoute : « Qui donc peut être justifié par le feu et n'a pas besoin de la miséricorde du juge ? »

Comgall de Baucor, cité par Columban : « Ne croyons pas pouvoir nous suffire à nous-mêmes, ni soumettre la terre de notre corps à force de jeûnes et de veilles, si avant tout nous ne nous étudions à corriger nos vices et à redresser nos mœurs... De quoi peut servir la religion de l'homme extérieur, si vous n'y joignez l'amendement de l'homme intérieur ? La vraie religion n'est pas dans l'humilité du corps, mais dans celle du cœur.

« La chasteté est estimée dans les pensées, » dit la règle de Columban.

Airerau, sur Matth. I, réclame l'affranchissement de tout légalisme. « Servons, dit-il, le Seigneur dans la joie, car c'est là l'obéissance par laquelle nous pouvons le servir, non dans un esprit de crainte, mais par l'esprit d'adoption donné aux enfants de Dieu... Soyons le peuple de franche volonté que demande le Seigneur ; et comme lui-même acquit notre vie par sa Passion volontaire, Il veut aussi que nous nous sacrifions volontairement pour lui. »

« La foi, » dit le même auteur (*Ad Matth.* I), « est celle qui nous rend enfant d'Abraham, lequel crut à Dieu, et cela lui fut imputé à justice. »

Airerau, cité par Columban, s'exprime comme suit sur la régénération : « Mourons donc ! mourons pour la Vie, puisque la Vie est morte pour des morts ; en sorte que nous puissions redire avec Paul : « Je vis, non plus moi, mais Christ vit en moi,

« lui qui mourut pour moi... Or, nul ne peut mourir à soi-même
 « si Christ ne vit en lui; et si Christ est en lui, il ne peut vivre
 « pour lui-même... Soyons de Christ, non de nous-mêmes, car
 « nous ne sommes point à nous; nous avons été achetés à très-
 « grand prix, quand le maître s'est livré pour l'esclave, le roi
 « pour son serviteur, Dieu pour l'homme. Que devons-nous
 « rendre, si le Créateur de l'univers est mort sans sujet pour
 « nous, impies?... »

Et ailleurs, Columban dit (S. 13) : « O Seigneur, tu es à toujours cette fontaine toujours désirable, où nous devons toujours puiser. Donne-nous toujours de cette eau-là. Je réclame de grands dons : qui l'ignore? Mais toi, ô roi de gloire, tu sais nous faire de grands dons et tu nous les as promis : rien de plus grand que toi, et tu t'es donné à nous, et même pour nous. C'est pourquoi nous te demandons que nous connaissions bien ce que nous aimons, car nous ne te demandons rien autre que toi-même, ô Seigneur. Tu es notre tout, notre lumière, notre nourriture, notre breuvage, notre Dieu. »

On voit par ces extraits dans quelle étroite relation la doctrine de la justification est mise avec celle de la régénération. *Celui qui est mort pour nous doit vivre en nous* : tel est le centre de la théologie culdéenne. Aussi le principe fondamental de leur morale est-il l'*humilité*, où l'on sent apparaître une foi qui renie tout mérite propre devant Dieu. De là encore leur coutume, qui était déjà celle de Patrick, d'adjoindre dans leurs écrits, à leur nom propre, le qualificatif *peccator*.

Les sacrements étaient pour eux des signes et des sceaux de la grâce une qui est en Christ; aussi sont-ils à l'arrière-plan dans leur doctrine. Ils n'administraient le baptême à leurs néophytes qu'après une instruction approfondie et des signes évidents de conversion (Bède, V, 8, 9). Ils paraissent avoir eu l'habitude d'admettre à l'instruction catéchétique les païens bien disposés à la conversion en leur imposant les mains; coutume que Winfrid transformait en accusation (*Ep. Bonif.* 71, éd. Giles).

On ne voit pas trace d'une manducation matérielle du corps et du sang de Christ pendant la cène. « Jésus a dit être pour nous *comme* un pain de vie qu'il faut prendre et qui donne la vie à ce monde. Le Seigneur est doux et tendre; il nous permet de le manger et boire » (Col. S. 13).

C'est donc la *personne vivante* de Christ que Columban nous propose comme nourriture. Et il décrit cette manducation en disant : « Celui le boit qui l'aime ; il boit, celui qui se rassasie de la Parole de Dieu. »

Même vers la fin du septième siècle, saint *Eloy* (Eligius) écrivait encore : « Ce n'est pas le lieu de débattre sur la vérité de sa chair et de son sang, car maintenant, par la profession de Christ et *par notre foi*, Il est vraiment chair ; et ces choses étant reçues et prises, font que nous sommes en Christ et Christ en nous... Nous qui prenons réellement sous mystère sa chair et son sang, nous devenons par là *en nature un avec Christ*.

Cette exposition de la cène rappelle beaucoup celle de Mélancthon, qui voyait comme principal but de la cène l'affermissement de l'âme fidèle dans l'union mystique *habituelle* avec Christ (1).

On ne trouve également parmi eux ni messe pour les morts (comme l'atteste Boniface, lettre 25), ni trace de purgatoire, ni invocation des saints, ni images dans les églises (2). On voyait bien çà et là quelques croix, mais on les dressait surtout en plein air. Le chant dans le culte était en langue vulgaire.

(1) Jocelyn lui-même, moine très-romain, avoue naïvement que l'ancienne Eglise écossaise suivait « le rite de l'Eglise primitive, » et allait ainsi en beaucoup de points en sens contraire « de la saine doctrine et de la foi catholique. » — On pourrait, il est vrai, retrouver çà et là quelques expressions plus ou moins malsonnantes pour l'orthodoxie protestante, surtout en ce qui concerne l'emploi du mot *mérite* ; seulement ce mot se rapporte d'ordinaire, non aux mérites des saints décédés, mais aux services rendus aux âmes païennes par le zèle des missionnaires. Ainsi en est-il, par exemple, de ces paroles de Columban le Jenne : « *Merito itaque creverunt et quotidie Deo gratias crescunt ; in quorum medio Deus habitat, quorum meritis mereamur salvari à Salvatore nostro ;* » telles encore ces paroles de sainte Brigitte : « *Utinam merear tecum currere ; ora pro me, ut istud valeam.* » Mais on en retrouverait bien d'autres chez des Pères beaucoup plus anciens.

(2) On allégué, il est vrai, en sens contraire le mot suivant de Bède (V, 23), parlant de la mort du culdéen Egbert, arrivée un jour de Pâques, « *quum missarum solennia in memoriam ejusdem dominicæ resurrectionis celebrasset.* » Mais tout porte à croire que le terme « *missa* » est du fait de Bède. En effet, dans la longue liste de termes ecclésiastiques empruntés par le gaélic ancien à la langue latine (*altoir, apstel, apstalacht, augtortas, baithis, baithsim, bendacht, cabtel, caruchtar, écils, écòls, epistil*, etc.), on ne rencontre aucun mot qui ressemble à *missa*. Même le « *leabhar breac* » qui date du huitième siècle ne contient pas cette expression. Et l'interpolation plus récente de la préface à l'hymne de Patrick (interpolation démontrée parce qu'on possède de cette pièce une traduction latine par Colgan, qui ne renferme pas ce morceau) parle, non de messe, mais d'offrande (*is andside rosiacht re sechnall oifreun*), et elle définit l'acte de la cène « recevoir le corps de Christ » (*tiagar do chorp Christ*). Enfin, on a retrouvé l'ancienne hymne de cène des Culdéens, qui ne parle nullement d'un « *sacerdos* » consacrant ou offrant l'hostie ; mais elle rend grâce à ce « *dator salutis, Christus filius Dei, qui ipse sacerdos existit et hostia ;* » elle invite à ce repas

Dans leurs communautés ou cénobies, on ne voit point encore les trois degrés caractéristiques de la hiérarchie romaine : les évêques, les prêtres et les diacres. Les Culdéens distinguaient seulement entre le *presbytre*, qui avait reçu l'ordination, et les *frères*, qui ne la recevaient pas. Par le baptême, on devenait *frère* ou *sœur*, et *presbytre* par l'ordination, à laquelle se rattachait une tonsure, non point circulaire comme dans l'Eglise romaine, mais mettant à nu le devant de la tête. Ils avaient en outre des *diacres* au sens biblique, nommés *fratres eleomosynas facientes* (Reg. Col. 7), et des *préposés*, qui dirigeaient les écoles.

Quand on voulait fonder une nouvelle cénobie, on envoyait un presbytre bien fondé dans sa foi et dans la connaissance de la vérité, en qualité de *père* ou *abbas*, avec douze *compagnons* (*socii*), parmi lesquels il y avait quelques presbytres, mais dont la plupart étaient de simples frères. Dans le lieu désigné pour fonder la cénobie, on élevait un mur d'enceinte, et, au centre, l'*oratoire*, en bois, avec un clocher de pierre; à l'entour s'élevait une hutte pour chaque famille, car dans la règle les presbytres aussi étaient mariés (1). L'abbé, avec ses douze compagnons, cultivait un morceau de terre; ils gagnaient ainsi péniblement leur vie de leurs mains par l'agriculture, la pêche et la chasse. Leur nourriture se bornait au strict nécessaire; souvent même ils étaient dans la disette. Outre l'eau, ils usaient

les « *pura menet creduli,* » parce que Christ « *vite perennis largitur credentibus, caelestem panem dat esurientibus, de fonte vivo prabet sitientibus.* »

On a allégué également que les Culdéens pratiquaient la *confession volontaire des péchés*; en cela ils s'accordent avec l'Eglise ancienne; mais c'est chose bien différente de la confession romaine au prêtre.

On a voulu retrouver aussi l'invocation des saints dans l'instruction de Columban, mais à tort; le mot *per* pouvant ici signifier parmi. D'ailleurs les preuves contraires abondent. C'est ainsi que dans un ancien manuscrit de l'*Hymnus* (*Pseudo-*) *Cummiani*, composé en Irlande au neuvième siècle en l'honneur des saints, le copiste culdéen ajoute la glose suivante : « *Nimis honorati sunt amici tui, Deus; nimis comportatus est principatus eorum. Celebra, Juda, festa Christi, gaudia apostolorum!* » Une autre preuve gît dans le fait que toutes les *anciennes* églises en Ecosse portent le nom de quelque saint national et non celui de quelque martyr des premiers siècles, ce qui n'eût pas manqué d'arriver si l'invocation des saints eût existé dans l'Eglise culdéenne comme dans l'Eglise romaine. Ce n'est qu'au milieu du moyen âge que l'on trouve quelques églises dédiées à Marie; et même sainte Brigitte (chrétienne contemporaine de Patrick) est estimée à l'égal de la Vierge, jusque dans les invocations du moyen âge. Enfin, Bède d'Akka, successeur de Wilfrid, raconte « toute la peine qu'il s'est donnée et se donne chaque jour, pour faire venir de toutes parts des reliques des apôtres et des martyrs, afin d'ériger des autels à leur honneur dans les couloirs des églises (*Seitengang*); » ce qui achève de démontrer l'origine romaine du culte des saints.

(1) Voir le numéro du 25 octobre 1868, p. 320, note 2.

pour breuvage d'une bière qu'ils fabriquaient eux-mêmes. Ils s'intéressaient particulièrement à l'âme des habitants païens, et cherchaient à les attirer en leur prêchant la croix de Christ. Ils recevaient dans leurs écoles les enfants qui leur étaient confiés. Quand des païens se convertissaient, ils recevaient l'imposition des mains, puis on les admettait au culte public et à l'instruction catéchétique, jusqu'à ce qu'ils devinssent *frères* par le baptême. Les familles des catéchumènes s'établissaient autour de la cénobie et formaient diverses classes sous la direction des *præpositi*. Les baptisés étaient introduits avec leurs femmes et leurs enfants dans l'intérieur de la cénobie. Au-dessus du peuple (*plebs*) de la cénobie, était l'abbé ou surveillant (*episcopus*). Quand il venait à se former d'autres communautés autour d'une cénobie, toute cette banlieue restait sous la direction de la cénobie mère, et formait un diocèse. L'abbé de la cénobie en était l'évêque, et portait alors le titre d'*évêque-abbé*, à moins qu'il n'eût remis cette charge à l'un des frères presbytres du lieu, en le nommant évêque de la banlieue; mais celui-ci restait sous la juridiction de l'évêque-abbé. On voit par ce fait que chez les Culdéens le mot *episcopus* désignait non un *ordre* supérieur au presbytérat (*gradus ordinis*), mais une fonction, une charge, exactement au même titre que la charge abbatiale.

Dans la cénobie, le père ou abbé n'exerçait pas un pouvoir monarchique; il ne pouvait prendre de décision importante sans l'avis des frères les plus âgés, les plus autorisés de la communauté, réunis en *congregatio fratrum*. Et comme ces frères n'avaient pas tous reçu l'ordination presbytérale, il y a une analogie incontestable entre la réunion des frères de la cénobie celtique sous la présidence de l'abbé, et le *presbytère* réformé des Eglises de France et d'Ecosse au seizième siècle.

Les diverses cénobies du pays, avec leurs diocèses cénobitiques, quand elles en avaient, relevaient de la surveillance générale exercée par la cénobie de Hy ou Iona, c'est-à-dire de l'abbé du lieu, assisté de sa *congregatio fratrum*. Cet abbé, toutefois, portait le nom d'*abbé-presbytre*, et non celui d'évêque-abbé, parce que la petitesse de l'île n'y avait pas permis l'établissement de cénobies secondaires.

La tonsure du devant de la tête était le seul signe distinctif que portassent les presbytres culdéens. Leur vêtement était le même que celui des laïques; le plus souvent, il était de laine.

Ils avaient une cappe (*cappa*) sur la tête, et à la main la cambute ou bâton de pèlerin. Francs de tout ascétisme légal, ils avaient le cœur ouvert aux joies ordinaires de la vie de chaque jour, et, lorsque l'occasion le requérait, ils prenaient part avec simplicité de cœur, aux repas des grands et des rois, qu'ils assaisonnaient de paroles chrétiennes. Leur vie propre était pauvre, riche en renoncements pour le service de la mission, et plus encore en œuvres de bienfaisance en faveur des pauvres et des malades.

La vie religieuse des cénobies caldéennes était surtout remarquable par l'*esprit de prière* qui s'y manifestait. A l'exemple de Patrick, ils employaient au chant des psaumes plusieurs heures chaque jour, ainsi que la nuit qui précède et celle qui suit le dimanche. Un grand nombre parmi eux possédaient le don de guérir les malades par la prière de la foi et l'imposition des mains; plusieurs cas de ce genre sont attestés par des témoins oculaires non suspects. Le christianisme, ruiné au dehors par les invasions barbares et mahométanes, avait besoin, pour conquérir les peuples germains, de s'affirmer avec force comme la puissance de Dieu et de proclamer, en face du paganisme d'alors, la supériorité de la prière de la foi sur la magie. Au don de guérison se joignirent souvent des visions, les unes simplement édifiantes, les autres de nature prophétique.

Cette Eglise, si bien douée des vertus de l'Esprit-Saint, se propagea rapidement de 432 à 550 en Irlande et dans les Galles, et depuis 565 en Ecosse et chez les Anglo-Saxons. Les Pictes, habitants de l'Ecosse actuelle, furent en grande partie gagnés à l'Évangile par Columban l'Ancien. Sous son successeur Segenius ou Sigienus, abbé de Hy, Aidau se rendit comme abbé missionnaire dans le Northumberland (Yorkshire), sur la demande du roi Oswald, qui avait appris à connaître l'Évangile pendant qu'il vivait fugitif en Ecosse. Aidau alla fonder sa cénobie sur la côte orientale, dans l'île de Lindisfarne; il y vécut en vrai homme de Dieu, « qui n'avait souci de rechercher ni d'aimer quoi que ce fût en ce monde, » dit Bède (III, 5), allant à pied, annonçant l'Évangile à tous ceux qu'il rencontrait, pauvres ou riches, les sollicitant à lire l'Écriture Sainte avec zèle (1).

(1) Bède rend témoignage à cette diffusion des Écritures par Aidau en ces termes : « Sa vie était si saintement éloignée de celle de nos temps que tous ceux qui marchaient avec lui devaient s'appliquer à lire les Écritures, laïques comme clers » (*sive adtonsi, sive laici*, III, 5).

Dans un temps relativement court, il gagna à l'Évangile tout le Northumberland, qu'il couvrit de cénobies culdéennes; il devint ainsi l'évêque-abbé de l'Église northumbrienne, et mourut en 651. Son successeur Fician, de 651 à 661, travailla à la conversion des royaumes d'Essex et de Sussex.

Le christianisme de ces temps rappelle beaucoup celui des premiers siècles de l'Église. Tandis qu'auparavant les Anglo-Saxons étaient un peuple sauvage, adonné au meurtre et au brigandage, on pouvait maintenant traverser sans armes le royaume d'un bout à l'autre. Quand Aidau prêchait, le roi Oswald se tenait à côté de lui et traduisait à mesure ses paroles, parce que, surtout au commencement, il possédait peu la langue angle. Ce roi pieux était préoccupé du salut de son peuple; il mourut dans une guerre contre un vassal païen révolté; ses dernières paroles furent : « Seigneur ! je te recommande les âmes de mon peuple ! »

Bède le Vénérable, mort en 735, tout attaché qu'il fût à l'Église papale, ne peut s'empêcher de rendre aux Culdéens le témoignage suivant : « Toute la sollicitude de ces docteurs fut de servir Dieu, non le siècle; tout leur souci, de cultiver leur cœur, non leur ventre. Alors, » ajoute-t-il, et non sans tristesse, en faisant allusion à l'Église romanisée de son temps, alors le peuple éprouvait encore de la vénération pour ses conducteurs spirituels (Bède, III, 26). Ces gens prêchaient la parole de la foi avec une grande dévotion; ils construisaient des églises de lieu en lieu; les peuples accouraient joyeux pour entendre la parole de Dieu et les instituteurs scots instruisaient aussi bien les petits que les grands chez les Angles » (Bède, III, 3).

Mais ce ne fut pas seulement sur le sol même de la Grande-Bretagne que travaillèrent les Culdéens. Ils ont porté aussi l'Évangile dans les îles du Nord : Orkney, Far-Oëc, Shetland, l'Irlande et même le Groenland. Les païens les appelaient *papar*. Mais les Églises de ces lieux furent anéanties ou refoulées par les invasions normandes; cependant on en retrouva longtemps encore des traces, telles que noms de lieux, livres irlandais, cloches, bâtons de pèlerins, etc.

L'activité missionnaire s'exerça également sur le continent par les Fridolin, les Disibod, les Gall, les Columban, etc. Tous les peuples de race allemande pur sang, sauf les Saxons, ont

reçu l'Évangile par les missionnaires culdéens. En l'an 720, tout le cours du Rhin, de Coire à son embouchure, et les contrées qui s'étendent à l'orient de ce fleuve jusqu'à l'Inn, au Bœhmerwald et à la Saxe, possédaient une Eglise culdéenne bien organisée, c'est-à-dire évangélique et indépendante de Rome.

Sur ces entrefaites, Grégoire le Grand, rendu attentif à l'état religieux des Anglo-Saxons en voyant sur le marché de Rome un esclave de cette nation, dont la beauté le frappa, envoya, en 596, un moine bénédictin nommé Augustin, pour travailler à la conversion de l'Angleterre. Le roi de Kent, Ethelre, bretwald ou chef suprême de l'heptarchie saxonne, avait épousé une princesse franque, Bertha, qui était chrétienne. Ce fut à elle qu'Augustin fut adressé par le pontife. Une mission ainsi appuyée de la faveur royale, n'était guère dangereuse ; néanmoins, Augustin, rempli d'appréhensions imaginaires, rebroussa chemin lâchement à peine arrivé en France ; il fallut de nouveaux ordres de Grégoire pour lui faire reprendre son voyage. Grégoire portait intérêt à l'œuvre des missions ; il venait d'extirper avec plein succès le paganisme de la Sardaigne, et cela par des moyens très-simples : quiconque ne se faisait pas baptiser était accablé d'impôts exorbitants, et celui qui résistait était puni de la prison et de la torture. C'est là ce que Grégoire appelait *activer une mission* (*Greg. Max. epist.*, IV, 26, VIII, 18, IX, 15). De tels moyens n'eussent guère réussi chez les Anglo-Saxons, et le rusé personnage le savait bien. Aussi remplaça-t-il pour eux la voie de la puissance charnelle par une voie encore moins favorable au salut, celle des artifices. Augustin devait bien se garder de détruire les temples païens ; il devait seulement les transformer en temples chrétiens et remplacer par des reliques les images des dieux. Et comme les païens étaient accoutumés à des sacrifices sanglants, il fallait tolérer ces sacrifices à titre de repas de fête pour les solennités chrétiennes, « parce qu'il est impossible de tout obtenir à la fois des esprits grossiers. » Ainsi commença, avec Grégoire, cette fameuse méthode de *mission à la romaine*, qui ne remplace pas le paganisme par le christianisme, mais par un paganisme habillé d'oripeaux chrétiens ; seulement ce sont là les gens que l'Écriture appelle des empoisonneurs (*σαρμαξίαι*, Apoc., IX, 21 ; XVIII, 23).

Grégoire savait également bien qu'il existait déjà une mission

chez les Anglo-Saxons, la mission culdéenne. Il donna en conséquence ses instructions à Augustin. Ce dernier ne devait point s'arroger d'autorité sur les évêques francs, « parce qu'il est écrit qu'on ne doit point mettre la faucille à la moisson d'autrui. » En revanche, il octroya purement et simplement à Augustin la suprématie sur tous les évêques britanniques (sans doute par respect pour le passage cité plus haut : « Nous commettons à ta fraternité tous les évêques de Bretagne, afin que les ignorants soient instruits, les faibles fortifiés par la persuasion, et les pervers corrigés par l'autorité. » Grégoire ouvrait ainsi une guerre à mort à l'Eglise culdéenne. C'est avec cette audace inouïe que l'évêque de Rome établit son émissaire primat d'une Eglise qui ne le concernait en rien. Ainsi entre le mercenaire dans la bergerie du Christ.

Augustin eut beau jeu auprès d'Ethelred, qui se fit baptiser en 597, succès qui valut à Augustin le titre d'archevêque de Canterbury. Il ne s'agissait plus que de placer l'Eglise culdéenne de Westsex (Plymouth, Portsmouth) sous l'autorité du nouvel archevêque. Pour amorcer les Culdéens, Grégoire concéda le mariage des clercs (Bède, I, 27). Augustin, appuyé du roi, invita alors les Culdéens de Westsex à une conférence, où il les exhorta fraternellement « à ne pas détruire plus longtemps la paix de l'Eglise catholique, » mais à se soumettre à sa suprématie et en particulier à lui concéder leur mode de célébrer la Pâque. Les évêques et abbés culdéens, se montrant fort étonnés de cette proposition inouïe, et ne témoignant aucun désir de se ranger aux demandes audacieuses du fainéant étranger, Augustin passe aux invectives, mais sans mieux réussir. Les Culdéens réclamèrent du roi la convocation d'un synode qui se rassembla sur terre cambrienne, dans la cénobie de Baucor (principauté de Galles). Sept évêques culdéens, ainsi que beaucoup de savants docteurs et frères de leur Eglise, s'y rencontrèrent avec Augustin et sa suite. Dans l'intervalle, les Culdéens avaient été demander conseil à un de leurs pères (ou abbés) les plus âgés, qui vivait retiré dans un ermitage. Le vieillard leur répondit « qu'ils pouvaient accorder à Augustin sa demande, pourvu qu'il fût un homme de Dieu, ce qu'ils pourraient reconnaître à son humilité. » Augustin arriva le premier au lieu du rendez-vous, avec sa nombreuse suite de bénédictins. A l'arrivée des simples frères culdéens, il ne se leva point pour les saluer, au contraire,

il se comporta à leur égard avec toute l'arrogance d'un prélat romain. Il réclama d'un ton de maître qu'ils abandonnassent leurs coutumes sur la Pâque et le baptême, et qu'ils le reconnussent pour leur archevêque. Les Culdéens, suivant le conseil du vieux solitaire, lui répondirent par un non décidé, et l'emportèrent ainsi pour le moment par leur fermeté.

Mais bientôt après un grand désastre vint fondre sur cette pauvre Eglise. Ethelfrid, roi païen de Northumbrie, déclara la guerre au roi breton Cadwan de Galles. Le jour de la bataille, dix-neuf cents frères de Baucor priaient, sur une colline voisine, pour le succès des armes de leur roi. Ethelfrid envoya contre eux une troupe de soldats, en disant : « Bien que ces gens ne portent point d'armes, ils n'en combattent pas moins contre nous par leurs prières. » Douze cents tombèrent sous le fer de l'ennemi, cinq cents s'enfuirent; mais ce fut le coup de mort pour la cénobie de Baucor. Augustin ne manqua pas naturellement de représenter ce désastre comme un juste châtement du ciel.

Mais avec la ruine de la mission culdéenne, le christianisme recula aussi dans la Grande-Bretagne. Un christianisme aussi superficiel que celui qu'avait tenté d'introduire Augustin ne pouvait résister efficacement au paganisme des hommes de Northumbrie. Le pays ne fut définitivement gagné à l'Évangile qu'après la reprise de la mission culdéenne par Aidau, en 636.

Vers 650, l'Église romaine et les bénédictins étaient établis dans les royaumes du sud, tandis que l'Église culdéenne l'emportait en Bretagne (Cornouailles, Galles), en Northumbrie, chez les Scots et les Pictes, ainsi qu'en Irlande. Après la mort du fanatique Augustin, et tant que vécut le noble évêque-abbé culdéen Aidau, la paix régna entre les deux Eglises (Bède, III, 25), malgré les réclamations incessantes des papes Honorius I^{er} (625 à 638) et Jean IV (640 à 642). Les bénédictins avaient cependant recruté quelques adhérents à Rome en Irlande, et tenté d'entraîner dans leur parti Sigienus ou Segenius, abbé-presbytre de Hy (622 à 652), mais sans y réussir.

Ce fut alors que la crise se déclara dans le Northumberland. Le roi Oswald était mort; son fils Oswin avait épousé Eanfleda, femme dévouée à la cause romaine. Elle réussit à faire remettre l'éducation du jeune prince Aldfrid à un prêtre romain, Wilfrid. Ce dernier avait été élève des Culdéens à Lindisfarn, à l'âge de quatorze ans, mais il subit plus tard l'influence des bénédictins.

Masquant ses secrets desseins sous la demande d'aller faire un voyage sur le continent, il traversa la France, se rendit à Rome et en revint partisan fanatique de l'Eglise romaine. Profitant de l'influence qu'il exerçait sur le jeune prince, Wilfrid le décida à menacer les Culdéens de leur enlever la cénobie de Lindisfarn, qui avait la haute surveillance de l'Eglise northumbrienne, s'ils n'accédaient à ses exigences. Les Culdéens répondirent : « Plutôt quitter ce lieu que changer nos coutumes ! » (Bède, III, 25.) Les Culdéens, privés de leur cénobie, se plaignirent au roi, ce qui amena la convocation du synode de Streneashalch (Wisby, dans le Yorkshire), en 664 ; synode dont la *Revue chrétienne* a retracé cette année même les scènes émouvantes (p. 326). Les Culdéens vaincus quittèrent le Northumberland et se retirèrent en Ecosse, emportant les os d'Aidau. Quelques-uns cédèrent.

Les exigences de Wilfrid s'en accrurent ; il introduisit partout le chant latin et s'efforça de soumettre les cénobies aux règles des bénédictins. Ses exigences le firent bannir par deux fois. Néanmoins il l'emporta vers 696.

L'œuvre de destruction se poursuivait. Quelques restes de l'organisation culdéenne survivaient sans doute dans plusieurs cénobies. C'est ainsi que Cuthbert, évêque de Lindisfarn, garda jusqu'à sa mort les vêtements laïques, selon la coutume culdéenne, et l'esprit vivant des Culdéens se soutint encore avec assez de force pour inspirer une vive reconnaissance à leur égard à l'abbé Bède le Vénérable, mort en 735. Mais l'Eglise du pays se romanisait de plus en plus. Acca, successeur de Wilfrid, y introduisit l'invocation des saints, le culte des reliques, l'usage des images et des cierges, et acheva d'établir partout le rit romain (Bède, V, 21).

L'Eglise culdéenne, étant tombée dans le principal royaume, ne devait pas tarder à succomber dans les autres pays voisins, moins puissants que le Northumberland. En 716, l'île de Hy céda, sous l'abbé Egbert, sur la question de la Pâque, mais elle refusa toujours de reconnaître la suprématie romaine, et elle put sauver ainsi un grand nombre de ses anciennes coutumes, ainsi qu'une sorte de *diaspora* culdéenne dans les Galles, l'Ecosse et l'Irlande. Dieu bénit leur fidélité et les fit subsister, foyer vivant de résistance au romanisme, jusqu'au quatorzième siècle, où Wicleff recueillit leur pieux héritage.

Ainsi succomba, devant l'astuce des pontifes romains, cette noble Eglise culdéenne, dont la vie sainte et le zèle missionnaire non moins que son amour de la Parole de Dieu, seront toujours des titres de gloire auprès de tout vrai protestant. Nous avons vu qu'elle tomba, emportant le respect de ses adversaires ecclésiastiques. Mais tandis que le vénérable Bède leur rend un si beau témoignage, il devait dire, au contraire, de l'Eglise romanesquée de son temps, après avoir énuméré les vices des laïques : « Et non-seulement tels sont les hommes du siècle, mais même le troupeau de Dieu et ses pasteurs s'adonnent à l'ivrognerie, aux haines, aux disputes, aux envies et à tous les crimes de ce genre, ayant rejeté le joug léger du Christ » (Bède, I, 14). Nous ne saurions donc voir quel fut le gain apporté à l'Angleterre par l'Eglise romaine, tout au contraire.

Traduit par S. THOMAS, pasteur.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ALLEMANDE

PENDANT L'ANNÉE 1867.

Nous venons un peu tard offrir à nos lecteurs le bulletin des principales publications théologiques parues en Allemagne dans le courant de l'année 1867. Mais on excusera ce retard en songeant à la quantité considérable des écrits relatifs à notre domaine, publiés annuellement dans la vaste patrie des patientes études, et au temps nécessaire pour en prendre connaissance.

Le jugement général que nous devrions porter sur cette nouvelle année théologique serait bien complexe s'il fallait embrasser les tendances et les résultats multiples des nombreux ouvrages publiés sur les sujets les plus divers. Qu'il nous suffise donc de constater un fait caractéristique pour les progrès de la théologie en Allemagne; il résumera l'impression finale que nous laisse la rapide analyse des principaux écrits que nous avons à mentionner ici. Ce fait est la tendance de plus en plus prononcée de faire concourir l'histoire en général, mais plus spécialement l'histoire plus approfondie du judaïsme, la psychologie, l'anthropologie et les sciences naturelles à l'examen des questions bibliques, dogmatiques et apologétiques. Le domaine de la théologie s'étend ainsi de plus en plus et prend des proportions qu'il n'a pas eues dans un passé assez rapproché de nous : témoin les paroles bien connues de Schleiermacher à Lücke. Est-ce là un signe réjouissant? Oui, quand la théologie sait maintenir son rôle au milieu de ce vaste champ de recherches; — non, quand elle se confond avec des branches du savoir humain dont elle devra toujours se distinguer. Dans les questions relatives à la

vie de Jésus surtout le danger est visible si, comme il arrive, cette histoire ou cette vie est pour ainsi dire noyée dans les détails de l'histoire de son peuple et expliquée arbitrairement par l'ensemble des circonstances et des situations historiques. On tient ainsi plus sérieusement compte de l'accessoire que du principal, et les faits des récits évangéliques perdent leur portée souvent avec leur stricte signification. Ferons-nous ce reproche aux nouvelles et importantes publications allemandes sur la vie de Jésus? Un peu, — avec des réserves cependant, car tout en nous dépeignant largement, parfois admirablement, le milieu dans lequel grandit le Christ, elles n'ont guère affaibli son caractère unique et son importance religieuse. Mais ce n'est là qu'une heureuse, qu'une assez étrange inconséquence.

Telle est tout d'abord l'impression que nous laisse la nouvelle et troisième édition de l'histoire de Jésus d'Ewald (1). Le célèbre historien du peuple d'Israël blâme avec beaucoup de raison la tendance actuelle qui sépare le Nouveau Testament de l'Ancien. C'est l'Ancien Testament seul qui nous donne une véritable compréhension de la littérature évangélique. — Les sources principales de l'histoire de Jésus sont pour Ewald un Proto-Marc tel que le connut sans doute Papias, l'édition employée par le dernier rédacteur de Matthieu et par Luc, enfin une troisième édition abrégée admise dans le canon avec notre Matthieu. Le récit écrit de la parténogénie est sans doute antérieur à la rédaction de Matthieu et de Luc et a été emprunté au « livre de l'histoire évangélique supérieure. » On sait que les livres de l'histoire supérieure (*die Bücher der höheren Geschichte*) jouent un grand rôle dans la critique du savant de Göttingue. Après une digression habituelle sur l'école de Tubingue, Ewald nous donne un aperçu de la situation et des temps évangéliques. Il nous montre comme quoi le peuple de Dieu fut sauvé de la ruine certaine dont le menaçait le conflit avec Rome, par le christianisme issu de ce merveilleux peuple. La cause première de ce conflit fut l'école pharisienne de Hillel et de Schammaï devenue la plus grande puissance de la nation. Notre auteur admet et défend le *census* de Luc II, 1, 2 et le considère comme le complément nécessaire d'un premier recensement qui avait impliqué tout l'empire romain. C'est à cette époque que se rattacherait le

(1) Geschichte des Volkes Israél. Christus und seine Zeit. Göttingen, 1867.

manuscrit de Ceriani, l'Assomption de Moïse, qui glorifie l'activité de Judas le Gaulonide. Mais la solution du problème des vingt-cinq semaines d'années telle que nous la donne Ewald nous semble un peu trop originale. Il n'en est pas de même de ses solides remarques sur les allusions de l'historien Josèphe à Machéronte, remarques qui renverseraient d'un seul coup l'édifice chronologique de Keim sur la vie de Jésus.

Nous ne dirons rien des intéressants détails de notre historien sur l'Israël de la *diaspora*, sur la situation du peuple dans la Terre sainte, sur la caractéristique des pharisiens que l'auteur ne flatte pas, sur le dernier développement de l'espérance messianique et le retour au prophétisme. Contentons-nous de relever quelques traits de l'histoire proprement dite de Jésus. Ewald affirme la durée triennale de l'activité du Christ en s'appuyant des plus antiques autorités, sur Méliton de Sardes et les Syriens. Ce ministère fut provoqué par le Baptiste, qui n'était pas étranger à l'espérance que celui en qui il ne découvrirait aucune trace de péché, devait être le Messie. Cependant Jésus ne serait pas devenu ce qu'il fut si son esprit n'avait reçu primitivement la détermination et l'autorité divine qu'il revendique. Tel est le côté mystérieux de sa vocation; car tout ce qui est du domaine de l'esprit est au-dessus de l'histoire (*übergeschichtlich*). Ewald n'en maintient pas moins l'impulsion puissante donnée par le Baptiste comme cause principale de cette vocation. Tout cela est fort sujet à caution. Il n'en est pas ainsi cependant des développements de notre auteur sur le ministère ou l'activité publique de Jésus. Mais l'arbitraire revient dans l'histoire de la passion. La lutte de Gethsémané n'est que la douleur amère causée par l'affliction qui frappait ses amis (!); quant à la mort et à la signification de cette mort nous trouvons le jugement suivant : C'est ainsi que périt comme un criminel par la main des hommes celui qui en tant que simple homme et en tant que Messie, — comme nul autre, — ne connut pas le péché. Rien de plus. La question de savoir comment « la puissance invincible de l'œuvre parfaite de Dieu se releva du tombeau » de son fondateur, appartient à l'âge apostolique, comme nous le montre l'exemple de Luc. En tous les cas il faut en conclure que la fondation de l'Eglise ne doit pas être attribuée à la résurrection corporelle du Christ. — C'est avec cet incompréhensible résultat qu'Ewald achève son livre écrit dans le style bi-

zarre et tourmenté qu'on lui connaît. En somme le Christ n'est pour lui que Celui en qui se concentrent toutes les forces spirituelles d'Israël parce qu'en lui seul apparut et put apparaître (?) la religion parfaite telle qu'elle devait se manifester depuis la création. Mais le motif pour lequel le Christ de notre historien fut le représentant idéal de la religion quel fut-il ? C'est là à quoi il s'agissait de répondre.

A côté de la vie de Jésus d'Ewald se place dignement le premier volume de l'histoire de Jésus de Keim (1) dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Qu'on nous permette seulement d'ajouter ici quelques détails sur des questions que nous n'avons pu aborder dans une simple caractéristique du Christ historique de notre auteur. Parmi ces questions, la plus importante sans contredit est celle des sources consultées par Keim. A ce sujet nous trouvons d'abord dans ce nouveau volume une appréciation soigneuse des sources non chrétiennes, de l'historien Joseph, du Talmud, des Romains Tacite, Suétone, Pline, Lucien, Celse, etc. Les traditions des Pères ne nous donnent guère plus de détails historiques que les Apocryphes. Mais saint Paul est le plus imposant, le plus ancien témoin. Selon Keim, l'Apôtre aurait connu le Christ historique (2 Cor. V, 16). Quant aux Actes, ils peuvent confirmer ou même rectifier les récits évangéliques. Parmi nos synoptiques, la priorité et l'importance majeure de l'évangile selon Matthieu est énergiquement soutenue. Cet évangile serait sorti le premier des documents primitifs qui contenaient des généalogies, des discours eschatologiques, d'autres discours encore et des faits. Un style uniforme, un monde d'idées spéciales, une chronologie, un développement progressifs, une harmonie parfaite règnent dans Matthieu. Cependant les citations traduites de l'hébreu d'un côté et les citations d'après les Septante de l'autre prouveraient un premier et un second rédacteur. Au second appartiendraient l'histoire de l'enfance à l'exception de la généalogie et de la parténogénie, les paraboles des noces, des vierges, le jugement, les gardiens du tombeau, les apparitions des morts et plusieurs autres passages. Quant à l'évangile primitif, il n'a pas toujours conservé le souvenir exact de l'ordre chronologique des faits. Le premier rédacteur n'a donc pas été témoin oculaire, mais membre de la communauté

(1) Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes. Zürich, 1867.

de Jérusalem avant l'émigration à Pella. Tel serait l'évangile selon Matthieu, source principale de Keim. Marc n'est pour notre auteur qu'un épitomator postérieur même au Luc apostolique qui écrivit avec l'aide d'un grand évangile ébionite, avec le Matthieu primitif, une source samaritaine et plusieurs sources pagano-chrétiennes ou pauliniennes. L'évangile selon saint Jean enfin est envisagé comme un écrit pratique, antignostique. Ses rapports avec la philosophie alexandrine sont incontestables ; le sophisme seul peut prétendre le contraire aujourd'hui : les citations de Justin sont empruntées à l'évangile des Hébreux (?) et l'évangéliste lui-même cite Barnabas. Aussi, quoique cet évangile remonte à 100-117 il ne peut être d'un apôtre. Jean, du reste, n'a jamais été à Ephèse : Keim nous le démontre si bien que la *Revue théologique* de Strasbourg en est aujourd'hui à peu près convaincue. Nous ne sommes pas encore dans ce cas comme il sera montré ailleurs. — On comprendra qu'avec de semblables résultats critiques l'image dépeinte par notre historien subisse d'importantes modifications. Mais ces résultats ne sont rien moins que prouvés d'une manière irrésistible par les allures quelque peu hardies du savant auteur. Notons toutefois un point que Keim et Ewald ont de nouveau remis en lumière avec force et une science de bon aloi : c'est le caractère foncièrement messianique de Jésus et la vivacité des espérances judaïques qu'une certaine école critique commence à contester avec une grande habileté à l'époque évangélique.

Après ces ouvrages importants nous ne ferons que mentionner deux autres publications sur le même sujet, la petite histoire de Jésus et de l'Eglise primitive du radical pasteur Vœgeli (1), et le curieux produit d'un nouveau Venturini, le triste livre de Clemens sur Jésus le Nazaréen (2). On nous permettra de ne pas analyser cette littérature peu attrayante et dépourvue du reste de toute valeur scientifique.

Un autre écrit plus sérieux sur le Christ de saint Paul (3), méritera un instant notre attention. L'auteur, le D^r Schmidt, part de deux faits pour lui incontestablement établis par les écrits de Paul : l'institution de la cène et la résurrection de Jésus.

(1) Die Geschichte Jesu und der Ursprung der christlichen Kirche. Rapperswyl, 1867.

(2) Jesus der Nazarener, etc. Hambourg, 1867.

(3) Der paulinische Christus, etc. Weimar, 1867.

pour affirmer le caractère surhumain du Christ de l'Apôtre. Mais il distingue entre ces faits historiques proprement dits attestés par Paul, et la théorie personnelle de Paul sur la personne du Sauveur. Cette distinction l'amène à la conclusion que le type doctrinal paulinien ne peut être normatif pour tous les temps, puisque Paul lui-même ne revendique pas une connaissance parfaite de la vraie nature de Jésus (1 Cor. XIII, 9). La théorie paulinienne n'en reste pas moins le résumé de la foi apostolique, car l'Apôtre des gentils a été reconnu par ses collègues, et son type doctrinal se retrouve avec quelques différences de détail dans les trois synoptiques. Cependant, malgré cet accord fondamental, notre auteur constate une divergence notable entre les évangiles et les écrits pauliniens. Les évangiles nous parlent, en effet, de miracles nombreux de Jésus; Paul n'en mentionne pas un seul, lui qui avait été en rapport personnel avec les autres apôtres. Il ne nous parle pas non plus d'une préexistence personnelle du Christ (?). Il faudrait donc conclure de ce silence que Paul n'a jamais eu connaissance de ces faits, et les miracles évangéliques surtout ne seraient que le produit du mythe? C'est à ce résultat que notre critique avoue être amené, non par un principe philosophique, mais en contrôlant soigneusement la tradition évangélique par les écrits de saint Paul. Ainsi donc, le grand miracle de la résurrection corporelle de Jésus serait incontestable, et les actions miraculeuses de Jésus non historiques! Et pourquoi? Parce que Paul ne les raconte pas aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains.

Dirons-nous, après avoir pesé l'argumentation très-sérieuse de Schmidt, qu'un *argumentum ex silentio* ne prouve rien dans des lettres qui ne veulent nullement raconter la vie de Jésus, apparemment déjà mieux racontée sans doute que ne l'a fait aucun biographe du jour (Gal. III, 1 et Cor. XV, 1 sq.)? — Non, nous ne sommes pas obligés de nous contenter d'une semblable réponse. Nous renvoyons simplement la critique historique aux *δυνάμεις* (Gal. III, 5), aux *ἐνεργήματα δυνάμεων* nettement distingués des simples guérisons (1 Cor. XII, 9, 10), et aux prodiges (*τέρατα*) que Paul attribue à l'action de Christ en lui, et nous demandons si avec ces faits l'Apôtre pouvait ignorer les miracles évangéliques, et, s'il les ignorait, comment il attribuait à son Christ la puissance de les accomplir par lui (*Χριστός δι' ἐμοῦ*). — J'ai toujours pensé, plus je médite cette grave question de

la plus haute importance aujourd'hui, que nous avons là une démonstration accablante du caractère historique des actions miraculeuses de Jésus. Paul, qu'on nous cite comme témoin contre les récits évangéliques et la foi primitive des disciples, deviendra de plus en plus le plus grand, le plus irréfutable apologiste de ces récits et de cette foi.

Ce n'est pas là ce que nous enseigne la seconde édition du célèbre ouvrage de Baur sur saint Paul, publiée par Zeller (1). — Le second volume de cet ouvrage que nous annonçons aujourd'hui n'a pas été remanié par le grand critique lui-même, comme le premier mentionné dans notre précédente revue. Mais l'éditeur l'a soigneusement complété avec des notes empruntées aux travaux spéciaux de l'auteur, et surtout à ses cours sur la théologie du Nouveau Testament. C'est ainsi surtout que la conscience chrétienne spécifique de saint Paul nous est caractérisée avec plus de précision que dans la première édition. Baur est ici revenu à une conception plus historique. Le centre de la conscience du grand Apôtre est maintenant placé dans la conviction que le christianisme seul a réalisé ce dont le judaïsme était incapable. Lui seul a conduit l'homme à la justice et à l'union avec Dieu. Partant de là, Baur développe d'abord les preuves négatives de l'assertion de saint Paul, empruntées à l'expérience (universalité du péché), à l'histoire religieuse (la doctrine du premier et du second Adam), à l'anthropologie (la chair et la loi); puis la preuve positive : la justification par la foi envisagée du point de vue de la mort de Christ, efficace comme triomphe sur la chair. Viennent alors les développements sur la foi justificante et les œuvres, sur la liberté humaine et la prédétermination divine, sur Christ comme objet de la foi, sur l'importance de l'histoire de Jésus et de sa résurrection, etc., etc. Ces développements prouvent un progrès positif dans la pensée définitive de l'auteur, quoique l'idée capitale de saint Paul, la *δικαιοσύνη*, n'ait pas été placée franchement au premier plan.

Nous passons de là au domaine de l'histoire biblique proprement dite, pour signaler une publication importante des professeurs Weber et Holtzmann, de Heidelberg, sur l'histoire du peuple d'Israël et les origines du christianisme (2). Cet ouvrage,

(1) Paulus der Apostel Jesu Christi. Leipzig, 1867.

(2) Geschichte des Volkes Israël und der Entstehung des Christenthums. Leipzig, 1867.

destiné spécialement aux laïques instruits, n'a pas la forme exclusivement scientifique de la grande œuvre d'Ewald sur le même sujet.

Il n'en est pas moins l'expression rigoureuse des résultats critiques de l'historien et du théologien dont il porte les noms. On nous excusera de ne pas entrer en détail sur ces résultats ; qu'il nous suffise de dire deux mots de la seconde partie, relative à ce qui précède et de beaucoup la plus intéressante de ce livre instructif. Cette partie, écrite par M. Holtzmann, comprend le judaïsme et le christianisme pendant la période de la littérature apocryphe et évangélique. Dans la préface, l'auteur caractérise d'une manière frappante les tendances de l'école critique du jour. Il nous dit que « rien ne prouve mieux comme un grand nombre de nos critiques actuels transportent dans le passé le monde dans lequel nous vivons, que la manie du Français, qui voit dans le christianisme primitif une série d'amitiés spirituelles ou romanesques, et celle de l'Allemand, qui n'y découvre qu'une espèce de mouvement littéraire dans lequel les écrits se combattent et s'excluent réciproquement. » On ne pourrait mieux juger l'école de M. Renan et celle de Tübingue. Holtzmann, dans toute cette partie de l'ouvrage, se rattache étroitement à Keim, avec lequel il a une grande parenté. Cette parenté est même trop étroite, abstraction faite de la fameuse hypothèse de la priorité de Marc. « Nulle part comme dans cet évangile nous pouvons voir ce que l'homme Jésus fut comme tel. » « Son mérite principal est de nous dépeindre si dramatiquement l'originalité du premier début prophétique du Christ. » Notre auteur admet pleinement les miracles de guérison attestés par les épîtres de Paul, et même par le Talmud. Enlever ces miracles aux récits évangéliques, c'est perdre toute compréhension de cette mosaïque qui forme le second évangile. Il faut toutefois les attribuer à la puissance spirituelle seule de Jésus(?). — Holtzmann affirme, contrairement à l'opinion de Keim, une activité spéciale de Jésus au centre de la théocratie juive, activité qui seule explique sa destinée à Jérusalem.

Cette activité a donné naissance aux récits idéalisants de l'évangile johannique. Pour relever la certitude de la présence répétée du Christ dans la capitale, telle que la raconte le quatrième évangile, notre auteur demande avec raison qu'on lui explique pourquoi cet évangile, qui partout ailleurs nous représente Jésus

comme indépendant des préjugés judaïques, nous le dépeint pendant les pèlerinages des fêtes comme un observateur plus rigide de la loi que les récits synoptiques. Au reste, l'énigme de la rapide diffusion de notre évangile ne se résout autrement que par l'hypothèse que les récits les plus contradictoires ou les plus nouveaux, si on les compare à ceux des trois premiers évangiles, reposent sur l'autorité précise d'un témoin oculaire. Holtzmann constate de plus un développement bien marqué dans l'enseignement du Messie johannique relatif à sa personne : Jésus s'efforce de retarder autant que possible la catastrophe pour gagner le temps nécessaire à son œuvre. Tout cela est fort vrai et peu remarqué en général par nos modernes contempteurs de l'historicité du quatrième évangile. Il est bon de noter ces observations d'un représentant de la critique actuelle, qui n'est guère suspect et qui sur plus d'un point donne la main à la nouvelle école. Holtzmann affirme avec non moins d'énergie la résurrection corporelle de Jésus. Ses raisons sont d'un poids considérable. Il est absolument nécessaire, selon lui, que la science admette l'incompréhensibilité de ce grand fait : noble avoué d'un vrai savant, qui pèse bien autrement que les tristes négations de nos petits théologiens français assemblés aux conférences pastorales.

Au même domaine que l'ouvrage de Weber et de Holtzmann, mais surtout à celui de l'Introduction à l'Ancien Testament, appartient l'ouvrage d'un savant Juif, du Dr Fürst, sur l'histoire de la littérature biblique et judéo-hellénique (1). Notre auteur parle avec admiration de cette littérature qui, depuis tant de siècles, a discipliné et moralisé le monde, et peut hardiment être comparée aux plus beaux produits de la littérature classique païenne. Mais cette littérature merveilleuse, qu'il élève si haut, il lui enlève toutes ses merveilles en la transportant, comme il le prétend, du domaine de la théologie dans celui de l'histoire. Sortie du creuset de sa critique, l'histoire biblique est réduite à un amalgame incompréhensible de faits nébuleux ou entièrement fantastiques. Ainsi Caïn devient une horde sauvage de l'Asie septentrionale, exterminant Abel, une tribu plus faible de pasteurs. Ainsi, les noms des patriarches et de leurs femmes ne sont (comme on le sait!) que des désignations antiques de diffé-

(1) *Geschichte der biblischen Litteratur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums*, etc. Leipzig, 1867.

rentes peuplades, etc. La tribu des Hébreux ne produit une littérature que sous l'influence fertilisante d'autres peuples sémites, tels que les Chaldéens et les Phéniciens. C'est à ces peuples qu'ils doivent leur Dieu (*El* ou *Eljon*), identique avec Baal ou Bel. Le nom de Jéhova même (*Iao*), transformé par Moïse en un tétragramme, est essentiellement sémitique.

Ces résultats, si hardiment affirmés par le Dr Fürst, sont encore à prouver. Nous épargnerons à nos lecteurs l'analyse des développements de notre savant sur la littérature hébraïque avant Moïse, sur les légendes de la création, sur l'histoire préliminaire d'Israël et l'histoire nationale de la seconde période. Les hypothèses les plus arbitraires y abondent, et en tous les cas le livre de Fürst n'est guère propre à nous servir d'isagogique scientifique à l'Ancien Testament. Peut-être son second volume sur la littérature judéo-hellénique nous sera-t-il un peu plus profitable.

Pour la critique du texte sacré de l'Ancien Testament, nous ferons que nommer les savantes études du Dr Kohn sur la paraphrase samaritaine du Pentateuque (1), celles du Dr Vogel sur les textes découverts de l'antique Itala (2), ainsi que l'étude de Reinke sur les différentes versions du prophète Nahum (3), signe réjouissant de l'indépendance scientifique de certains théologiens catholiques en Allemagne.

Dans le domaine de l'exégèse de l'Ancien Testament, nous devons mentionner la seconde édition remaniée des commentaires d'Ewald sur les poètes et les prophètes de l'ancienne alliance (4). Ces deux volumes comprenant les Psaumes, les écrits attribués à Salomon et tous les prophètes sont précédés d'une préface virulente de quarante-six pages sur les derniers événements politiques en Allemagne, devenus depuis si funestes à notre célèbre hébraïsant. On connaît l'exégèse d'Ewald, sa connaissance étonnante de la littérature hébraïque et ses hypothèses téméraires, sa finesse psychologique et son admirable naïveté qui nous présente souvent les idées les plus étranges, les plus baroques comme des faits incontestables. Ces défauts mais aussi ces brillantes qualités ne se retrouvent pas au même

(1) Samaritanische Studien. Breslau, 1867.

(2) Beiträge zur Herstellung der alt-lateinischen Bibelübersetzung. Wien, 1867.

(3) Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahum. Münster, 1867.

(4) Die Dichter des Alten Bundes. Die Propheten des Alten Bundes. Göttingen, 1867.

degré dans les secondes éditions du commentaire de Hupfeld sur les Psaumes publié par Riehm (1) et du commentaire biblique de Keil et de Delitzsch sur les livres poétiques de l'Ancien Testament (2). Mais en tous les cas ils nous offrent des résultats scientifiques plus modérés et plus dignes de confiance. Nous ferons un éloge semblable au commentaire de Bachmann sur le livre des Juges (3) qui nous donne un aperçu détaillé de l'exégèse de ce livre peu étudié, avec le tableau le plus intéressant d'une époque qui n'est pas suffisamment appréciée. Notons aussi un commentaire d'Engelhardt sur les Lamentations de Jérémie (4) attribuées par notre exégète au prophète lui-même et non à un disciple comme le fait Ewald, et ajoutons à tous ces travaux le commentaire pratique de Hengstenberg sur le prophète Ezéchiel (5). Dans ce dernier ouvrage, l'auteur, devenu un véritable prophète lui-même, fait une application souvent admirable du texte aux situations présentes de l'Eglise et de la société.

L'Introduction au Nouveau Testament s'est enrichie dans le courant de l'année 1867 de plusieurs publications du plus grand intérêt. Et tout d'abord nous signalerons la nouvelle édition de l'Isagogique de Guericke (6). Cet ouvrage parut pour la première fois à l'époque où M. le professeur Reuss, le célèbre réformateur de la science en question, la plaça au rang des sciences historiques. Cette nouvelle méthode, Guericke l'adopta avec empressement dans la seconde édition de son livre auquel il donna le titre de *Gesamtgeschichte des Neuen Testaments*. Dans la troisième édition, celle que nous annonçons, ce titre a été de nouveau remplacé par le premier. Mais la distribution des matières est bien celle que nous a donnée M. Reuss. Malgré cette dépendance, Guericke sacrifie sans hésitation la méthode historique là où des considérations majeures exigent ce sacrifice, et cela surtout dans la portion de son ouvrage qui traite de l'origine ou de la formation des écrits du Nouveau Testament. Pour notre théologien, le canon est un édifice achevé qu'il ne s'agit pas de reconstruire; la tractation des épîtres pauliniennes seules fait exception. Aussi M. Reuss lui reproche-t-il à juste titre d'avoir

(1) Die Psalmen. Gotha, 1867.

(2) Biblischer Commentar über das alte Testament. Leipzig, 1867.

(3) Das Buch der Richter, etc. Berlin, 1867.

(4) Die Klagelieder Jeremiae. Leipzig, 1867.

(5) Die Weissagungen des Propheten Ezechiel, etc. Berlin, 1867.

(6) Neutestamentliche Isagogik. Leipzig, 1867.

trop négligé la méthode qu'il avait adoptée sur son exemple. Guericke se distingue par son point de vue dogmatique un peu trop absolu. Il combat énergiquement la critique moderne en s'enfermant dans une forteresse pour lui inexpugnable : l'apostolicité de tous les écrits du Nouveau Testament. Avouons que ce n'est pas là le vrai moyen pour désarmer les adversaires. Il faut néanmoins rendre justice à la noble impartialité avec laquelle l'auteur juge l'impulsion que Baur a donnée à la théologie contemporaine : « Quand les rois bâtissent, dit-il à ce sujet, les manœuvres ont beaucoup à faire. » Le mot, personne ne le contestera, est d'une parfaite vérité.

Après le livre de Guericke, nous recommandons comme étude spéciale de la plus grande actualité le travail de Klostermann sur l'évangile de Marc (1). Tout le monde sait de quel crédit jouit en ce moment l'hypothèse de la priorité du second évangile. Aussi ceux qui voudront désormais s'occuper de l'étude scientifique d'une question évangélique quelconque, devront-ils être fixés sur l'importance ou l'originalité de cet évangile. Klostermann, dans son nouvel écrit, serre de près ce sérieux problème. De sa patiente et consciencieuse analyse il ressortirait que Marc se trouvait à Jérusalem lors de la mort de Jésus, et qu'il habitait peut-être la maison où fut célébrée la dernière cène. Cet évangéliste devrait à des récits personnels de Pierre la connaissance de la première activité de Jésus en Galilée. Il aurait de plus connu des écrits évangéliques contenant des récits-types fragmentaires qu'il compléta ou rectifia. Dans ce travail, et surtout dans le choix des récits, il aurait eu en vue les besoins d'un cercle de lecteurs romains qui lui était connu. Enfin pour faire ressortir le progrès historique de la prédication particulariste du royaume à la prédication universaliste, il aurait réuni en une espèce de mosaïque, indépendante de l'ensemble de son exposition, des scènes frappantes se succédant sans ordre chronologique et destinées à offrir au lecteur une vue générale des différentes phases du développement historique du royaume des cieux. Klostermann divise donc notre évangile en deux portions bien distinctes, l'une traitant de l'approche du royaume (I, 2 — VI, 13), l'autre de son arrivée (VI, 14 — XVI, 20). Dans une seconde section qui traite des rapports du second évangile avec le Marc

(1) Das Marcusevangelium nach seinen Quellenwerthe, etc. Göttingen, 1867.

de Papias, notre auteur considère le témoignage de ce Père comme provenant de l'apôtre Jean lui-même. Notre Marc aurait été composé avec l'aide de Matthieu qui lui sert de base; il ne serait donc pas antérieur au premier des synoptiques. — Autant et plus encore que la question du second évangile, celle d'un quatrième reste à l'ordre du jour et provoque d'incessantes discussions. C'est là ce que nous prouvent les nouveaux écrits publiés sur ce sujet, et tout d'abord l'essai de R. Tobler sur le texte original de l'évangile johannique (1). Ce critique qui a déjà traité ailleurs la question des relations de nos quatre évangiles, s'efforce aujourd'hui de reproduire mot à mot (!) le document primitif araméen composé par l'apôtre Jean et dont notre évangile actuel ne serait que la traduction grecque enrichie d'une foule d'additions issues des préoccupations dogmatiques de l'Eglise. Une théorie semblable a déjà été développée par Schweizer de Zurich; mais l'une et l'autre entreprise peuvent être considérées comme une opération sans fondement solide, une tentative désespérée de céder à l'accablante véracité de certains détails historiques du quatrième évangile et d'élaguer en même temps les éléments qui ne cadrent plus avec la christologie d'une certaine école. On n'a qu'à lire pour s'en convaincre les étranges corrections que Tobler fait subir à une foule de textes qu'il dit mal reproduits par le soi-disant traducteur helléniste. On verra, du reste, si notre critique sera plus démonstratif dans un ouvrage plus étendu qu'il promet de publier sur cet important sujet. Nous nous contenterons en attendant de témoignages tels que ceux que Hofstedt de Groot a fait valoir en faveur de l'authenticité et de l'intégrité de notre évangile grec. Le savant professeur hollandais a en effet publié un écrit des plus instructifs sur Basilide et ses rapports avec les livres du Nouveau Testament (2). Cet écrit nous prouve que le grand gnostique en question doit être considéré comme un contemporain des plus âgés des apôtres. Il aurait d'après les *Philosophoumena* connu Matthieu lui-même ou un évangile de Matthieu, de même les évangiles de Luc et de Jean, les épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Ephésiens. Il fallait donc qu'une bonne portion du Nouveau Testament eût de son temps une valeur officielle. Cela ressort

(1) Das Evangelium Johannis nach dem Grundtexte. Schaffhausen, 1867.

(2) Basilides am Ausgange des apostolischen Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Autorität neuteσταυ. enlicher Schriften. Leipzig, 1867.

assez clairement du grand usage qu'en font les sectes gnostiques en général, tandis qu'elles ne citent que bien rarement les Apocryphes. L'auteur accorde volontiers qu'avant 170 il n'est fait aucune mention expresse d'un canon quelconque; mais il est certain que Barnabas cite deux passages de Matthieu avec les paroles significatives : Il est écrit. Si les catholiques en appellent plus tardivement à l'autorité des Ecritures que les gnostiques, ce n'est là qu'une preuve que la tradition orale avait encore une grande importance dans l'Eglise et qu'il n'était nullement nécessaire de s'appuyer d'un canon. L'authenticité du quatrième évangile surtout devient ainsi l'objet d'une démonstration convaincante. Basilide, les Ophites, les Perates citent à plusieurs reprises cet évangile. Barnabas, Ignace et Hermas en font un usage manifeste. Selon Hofstedt de Groot qui en appelle à un document découvert par le cardinal Thomasius, l'apôtre Jean aurait dicté son évangile à ce Papias même d'Hiéropolis auquel Keim conteste toute relation personnelle avec un apôtre. Et si l'on demande aujourd'hui pourquoi ceux qui firent un si fréquent usage du quatrième évangile, ne nomment pas l'auteur, on pourrait tout aussi bien demander pourquoi le rédacteur d'une encyclopédie philosophique des années 1797-1804 ne nomme pas le philosophe Kant qui fournit des citations sans nombre à son ouvrage. Enfin lorsque les chefs gnostiques du premier siècle se rencontrent presque tous à Rome, l'évangile johannique ne devient pas l'objet d'une seule contestation relative à son authenticité. On voit par cette bien courte analyse avec quels arguments solides le professeur de Groningue défend une fois de plus un écrit apostolique que nous pouvons hardiment porter ferme et haut comme un étendard glorieux jusqu'à l'issue du combat si fortement engagé au sujet de nos évangiles. Aussi en face d'arguments aussi convaincants que ceux remis en lumière par Hofstedt de Groot, l'examen critique du quatrième évangile du célèbre théologien de Leyde, Scholten (1), ne pourra passer que pour une reproduction ou plutôt un développement détaillé de la théorie de Baur. Cet examen aboutissant aux résultats les plus négatifs repose à la vérité sur une base plus solide que les démonstrations de l'école de Tubingue, sur un examen étendu des trois synoptiques. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'il

(1) Das Evangelium nach Johannes, etc. Berlin, 1867.

n'est rien moins qu'une conclusion définitive pour nous comme pour le traducteur du livre de Scholten. Le type doctrinal johannique tel que le conçoit ce théologien, n'est autre chose en effet que la reproduction des anciennes thèses de Hilgenfeld. Quant à la composition purement idéale des récits du quatrième évangile qui ne dépendent pas des récits synoptiques, on ne nous la fera admettre que lorsqu'on nous aura démontré que tel ou tel détail local est une pure fiction de l'évangéliste. Aussi longtemps enfin que le professeur de Leyde n'aura pas mieux expliqué les faits exposés par le professeur de Groningue, nous tiendrons ses résultats sur l'époque de la composition (140) comme une opinion sans fondement.

A la suite de l'évangile de saint Jean, un autre document du Nouveau Testament, les Actes des apôtres, si rigoureusement traités par l'école de Tubingue, mérite aujourd'hui à bien des titres notre sérieuse attention. On est loin, en effet, de le considérer partout comme un écrit digne d'une entière confiance.

Cette préoccupation, sans doute, a provoqué l'excellente étude historique de Oertel sur saint Paul selon les Actes (1). L'auteur examine avec le plus grand soin les deux questions des récits parallèles des Actes et des Galates sur le concile de Jérusalem, et la thèse de l'école de Tubingue sur le caractère exclusivement judéo-chrétien du christianisme primitif. Il nous montre d'abord combien la question de la valeur historique des Actes est souverainement importante pour la conception de la vie de Jésus. La thèse de Baur aurait effectivement une grande apparence de vérité si nous devions renoncer à cette historicité. Saint Paul serait ainsi le véritable fondateur du christianisme universaliste.

Oertel consacre pour ce motif la plus grande attention à la seconde partie des Actes et aux soi-disant fragments appelés la *source-nous*. Il arrive à la conclusion que si les hypothèses faites au sujet de ces fragments (s'il fallait les attribuer soit à Silas, ou à Timothée, ou à un autre compagnon de Paul) étaient fondées, il faudrait admettre chez le rédacteur définitif une incapacité littéraire incompatible avec le reste de son exposition. De ces considérations et d'autres encore, ressort pour notre critique l'unité de la composition des Actes. Mais si l'auteur des Actes a

(1) Paulus in der Apostelgeschichte, etc. Halle, 1867.

été capable de composer l'œuvre qu'il faut lui attribuer, son intention était-elle aussi de raconter fidèlement les faits? En d'autres termes, a-t-il écrit dominé par certains points de vue dogmatiques? Cette question ne se résoudra que par la comparaison la plus exacte entre les récits des Actes et l'enseignement des épîtres pauliniennes les plus authentiques. A cet effet, Oertel entre dans les plus minutieux détails historiques et psychologiques. Il en résulte que l'image de saint Paul est la même essentiellement dans ses récits comme dans l'écrit de Luc, que les différences des récits relatifs à sa conversion ne concernent absolument que des accessoires, et que les prétendues contradictions entre ses opinions personnelles et celles que lui attribuent les Actes, n'existent pas. Enfin, les descriptions parallèles du concile de Jérusalem, malgré la diversité du point de vue et le but spécial des auteurs, sont marquées d'un caractère d'unité si parfaite que Paul, dans les Galates, rend un témoignage authentique à la fidélité du récit des Actes.

Tel est, en peu de mots, le contenu de cette solide et savante étude, aussi importante pour l'appréciation historique des Actes que pour celle du christianisme apostolique primitif. Aucun écrit, jusqu'à ce moment, n'a traité la question aussi complètement et aussi soigneusement. Il est donc bien digne d'être recommandé aux intéressés. — Nous ne dirons pas autant des travaux critiques du philosophe Weisse sur les épîtres de Paul aux Galates, aux Romains, aux Philippiens et aux Colossiens, publiées par le D^r Sulze (1). Le célèbre penseur esthéticien ayant découvert de nombreuses interpolations dans ces différents documents, son enthousiaste disciple a cru devoir nous communiquer ces découvertes, en nous donnant un texte revu et corrigé des épîtres pauliniennes. C'est ainsi, en effet, nous n'en doutons pas, que l'apôtre Paul aurait écrit s'il avait été le philosophe Weisse.

Parmi les documents importants pour l'appréciation du christianisme primitif, et nécessaires à l'étude scientifique du Nouveau Testament, il faut placer en première ligne les apocalypses juives, devenues à juste titre l'objet d'un vif intérêt dans ces derniers temps. Tel est le fragment latin du palimpseste, découvert par Ceriani, publié et critiqué en dernier lieu par Volkmar

(1) *Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe.* Leipzig, 1867.

de Zurich. Ce manuscrit est une portion de la célèbre Prophétie et Assomption de Moïse, traduit servilement du grec au sixième siècle de notre ère (1). Dans ce document, notre critique croit avoir découvert l'apocryphe dont parle l'épître de Jude et la seconde de Pierre. Il en conclut que l'apocalypse en question ayant été, selon son calcul arbitraire, composée en 137, les deux épîtres ne peuvent appartenir qu'à la seconde moitié du deuxième siècle. Mais par malheur, les textes cités par Jude et Pierre ne se trouvent pas dans le manuscrit de Ceriani. Il est donc difficile d'affirmer que ces passages n'ont pas été empruntés à une apocalypse antérieure que nous ne possédons plus. Mais il nous serait impossible d'entrer ici en détails sur cet apocryphe obscur, au texte corrompu et souvent effacé. Qu'il nous suffise pour le moment de dire que le problème de son origine ne nous semble pas résolu par Volkmar, ni même par M. Colani. Le fameux nom énigmatique (*Taxio*) est-il le Messie, ou rabbi Akiba, ou encore un législateur anonyme? C'est là ce qu'il est difficile de décider. En tous les cas, le *nuntius qui est in summo constitutus* (ch. XIV, 30-35) est décidément plus qu'un archange.

On comprendra que pour ceux qui s'efforcent en ce moment de montrer que le judaïsme des temps évangéliques n'était nullement ou peu messianique, et pour ceux qui tiennent à l'histoire sévère, la question a une importance spéciale; et c'est à ce point de vue que nous avons lu le manuscrit publié par Volkmar avec la plus grande attention. Nous y reviendrons ailleurs. Mentionnons encore, pour clore la liste des travaux relatifs à l'introduction du Nouveau Testament, la savante thèse de Zahn sur le pasteur d'Herma (2), destinée à prouver que cet écrit, antérieur aux apologies de Justin, présuppose l'épître de Jacques, la première de Pierre, l'épître aux Hébreux et celle aux Ephésiens. L'auteur démontre en second lieu que ce document ne combat nullement la doctrine paulinienne, comme l'a prétendu Baur. Joignons-y enfin un discours de Muralt sur les témoignages patristiques concernant le canon du Nouveau Testament (3), témoignages décidément trop dépréciés par la critique indépendante du jour.

Dans le domaine de l'exégèse du Nouveau Testament, nous

(1) Moses Prophetie und Himmelfahrt. Leipzig, 1867.

(2) Hermæ Pastor e novo Testamento illustratus. Gœttingen, 1867.

(3) Ein Gang durch's Neue Testament. Bern, 1867.

devons annoncer quelques nouvelles publications, et tout d'abord les nouvelles éditions du savant et important commentaire de Meyer sur les évangiles de Marc et de Luc, sur l'épître aux Ephésiens, aux Hébreux, aux Thessaloniens, et sur les épîtres de Pierre et de Jude (1).

Nous ne saurions trop recommander ces travaux, déjà suffisamment connus à ceux qui s'occupent sérieusement de l'étude scrupuleuse, historique des évangiles et du Nouveau Testament en général. Bien des questions, surtout celles qui concernent la composition et les rapports des synoptiques, ne peuvent absolument être comprises ni traitées avec fruit qu'en suivant la voie tracée par Meyer : l'étude spéciale et non comparative de chacun de ces trois évangiles, si impitoyablement jetés dans le même moule par la critique actuelle. On verra qu'ils ont un caractère plus personnel que nous le disent les Holtzmann et les Weizsäcker et leurs jeunes et trop fidèles disciples français. C'est à ce point de vue surtout que les recherches philologiques et historiques de Meyer, qui est passé maître dans cette science, sont du plus haut intérêt et de la plus grande importance pour nos études consciencieuses.

Les évangiles de Marc et de Luc, remaniés pour la cinquième fois, et l'épître aux Ephésiens, pour la quatrième fois, par Meyer, les épîtres aux Hébreux et aux Thessaloniens, pour la troisième fois, par Lunemann, les épîtres de Pierre et de Jude, pour la troisième fois, par Huther, nous prouvent combien cette grande œuvre philologique et critique est appréciée en Allemagne, et combien aussi ces savants si distingués s'efforcent d'arriver à des résultats de plus en plus solides et complets. N'oublions pas aussi les cinq nouveaux volumes de l'excellent commentaire biblique de Lange (2). Cette œuvre remarquable, se complétant d'année en année, finira par constituer un monument unique dans son genre, dont la bibliothèque de tout pasteur qui sait l'allemand ne devrait pas être privée. Les volumes parus dans le courant de l'année 1867 traitent les Proverbes de Salomon, l'évangile de Luc, les épîtres aux Thessaloniens, aux Ephésiens, aux Colossiens, aux Philippiens, et l'épître de Jacques. Les collaborateurs de cette vaste entreprise sont des exégètes distingués, tels que Zœckler, van Oosterzee, Auberlen,

(1) *Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Göttingen, 1867.

(2) *Theologisch-homiletisches Bibelwerk*. Bielefeld, 1867.

Riggenbach, Braune, etc. Les commentaires du célèbre de Wette, enfin, réédités et remaniés par ses disciples, conserveront pour nous leur haute valeur scientifique, et nous consulterons avec fruit les nouvelles éditions des épîtres aux Hébreux, à Tite et à Timothée, publiées par le Dr Møller (1). Pour l'usage pratique, nous recommanderons finalement les nouvelles éditions des commentaires de Hengstenberg sur l'évangile de saint Jean (2) et de Philippi sur l'épître aux Romains (3).

Nous arrivons maintenant à une autre branche de la théologie allemande, non moins cultivée que les disciplines précédentes, celle de l'histoire ecclésiastique.

Parmi les productions qui ont enrichi cette littérature, nous placerons au premier rang le beau livre de Schaff sur l'Eglise primitive (4). Cet ouvrage, presque aussi riche de contenu que l'œuvre bien connue du noble Neander, ne peut être ici l'objet d'une analyse quelconque. Nous nous contenterons donc simplement d'indiquer les matières qu'il traite. Schaff divise son livre en trois périodes comprenant l'Eglise apostolique (1-100), l'Eglise pendant les persécutions (100-311), l'Eglise et son alliance avec le monde gréco-romain et pendant les grandes invasions (311-590). Ce terme, adopté pour l'histoire de l'Eglise ancienne, n'est pas aussi scientifique que celui adopté par Baur. Notre auteur semble, en effet, avoir méconnu l'importance des facteurs nationaux dans le développement intérieur de l'Eglise et l'harmonie qui règne entre la marche de l'histoire ecclésiastique et celle de l'histoire générale d'un peuple. Le terme fixé par Schaff à l'Eglise ancienne a de plus le grave inconvénient de transférer les luttes christologiques des monothélites dans une période postérieure et de les séparer du développement précédent, auquel ils se rattachent. A part cette critique de détail, il faut ajouter que ce beau livre est le premier qui tienne largement compte des travaux les plus récents sur une époque de l'Eglise qui conservera toujours pour nous la plus vive attraction. Schaff a aussi pu, comme théologien américain, nous donner d'intéressantes communications de la littérature historique ecclésiastique de sa grande patrie, dans laquelle il

(1) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament. Leipzig, 1867.

(2) Das Evangelium des heiligen Johannes. Berlin, 1867.

(3) Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Francfort, 1867

(4) Geschichte der alten Kirche, etc. Leipzig, 1867.

représente la tendance des Tholuck, des Dorner et des Lange. C'est en dire assez pour fixer notre opinion sur ses convictions scientifiques et religieuses. Sa solide appréciation des premières déviations de l'Eglise aurait pu être un peu plus hardie, mais personne ne lui contestera d'avoir partout fait usage d'une bonne et saine critique; point important dans un domaine qui a été de nos temps tantôt l'objet d'une tractation passive ou d'une critique arbitraire sans limites. Après l'Eglise ancienne, c'est l'Eglise contemporaine qui mérite notre plus grande attention. Cette pensée, sans doute, a provoqué le manuel d'histoire ecclésiastique d'un jeune savant de Heidelberg (1). L'ouvrage instructif de Nippold nous conduit en effet jusqu'à l'année 1866. Nous trouvons ici, racontés avec un peu moins de calme que dans le beau livre de Baur sur le dix-neuvième siècle, les événements et les luttes de l'Eglise depuis la restauration. Les jugements de l'auteur sont plus ou moins entachés de partialité lorsqu'il nous dépeint les personnalités théologiques appartenant à l'intolérante orthodoxie; certains faits sont inexactement rapportés, et la distribution des matières manque de méthode. Disons toutefois que le ton du second volume est beaucoup plus conciliant et plus élevé que celui du premier.

A côté de ces deux publications nouvelles, nous ne ferons que mentionner la neuvième édition du célèbre manuel de l'histoire ecclésiastique de Hase (2) et le dernier volume du manuel de Guericke (3).

Plusieurs sujets spéciaux traités avec le plus grand talent, méritent après ces ouvrages complets notre sérieux intérêt. Et d'abord nous noterons la savante étude d'un historien catholique du D^r Kihn, sur l'école d'Antioche (4), traitant en détail l'histoire des célèbres écoles d'Antioche, d'Edesse et de Nisibis, leur méthode herméneutique et exégétique et l'influence qu'elles exercèrent pendant les premiers siècles. En second lieu, nous recommanderons vivement le très-savant livre du D^r Hübler, sur le concile de Constance (5), étude sagace et profonde qui nous initie pour la première fois à toutes les intrigues et toutes les péripé-

(1) Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von 1814. Elberfeld, 1867.

(2) Kirchengeschichte. Leipzig, 1867.

(3) Handbuch der Kirchengeschichte. Leipzig, 1867.

(4) Die Bedeutung der Antiochen. Schule. Ingolstadt, 1867.

(5) Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418. Leipzig, 1867.

ties d'un événement qui reprend une certaine actualité pour nous. Rien de plus instructif en effet que la peinture si exacte des partis, des tendances qui distinguent ce concile du quinzième siècle, si différent de celui qui s'annonce pour le dix-neuvième. L'auteur nous montre surtout qu'elles furent les causes qui firent avorter les deux projets de réforme successifs, les divisions qui éclatèrent entre les nations romanes, les Allemands et les Anglais, au sujet de la restriction d'une *reformatio in capite*, la défection enfin du parti français si funeste aux idées réformatrices qui avaient prévalu d'abord. — La France jouera-t-elle un rôle aussi ultramontain en 1869? Nous signalerons aussi à la sympathie de nos lecteurs français la fort intéressante étude de Kœhler sur les réfugiés protestants et leurs colonies, en Prusse et dans la Hesse électorale, sur l'accueil si chaleureux que nos compatriotes reçurent de la part des souverains de ces pays de l'exil (1). D'un autre côté, ceux qui s'intéressent aux situations religieuses en Allemagne, liront avec fruit le livre du célèbre Thomasius d'Erlangen, sur le réveil de l'Eglise luthérienne de Bavière (2). Ils y trouveront un tableau complet de la vie théologique et religieuse de ce pays depuis le commencement de ce siècle, de son relèvement du rationalisme vulgaire, relèvement auquel contribuèrent les Engelhardt, les Winer, les Krafft, les Schubert, les Raumer et dans le domaine théologique, le théologien Harless. Thomasius termine cette caractéristique riche en enseignements par un pieux hommage rendu à son père. A la même catégorie de publications appartient l'écrit violent de Scartazzini sur la crise théologique et religieuse de l'Eglise de Berne (3). La lutte entre le criticisme rationaliste et panthéiste et la foi réformée est ici désignée comme une lutte entre la lumière et les ténèbres. Toutes les personnalités théologiques de ces derniers temps comparaissent devant le tribunal de notre auteur, ami décidé des frères Langhans qui nous sont suffisamment connus. Notons encore l'ouvrage impartial et très-instructif du théologien danois Kalkar sur l'histoire des missions romaines, traduit par Michelsen (4).

Nous indiquerons enfin simplement une série de monogra-

(1) Die Réfugiés und ihre Colonien in Preussen und Kurhessen. Gotha, 1867.

(2) Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Erlangen, 1867.

(3) Die theologisch-religiöse Krisis der Bernischen Kirche. Biel, 1867.

(4) Geschichte der römisch-katholischen Mission. Erlangen, 1867.

phies pouvant servir à l'étude plus approfondie de l'histoire ecclésiastique. Cette littérature est riche en Allemagne et s'accroît tellement d'année en année que le choix devient difficile. Parmi les biographies qui nous paraissent les plus dignes d'attention, nous citerons celle de Robert Grosseteste, le célèbre évêque de Lincoln au quatorzième siècle, par le D^r Lechler (1); celle du vicair des Augustins Proles, précurseur de Luther, par Præhle (2); celle de Jean VI, évêque de Misnie, contemporain de la Réforme naissante, par Pasig (3); celle de Justus Menius, le réformateur de la Thuringe, par le D^r Schmidt (4); celle de Philippe de Hesse, le magnanime pionnier politique de la réforme allemande, par le D^r Krætzinger (5); celle de Bagenhagen et de Pomeranus *le pasteur* de l'Eglise de la réformation allemande, par le D^r Vogt (6); celle de Reimarus et d'Edelmann, les deux célèbres adversaires du christianisme, bien connus, par Mœnckeberg (7); celle du théologien Lampe, par Theieman (8), et finalement la belle et éloquente biographie d'Ullmann, par Beyschlag (9), publiée déjà dans les *Studien und Kritiken*. L'auteur de cette dernière publication que nous recommandons vivement à nos lecteurs, a su retracer avec main de maître la vie et les luttes d'un des plus célèbres représentants de la *Vermittlungstheologie*. Il n'y a guère de lecture plus attachante que ce récit du développement théologique d'Ullmann et ce tableau si touchant de sa vie de famille. On lira aussi avec un vif intérêt le récit des luttes ecclésiastiques du pays de Bade, dans lesquelles fut si fortement impliqué le noble prélat de Carlsruhe.

L'histoire des dogmes a reçu dans le courant de l'année 1867 d'importants renforts et tout d'abord la suite et la fin du grand ouvrage de Baur déjà mentionné dans nos précédentes revues (10). Les deux premiers volumes dont nous avons analysé l'introduction, traitent l'un dans sa seconde partie, le dogme de l'ancienne Eglise, depuis le Synode de Nicée jusqu'à la fin du sixième siè-

(1) Robert Grosseteste, etc. Leipzig, 1867.

(2) Andreas Proles. Gotha, 1867.

(3) Joh. VI, Bischof von Meissen. Leipzig, 1867.

(4) Justus Menius. Gotha, 1867.

(5) Der politisch: Vorkämpfer des deutschen Protestantismus. Darmstadt, 1867.

(6) Joh. Bagenhagen, Pomeranus. Elberfeld, 1867.

(7) H. S. Reimarus und Joh. Chr. Edelmann. Hamburg, 1867.

(8) Fr. Adolph Lampe, etc. Leipzig, 1867.

(9) D^r Karl Ullmann. Ein Lebensbild. Gotha, 1867.

(10) Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Leipzig, 1867.

cle, l'autre le dogme du moyen âge. Baur caractérise en peu de mots la période des luttes christologiques, comme la période de la spéculation pendant laquelle l'intérêt chrétien triomphe de l'intérêt logique et dialectique, c'est-à-dire du rationalisme. La pensée libre est remplacée par la pensée enchaînée et les décrets des synodes deviennent les limites que l'esprit subjectif n'a plus le droit de franchir. Mais nul mieux qu'Augustin, le représentant de l'Eglise d'Occident, nous montre la marche de l'Eglise ancienne. Il passe du christianisme non développé au gnosticisme (*manichéisme*) et de là à Platon. C'est l'influence du grand philosophe païen que Baur s'efforce de relever partout dans la fixation des dogmes de cette première période d'élaboration. La transcendance de Dieu est de plus en plus accentuée ; de là l'importance croissante accordée par Denys l'Aréopagite et Augustin aux intermédiaires, aux anges et aux démons. Baur traite surtout avec une grande clarté le dogme de la trinité dont il attribue le triomphe à l'unité et à la fermeté des *homoousiens* en face des hésitations et des incertitudes des ariens, dont l'intérêt était plus politique et plus spéculatif que religieux. D'un autre côté le grand critique attaque avec pénétration les défauts des formules d'Athanase et de ceux qui cherchèrent à les compléter ou à les rectifier. Dans son second volume sur le moyen âge divisé en deux périodes, Baur nous montre comme la culture classique fait place à un certain dédain pour la science ; la pensée cesse d'être indépendante, mais les discussions théologiques annoncent le procès dialectique vers lequel le dogme est poussé par les contradictions qu'il renferme. Ainsi déjà l'idée de Dieu telle que la fixe Jean de Damas, la pensée platonicienne d'un dieu incompréhensible lutte avec la pensée chrétienne d'un dieu révélé. Le conflit est plus prononcé encore chez Scot Erigène, pour lequel l'absolu comme idée pure, est élevé au-dessus de toute désignation positive. Mais nous ne pouvons ici rendre compte d'une foule d'aperçus nouveaux, et cela surtout au sujet des discussions christologiques des monothélètes et des adoptiens qui se rattachent aux luttes doctrinales de la première période.

En traitant la seconde période, celle de la scolastique, Baur relève les efforts hardis et grandioses de cette dialectique qui aborde les problèmes les plus redoutables et dès lors redevient plus indépendante. La scolastique est la transition de l'Eglise à l'école ; mais la tentative faite pour comprendre le dogme est

encore liée au principe absolu du miracle. Dans un troisième volume enfin sur le dogme des temps modernes, le célèbre historien de Tubingue examine dans deux sections la dogmatique de la Réforme et la dogmatique contemporaine. En caractérisant la Réformation il nous montre comme l'origine de la plus grande des transformations modernes ne fut point une question de science, mais uniquement une question de foi; ce que beaucoup de ceux qui en appellent à la Réforme et à Baur, n'ont pas encore suffisamment compris aujourd'hui. L'auteur n'est pas moins objectif et moins impartial quand il décrit les origines et les caractères distinctifs des types doctrinaux luthérien et réformé. On lira avec le plus grand intérêt ses développements sur la théodicée de Calvin, l'exposition étendue de la spéculation de Servet et de la théorie des sociniens analysée avec une prédilection marquée. La doctrine centrale du dogme protestant nous est représentée à juste titre comme celle du péché et de la grâce, c'est elle qui constitue avec la conception de l'homme (image de Dieu) la différence principielle avec le dogme catholique.

Dans la dernière période, Baur restreint avec raison l'histoire des dogmes au protestantisme seul; le dogme catholique étant resté stationnaire depuis le concile de Trente. Le caractère distinctif de cette période est la conception subjective du dogme. Ainsi, dans un autre sens encore que le pieux Spener, Semler place le christianisme dans l'amélioration morale, et de là à l'illumination allemand il n'y a qu'un pas. La période nouvelle est donc celle de la critique. La théologie de Schleiermacher n'est que l'habile fusion des tendances religieuses de son temps: du rationalisme et du supranaturalisme. Ce n'est qu'avec Hegel toutefois que la théologie moderne a reçu sa dernière forme; mais avec lui aussi elle expia son union avec la philosophie et l'esprit moderne en montant sur le calvaire de l'esprit absolu. — Nous n'irons pas plus loin dans cette courte analyse de l'œuvre désormais classique que le grand historien de Tubingue a léguée à la science. Elle restera un monument de profonde analyse et de patientes recherches, mais aussi d'une systématization de l'histoire souvent incompatible avec les faits. — Nous n'ajouterons rien sur le compendium de Baur sur l'histoire des dogmes (1). Il ne nous offre que le résumé des cours que nous

(1) Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Leipzig, 1867.

venons de mentionner, et paraît ici pour la troisième fois revu et corrigé par l'auteur.

Après l'ouvrage capital de Baur, nous recommanderons la cinquième édition remaniée de l'excellent compendium de Hagenbach (1). Ce solide manuel est assez connu pour que nous puissions nous dispenser de l'apprécier ici.

L'histoire de la théologie et de la dogmatique protestantes ont tout particulièrement provoqué l'attention et l'étude approfondie des théologiens allemands dans ces temps de luttes et crises théologiques que nous traversons. C'est là ce que nous démontre la belle et importante publication de Dorner sur l'histoire de la théologie protestante (2). Nous ne pouvons guère entrer en détail sur cette œuvre magistrale qui remonte jusqu'aux origines du principe protestant dans l'Eglise orientale et catholique avant la Réformation. La préparation positive de la Réforme dans le mysticisme, et le développement allemand de l'idée de Dieu, le besoin profond d'une réconciliation réelle amènent à l'histoire du salut, à la Bible; la culture chrétienne du peuple et la science proprement dite, l'humanisme, préparent davantage le terrain. — Dans une seconde section, l'auteur traite de la Réformation envisagée du point de vue de son unité et de sa base principielle. La réforme luthérienne et le développement personnel de Luther jusqu'en 1536 forment le sujet de ce chapitre. Le grand réformateur, la personnification de la réforme allemande, nous est montré luttant contre le pélagianisme de l'Eglise et contre l'anabaptisme, lutte dans laquelle le principe protestant se forme et se purifie de plus en plus. Mais Luther ne combattit pas seulement une fausse mystique pratique, il eut encore à lutter contre une fausse mystique théorique représentée par la christologie d'un Schwenkfeld et le naturalisme des Servède, des Denk et de Hetzer. Le mystère de l'incarnation ou de l'humanité du Christ devait être selon lui adoré et non scruté. Plus tard seulement, Mélanchthon envisagea la Trinité comme un procès éternel et nécessaire de la divinité. Luther enfin fraye une nouvelle voie à la christologie en montrant qu'en Christ Dieu devint homme et l'homme Dieu, formant une unité vivante. Il insiste sur le développement humain de Jésus. Le principe évangélique fut d'abord et principalement pour Luther le principe matériel de

(1) Lehrbuch der Dogmengeschichte. Leipzig, 1867.

(2) Geschichte der protestantischen Theologie. München, 1867.

la justification ; l'Écriture ne devint norme décisive pour lui que lorsque son contenu salutaire fut devenu son expérience personnelle. Mais la foi seule interprète cette Écriture, elle seule a le droit de la critique scripturaire. Le réformateur fit donc une distinction entre Parole de Dieu et Écriture sainte, soit quant à la forme, soit quant au fond. Le Christ est la seule norme de sa canonicité. La suite de l'ouvrage de Dorner traite la Réformation en Suisse et ses rapports avec la réformation allemande, la formation des confessions doctrinales évangéliques jusqu'à l'élaboration des symboles, l'Église réformée depuis la mort de Calvin jusqu'au synode de Dordrecht, la séparation des deux confessions évangéliques et la dissolution du principe de la Réformation depuis le dix-septième siècle jusqu'au commencement du dix-neuvième. — Ce n'est pas, il va sans dire, une simple indication des matières examinées avec tant de profondeur qui fera comprendre la portée de cette œuvre capitale et essentiellement actuelle. Il faut lire l'ouvrage de Dorner et l'on verra que nous n'exagérons pas en disant que cette publication est la plus importante du protestantisme de ces dernières années. Nous y joindrons comme appartenant au même genre de travaux le quatrième volume de l'excellente histoire de la dogmatique protestante par le Dr Gass (1). Ce beau livre nous donne une pénétrante caractéristique du rationalisme du dernier siècle, de la dogmatique des écoles philosophiques allemandes, de Schleiermacher et de son temps. On trouvera dans ce travail si consciencieux d'un des juges les plus compétents les détails les plus instructifs sur l'origine du grand mouvement théologique dans lequel tous nous sommes impliqués aujourd'hui. Nous pouvons faire un éloge semblable au livre de Mücke sur la dogmatique du dix-neuvième siècle (2), écrit dans le même esprit que celui de Dorner et envisageant le développement théologique actuel du point de vue christologique devenu le centre de la lutte actuelle. Cet ouvrage très-riche en détails se divise en deux sections, dont l'une traite le développement parallèle de la philosophie, de la littérature et de la théologie du siècle, l'autre la restauration de la foi dans l'Église. Mücke nous trace un tableau vivant des transformations de la religion humanitaire depuis Herder, Lessing, Schiller et Goëthe jusqu'au dogmaticien Schleier-

(1) *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, etc. Berlin, 1867.

(2) *Die Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts*, etc. Gotha, 1867.

macher. La dogmatique de Hase est une correction de celle du grand maître ainsi que les études sur l'essence de la religion de Schwartz. La dogmatique de Schweitzer représente la gauche de l'école dans le domaine scientifique, la *protestantische Kirchenzeitung* dans le domaine pratique. L'extrême gauche croit expliquer le christianisme par la destination naturelle religieuse de la race humaine, et passe, sans s'arrêter aux autres questions, à l'ordre du jour de la philosophie moderne. Tel est le programme de Romang, des *Zeitstimmen* en Suisse et des amis de M. Colani en France. Ce volume, dont nous n'indiquons que les matières de la première partie, mérite notre attention spéciale par sa parfaite actualité.

Nous citerons enfin comme relatifs à l'histoire des dogmes la savante biographie de Marcellus d'Ancyre par Zahn (1), la dissertation latine de Hœhne sur Anselme de Cantorbéry (2), celle de Brockhaus sur Nicolas de Cusa et sa *Concordantia evangelica* (3), la correspondance du grand mystique Henri Suso, publiée par Preger (4), les écrits du célèbre Staupitz, publiés par Knaake (5), et les lettres du théologien Brenz, publiées par le Dr Preszel (6).

A toutes ces publications du domaine de l'histoire de l'Eglise et des dogmes, nous ajouterons un ouvrage spécial du plus grand intérêt et qui crée, pour ainsi dire, une branche nouvelle de la théologie historique. Nous voulons parler de la savante introduction du Dr Piper à la théologie des monuments (7). L'auteur, déjà connu par ses belles monographies archéologiques, nous offre ici les résultats de patientes recherches et de nombreuses découvertes et nous montre toute l'importance d'une science profondément intéressante, destinée à devenir une précieuse auxiliaire de l'histoire ecclésiastique et surtout de l'histoire des dogmes. Les différentes productions de l'art antique, les monuments, les sculptures, les inscriptions, les monnaies, ces restes palpables du passé de l'Eglise sont appréciés du point de vue théologique, et comparés en même temps avec la civilisation générale de chaque époque. Ces images de la pensée chrétienne

(1) Marcellus von Ancyra. Gotha, 1867.

(2) Anselmi Cantuariensis philosophia. Lipsiæ, 1867.

(3) Nicolai Cusani de consilii universalis potestate sententia, etc. Lipsiæ, 1867.

(4) Die Briefe H. Suso's. Leipsig, 1867.

(5) Staupitii Opera. Potisdamiæ, 1867.

(6) Anecdota Brentiana. Tübingen, 1867.

(7) Einleitung in die monumentale Theologie. Gotha, 1867.

deviennent ainsi des sources authentiques du plus grand prix pour l'interprétation de cette pensée et de l'imagination primitive. Il faut lire à ce sujet ce que Piper dit sur l'art judaïque et chrétien tel que nous le trouvons exprimé dans le Nouveau Testament, sur les conceptions plastiques de la création, de la chute, de la résurrection, de la vie éternelle des Pères apostoliques. Il y a là une richesse d'informations qui deviendront de plus en plus indispensables à ceux qui s'occupent de sérieuses études, et le savant auteur nous a rendu sans contredit un service signalé en nous initiant à tous ces trésors.

Il nous reste, après avoir fait cette revue déjà si longue, à parler de plusieurs autres publications appartenant aux domaines de la dogmatique biblique, de la théologie systématique, de l'éthique, de l'homilétique et de l'apologétique. Et tout d'abord, nous citerons le livre de Schultze sur le Fils de l'homme et le Logos (1). Nous avons déjà eu l'occasion de parler des importantes questions qui se rattachent à ce sujet, à propos du célèbre livre de Beyschlag sur la christologie du Nouveau Testament. Mais si l'on peut reprocher à Beyschlag d'avoir manqué de méthode et d'avoir accentué outre mesure et uniquement l'idée du Fils de l'homme et confondu la question exégétique avec la question dogmatique, Schultze mérite ces reproches avec bien plus de raison. Son exégèse en effet l'empêche d'apprécier dans sa vraie signification le titre messianique examiné dans la première partie de son étude. Quant à la seconde partie sur le prologue johannique, elle n'est qu'une apologie de la doctrine ecclésiastique. Il y a du reste dans ce livre des obscurités, des contradictions là où il s'agirait d'être de la plus grande précision dans les résultats exégétiques. Aussi quand notre exégète voit dans le *Kabar enosch* de Daniel, Jéhovah lui-même — à côté de l'ancien des jours (?!) quand il refuse toute signification messianique au titre de Fils de Dieu, quand il nous dit que ce n'est pas le Logos qui s'est abaissé, mais le Fils de Dieu seul (?!), nous ne savons plus que penser d'une pareille exégèse, qui du reste nous transporte en plein pour les résultats définitifs dans le domaine de la Formule de concorde.

Nous mentionnerons aussi comme relatifs à la dogmatique biblique, les études de Holsten sur l'évangile de Paul et de Pierre (2) et de Krüger, sur la signification religieuse de la résur-

(1) Vom Menschensohne und vom Logos. Gotha, 1867.

(2) Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. Rostock, 1867.

rection de Jésus(1). La première de ces études, d'un disciple zélé de l'école de Tubingue, combat les solides travaux de Beyschlag et du pasteur Paul, sur la résurrection historique du Christ. Après avoir essayé de prouver déjà dans un écrit précédent, le caractère essentiellement visionnaire de l'événement qui convertit l'Apôtre des gentils, et cet événement comme le résultat nécessaire d'une dialectique issue de faits contradictoires, Holsten applique maintenant, provoqué par le pasteur Paul, le même raisonnement à la vision de Pierre et des autres apôtres. La nature nerveuse du judéo-apôtre, excitée par la méditation de l'énigme de la mort du maître, lui a procuré la vision subjective du ressuscité : hypothèse qu'il s'agit de faire concorder avec les faits, et qui, en fin de compte, repose sur le système hégélien de l'immanence pour lequel tout surnaturel est impossible. Notre auteur ferait bien de prendre en considération une spirituelle note de Keim sur *les Apôtres*, de M. Renan, qui décidément ont prononcé l'oraison funèbre de son explication. La seconde étude, celle de Krüger, ne ressemble en rien à celle de Holsten; elle part du fait incontestable de la sortie glorieuse du tombeau et s'efforce de mettre en lumière la signification et l'importance tant contestée de ce fait. Notre jeune et pieux théologien, parent du célèbre Julius Müller, nous dit avec raison que si Hofmann et Martensen ont frayé la voie à une compréhension plus profonde de la résurrection de Jésus, il n'en reste pas moins vrai qu'on a encore peu fait pour cette question. Il nous offre donc un travail spécial sur le fait lui-même, sur sa place dans les récits évangéliques et sa signification pour le salut. Ce dernier chapitre divisé en trois paragraphes traite de la préparation, de la communication et de l'achèvement du salut. Krüger montre avec raison que sans le fait de la résurrection l'accomplissement de l'œuvre de Jésus était impossible. Ce n'est qu'en enlevant à la mort, même à la mort corporelle, sa puissance, qu'il a réellement achevé le salut, et ce n'est qu'en communiquant aux siens la nouvelle vie, sa vie glorifiée, qu'il leur a réellement communiqué ce salut; c'est-à-dire la vraie vie éternelle. Ce n'est qu'en répandant de plus en plus cette vie dans le monde que le Christ devient le centre de la nouvelle création.

Dans le domaine de la théologie systématique, comme nous

(1) Die Auferstehung Jesu und ihre Bedeutung. Bremen, 1867.

avons déjà eu l'occasion de le remarquer ailleurs, la nouvelle école en Allemagne se distingue par une exposition de plus en plus franche de ses convictions les plus libres. Sous ce rapport les théologiens soi-disant indépendants de l'autre côté du Rhin donnent un excellent exemple; on sait avec eux à qui l'on s'adresse. C'est là ce que nous prouve une fois de plus la nouvelle édition de l'ouvrage de Bagge sur le principe du mythe, au service de la question chrétienne (1). L'auteur pense par cet écrit accorder le criticisme de Strauss avec le christianisme positif. Pour lui, la théologie cesserait d'être une science si l'on renonçait aux résultats de la critique moderne, de même qu'elle cesserait d'être chrétienne si elle ne se rattachait organiquement au développement historique de la foi de l'Eglise. Bagge exige par conséquent une distinction complète entre ce qu'il appelle le corps et l'esprit de la Bible, entre l'idée et le symbole. Cette distinction est pour lui le seul moyen de rendre l'Évangile accessible aux hommes du temps. Il commence donc par rejeter les récits miraculeux évangéliques comme des mythes. Mais il conclut de ces mythes à l'impression toute puissante d'une personnalité de dimensions colossales pour les produire. Le développement de Jésus n'a pas été, toutefois, sans faiblesses humaines, quoiqu'il soit l'idéal de l'humanité. Quant à l'enseignement évangélique et apostolique d'une préexistence et d'une naissance miraculeuse ce ne sont là que des métaphores. Il en est de même de l'antique doctrine ecclésiastique d'une mort expiatoire. On sait ce que Bagge pense de la résurrection. C'est ainsi que le *Protestantenverein* entend reconstruire le christianisme positif. Telle est aussi le but de l'écrit du D^r Hanne, intitulé: *L'esprit du christianisme* (2). Ce que cet autre défenseur de la société en question entend par esprit du christianisme, n'est autre chose que l'essence des faits objectifs de l'Évangile, faits qui ne sont eux-mêmes qu'une enveloppe inutile. Disons toutefois que malgré cette solution cavalière d'un si grave problème, l'auteur professe une chaude sympathie pour la vérité et l'Eglise chrétienne, qu'il s'efforce de défendre à sa manière en soutenant sérieusement le caractère historique de faits tels que celui de la résurrection de Jésus. Mais ses pages les plus éloquentes sont consacrées à la défense du théisme et à une vive et pénétrante critique du pan-

(1) *Das Princip des Mythos im Dienste der christlichen Position.* Leipzig, 1867.

(2) *Der Geist des Christenthums.* Elberfeld, 1867.

théisme et du matérialisme. Le théisme n'implique pas seulement l'immortalité personnelle de chaque homme, mais encore le miracle. Pour Hanne, le miracle est une nouvelle force créatrice qui dans le développement naturel est nécessaire à la production d'effets essentiellement nouveaux mais continus de l'ancienne création. Le miracle par excellence est la conscience surgissant dans le monde créé, aveu de la plus haute importance qu'il ne s'agirait pas d'infirmier par l'étrange concession que l'embryon qui fut le premier être conscient a pu se trouver dans le sein d'une guenon. Le miracle serait-il moindre par hasard si l'on admet la création biblique de l'homme, jouissant de toutes ses facultés ?

La christologie de Hanne est à peu près celle de Bagge, à l'exception de son opinion sur l'anamartésie de Jésus, qui rappelle celle des Stier et des Menken. L'essentiel pour notre auteur est la foi au principe de salut, entré dans l'humanité avec le fondateur du christianisme ; c'est-à-dire la foi au Christ idéal. Donc, plus de rapports personnels nécessaires avec le Christ ressuscité qui n'est plus qu'un *primus inter pares* et qui se rendra lui-même superflu. — Pour avoir à ce prix une christologie plus moderne et plus admissible pour les hommes du temps, nous y regarderons à deux fois sans renoncer, comme le prétendent les propagateurs du *Protestantenverein*, à la pensée chrétienne et à la vraie science. Hanne pense qu'une dogmatique purifiée semblable, un « esprit du christianisme » de cette force, sera mieux accueilli par les masses que l'enseignement antique de l'Eglise, et il ne se trompe pas sans doute, mais en tous les cas, cet esprit-là ne les transformera jamais à l'image de son Fils de Dieu.

Au fond, toute cette dogmatique est un instrument mis au service d'une lutte ecclésiastique dont le mot d'ordre est le fameux principe de la prédominance laïque (*Gemeindeprincip*), c'est-à-dire de l'anarchie démagogique dans l'Eglise, car là où tout le monde gouverne, il n'y a plus de gouvernement.

C'est encore dans l'intérêt de cette cause que son promoteur le plus passionné, le D^r Schenkel, a publié la suite de ses méditations sur le christianisme et l'Eglise, d'accord avec la culture moderne (1). Ce nouveau volume traite le christianisme du passé et celui du présent. On comprendra de suite la significa-

(1) Das Christenthum und die Kirche, etc. Wiesbaden, 1867.

tion de ces titres. Le christianisme de Jésus-Christ forme le premier paragraphe de cette reconstruction moderne du vieil Évangile. L'essence de ce christianisme est l'amour de Dieu et du prochain, rien de plus. Pas de formules doctrinales, pas de constitution ecclésiastique surtout ! les sacrements ne sont que des symboles qui représentent l'idée du royaume. C'est là ce que les contemporains de Jésus n'ont pas compris et voilà pourquoi M. Schenkel parle du christianisme des apôtres. Ceux-ci, exemple funeste, firent de leur maître l'objet de leur prédication au lieu de ne parler que de son royaume. Ils s'attendirent surtout à la royauté messianique du Christ céleste, idée étrange que, soit dit entre nous, l'école ne nous expliquera sans doute jamais autrement qu'en l'attribuant à Jésus lui-même. C'est ainsi que le christianisme, pour M. Schenkel, fut défiguré et eut recours à des moyens extérieurs immoraux, matériels, pour assurer son extension (!) — On comprendra à la suite de ces spécimens d'histoire ce que l'auteur pense de l'Église universelle que Jésus n'a jamais eu l'intention de fonder, de la Réformation qui est loin d'être un retour véritable au christianisme purifié et développé par la conscience — du *Protestantenverein*, de l'Église actuelle enfin qui n'accorde pas la liberté religieuse et surtout l'enseignement libre. Plus de confessions donc et une prédication « purgée des clous et des flèches de la dogmatique ; » voilà ce que M. Schenkel réclame pour le salut de l'Église et de la théologie.

La théologie systématique proprement dite, s'est enrichie dans le courant de l'année 1867 d'une introduction générale due au D^r Warren (1). Nous y trouvons exposés avec une rare clarté l'objet, le point de départ de l'auteur, le point de départ *heuristique*, la méthode et le point de départ confessionnel de la théologie systématique. Sous cette même rubrique nous rangerons les nouvelles éditions des deux premiers volumes de la grande œuvre du vénéré et illustre Rothe (2), l'*Ethique théologique*, dont le *Bulletin* nous donne une si belle exposition.

Parmi les écrits relatifs à la morale chrétienne, nous relèverons la belle étude du D^r Lœber, sur la vie intime (3) et la manifestation de cette vie chez les différents peuples de l'antiquité et des temps modernes. Cette vie, à quelque degré de perfection

(1) *Systematische Theologie*. Bremen, 1867.

(2) *Theologische Ethik*. Wittenberg, 1867.

(3) *Das innere Leben*, etc. Gotha, 1867.

qu'on l'ait poussée, n'en a pas moins péri, et le christianisme seul en a conservé ce qu'elle contenait de vérité. C'est donc lui qui est l'unique source d'une vie intime durable, morale, scientifique et artistique. Nous caractérisons avec ces deux mots seulement les profonds développements de Lœber, bien faits pour nous faire comprendre tout ce que le christianisme veut être pour la vie morale de notre société tourmentée. Nous recommanderons aussi un instructif opuscule de Luthardt sur l'éthique de Luther, exposée dans ses traits fondamentaux (1). Il est intéressant de voir comme le grand réformateur insistait sur la part active que tout chrétien doit prendre aux vrais intérêts de l'Etat, pour lui une des trois institutions divines. Ce n'est donc pas lui qui aurait blâmé certains chrétiens d'aujourd'hui qui s'occupent de saine et courageuse politique.

Dans le domaine de l'homilétique, nous ne pouvons passer sous silence l'instructive histoire de la prédication dans l'Eglise évangélique allemande depuis Mosheim jusqu'à Schleiermacher et Menken, par le D^r Sack (2). Les transitions de l'ancien supernaturalisme à la théosophie et au moralisme et de là à un christianisme plus vivant dans le domaine de la prédication allemande sont ici dépeintes avec main de maître. On lira avec le plus grand intérêt les belles caractéristiques de la prédication de Schleiermacher et de Menken, de Harms et de Hofacker, de Nitzsch et de Tholuck. Nous pouvons dire la même chose du beau livre de Palmer sur l'homilétique évangélique, paru pour la seconde fois et remanié complètement (3). Cet ouvrage vraiment théologique est riche de conseils excellents sur la prédication telle que l'exige la situation actuelle de l'Eglise. Il n'est certes pas superflu pour ceux mêmes qui ont été formés à l'école de Vinet, et nos prédicateurs français ne le liraient pas sans véritable profit. Nous joindrons encore à ces belles publications le troisième et dernier volume de l'excellente et savante théologie pratique du noble et regrettable Nitzsch de Berlin (4). Ce livre, un des rares qui conserveront une valeur classique, traite de l'organisation évangélique de l'Eglise, et renferme dans ses différentes subdivisions une richesse étonnante d'expériences et de conseils

(1) Die Ethik Luthers. Leipzig, 1867.

(2) Geschichte der Predigt. Heidelberg, 1867.

(3) Evangelische Homiletik. Stuttgart, 1867.

(4) Praktische Theologie. Bonn, 1867.

pratiques provenant d'un des plus illustres vétérans de la théologie contemporaine.

L'apologétique en Allemagne continue à occuper une place importante dans la littérature théologique. Des théologiens distingués consacrent leur savoir et leur talent à cette branche si peu cultivée parmi nous. Il faut admirer surtout l'étonnante familiarité des apologètes allemands avec les sciences naturelles en général, et sous ce rapport ils nous ont certainement beaucoup à apprendre. C'est ici principalement que se vérifie ce que nous disions au commencement de cette revue : la tendance légitime de faire concourir dans les saines limites les sciences non théologiques à l'examen des questions bibliques.

Au premier rang des publications apologétiques que nous recommanderons ici, nous placerons le très-remarquable volume de Kritzler sur l'humanité et le christianisme (1). C'est avec une profonde compréhension des besoins et des aspirations du cœur humain que cet apologiste caractérise le christianisme comme le grand fait vivant qui se consolidera toujours de nouveau et toujours davantage dans l'histoire de l'humanité. Dans un premier chapitre de son livre, Kritzler résume les résultats de son premier volume, et décrit magistralement les rapports du christianisme avec la culture moderne qui avec ses tendances exclusives et ses prédilections terrestres a néanmoins triomphé de l'ancien idéalisme et accorde une haute place à la personnalité humaine et à la vie sociale : ce qui est un grand pas vers la compréhension plus parfaite de la vérité chrétienne. Dans un second chapitre sur la culture et l'Eglise, l'auteur fait remarquer avec justesse que la tendance réaliste des représentants les plus avancés de la critique actuelle est un incontestable progrès sur les simples théories, et que la tâche de notre temps consiste à réconcilier la philosophie avec la révélation, la culture avec l'Eglise. Dans un autre chapitre sur l'Eglise apostolique, Kritzler part du paradoxe que le christianisme comme institution parfaite est éternellement imparfait. De là la lutte qu'il a provoquée à travers tous les siècles. Mais l'origine du royaume de Jésus est incompréhensible dès qu'on s'aveugle pour le fait central de l'incarnation du Fils de Dieu. Contre ce fait se brisera finalement comme contre un roc toute critique rationaliste et pan-

(1) *Humanität und Christenthum*, etc. Gotha, 1867.

théiste, etc., etc. Mais nous ne pouvons nous étendre davantage sur une foule de réflexions vraiment prophétiques et profondément philosophiques de ce beau livre dont l'auteur est un de ces hommes placés réellement à la hauteur de notre temps, et comprenant le présent par la contemplation du passé. A côté de cet ouvrage important, nous pouvons signaler les profondes études de Hamberger sur le christianisme et la culture moderne (1), destinées à mettre en lumière la nécessité d'une réconciliation entre la foi biblique et la conscience moderne par l'idée fondamentale d'une glorification de la nature corporelle. Cette idée si peu appréciée encore parmi nous, est en effet intimement unie à l'enseignement biblique et évangélique tout entier. C'est de ce point de vue que Hamberger publie une série d'articles sur des sujets très-divers, tels que sur Eckhardt, le père de la spéculation allemande, sur Malebranche et son importance pour la théologie, sur la dogmatique philosophique de Steffens, et sur le pieux Franz von Baader, plus capable qu'aucun philosophe de notre temps de concevoir et de développer un système complet de philosophie chrétienne. Dans la même catégorie d'écrits, nous noterons encore les solides études de Düsterdieck sur Dieu, la création, la conservation (les miracles), l'homme et le péché (2), ainsi que la seconde partie de l'apologie chrétienne de Luthardt : les vérités salutaires du christianisme (3).

Quelques études spéciales de ce domaine méritent finalement notre attention, et en premier lieu l'excellent livre de Grau sur les races sémites et indo-germaniques, dans leurs rapports avec la religion et la science (4). Ce livre paraissant pour la seconde fois revu et corrigé peut être considéré comme une des meilleures réfutations des célèbres publications de M. Renan et du Dr Strauss. Grau combat ces adversaires en se plaçant sur le terrain de la psychologie des peuples et en étudiant les contrastes immenses qui séparent le paganisme du christianisme et du peuple de la religion monothéiste. D'un côté donc il examine et réfute les caractères distinctifs que la science païenne telle que M. Renan la représente en France, attribuée à la race sémitique, de l'autre il défend les vérités fondamentales du christia-

(1) *Christenthum und moderne Cultur.* Erlangen, 1867.

(2) *Apogetische Beitræge.* Göttingen, 1867.

(3) *Die Heilswahrheiten des Christenthums.* Leipzig, 1867.

(4) *Semiten und Indogermanen, etc.* Stuttgart, 1867.

nisme, de la religion d'origine sémitique, contre les attaques de la philosophie païenne, telle que Strauss la représente en Allemagne. A ce sujet, l'auteur étudie tour à tour les rapports des Sémites avec les arts, la science, la philosophie, la politique et la religion, ainsi que le reproche d'égoïsme et d'intolérance si vivement adressé à cette race. Dans la seconde partie de son livre, il aborde la question de la révélation, du miracle et finalement le christianisme des races indo-germaniques dans ses relations avec la science, les arts et la politique. On conviendra que ce thème est de la plus haute originalité en même temps que d'une grande actualité. Nous pouvons ajouter aussi que Grau l'a traité avec un vrai talent. Une faute seulement s'est glissée dans son beau travail : il a trop confondu les races sémites en général avec la branche très-individualiste des Israélites ; ce qui enlève une certaine force à ses arguments.

Après cette excellente publication, nous pouvons recommander encore les lettres apologétiques de Füller sur l'Ancien Testament (1), destinées à réfuter le superficiel reproche adressé aujourd'hui à l'Ancien Testament, de nous montrer un Dieu, un culte et des saints, qui sont en complète contradiction avec le Dieu, le culte, les saints du Nouveau Testament. Nous ferons de même du savant petit opuscule de Delitzsch sur le Messie-Rédempteur, destiné à l'Israël d'aujourd'hui (2), ainsi que des solides conférences d'Osterzee sur l'évangile de saint Jean, ouvrage déjà paru dans notre langue (3).

Pour terminer enfin cette revue considérable, nous dirons encore un mot d'un écrit polémique plein d'un piquant intérêt pour l'appréciation de la théologie contemporaine en Allemagne. Nous voulons parler des rudes et énergiques lettres du D^r Scheele sur ce que notre auteur appelle la science ivre (4). Cette correspondance, que nous ne recommandons pas sans faire des réserves quant à la forme comme quant au fond, mais surtout quant à la forme virulente, n'en contient pas moins certaines importantes vérités que parmi nous aussi il serait bon de prendre à cœur. Il n'est pas nécessaire pour cela de partager le point de vue autoritaire ecclésiastique de l'auteur. Ce qu'il dit d'une cer-

(1) Das alte Testament dem Zweifel und Anstoss gegenüber. Basel, 1867.

(2) Der Messias als Versöhner. Paris, 1867.

(3) Das Johannesevangelium. 4 Vorträge. Gütersloh, 1867.

(4) Die trunkene Wissenschaft, etc. Berlin, 1867.

taine science qui détrône Dieu et divinise l'idée, et qu'il appelle la science ivre, qui n'est au fond qu'une sophistique gigantesque ayant l'apparence d'une certaine objectivité et celle de la vérité, est vrai à bien des égards. De même ce qu'il dit de la vraie théologie qui n'a pas à découvrir la vérité en philosophant ; mais à la prendre telle que la donne la révélation. L'héritage de la philosophie spinoziste et hégélienne laissé à la théologie contemporaine occupe en effet une bien grande place dans la plupart de nos systèmes, et c'est à quoi Scheele fait bien de nous rendre attentifs.

A. WABNITZ.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE PROTESTANTE, EN PARTICULIER EN ALLEMAGNE, envisagée dans le développement de ses principes et dans ses rapports avec la vie religieuse, morale et intellectuelle des peuples, par le docteur *J.-A. Dorner*, traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur, par *Albert Paumier*, pasteur à Reims.

Souscription ouverte à la librairie de Ch. Meyrueis, 43-45, rue des Saints-Pères, à Paris.

PROSPECTUS.

L'ouvrage dont nous avons entrepris la traduction, et que nous offrons aujourd'hui au public religieux, n'est pas seulement un ouvrage savant, mais aussi un travail actuel à tous les points de vue. Aux protestants, ébranlés par les attaques passionnées de la poémiqne romaine, qui oppose à nos variations l'imposante apparence de son unité, il montrera le double principe de l'autorité des saintes Ecritures en matière de foi, et de la justification par la foi constituant pendant quatre siècles, au-dessus de luttes temporaires et fécondes, la grande unité spirituelle du protestantisme. Il jettera une lumière précieuse sur les causes et les racines profondes des tendances de notre temps, et pourra raffermir les âmes inquiètes et troublées. Cet ouvrage, bien compris, fera pénétrer dans notre public religieux des idées plus justes et plus saines sur l'âge héroïque de la Réforme. La foi savante et vivante de nos pères, les grands travaux de nos docteurs, les principes des diverses écoles théologiques, l'évolution des principes, sont retracés de main de maître.

Le dix-huitième siècle est apprécié avec autant de justesse que d'impartialité, et les aspirations, les tendances de notre siècle saisies et exposées dans une savante synthèse et avec une chrétienne largeur. Nommer le docteur Dorner, c'est nommer l'un des théologiens les plus éminents de notre époque, l'auteur d'une histoire remarquable du dogme de la personne de Christ, et l'un des rédacteurs du recueil « *Jahr-*

bücher für deutsche theologie, » Ajoutons que le Dr Dorner a déjà donné une preuve signalée de l'intérêt qu'il porte au développement de notre théologie française en faisant paraître en premier lieu dans une traduction française (dans le *Bulletin théologique*, qui portait alors le titre de *Supplément théologique de la Revue chrétienne*) son beau travail sur la sainteté de Jésus-Christ, qui depuis a paru en allemand.

Nous espérons que notre traduction permettra aux lecteurs français de saisir le développement quatre fois séculaire de la Réforme dans son ensemble majestueux. Nous ne pouvons que demander à Dieu de bénir ce travail, qui nous a été si doux et si profitable à nous-même, et de raffermir par cette lecture forte et saine notre foi dans les destinées de notre Eglise.

Une analyse rapide de la table des matières fera comprendre toute la richesse et l'importance de cet ouvrage, qui comptera parmi les plus remarquables de notre temps.

PREMIER LIVRE.

La première section traite des éléments négatifs et positifs de préparation renfermés dans les siècles qui précédèrent la venue de Luther. Les éléments négatifs sont les erreurs de l'Eglise du moyen âge dans le dogme, dans la morale et dans la vie pratique. Les éléments positifs et féconds sont le mysticisme, le réveil des études bibliques, la renaissance et les découvertes du quinzième siècle.

La seconde section étudie successivement l'âge héroïque de la Réforme dans les travaux de Luther et de Zwingle, et l'unité primitive de ce grand mouvement religieux. Les luttes ardentes de Luther contre les attaques de Rome et les erreurs des sectaires, l'organisation, le culte, la science de l'Eglise nouvelle; les travaux et les souffrances de Zwingle, les controverses sur la sainte Cène forment un tableau instructif et vivant.

La troisième section aborde les six grandes controverses dont l'Allemagne fut le théâtre, l'antinomisme, le synergisme, les discussions de Mayor, Osiander, Staucarus et Flacius. La grande figure de Calvin, et les progrès de la Réforme jusqu'au synode de Dordrecht, complètent le premier volume.

SECOND LIVRE.

Le second livre retrace successivement la marche des idées au sein des deux grandes communions évangéliques, qui acquièrent de plus en plus le sentiment, un moment obscurci, de leur commune origine et de l'unité supérieure de leurs principes. Le lecteur voit passer rapidement sous ses yeux les diverses Eglises qu'a fait naître la Réforme en

Europe; en France les controverses et les écrits d'Amyraud, Laplace, Payon et Louis Cappel; en Hollande l'école de Cock et l'influence de Descartes; en Angleterre les luttes ardentes des presbytériens et des anglicans, le triomphe passager du déisme, les travaux missionnaires de Wesley et les principes de la philosophie écossaise. L'Allemagne lui offre le tableau animé de sa vie intellectuelle et universitaire, les tendances et les écrits de l'école de C. Calixt, du mysticisme de Boehme, du piétisme de Spener, de l'école de Bengel et des Frères moraves. Enfin le dix-huitième siècle lui présente les noms de Leibnitz, Wolf, Klopstock, Lessing, les ouvrages des écoles rationalistes et supranaturalistes, le mouvement puissant reproduit par les grands systèmes philosophiques de Kant, Fichte et F.-H. Jacobi.

TROISIÈME LIVRE.

Le troisième livre conduit enfin le lecteur jusqu'à nos jours. Que de travaux! Que d'efforts! Que de savantes écoles! Contentons-nous de nommer Schelling, Hegel, Schleiermacher, et leurs nombreux disciples, l'école évangélique contemporaine, dont les travaux ont produit un mouvement analogue en France, en Suisse, en Hollande, en Angleterre et aux Etats-Unis.

A. PAUMIER.

L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE PROTESTANTE, par *J.-A. Dorner*, formera deux forts volumes in-8°. Le prix est fixé à 11 francs pour les souscripteurs. L'ouvrage sera expédié franco. La souscription est ouverte à la librairie de Ch. Meyrueis, 43-45, rue des Saints-Pères, à Paris, jusqu'au 31 mars. Passé ce délai, le prix sera porté à 14 francs.

L'entreprise de M. Albert Paumier se recommande à tous les amis des études théologiques en France, à quelque tendance qu'ils appartiennent. C'est rendre un service inappréciable que de faire passer dans notre langue un livre tel que celui de Dorner, qui retrace avec largeur et profondeur l'histoire de la théologie protestante depuis la Réforme. On y retrouve non-seulement son vaste savoir, qui remonte sans cesse aux sources originales, mais encore cette puissance de généralisation philosophique qui nous fait découvrir l'enchaînement des systèmes, sans rien sacrifier à leur dialectique abstraite, car l'auteur, dans le système, cherche toujours l'homme, le chrétien surtout. Quiconque s'intéresse aux progrès de la science religieuse dans notre patrie doit lire ce grand livre, qui nous donne les principales pièces de ce qu'on peut appeler le

procès théologique, en les classant avec autant d'impartialité que de sagacité. Nous avons là l'histoire dogmatique de la Réforme, qui nous a manqué jusqu'ici, puis celle des époques qui l'ont suivie jusqu'à aujourd'hui. Ce n'est plus cette Allemagne de fantaisie, au nom de laquelle on rend des arrêts non vérifiés ; nous n'avons pas seulement la science qui attaque le christianisme, mais aussi celle qui le défend, et on peut se rendre compte du vaste monument intellectuel inspiré depuis un demi-siècle par la foi évangélique. Quand on lit aujourd'hui certains tableaux de la théologie contemporaine, qui nous représentent complaisamment les triomphes de la science ennemie du christianisme, on répète le mot du fabuliste : « Ah ! si les lions savaient peindre ! » Le livre de Dorner nous prouve que les lions savent peindre, c'est-à-dire que ceux que l'on prétendait vaincus sans rémission ont opposé une victorieuse résistance à tous les assauts. Nous ne doutons pas que la souscription ouverte par M. A. Paumier et par son éditeur ne réussisse promptement, sinon il faudrait désespérer de notre théologie française, qui ne peut se passer des riches informations contenues dans ce précieux ouvrage.

E. DE PRESSENSÉ.

ÉGLISE NATIONALE PROTESTANTE DE GENÈVE

PROGRAMME DE CONCOURS.

Avec l'aide de quelques donateurs, la Compagnie des pasteurs et professeurs de théologie a décidé d'ouvrir un concours sur une question prise dans le champ des sciences théologiques.

Le sujet choisi pour ce concours est le suivant : *Devoirs du protestantisme en présence du catholicisme de nos jours.*

Voici les conditions du concours :

1^o Sont admis à concourir tous les ecclésiastiques ou licenciés en théologie ayant étudié au moins trois ans dans la Faculté de théologie de Genève;

2^o Le prix unique sera de 1,200 francs. Il ne pourra être partagé et ne sera délivré que dans le cas où les mémoires seraient jugés satisfaisants.

3^o Les mémoires manuscrits et inédits sont seuls admis à concourir;

4^o Les mémoires devront contenir le nom de l'auteur sous pli cacheté portant une devise répétée en tête du manuscrit. Chaque auteur demeure propriétaire de son mémoire.

5^o Les mémoires devront être envoyés au secrétariat de la Compagnie ou au doyen de la Faculté de Genève, avant le 30 juin 1871. Le prix sera décerné, s'il y a lieu, le 31 décembre de la même année.

Au nom de la Compagnie des pasteurs,

G. HENRY, modérateur.

Genève, le 20 novembre 1868.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1869.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

COMPTE RENDU

DES DISCUSSIONS RÉCENTES RELATIVES AUX TÉMOIGNAGES
ECCLÉSIASTIQUES SUR LE QUATRIÈME ÉVANGILE.

L'exposé qui va suivre est destiné à compléter la discussion des témoignages traditionnels sur l'évangile de Jean, telle que nous l'avons présentée dans notre commentaire sur cet écrit, t. I, p. 12-45. Nous résumerons dans ces pages tout ce qui a été publié d'intéressant sur ce sujet depuis l'année 1863, où a paru le premier volume de notre ouvrage. Seulement, nous suivrons dans cet exposé supplémentaire un ordre inverse. Nous redescendrons le courant du second siècle, au lieu de le remonter, et nous terminerons par l'examen de la nouvelle hypothèse présentée par Keim dans le premier volume de son grand ouvrage sur *l'Histoire de Jésus*, dont M. Wabnitz a rendu compte d'une manière si remarquable dans ce *Bulletin* (1).

(1) Les travaux principaux auxquels se rapporte cet exposé, sont : *Der Kanon* de Hilgenfeld, 1863. — *Etude historique et critique sur le quatrième Évangile*, par Scholten; traduction du hollandais par Réville, *Revue de Théol.*, 3^e série, vol. II-IV, 1864-66. — *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, par Weizsäcker, 1864. — *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* par Tischendorf; 4^e édit. Leipzig, 1866. — *Der Ursprung unserer vier Evangelien*, par Volkmar. Zürich, 1866. — *Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis, neu untersucht*, par Riggenbach. Bâle, 1866. — *Ueber Papias: Theol. Studien und Critiken*, 1866, par Zahn. — *Examen des prétendues découvertes de M. Constantin Tischendorf*, par Rumpf: *Revue de Théol.*, 3^e série, vol. V, 1867. — Réponse de Tischendorf: *Bulletin théologique*, 1867. — Réplique de Rumpf: *Revue de Théol.*, 1867. — *Geschichte Jesu von Nazara*, par Keim; t. 1^{er}. Zürich, 1867, (p. 136-172). — *Basilides als erster Zeuge für Alter und Autorität neutestamentlicher Schriften*, par Hofstede de Groot. Leipzig, 1868. — *Ueber Papias: Theol. Studien und Critiken*, 1868, par Steitz. — *Ueber den Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien; ibid.*, 1868, par le même. — *Johannes der Apostel und der Presbyter: Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. XIII, 1868, par Riggenbach.

Nous étudierons : 1° ce qui se rapporte aux écrits des Pères; 2° ce qui a trait aux citations des hérétiques.

I.

CLÉMENT ROMAIN.

Les objections que Volkmar a tirées du silence de la lettre de ce Père, au sujet du quatrième évangile, n'auraient de valeur que si cette lettre datait, comme il le prétend, de 125 après J.-C. Mais il n'a pas réussi à faire admettre généralement cette date. La fin du premier siècle reste toujours l'époque probable de la composition (Tischendorf, de 68-77; Hase, de 80-90; la plupart, en 95 ou 96). Or le quatrième évangile ne circulait pas encore à cette époque.

PSEUDO-BARNABAS.

Les défenseurs les plus décidés de l'authenticité de notre évangile, Riggenbach, par exemple, ne pensaient pas pouvoir en démontrer sûrement l'emploi dans la lettre de Barnabas. Nous-même avons renoncé à cette preuve, malgré les analogies frappantes qui existent entre certains passages des deux écrits. Keim, l'adversaire de l'authenticité, vient de se montrer plus courageux en fait de concessions, que les défenseurs ne se permettaient de l'être en fait d'exigences : « On aura beau montrer que la lettre de Barnabas ne renferme aucun trait, aucune parole de l'évangile, qu'elle emploie d'une manière indépendante l'expression *l'eau et le sang* et les types de l'Ancien Testament qu'elle applique à Christ, en particulier celui du serpent d'airain, — le monde de pensées dans lequel se meut cette lettre coïncide si complètement, dans l'ensemble et dans le détail, avec l'évangile de Jean, que la science doit statuer une connexion entre les deux écrits; ou si elle laisse simplement subsister l'énigme, elle renonce à sa mission (1). » Hofstede de Groot appuie également sur cette dépendance de Pseudo-Barnabas à l'égard de Jean (2).

Cette lettre date, selon Keim, de 120-130 après J.-C.; selon Volkmar, de 118-119. Hilgenfeld, Langen, Riggenbach, la placent un peu plus tôt, ou même au commencement du règne de

(1) P. 141.

(2) P. 107.

Trajan, vers 97; Ewald et Weizsæcker, sous Vespasien (évidemment beaucoup trop tôt).

HERMAS.

Volkmar nie toute trace de l'évangile du Logos chez le *Pasteur* d'Hermas. De Groot pense que plusieurs passages de ce livre rappellent les intuitions johanniques, lors même que la forme prophétique de l'ouvrage ne permet pas de citation proprement dite. Keim, plus hardi encore ici que les apologètes, tranche la question : « Hermas, dit-il, connaît évidemment la première épître de Jean ; toute sa terminologie rappelle également l'évangile (1). » Cet écrit est, selon lui, de 140-150, conformément à l'indication bien connue du fragment de Muratori.

IGNACE.

Hilgenfeld, dans son écrit sur le Canon (2), reconnaît que Jean est cité dans les lettres d'Ignace (Jean VI, 51, dans Rom. cap. 7; Jean III, 8, dans Philipp. cap. 7), mais il place la composition de ces lettres vers le milieu du deuxième siècle. Si le recueil des sept lettres est authentique, comme on incline assez généralement à le reconnaître aujourd'hui, on conçoit la valeur de cet emploi une fois admis. Car toute lettre authentique d'Ignace doit être antérieure à 115 après J.-C., époque la plus tardive de la mort de ce héros chrétien.

POLYCARPE.

L'on sait que Polycarpe ne cite pas le quatrième évangile dans son épître aux Philippiens, le seul écrit de lui qui nous reste ; mais on sait aussi que ce silence est, jusqu'à un certain point, compensé par une citation de la première épître de Jean. Les adversaires de l'authenticité ont cherché à éluder ce fait de la citation de 1 Jean. Rumpf, suivant les traces de Baur, pense que la phrase commune aux deux écrits peut avoir été « une sorte de schiboleth à l'usage des orthodoxes du deuxième siècle. » D'autres ont recours à la supposition d'une interpolation. Volk-

(1) P. 143.

(2) P. 31.

mar, plus franc, en un sens, admet qu'il y a bien citation; seulement, selon lui, c'est Pseudo-Jean qui cite Polycarpe, et non Polycarpe qui emploie l'écrit de Jean. La démonstration qu'il essaye de donner de cette assertion, déjà avancée par Bretschneider, est digne d'un avocat roué à la sophistique du barreau (1). Il suffit de lire dix lignes des deux auteurs pour juger où est l'originalité, la composition *sui generis*, et de quel côté est l'imitation, le travail d'emprunt. L'écrit de l'apôtre a le cachet le plus individuel; il ne peut être comparé à aucun autre. Celui de Polycarpe est tel qu'on peut l'attendre de tout chrétien pieux, de chaque évangéliste de nos jours. Lisez le premier une fois, il en restera chez vous une empreinte ineffaçable; lisez le second vingt fois, il ne laissera en vous aucune trace distincte. Cette citation de Jean chez Polycarpe a évidemment une grande importance pour l'évangile, à la condition que les deux écrits soient attribués au même auteur. Or, cette identité d'auteur vient d'être de nouveau pleinement reconnue par Keim: « Que l'on place la première épître de Jean plus tôt ou plus tard que l'évangile (*nous partageons avec le plus ancien critique, Denys d'Alexandrie, la conviction qu'elle appartient au même auteur*), dans tous les cas elle a été composée dans un temps fort rapproché et dans l'esprit même de l'évangile (2). »

Rumpf objecte qu'Irénée n'a jamais dit expressément que son maître Polycarpe lui eût affirmé l'authenticité du quatrième évangile. Assurément non; pas plus qu'il n'a cité le témoignage de cet évêque, son père spirituel, touchant les autres livres du Nouveau Testament. Mais ne faut-il pas conclure précisément de ce silence de la part d'Irénée, qui recevait pour son compte l'évangile avec tant de confiance, que la chose ne faisait pas question pour lui? De plus, ne doit-on pas faire ressortir, avec Hofstede de Groot (3), l'importance de l'absence de toute protestation contre le quatrième évangile, de la part de Polycarpe, qui avait été contemporain de Jean pendant une vingtaine d'années au moins (4)? Comment eût-il pu voir ce livre se répandre sous le nom de Jean, et circuler sous ce nom dans l'Église pendant plus

(1) P. 48-51. Comp. l'excellente réponse de Riggenbach, p. 55.

(2) P. 149. C'est nous qui soulignons la parenthèse.

(3) P. 149.

(4) Il y a quatre-vingt-six ans que je sers Christ, dit Polycarpe lors de son martyre, vers 167.

d'un demi-siècle (selon l'opinion de Keim lui-même, qui place la composition de l'évangile de 110-115), sans réclamer hautement contre une telle intrusion et sans que la confiance d'Irénée et de l'Eglise en fût ébranlée?

PAPIAS.

L'objection que l'on tire contre le quatrième évangile du silence de Papias sur ce livre, repose, comme l'observe fort bien Riggenbach, sur un double *argumentum e silentio*. Simple, cet argument est déjà dangereux. Combien plus, double! 1° Eusèbe n'a rien cité de Papias sur cet écrit, donc Papias n'en parlait pas; 2° Papias n'en parlait pas, donc il ne le connaissait pas ou ne l'approuvait pas.

Au premier argument, Riggenbach répond avec raison qu'Eusèbe ne cite pas non plus le témoignage de Papias sur l'Apocalypse; et cependant nous savons qu'il connaissait et employait ce livre. Eusèbe ne fait ressortir que l'emploi des deux livres 1 Jean et 1 Pierre chez Polycarpe; et cependant, nous qui possédons encore la lettre de ce Père, telle que l'employait Eusèbe, nous pouvons constater qu'il citait aussi les synoptiques et les épîtres de Paul. Eusèbe ne mentionne de Théophile d'Antioche que les citations de l'Apocalypse, et il omet son témoignage si connu sur l'évangile de Jean! C'est qu'Eusèbe ne pensait pas à prévenir tous les doutes qui pourraient naître un jour sur un livre quelconque. Il avait égard à ceux qui existaient de son temps. La plupart des épîtres catholiques étaient suspectées. En mentionnant l'emploi qu'avait déjà fait Papias de 1 Jean et de 1 Pierre, il voulait montrer que ces deux épîtres étaient bien plus anciennement attestées que les autres épîtres du même groupe. La non-mention du témoignage de Papias sur le quatrième évangile chez Eusèbe, peut donc fort bien provenir de ce qu'aucun doute ne planait de son temps sur l'origine de cet écrit.

Quant à l'autre argument *e silentio*, il ne repose pas sur des bases plus solides : Papias pouvait fort bien n'avoir pas parlé spécialement de l'origine de l'évangile de Jean, pas plus que de l'origine de celui de Luc, parce qu'il n'avait rien de plus particulier à dire aux hommes de son temps sur ce point, que ce qui était déjà contenu dans le préambule de l'un (Luc I, 1-4) et dans l'épilogue de l'autre (Jean XXI, 24, 25) de ces deux écrits. La

tradition qui lui était parvenue sur les évangiles de Matthieu et de Marc était, au contraire, tout à fait étrangère au contenu de ces deux ouvrages ; elle remontait jusqu'aux tout premiers temps de l'Eglise, et il était important de la mentionner. Keim présume que Papias a passé sous silence le quatrième évangile, non parce qu'il l'ignorait, mais parce qu'il le blâmait. Hilgenfeld avait déjà donné le même sens au silence prétendu de Papias sur l'évangile de Luc (1). Ces deux appréciations reposent sur la fausse idée que l'on se fait de la personne et du point de vue de Papias. On se représente ce Père : 1° comme judaïsant, par conséquent, d'après les prémisses de Tubingue, comme ennemi de Paul et de Luc ; 2° comme chiliaste, et cela en tant que judaïsant, par conséquent comme ennemi du spiritualisme qui domine dans les notions eschatologiques du quatrième évangile. Les livres renfermant *des commandements étrangers* dont parle Papias, seraient donc les évangiles de Luc et de Jean ! Mais Steitz, dans le dernier travail que nous avons indiqué ci-dessus, fait observer avec beaucoup de justesse : 1° Que le millénarisme n'est nullement une preuve de judéo-christianisme, témoin Justin, qui est d'origine païenne et en même temps chiliaste. D'autres Pères sont dans le même cas. L'origine du chiliasme chez les Pères est, non le judaïsme, mais tout simplement le livre de l'Apocalypse. 2° Qu'il n'y a aucune relation nécessaire entre le chiliasme et le rejet du quatrième évangile, témoin Justin, Irénée et des milliers de croyants dans tous les temps.

Il est donc faux de dire : 1° que le silence d'Eusèbe sur le témoignage de Papias implique celui de Papias lui-même ; 2° que celui de Papias suppose chez ce Père soit l'ignorance, soit, puisque d'après Keim elle est impossible, le *rejet* du quatrième évangile. Papias cherchait, dans son ouvrage, à expliquer les *commandements transmis à la foi par le Seigneur*. A ce point de vue, l'évangile de Matthieu, avec le sermon sur la montagne, les paraboles, les discours eschatologiques, lui offrait la matière désirée, bien mieux que tout autre écrit évangélique. Quant aux commandements et aux livres *étrangers* à la foi, il est évident qu'il s'agit pour lui des doctrines et des écrits gnostiques. Nous verrons plus loin une confirmation historique de cette manière de voir.

(1) Keim, p. 145 : « Papias a passé sous silence l'évangile de Jean... ; peut-être même l'a-t-il hautement blâmé. » Hilgenfeld, p. 17 : « Ainsi, Papias a sans doute bien connu, mais non reconnu l'évangile de Luc. »

Mais il y a plus : les relations entre l'écrit de Papias et le quatrième évangile sont bien plus réelles, nombreuses, étroites, qu'on ne le suppose généralement.

Hofstede de Groot (1) fait observer le nom de *la vérité elle-même* (ἀλήθεια ἡ ἀληθινή) donné à Christ par Papias dans les fragments que nous a conservés Eusèbe. Cette dénomination n'appartient-elle pas au cercle des locutions johanniques ?

Steitz fait également, dans le dernier travail cité, une remarque très-sagace sur l'énumération des personnages apostoliques que nous rencontrons dans le fragment bien connu de Papias. Voici ces personnages et l'ordre dans lequel Papias les cite : André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu, etc. Or, les quatre cités en tête sont précisément ceux qui jouent un rôle dans l'évangile de Jean, le troisième et le quatrième dans cet évangile seul : *André* est désigné comme le premier croyant Jean I, 41 ; il est expressément mentionné VI, 8 ; XII, 22. *Pierre* le suit immédiatement chez Papias, comme dans l'évangile de Jean (chap. I). On s'explique ainsi seulement pourquoi Papias ne le place pas en tête, selon le rang qu'il occupe dans toutes les listes apostoliques. Il est, comme on le sait, souvent nommé dans le reste de l'évangile : I, 41, 42 ; VI, 68 ; XIII, 6, etc. *Philippe* vient après Pierre chez Papias, comme chez Jean I, 44 ; il est nommé encore VI, 5 ; XII, 21 ; XIV, 8. *Thomas* qui suit chez Papias est nommé chez Jean XI, 16 ; XIV, 5 ; XX, 24 ; XXI, 1. Les *filz de Zébédée*, qui viennent ensuite chez Papias, ne sont nommément mentionnés dans l'évangile de Jean qu'au dernier chapitre (XXI, 2). Enfin figurent les derniers chez Papias les apôtres qui ne sont pas du tout mentionnés chez Jean : Matthieu et les autres. Et ne peut-on pas supposer qu'entre tous ces autres, il cite expressément Matthieu seul parce que c'était le second apôtre *évangéliste*, et que cette mention spéciale était provoquée par celle de Jean, l'autre apôtre qui avait aussi composé un écrit évangélique ? Des personnages apostoliques mentionnés par Jean, il ne manque que Nathanaël et Jude non-Iscaïot. Serait-ce là une objection sérieuse contre ces coïncidences évidentes et multiples signalées par Steitz ? Non ; car ces personnages pouvaient être restés toute leur vie en dehors du cercle dans lequel Papias avait puisé ses informations. Ce rapprochement entre le

(1) P. 110.

quatrième évangile et l'énumération de Papias est le seul fait qui puisse expliquer l'ordre de cette dernière.

A l'égard de l'explication que les *anciens presbytres*, cités par Irénée, donnaient de la parole Jean XIV, 3 (1), il est à remarquer que Papias devait, d'après Irénée lui-même, être du nombre de ces presbytres : « Comme le disent les presbytres qui ont connu Jean, le disciple du Seigneur... » dit Irénée ; et, un peu plus loin, il ajoute : « C'est ce que témoigne aussi par écrit Papias... dans le quatrième de ses livres (2). » Et Papias n'aurait pas connu l'évangile, le livre où se trouvait cette parole si étrangement expliquée par les presbytres ! Rumpf suppose que cette sentence était connue des presbytres par une tradition orale provenant de Jean. En soi, cette hypothèse est peu naturelle ; la citation est trop littérale pour ne pas la supposer empruntée à notre évangile. Mais ce point se rattache encore à une question plus générale que nous toucherons tout à l'heure.

Quelques-uns de ces presbytres qui avaient connu Jean prétendaient que Jésus avait presque atteint l'âge de cinquante ans. Cette opinion erronée était évidemment en relation avec le passage Jean VIII, 56, 57, mal compris. Ce malentendu suppose aussi la connaissance de notre évangile dans le cercle auquel appartenait Papias.

L'ancienne Eglise admettait si peu le non-emploi de l'évangile de Jean chez Papias, qu'elle donnait même un rôle à ce Père dans la composition du quatrième évangile. Dans le préambule d'un manuscrit des évangiles (Vatic. Alex. n° 14) (3) se trouvent ces mots : « L'évangile de Jean a été composé et légué à l'Eglise par Jean vivant encore (évidemment après que les autres apôtres étaient morts), comme Papias, surnommé le Hiéropolitain, le bien-aimé disciple de Jean, le raconte dans ses livres ésotériques, à la fin du cinquième livre. Il a écrit l'évangile exactement, tandis que Jean le lui dictait. » La transcription de ce préambule dans le manuscrit ne remonte pas au delà du neuvième siècle ; mais le préambule lui-même, au jugement de Tischendorf, est antérieur au temps de Jérôme. L'auteur devait avoir sous les yeux le livre de Papias, qui existait encore dans le cours du moyen âge. Au lieu de livres *ésotériques*, ce qui n'a pas de sens,

(1) Voir mon *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, t. 1^{er}, p. 33 et 34.

(2) *Contra Hæreses*, V, 33, 3. 4.

(3) Tischendorf, p. 118, 119. Hofstede de Groot, p. 113.

il faut lire : livres *exégétiques*, puisque le livre de Papias était précisément intitulé : ἐξήγησεις. Sans doute, les derniers mots du passage cité renferment un détail suspect. Mais il est à remarquer que l'auteur inconnu n'attribue que la première partie du témoignage à Papias lui-même. Le silence de Papias sur l'évangile de Jean n'est donc rien moins que certain. Que de surprises amènerait probablement la découverte de l'ouvrage de Papias, et cela précisément au point de vue du quatrième évangile ! Les résultats de la découverte de la fin des *Clémentines* sont un exemple instructif pour la critique.

Nous ajouterons deux observations générales, l'une sur l'ouvrage, l'autre sur l'âge de Papias. La critique moderne s'est totalement méprise sur la portée de l'écrit de ce Père. Dans les informations que prenait Papias, il ne se proposait nullement pour but de composer une *collection*, mais tout simplement, comme le dit le titre de son écrit, de donner l'*explication* des paroles du Seigneur. Il emploie le mot ἐξήγησεις, non σύνταξις, comme il le fait en parlant de l'évangile de Matthieu (1). Il ne pensait donc pas, comme le croit la critique, à placer son ouvrage à côté de ceux de Matthieu et de Marc, comme si ceux-ci lui eussent paru insuffisants (Volkmar) (2), ou au-dessus de ceux de Luc et de Jean, comme si ceux-ci n'eussent pas été dans le vrai (Hilgenfeld, Keim). Il se servait au contraire de nos évangiles ; c'était le *texte* de ses explications ; il ne faisait qu'*ajouter* à leurs récits et à ses explications, en guise d'éclaircissements, les faits qu'il avait recueillis de la bouche des personnages apostoliques qu'il avait pu consulter directement ou indirectement (ὅσα ἔμαθον... συγκατάταξι καὶ ἐρμηνείαις) (3). La démonstration de Zahn et de Riggenbach sur ce point décisif ne laisse rien à désirer.

Keim place la faite de l'activité littéraire de Papias vers 160. Cette opinion est-elle acceptable ? Il faut relever, plus qu'on ne le fait, ce nous semble, le contraste frappant, intentionnel, entre le passé εἶπε dans cette phrase : τί Ἄνδρέας εἶπε ; et le présent λέγουσιν dans celle-ci : ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης... λέγουσιν. Zahn prend ce présent dans le sens du présent de l'idée, comme le présent *testantur* appliqué au témoignage des

(1) Zahn, *Theol. Studien und Critiken*, 1866, p. 659 et suiv. ; Riggenbach, p. 60 et 61.

(2) P. 61.

(3) « Joindre à mes explications tout ce que j'ai appris. »

presbytres par Irénée. Mais ce sens ne répond certainement pas ici à la pensée de l'auteur. C'est ce que prouve le contraste avec le εἶπεν qui précède. Si le εἶπεν se rapporte, comme cela est évident, à des personnages morts, le λέγουσιν doit se rapporter à des personnages encore vivants. Aristion et Jean le presbytre, disciples personnels du Seigneur, vivaient donc encore quand Papias écrivait ces lignes. A supposer qu'ils eussent vingt ans (on ne peut dire moins) lors de la mort du Seigneur, ils en avaient quatre-vingt-dix vers l'an 100. Ils ne peuvent donc avoir vécu beaucoup plus tard que les premières années du deuxième siècle. Papias aurait par conséquent écrit vers 100-110. Il faut forcer le sens naturel des expressions pour échapper à cette conséquence philologique. Le rôle que la tradition citée plus haut attribue à Papias dans la composition de l'évangile de Jean, et le titre d'ἀρχαῖος ἀνὴρ que lui donne Irénée, sont parfaitement d'accord avec cette conséquence, que ne contredit point la date probable de sa mort de 160-167. Papias serait ainsi complètement contemporain de Justin Martyr et de Polycarpe; seulement il aurait écrit plus tôt que ce dernier.

JUSTIN MARTYR.

Scholten et Volkmar persistent à nier tout emploi du quatrième évangile dans les écrits de ce Père; seulement le second reconnaît un rapport de dépendance entre l'un et l'autre; mais il attribue la dépendance à Pseudo-Jean. « Le *docteur* du Logos a précédé; le narrateur du Logos a suivi. » Nous ne suivrons pas les deux savants dans les subtilités et les chicanes auxquelles ils ont recours pour échapper à la conséquence naturelle des faits les mieux constatés. Nous nous contentons de renvoyer au travail approfondi et détaillé de Riggenbach (1), que personne n'a encore essayé de réfuter. D'ailleurs Keim nous dispense d'une nouvelle discussion sur ce sujet: « Il est très-digne de remarque, dit ce savant, que le disciple de Justin, Tatien, a employé avec prédilection l'évangile de Jean. Mais il est aussi facile de montrer que Justin lui-même avait sous les yeux une série de passages johanniques (2). » Suit une démonstration détaillée (3).

(1) P. 73-92.

(2) P. 138.

(3) P. 138, 139.

Puis il ajoute : « Mais il y a plus que des traits isolés ; il est complètement impossible de méconnaître que les idées de Justin, dans leur ensemble, sont beaucoup plus avancées et par conséquent dans un rapport de dépendance vis à-vis de celles de Jean... Qui pourrait enfin songer sérieusement à faire, dans l'ensemble ou dans le détail, de l'original et spirituel auteur de l'évangile, le disciple d'un esprit aussi médiocre, dépendant, compilateur et pauvre de style que l'est notoirement Justin Martyr (1) ! »

Le vrai rapport est donc le contraire de celui qu'établit Volkmar : l'apôtre du Logos a précédé ; le docteur du Logos a suivi. Celui-ci a fait un objet de spéculation du *témoignage* de celui-là. Quant à l'époque des écrits de Justin, sa grande *Apologie* paraît réellement ne dater que de 147, comme l'a prouvé Volkmar dans un remarquable travail (2).

L'*Épître à Diognète*, attribuée parfois, quoique bien à tort, à Justin, est remplie d'expressions et de phrases dans lesquelles on ne peut méconnaître la dépendance du quatrième évangile (3). Elle a été composée, d'après Reuss, vers 135. Peut-être est-elle d'une date antérieure encore.

II.

Nous passons aux hérétiques du deuxième siècle.

Hofstede de Groot a remarquablement expliqué (4) pourquoi les travaux exégétiques des hérétiques ont été en général antérieurs à ceux des Pères, et pourquoi c'est chez eux que nous trouvons le plus grand nombre de citations du Nouveau Testament. Dans la règle les Pères préféraient s'appuyer sur la tradition apostolique dont l'Eglise et le corps épiscopal étaient dépositaires. Il y avait là un fait patent, qu'aucune subtilité ne parvenait à éluder. Les hérétiques, au contraire, en face de ce rempart de l'orthodoxie, la tradition, n'avaient d'autre arme que l'Écriture, dont il n'était pas si malaisé de tordre les textes, surtout à l'aide de l'interprétation allégorique. Ainsi, nous pouvons nous expliquer que le premier commentateur de Jean ait été un hérétique (Héracléon), plutôt qu'un Père de l'Eglise.

(1) P. 139.

(2) *Theol. Jahrbücher*, 1855.

(3) Hofstede de Groot, p. 121.

(4) P. 43 et suiv.

OPHITES.

Cette secte a été, selon Irénée, le berceau de l'école valentiniennne. Hippolyte dit d'elle : Les premiers pontifes du gnosticisme sont les Ophites, qui plus tard se sont donné à eux-mêmes le nom de *Gnostiques* (ceux qui savent). Ils devaient remonter à la plus haute antiquité ; ce qui s'accorde avec la prétention de tenir leur doctrine d'une femme nommée *Marianne*, qui l'aurait reçue de Jacques, frère du Seigneur (1). Jacques étant mort avant la ruine de Jérusalem, cette prétention pour avoir quelque vraisemblance suppose que leur origine remontait assez avant dans le premier siècle. L'argument par lequel Scholten veut prouver leur origine postérieure, à savoir qu'ils ne sont pas mentionnés dans l'écrit *Adversus omnes hæreses*, à la suite du *De præscriptione hæreticorum*, dans les écrits de Tertullien, est mal fondé en droit et en fait : en droit, comme argument *e silentio* ; en fait, puisque dans cet écrit on lit en toutes lettres : *Hæretici illi qui Ophitæ nuncupantur* (2).

Nous nous permettons même de supposer que c'est déjà à des docteurs de cette secte que s'applique Apoc. II, 24. Il y avait à Thyatire des gens qui prétendaient avoir *connu les profondeurs de Satan*, comme ils les nommaient. Les Ophites ne prétendaient-ils pas précisément révéler, dans le serpent de la Genèse, le vrai auteur de la sagesse ? N'alléguaient-ils pas Jean III, 14, pour prouver que la sainte puissance de l'Évangile est l'œuvre du serpent, d'après Jésus lui-même ? N'est-ce pas à l'intelligence de ce grand mystère refusée aux simples que se rapporte l'expression : *les profondeurs de Satan*, et n'est-ce pas au nom de *Gnostiques* qu'ils s'attribuaient à eux-mêmes primitivement que Jean fait allusion dans ce *ὄτινες ἐγνώσαν* (Apoc. II, 24) ? On pourrait même se demander si cette femme Jézabel, dont il est parlé dans ce même passage, n'a pas quelque rapport avec cette Marianne, élève de Jacques, de laquelle les Ophites prétendaient tirer leur doctrine secrète.

BASILIDE.

Le beau travail de M. de Groot a mis en lumière deux points principaux :

(1) *Philosophumena*, V, 7 et X, 9 (Ed. Duncker).

(2) De Groot, p. 17.

1° La haute antiquité de ce gnostique. A cet effet, il tire, plus rigoureusement qu'on ne l'avait fait, les conséquences du passage des *Philosophumena*, où Basilide déclare « avoir reçu, avec son fils Isidore, une doctrine secrète de l'apôtre Matthias, à qui le Sauveur l'aurait enseignée privément (1). » Matthias, l'un des plus anciens disciples de Jésus, nommé apôtre en remplacement de Judas (Actes I), peut avoir vécu jusque vers 90. Pour prétendre avec vraisemblance au titre de son disciple, Basilide devait donc être né au moins de 60-70, plus tôt encore si son fils avait partagé cet enseignement, comme semblent l'indiquer ses expressions (2). Outre cela, Basilide se disait élève d'un certain Glaucias, secrétaire de Pierre (3). Pierre étant mort avant la ruine de Jérusalem, on comprend que l'âge de Basilide ne lui permettait pas de se poser comme son disciple immédiat, et qu'il se voyait obligé de placer entre l'apôtre et lui un intermédiaire. Cette nouvelle prétention nous conduit à la même date. Basilide est mort, d'après Jérôme, pendant la persécution des chrétiens par Barcochébas, de 132-135; d'après Clément, peut-être deux ou trois ans plus tard. Nous devons donc admettre qu'il était dans la force de l'âge vers l'an 100. Ce résultat s'accorde avec les déclarations des Pères, qui placent sous Trajan (97-117) la grande explosion du gnosticisme, et avec le fait qu'Agrippa Castor a publié sous Adrien (117-138) un livre pour réfuter celui de Basilide.

2° Le second point parfaitement éclairci par M. de Groot (4), c'est que les citations de Jean, attribuées à Basilide par Hippolyte, sont bien réellement de sa plume et non de celle de ses disciples. Il fait ressortir la différence entre la manière dont Basilide et celle dont Valentin est cité par les Pères. En faisant parler ce dernier, Hippolyte et Irénée emploient des expressions générales telles que celles-ci : « Valentin et ses successeurs, » ou : « l'école de Valentin, » ou : « les valentiniens disent. » Car Valentin fut entouré dès le commencement, puis suivi de toute une école de penseurs indépendants. Basilide a eu aussi des disciples, sans doute, mais aucun successeur qui ait modifié et retravaillé d'une manière originale le système du maître. Aussi Irénée le cite-t-il

(1) VII, 20 (Ed. Duncker).

(2) Εἰρηγένησι Ματθίαν ἀποστόλις λόγους ἀποκρύφους.

(3) Clément, *Strom.*, VII, 17, 106.

(4) P. 59 et suiv.

en disant tout court : « Basilide dit (1). » Hippolyte parle d'un côté du système de l'école de Valentin, mais de l'autre du système de *Basilide*. Il annonce, à la fin du livre VI, qu'après avoir terminé l'exposé des doctrines « de l'école de Valentin, » il va passer « à ce que dit *Basilide*. » Cette différence si marquée dans la manière de citer les deux hérétiques ne permet pas de douter que les citations d'écrits sacrés attribuées à Basilide ne soient bien de lui. Rumpf prétend que les *φράσι* et les *λέγουσι*, dans le compte rendu d'Hippolyte, s'entre-croisent et se remplacent comme de parfaits synonymes, parfois dans la même ligne. Mais cette observation démontre précisément le contraire de ce qu'elle est destinée à prouver. C'est que la promiscuité attribuée à Hippolyte n'existe nullement chez ce Père, et qu'il sait parfaitement distinguer dans ces sortes de citations ce qu'il emprunte textuellement à l'écrit du maître et ce qui n'est que l'affirmation des disciples. Nous sommes heureux de retrouver encore ici Keim du côté de l'impartialité scientifique : « Il est certain avant tout que cet écrit (les *Philosophumena*) mentionne positivement à plusieurs reprises les citations de Jean faites par Basilide et par nul autre; *il dit*, et non *ils disent* (Isidore et toute la bande)(2). » Les 24 livres de Basilide sont appelés par Clément, dans un passage où il cite une parole du vingt-troisième livre, des *explications* (3). Ces explications portaient-elles seulement sur l'Évangile en général, la doctrine chrétienne, ou aussi sur des écrits évangéliques? Un passage de Basilide répond à cette question : « C'est là, dit Basilide lui-même, ce qui est écrit dans LES ÉVANGILES [Jean I, 9] (4). » Basilide avait donc sous les yeux des livres appelés évangiles, qu'il citait et qu'il commentait comme autorités reçues dans l'Église. Nous pouvons signaler comme tels, en raison d'un certain nombre de citations, les évangiles de Jean et de Luc.

Remarquons ici l'analogie générale entre le travail de Papias et celui de Basilide. Ils écrivent à peu près dans le même temps (de 100-125). Ils composent tous deux des livres d'*explications*, d'exégèse. Ils s'appuient tous deux sur des autorités apostoliques qu'ils prétendent avoir consultées directement ou par des intermédiaires. Pour Papias, c'est Aristion et le presbytre Jean en-

(1) *Contra Hæreses*, I, 24; II, 35.

(2) P. 144.

(3) *Strom.* IV, 12 et 83.

(4) *Philosoph.* VII, 22.

core vivants, puis les apôtres déjà morts. Pour Basilide, c'est Matthias, qu'il a connu personnellement, puis, par l'intermédiaire de Glaucias, Pierre mort depuis longtemps. Serait-il imprudent de conclure de là que l'exégèse de Papias était le contre-pied, sinon la réfutation de celle de Basilide? Il ne serait pas difficile, dans ce cas, de donner leur vrai nom aux *doctrines étrangères* dont parle Papias, et aux livres dont il voulait inspirer le dégoût à ses lecteurs.

VALENTINIENS.

Voici comment Hilgenfeld caractérise lui-même aujourd'hui, dans son écrit sur le Canon, son ancien essai d'expliquer l'évangile de Jean au moyen de la gnose valentinienne : « Quel forfait n'était-ce pas enfin que de prétendre déterminer plus exactement le rapport de cet évangile à la gnose du second siècle, rapport que Baur avait laissé dans le vague, et de tenter, comme je le fis, au moment le plus ardent de la discussion johannique, d'éclairer le sanctuaire de la théologie de Jean par le flambeau de la gnose hérétique! La théologie moderne ne saurait pardonner un tel crime (1). » N'est-ce pas là le ton avec lequel on parle d'un péché de jeunesse? Ou nous nous trompons fort, ou c'est ici l'une de ces rétractations nombreuses que notre évangile a déjà obtenues, non, il est vrai, quant à son authenticité, mais quant à ses relations de dépendance prétendue avec la gnose.

Quand a été composé le commentaire d'Héracléon, le plus considérable des valentiniens selon Origène? C'est ici une question vitale pour l'école de Tubingue. « Si l'évangile de Jean, dit Volkmar, a été, entre 125 et 135, l'objet du commentaire dont Origène donne de si longs extraits, l'assertion que cet évangile a été composé seulement au milieu du deuxième siècle est réellement anéantie (2). » Tout dépend donc ici de la question de savoir si Héracléon est un contemporain ou bien un plus ou moins lointain après-venant de Valentin, son maître. Une parole d'Origène tranche cette question. Il dit qu'Héracléon est désigné comme : *Ουζλεντίου γνώριμος*, ce qui ne peut signifier qu'ami ou connaissance *personnelle* de Valentin (3). Mais Volkmar s'in-

(1) P. 169.

(2) P. 22.

(3) Hofstede de Groot, p. 26, contre Scholten.

scrit en faux contre cette opinion, que nous transmet Origène, le réfuteur d'Héracléon. Induit en erreur par Lipsius (1), le professeur de Zurich soutient que, comme Irénée, dans son grand ouvrage, n'a point nommé Héracléon, ce gnostique ne saurait avoir vécu avant Irénée. Héracléon serait un valentinien postérieur, contemporain d'Origène lui-même. Encore un *argumentum e silentio*, et d'autant plus malheureux, en ce cas, qu'il repose sur un fait matériellement faux. Tischendorf (2) a simplement remis sous les yeux de Volkmar ces mots exprès d'Irénée (3) : « Valentin, et Ptolémée, et Héracléon, et les autres qui sont de la même opinion. » Héracléon est et reste donc, comme le déclare Origène, contemporain de Valentin; et si la thèse de Tuingue, comme le reconnaît Volkmar, est battue par ce seul fait, elle est battue en effet.

CERDON ET MARCION.

On connaît les deux passages de Tertullien dans lesquels il reproche à Marcion « d'avoir *retranché ce qu'il admettait autrefois*, comme il le reconnaissait lui-même dans l'une de ses lettres, » et d'avoir pris occasion du passage Gal. II pour inculper la droiture des apôtres et « pour rejeter les évangiles publiés par eux (4). » Qu'est-ce que ces évangiles publiés par les apôtres que Marcion rejetait après les avoir admis, comme le prouvait une de ses lettres? Ritschl pensait que ce retranchement reproché à Marcion ne se rapportait qu'au rejet de l'Évangile *in abstracto*, et non à celui de tel ou tel écrit évangélique en particulier. Scholten suppose maintenant que le reproche de Tertullien provient de l'usage exclusif que Marcion faisait de l'évangile de Luc, ce qui fit croire à Tertullien que Marcion avait aussi admis autrefois les trois autres évangiles, et qu'il les avait plus tard rejetés (5). A tout cela Hofstede de Groot (6) oppose avec raison un passage significatif de Théodoret, auquel on n'avait point pris garde jusqu'ici. Cerdon, le maître de Marcion, opposait exactement comme celui-ci la Loi à l'Évangile et le Dieu de l'une à celui

(1) *Zur Quellencritik des Epiphanius*, p. 68 et 168.

(2) Préface, p. ix.

(3) *Contra Hæreses*, II, 4.

(4) *De Carne Christi*, c. II. *Cont. Marc.* IV, 3. On sait que Gal. II il est question nommément de Jacques, de Pierre et de Jean.

(5) *Revue de Théol.*, 2^e série, vol. II, p. 193.

(6) P. 69.

de l'autre. « Il disait, au rapport de Théodoret (1), que le Père de notre Seigneur Jésus-Christ était un autre que le Créateur de l'univers et l'auteur de la Loi mosaïque; que celui-ci est juste et celui-là bon. Car, *dit-il* (ainsi continue Théodoret), celui-ci ordonne dans la Loi d'ôter œil pour œil, dent pour dent; tandis que le Dieu bon ordonne *dans les évangiles* que celui qui reçoit un soufflet sur une joue présente aussi l'autre. » La différence de l'imparfait *il disait* et du présent *il dit* indique évidemment dans ce rapport le passage de la citation indirecte à la citation textuelle. Cerdon citait donc *les évangiles* exactement comme nous avons constaté que le faisaient dans le même temps Basile et Papias. Cela tranche la question quant à Marcion, le disciple de Cerdon, et ne permet pas de douter du vrai sens des passages de Tertullien que nous venons de citer. Keim, lors même qu'il ne connaît pas le passage de Théodoret, ne conteste pas davantage sûr ce fait que sur les précédents : « Il n'y a, dit-il, aucune raison sérieuse de se défier de l'assertion de Tertullien, que Marcion rejetait les évangiles des apôtres, c'est-à-dire Matthieu et Jean (2). »

CLÉMENTINES.

En opposition aux arguties de Scholten (3), destinées à prouver que l'auteur des *Clémentines* n'a point tiré de l'évangile de Jean sa fameuse citation de l'aveugle-né, mais que les deux auteurs l'ont puisée à une source commune, nous enregistrons avec satisfaction cette loyale déclaration de Keim (4), que la découverte récente de la conclusion des *Clémentines* a prouvé de la manière la plus claire l'emploi de l'histoire de l'aveugle-né dans notre évangile. Volkmar consent aussi à reconnaître un emprunt à Jean de la part de l'auteur des *Clémentines*. Mais cet emprunt ne prouve pas que le quatrième évangile fit autorité pour l'auteur des *Clémentines*; il *attirait* seulement, comme quelque chose de nouveau. Volkmar a l'oreille fine. Il saisit à seize siècles de distance les nuances les plus délicates. Il discerne si au milieu du second siècle un livre faisait autorité ou exerçait seulement un attrait ! Il appuie sa manière de voir sur la modi-

(1) *Hæret. Fabulæ*, I, 24.

(2) P. 140.

(3) *Ibid.*, p. 198.

(4) P. 137.

fiction que l'auteur apporte à la parole Jean IX, 2; comme si cette liberté de citation ne se retrouvait pas aussi chez Justin et chez tous les Pères! L'auteur a simplement approprié la forme de la parole johannique au point de vue théologique particulier de la secte dont il expose les idées.

MONTANISTES.

De Groot (1) fait observer que si Montan lui-même se nommait, comme l'affirme Théodoret, le *Paraclet*, et de plus, comme le rapporte Chrysostôme, *Logos* et *Epoux*, l'emploi de notre évangile est assuré. Il l'est même évidemment pour les tout premiers temps de la secte, vers 150, puisque c'est au fondateur, à Montan lui-même, que cet emploi est attribué.

CELSE.

L'usage que fait le païen Celse du quatrième évangile est abondant et indubitable. Nous ne l'avions pas cité cependant, parce que l'époque où écrivait cet auteur nous semblait trop indéterminée. C'est sur ce point, la date de l'écrit de Celse, que s'est engagé un débat fort animé entre Volkmar et Tischendorf, qui avait fait usage du témoignage de cet ancien adversaire du christianisme. Volkmar prétend (2) qu'Origène, dans l'ouvrage dans lequel il a réfuté Celse, a fait entendre en termes clairs que cet écrivain était *son contemporain*. Car, dit Volkmar, à la fin de sa réfutation (VIII, 76), Origène rappelle que ce même Celse avait annoncé qu'il publierait un second écrit contre l'Évangile, et il ajoute qu'il faut attendre de voir s'il accomplira ce dessein. Comment donc Tischendorf est-il ou assez ignorant pour ne pas connaître ce passage, ou assez aveugle pour ne pas comprendre par ces paroles d'Origène que Celse est tout simplement son contemporain? Les citations johanniques dans Celse ne prouvent donc absolument rien, puisqu'elles datent d'une époque où l'existence du quatrième évangile ne fait question pour personne. Cette accusation grossière d'ignorance, jetée à la face d'un homme tel que Tischendorf, méritait le châtiment qu'elle a reçu. Tischendorf n'a eu pour cela qu'à reproduire (3) la vraie teneur

(1) P. 133.

(2) P. 80.

(3) P. 74.

des paroles d'Origène auxquelles en appelle le savant de Zurich : « Sache, dit Origène à son patron Ambroise, que Celse a promis de composer un autre écrit après celui-ci... Si, malgré sa promesse, il ne l'a pas composé, il suffira que nous ayons répondu à son ouvrage dans ces huit livres. Que s'il a réalisé ce dessein, procure-toi cet écrit et envoie-le-moi, afin que j'y réponde aussi. » Y a-t-il dans ce texte fidèlement reproduit un mot qui suppose qu'Origène envisage Celse comme encore vivant ? Mais il y a plus : Origène, au commencement de son premier livre (et ici le reproche d'ignorance retombe lourdement sur la tête de celui qui l'a adressé), parle expressément de Celse comme d'un homme mort déjà et *depuis longtemps* (ἤδη καὶ πάλαι) ! Bien plus, Origène distingue expressément deux Celses, tous deux épicuriens, dont l'un a vécu sous Néron (il est évidemment étranger à cette question), et dont l'autre a existé sous et depuis Adrien (117-138). Celui-ci est l'auteur de l'écrit qu'il réfute. Origène fait ainsi de Celse, de celui qui a abondamment cité Jean de l'aveu de Volkmar lui-même, son devancier de tout un siècle. Et Volkmar accuse Tischendorf d'ignorance pour n'avoir pas su que Celse était le contemporain d'Origène ! Une telle bévue mettra-t-elle fin au ton d'insolente rodomontade que se permet M. Volkmar dans ses derniers travaux ?

Reste la seule voix discordante connue dans toute l'antiquité chrétienne :

ALOGES.

En 1856, Scholten déclarait (1) que la négation de l'authenticité du quatrième évangile par ce parti, en face du témoignage unanime de l'Eglise, depuis l'Asie jusqu'en Gaule, n'était d'aucune importance sérieuse. Aujourd'hui, ce rejet des Aloges est à ses yeux « un fait fort grave. » Il prouve, en effet, qu'au milieu du deuxième siècle, l'authenticité apostolique de notre évangile n'était point encore envisagée comme indubitable. Au lieu de : *n'était point encore*, ne serait-il pas plus exact de dire : *n'était plus* ? Il est certain, en effet, par une parole d'Irénée (2), que ce qui a poussé les Aloges à rejeter le quatrième évangile ainsi que l'Apocalypse, ce n'est nullement une tradition quel-

(1) *Introd. au Nouveau Testament*, p. 123.

(2) Voir Riegenbach, contre Volkmar, p. 22-24.

conque contraire à l'authenticité de ces livres, mais uniquement l'opposition de ce parti à la prophétie montaniste, qui se faisait un appui des promesses de Jésus dans le quatrième évangile aussi bien que de la prophétie apocalyptique. Ce parti, en prenant cette mesure extrême, savait bien qu'il rompait avec l'opinion unanime de l'Eglise ; et voilà pourquoi, pour donner quelque apparence à cette opposition toute nouvelle, il essayait d'attribuer l'évangile et l'Apocalypse à un contemporain de Jean, domicilié ainsi que lui à Ephèse, à Cérinthe. Sans le vouloir, il rendait ainsi témoignage non-seulement à l'antiquité de ces deux écrits, mais encore à l'unanimité de la tradition qui les avait attribués jusqu'alors à l'apôtre Jean.

L'emploi du quatrième évangile chez les Pères et les hérétiques de la première moitié du deuxième siècle, dès 110 à 150 de notre ère, est donc un fait bien et dûment constaté et reconnu par la critique vraiment indépendante. Keim formule ainsi le résultat des investigations récentes sur ce point : « Il résulte des critères externes que le quatrième évangile a paru dans les commencements du deuxième siècle, sans aucun doute sous l'empereur Trajan (1). » Voilà donc la critique revenue, à la suite de ses immenses errements, tout près de son point de départ, la donnée de la tradition patristique d'après laquelle notre évangile aurait été composé vers la fin de la vie de Jean, demeuré ici-bas jusqu'aux temps de Trajan.

Ce résultat sur le quatrième évangile coïncide remarquablement avec celui auquel a été conduit Holtzmann, dans son écrit sur les synoptiques, ouvrage qui résume sur ce point tous les travaux de la critique moderne : « En résumé, nos résultats concernant le temps de la composition des synoptiques se trouvent dans une étonnante harmonie avec les données que fournit sous ce rapport la tradition ecclésiastique (2). »

La critique ne ressemble-t-elle pas à l'enfant prodigue ? Pour attester son indépendance, elle fuit bien loin de sa maison paternelle, la tradition ecclésiastique ; puis ses égarements mêmes l'y ramènent, mais enrichie de nouvelles expériences et forte d'une conviction personnelle, qui vient désormais se confondre avec la confiance aux récits du foyer !

(1) P. 146.

(2) *Die syn. Evangelien*, p. 414.

III.

En lisant les étonnantes concessions de Keim, plusieurs lecteurs se seront étonnés sans doute, et les plus perspicaces se seront rappelé le *Timeo Danaos...* Ils auront pressenti que le champion de la droite contre la gauche et de la gauche contre la droite tenait en réserve quelque redoutable équivalent, propre à détruire tout l'effet des coups portés par lui à la gauche dans la question des témoignages ecclésiastiques. Ils ne se sont pas trompés. Les récits sur le séjour de l'apôtre Jean en Asie à la fin de sa vie sont tous, selon Keim, de pures fables, comme l'avait déjà pensé Lützelberger (1). Jean est mort, strict judéo-chrétien comme il avait vécu, longtemps avant la composition du quatrième évangile, laquelle date de 110-115. L'auteur réel de ce livre est un chrétien juif, appartenant probablement à la *Diaspora* juive d'Asie-Mineure, ami des païens et fort bien orienté en Palestine. Afin de combattre plus efficacement l'hérésie croissante et de fonder plus solidement l'unité de l'Eglise, il n'a pas craint de se donner à mots couverts pour l'apôtre Jean. Il est également l'auteur de 1 Jean, non de l'Apocalypse. Celle-ci est probablement l'œuvre d'un autre Jean, du *presbytre*, le seul personnage de ce nom dont nous puissions constater l'existence en Asie-Mineure. C'est à ce dernier que se rapportent toutes les traditions sur le séjour d'un personnage vénéré, du nom de Jean, dans ces contrées, à la fin du premier siècle. Et c'est par une confusion, due d'abord très-particulièrement à Irénée, puis au désir des Eglises d'Asie d'avoir un grand apôtre pour patron, enfin à l'Apocalypse, que s'est répandue l'idée absolument fautive d'un séjour de l'apôtre Jean en Asie-Mineure (2). Par là, Keim pense « avoir soustrait le dernier appui à la composition du quatrième évangile par le fils de Zébédée (3). » Cette expression, par laquelle Keim termine sa dissertation, révèle naïvement le but dans lequel elle a été commencée.

Steitz a analysé la démonstration de Keim (4); nous lui em-

(1) *Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes*, 1840. Keim, p. 156-167.

(2) « Ce fut par un effet à la fois de malentendus et de besoins du temps, qu'Irénée, originaire d'Asie-Mineure, proclama le premier Jean l'apôtre de l'Asie-Mineure, depuis environ 190. » (P. 162.)

(3) P. 167.

(4) *Theol. Studien und Critiken*, 1868, 3^e cahier.

pruntons une partie de la réfutation qui va suivre. Nous renonçons à discuter ici la question du prétendu judéo-christianisme (antipauliniste) de Jean. Nous croyons que Gal. II ne prouve rien de pareil et que l'Apocalypse prouve le contraire (1).

Nous ne discuterons pas non plus les passages de l'Apocalypse et ceux de Marc et de Luc par lesquels Keim croit pouvoir prouver que la mort de tous les apôtres sans exception a eu lieu avant le moment où ces livres, par conséquent aussi notre quatrième évangile, furent composés. Steitz a examiné à fond la question, et fait ressortir le caractère arbitraire des conséquences que Keim tire de telles paroles. Les rapports des Pères sont opposés à cette opinion. Le témoignage d'Hégésippe, qui rapporte que l'Eglise fut en paix et semblable à une vierge pure jusqu'à la mort des apôtres, mais que l'hérésie éclata avec le règne de Trajan, prouve que, dans le sentiment de cet antique historien, les derniers apôtres ont vécu jusqu'au règne de cet empereur, ce qui concorde avec la déclaration d'Irénée, que « Jean a vécu jusqu'aux temps de Trajan, selon le témoignage des anciens presbytres qui ont vécu avec lui. »

Keim s'appuie sur la place donnée par Papias à Jean dans son énumération des apôtres. Si cet apôtre eût vécu en Asie-Mineure, Papias aurait dû le placer au premier rang parmi ses autorités. Nous avons déjà répondu à cette preuve par la remarquable explication que Steitz a donnée de l'ordre suivi par Papias (2). D'après cela, il ne saurait résulter quoi que ce soit de ce passage contre le séjour de Jean en Asie-Mineure.

Keim va jusqu'à se faire une arme du silence des Actes sur le séjour de Jean en Asie; comme si ce livre était une histoire *des apôtres!* comme s'il disait un seul mot de Pierre depuis l'assemblée de Jérusalem en 51; comme s'il racontait son martyre et celui de Paul; comme s'il mentionnait seulement tous les autres apôtres! Qu'on apprenne enfin à comprendre l'idée de ce livre! C'est le *récit des fondations*, et non l'histoire des fondateurs. Pierre disparaît quand son rôle de fondateur est achevé. Le livre finit avec la dernière fondation de Paul. Or Jean n'a rien fondé, non pas même en Asie-Mineure (3). Enfin si le livre finit

(1) Voir le *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, t. I^{er}, p. 67-69; t. II, p. 733-741

(2) Voyez plus haut, p. 9.

(3) Voir *Commentaire*, t. I^{er}, p. 79-81.

en 62 et si Jean ne s'est rendu en Asie qu'après la ruine de Jérusalem, que signifie l'argument de Keim? Il nous rappelle celui d'Evanson, qui contestait l'authenticité de l'épître aux Romains, par la raison que le livre des Actes ne parlait pas de cette épître! Il faut être bien dénué de bonnes raisons pour en employer de pareilles.

Nous arrivons au prétendu malentendu d'Irénée qui, selon Keim, a fort bien pu vers 190 attribuer à l'apôtre Jean ce qu'il avait entendu de Polycarpe sur le *presbytre* de ce nom. N'était-il pas un simple *enfant*, comme il le dit lui-même (παῖς ἔτι ὄν), lors de ses relations avec Polycarpe? — Mais personne n'ignore que παῖς peut désigner un jeune homme de quinze à vingt ans. Comment d'ailleurs Irénée, même tout jeune, eût-il pu s'imaginer, en entendant Polycarpe parler du *presbytre* Jean, qu'il parlait de l'apôtre? Et comment ce malentendu eût-il pu se prolonger et durer jusqu'à la fin de sa vie? N'eût-il pas dû cesser en tout cas lorsque Polycarpe vint à Rome en 160, et que dans la discussion qui eut lieu alors sur l'observance pascale, Polycarpe se refusa fermement, au nom des Eglises d'Asie, à renoncer à leur rite, vu qu'il avait toujours célébré ainsi la Pâque « avec Jean, le disciple du Seigneur, et les autres apôtres qui avaient vu le Seigneur? » Est-ce Irénée qui ment à bon escient en rappelant à Victor ces paroles de Polycarpe, ou serait-ce Polycarpe lui-même qui aurait sciemment menti et cherché à faire passer son maître, le presbytre, pour l'apôtre? Dans les deux cas, ni Anicet, ni Victor n'auraient accepté si débonnairement une assertion évidemment controuvée et si complètement nouvelle. Le mensonge ou l'illusion, chez Irénée et chez Polycarpe, sont également impossibles sur un point d'une telle gravité et notoriété.

Mais Keim est forcé d'aller plus loin et d'admettre qu'Irénée, par son malentendu, a trompé non-seulement l'Occident, mais l'Orient, siège de la tradition. En effet, Polycrate, dans sa lettre bien connue à Victor, partage complètement la conviction qu'Irénée attribue à Polycarpe. Lui, le septième évêque de l'Eglise d'Ephèse, dans la famille duquel l'épiscopat de cette ville où devait avoir vécu Jean était en quelque sorte héréditaire, il écrit à Victor au nom de tous ses collègues d'Asie, et dans ce document officiel, il range Jean, le disciple *qui reposa sur le sein du Seigneur*, parmi les astres qui ont terminé leur course en Asie. Keim dit, il est vrai, qu'il n'a pas le courage de l'appeler *apôtre* ;

sa mauvaise conscience le force à se servir d'une périphrase, qui, à la rigueur, peut s'appliquer à tout chrétien, au presbytre, par conséquent. Réfute-t-on de pareilles assertions? Ne se tournent-elles pas en preuves contre l'opinion qui est forcée d'y avoir recours? Polycrate aurait donc fini par accueillir et exploiter, mais contre sa conscience, la fable d'Irénée, et tous les évêques d'Asie, cosignataires de la lettre à Victor, en auraient fait autant! L'esprit de système ne sait donc plus s'arrêter devant aucune impossibilité morale!

Mais il reste encore des impossibilités historiques.

Clément d'Alexandrie, vers 192, raconte, indépendamment d'Irénée, l'histoire du jeune homme sauvé par Jean dans une ville *voisine d'Ephèse* (1)!

Apollonius raconte en 175 qu'un mort avait été ressuscité par Jean à Ephèse. Il parle expressément, dans ce passage, de Jean, l'auteur de l'Apocalypse. Or, depuis Justin, nous pouvons constater que l'Apocalypse n'était attribuée à nul autre que l'*apôtre* Jean. Ajoutons, avec Steitz, qu'Apollonius est si bien orienté en ce qui concerne Ephèse, que pour un fait particulier il renvoie ses adversaires, les montanistes, aux archives publiques de cette cité (2). Clément parle ainsi à Alexandrie en 192, Apollonius ainsi à Ephèse en 175, et ce serait Irénée qui, en 190, en Gaule, aurait mis en circulation l'idée du séjour de l'apôtre en Asie-Mineure!

Enfin, il est un grand fait historique qui suffirait à frapper de nullité l'opinion de Keim. Qui ne serait étonné de voir l'empreinte et le souvenir de l'apôtre Paul si complètement effacés dans ces contrées, dès la fin du premier siècle! Ne faut-il pas qu'un génie créateur, au moins égal à celui qui y avait fondé l'évangile, ait donné à la conception chrétienne ce cachet tout nouveau? Or, quel est l'homme qui a pu effacer de l'empreinte de ses pas les traces d'un saint Paul? Le presbytre Jean, le collègue et l'égal d'Aristion? Quelque judéo-chrétien anonyme? Qui le croira? L'histoire, de son puissant témoignage, plaide pour la tradition attaquée, et impose silence à l'esprit de système. Le séjour de Jean en Asie-Mineure reste le fait le mieux assuré de l'antiquité chrétienne.

(1) Voir *Commentaire*, t. 1^{er}, p. 72 et 73.

(2) Τὸ τῆς Ἀσίας ἐρημίσιον ἀρχεῖον. (Eusèbe, V, 24, édit. Laemmer.)

L'hypothèse par laquelle Keim croyait enlever à l'authenticité du quatrième évangile son dernier appui, n'est elle-même que la ressource suprême du système de l'inauthenticité forcé successivement dans tous ses retranchements. Cette hypothèse tombant en poussière au premier choc, l'Eglise sort de cette longue et ardente lutte avec la conviction affermie qu'aucune difficulté résolue ou non résolue n'a le droit d'ébranler sa foi sur ce point décisif.

F. GODET.

LA FOI UNIVERSELLE DE L'ÉGLISE

AU SECOND ET AU TROISIÈME SIÈCLE (1).

La théologie chrétienne nous présente dans cette période de piété intense et de lutte incessante le développement le plus riche et le plus varié. On peut parler de grandes écoles, non pas opposées les unes des autres mais très-différentes, élaborant les données fondamentales de l'Évangile avec une entière liberté. Nul pouvoir central n'existe ; les synodes, qui n'apparaissent que dans la seconde moitié du troisième siècle, sont des réunions accidentelles et tout officieuses. Plus l'Etat se montre intolérant pour l'Eglise, plus celle-ci conserve son indépendance morale, car étant toujours victime de la force brutale, elle ne peut jamais l'avoir pour complice, quand même elle serait tentée de proscrire l'erreur. Le tableau que nous tracerons du mouvement de la pensée chrétienne à cette féconde époque fera ressortir l'élan et la liberté de son essor. Toutefois, elle n'en est pas moins toujours demeurée profondément chrétienne, volontairement soumise à l'enseignement apostolique pris dans son ensemble. La spéculation théologique n'a jamais entamé, si je puis ainsi dire, le roc des vérités fondamentales ; elle a respecté la pierre angulaire de l'édifice. Elle a eu, sans doute, ses imprudences et ses obscurités, mais la réalité substantielle de la foi subsiste toujours.

(1) Ce fragment est emprunté au cinquième volume de *l'Histoire de l'Eglise des trois premiers siècles*, qui contient toute l'histoire de la théologie chrétienne à cette époque. Ce volume va être mis sous presse.

C'est que la foi de l'Église n'était pas à la merci des tâtonnements et des défaillances de la science religieuse. Elle était la possession inaliénable du cœur chrétien fondée sur l'expérience, et elle constituait un lien vivant et indestructible entre toutes les Églises. C'est ainsi que la distinction si contestée entre les points fondamentaux et les points secondaires de la croyance se faisait d'elle-même, grâce au sûr instinct de la piété.

Plus on se sentait assuré de ne pas perdre ce trésor de la vérité salutaire que les apôtres appelaient le bon dépôt, plus on accordait de latitude aux recherches de la théologie, quand celle-ci ne compromettait pas, comme la gnose, le théisme chrétien. La fermeté de la résistance pour maintenir les points essentiels se conciliait avec une bienfaisante largeur ; on ne s'imaginait pas perpétuellement que tout était compromis pour une divergence dans la conception d'un même fait également accepté de part et d'autre. L'énergie paisible de la foi bannissait les frayeurs insensées qui poussent aux réactions, car rien ne conduit plus promptement à l'asservissement des esprits que la peur de la recherche, qui dénote au fond plus d'incrédulité que de fermes convictions. Les croyances sérieuses et bien fondées sont tolérantes, précisément parce qu'elles ne se croient pas exposées à périr au premier choc. Plus elles sont religieuses et reposent d'aplomb sur la vie intime de l'âme, plus elles respectent les droits de la pensée et se gardent d'empiéter sur son domaine. Au contraire, la sèche scolastique qui transforme le christianisme en un système tout intellectuel ne permet pas qu'on enlève un anneau de la chaîne de ses déductions. Comme la formule dogmatique est pour elle l'essentiel, la moindre déviation la frappe au cœur, ou du moins au point sensible.

Etablissons rapidement en quoi consistait cette unanimité de la foi de l'Église au deuxième et au troisième siècle.

Je ne pense pas que dans un temps où l'on luttait énergiquement contre la gnose, on eût désigné la foi chrétienne par le nom d'orthodoxie, car on eût craint de favoriser par ce mot une notion purement scientifique de la religion. On voulait moins que jamais en faire une opinion correcte sur Dieu ; elle était essentiellement morale et vivante, sans être vague et indécise, comme nous allons le prouver. Nous nous bornerons à un rapide exposé, car la démonstration proprement dite ressortira avec éclat de la peinture que nous tracerons plus tard du culte de l'Église et

de la vie chrétienne. Nous nous contenterons de quelques indications péremptoires.

La foi chrétienne, à cette époque, comme toujours, a pour objet suprême Jésus-Christ, fils de Dieu et Sauveur du monde. C'est à sa personne que la religion tout entière est rattachée. Comment en serait-il autrement, puisqu'il est le médiateur entre la terre et le ciel, celui qui a rétabli le lien brisé entre l'humanité et Dieu ? Ce lien n'est-il pas la condition essentielle de cette relation sacrée entre l'homme et son créateur, qui s'appelle la religion ? Jésus-Christ n'est pas simplement considéré comme l'initiateur d'un culte nouveau ou un parfait modèle de religion. Non, il est l'objet même de la religion qu'il a fondée, il est au centre de la vie, au centre de la piété. Rien n'est plus éloigné du sentiment universel de l'Eglise que les notions unitaires. Si, comme nous le verrons, la théologie même animée d'un souffle évangélique ne trouve pas des explications suffisantes et toujours correctes de cette adoration du Christ, le fait n'en subsiste pas moins avec sa catholicité indiscutable. Il suffirait, pour s'en convaincre, de se rappeler le rôle que la foi en Jésus joue dans le martyre. Le chrétien qui est jeté en prison et qui comparait devant le tribunal du proconsul, pour de là monter sur le bûcher, descendre dans l'arène, accepte toutes les privations et toutes les douleurs pour le Rédempteur ; c'est avec son nom sur les lèvres qu'il lutte contre ses juges et qu'il affronte ses bourreaux. Il est prêt à aller, selon l'expression de la jeune chrétienne de Lyon, partout où l'Agneau le conduira. Qu'on relise le tableau que nous avons tracé de ce long et sanglant combat entre la Rome impériale et l'Eglise, et l'on se convaincra que chaque confesseur avait la conviction intime qu'il se devait tout entier à son Maître divin, que celui-ci avait un droit total sur sa vie, sur ses affections les plus chères, sur tout son être. Le martyre est en lui-même une confession de foi, la proclamation énergique que l'on doit tout quitter pour Jésus, tout lui sacrifier ; c'est à ses pieds que les palmes du glorieux supplice sont jetées. Sa devise est bien celle d'Ignace : Tout, pourvu que j'obtienne Jésus-Christ (1). Participer à sa coupe est le suprême bonheur (2). Si le cachot s'illumine pour le condamné, c'est que dans ses

(1) Ignace. *Epist. ad Roman.*, 4.

(2) *Acta martyr. Polyc.*, c. 14.

visions il a vu se détacher lumineuse sur l'ombre qui l'enveloppe, la tête du crucifié. Nous avons déjà montré comment cette foi ardente, absolue au Christ, qui implique qu'il est le tout de l'âme, revit dans les symboles expressifs tracés avec une naïveté sublime sur les sombres parois des catacombes. Là est la confession de foi de l'Église immolée qui a été tracée d'une main émue à la lueur des bûchers. Tandis que la représentation incessamment multipliée du bon Pasteur rapportant la brebis perdue rappelle l'amour rédempteur et le fait central de l'Évangile, la présence du Fils de Dieu dans la fournaise sept fois chauffée redit ce qui fait la consolation suprême, la joie triomphante des confesseurs de la nouvelle alliance. D'innombrables inscriptions, accompagnées de symboles parlants, rapportent au Christ la paix des chrétiens dont la dépouille a été pieusement déposée près des martyrs. Le monogramme de son nom, le poisson, l'ancre sous la croix, indiquée elle-même d'un trait rapide et mystérieux, peuplent de son souvenir ce champ de la mort. Enfin l'enfant Jésus dans les bras de sa mère est fréquemment proposé à la prière (1).

La manifestation de la croyance, quand elle est involontaire et mêlée à la vie de tous les jours, a un caractère particulièrement irrécusable. Or il est certain que l'existence tout entière est rattachée au souvenir et à la pensée du Rédempteur ; elle est frappée à son empreinte. Le premier jour de la semaine, dont la célébration a été librement substituée au sabbat pour les nécessités du culte comme pour celles de la piété individuelle, porte son nom ; le dimanche est le jour du Seigneur, l'anniversaire de sa résurrection (2). Bientôt on consacra le mercredi et le vendredi, à la commémoration de ses humiliations et de sa mort ; on les appelait des stations. L'année subit la même transformation : les grandes solennités juives, qui toutes rappelaient les miracles éclatants de Jéhovah pour son peuple, sont remplacées par les fêtes chrétiennes dont le cycle primitif comprenait l'anniversaire de la naissance du Christ, la Pâque et la Pentecôte (3). On leur donne une si grande importance que l'une des discussions les plus graves du second siècle

(1) Voir les pages sur les catacombes dans le premier volume de la deuxième série de mon histoire (liv. I, c. II, § 2).

(2) *Epist. ad Barnab.*, c. 15. Justin Martyr. *Apol.* I, 67.

(3) Gieseler, *Kirchen-Geschichte*, vol. I, c. II, § 53 ; c. IV, § 70.

entre l'Orient et l'Occident chrétien roule sur la détermination de la date à laquelle la Pâque doit être célébrée. Les *Constitutions apostoliques* vont plus loin ; elles règlent la journée comme la semaine et l'année, et chaque heure marque au cadran un souvenir évangélique (1). Nous nous bornons à mentionner ces pratiques de l'ancienne Eglise dont l'exposé complet ne doit pas être présenté d'une manière anticipée. Nous n'en tirons qu'une seule conséquence, c'est que l'adoration du Christ est à la base de la vie générale dans l'Eglise et la marque tout entière de son sceau.

N'est-ce pas ce qui ressort également du culte que nous ne voulons considérer pour le moment que dans ses traits les plus généraux ? Où trouver une profession de foi plus claire que dans les deux grands sacrements de l'Eglise ? Le baptême est l'enrôlement dans la milice sacrée ; il remplace la circoncision et incorpore le néophyte au peuple de Dieu, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; parfois même toute la formule est réduite au seul nom de Christ, tant il est associé intimement aux deux autres noms. Le double acte du baptême, l'ensevelissement dans l'eau et la réapparition à la lumière, se rattache à la mort et à la résurrection du Rédempteur ; aussi ne peut-on l'administrer sans confesser l'Evangile tout entier. La communion, célébrée comme le grand mystère chrétien, est le saint des saints du culte. Qu'on parcoure tous les fragments liturgiques qui nous sont restés, on les verra pénétrés du sentiment de la rédemption par le sang de la croix et de l'adoration de la victime d'expiation. Il n'est pas possible, même à l'esprit de système le plus audacieux, de tirer autre chose de la table eucharistique et de la réduire à un rite sans mystère. « Ce repas, dit Justin, s'appelle eucharistie, car il n'est permis d'y participer qu'à celui qui croit à ce qui est enseigné par nous, et qui a reçu le baptême pour la rémission de ses péchés et la nouvelle naissance (2). » Les prières et les cantiques, qui occupent une large place dans le culte et que nous retrouvons dans les documents liturgiques, épanchent à flots pressés cette

(1) *Constitut. Eccles. Ægypt.*, canon 62. Dans les *Analecta antenicæna* de Bunsen, vol. II, p. 473.

(2) Ἰησὺς οὐδὲν ἄλλω μυστηρίῳ ἐξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι. Justin, *Apol.* II, p. 97. Voir la *Liturgie de l'Eglise d'Alexandrie*. Cf. Bunsen, *Analecta antenicæna*, t. III, p. 101.

adoration pour le Dieu sauveur, en retraçant dans un langage coloré et ardent jusqu'au lyrisme l'œuvre rédemptrice dans ses phases principales. Je ne citerai qu'un seul fragment de la liturgie alexandrine. « Nous te rendons grâce, Seigneur, par ton fils bien-aimé Jésus-Christ, que tu as envoyé dans les derniers jours pour être notre Sauveur et notre Rédempteur. C'est bien là le Verbe qui vient de toi et par lequel tu as fait toutes choses. Il a été fait chair et il a été manifesté ton Fils par l'Esprit-Saint. » La doxologie est ainsi conçue : « Accorde-nous ton Saint-Esprit, pour la confirmation de notre foi dans la vérité, afin que les saints te célèbrent et te louent dans ton fils Jésus-Christ, dans lequel tu as la gloire et la puissance dans ta sainte Eglise, dès maintenant au siècle des siècles. » La prière se termine par ces mots : « Au nom de ton Fils unique, dans lequel à toi avec lui et le Saint-Esprit soit honneur et puissance à jamais ! » Ailleurs, dans cette même liturgie, l'invocation s'adresse franchement à Jésus-Christ : « Nous te louons, nous te célébrons, ô Dieu, roi céleste, Père tout-puissant ! O Seigneur, Fils unique, Jésus-Christ, Agneau de Dieu, Fils du Père, aie pitié de nous, reçois notre prière. »

Il n'est pas jusqu'aux adversaires de l'Eglise qui ne rendent témoignage à sa foi, témoin le fameux passage de la lettre de Pline, sur les hymnes que les chrétiens adressent au Christ comme à leur Dieu. Rappelons en outre les attaques du Juif Tryphon et du philosophe païen Celse contre l'idée que le Nazaréen ait été le Fils du Très-Haut et plus spécialement contre l'incarnation (1). Après cette confession implicite de la foi de l'Eglise, plus péremptoire qu'aucune autre, nous avons des témoignages formels et précis sur les croyances communes à tous les chrétiens. Nous n'avons pas à examiner actuellement sous quelles influences se forma l'idée d'une règle de foi plus ou moins imposée ; ce serait aborder prématurément le développement dogmatique de la notion de l'autorité qui dépend de toute la direction de la pensée religieuse. Mais à part cette question spéciale et délicate les déclarations des Pères suffisent pour mettre en pleine lumière ce qui constituait la foi universelle de la chrétienté du deuxième et du troisième siècle.

(1) Pline, *Epist.*, l. X, ép. 46. Justin, *Dial. c. Tryph.*, p. 250 (édit. de Paris). Origène, *Contra Cels. opera*, l, 503-506.

Justin Martyr nous donne un résumé très-clair de ce que l'Eglise de son temps reconnaissait comme l'accomplissement des prophéties : « Les saints oracles, dit-il, nous annoncent Celui qui, né d'une vierge, devait, une fois l'âge viril atteint, guérir toute maladie et toute langueur et ressusciter les morts, puis haï autant que méconnu, être crucifié, mourir, ressusciter, remonter au ciel. C'est notre Jésus-Christ qui est appelé le Fils de Dieu, ce qu'il est en réalité(1). » Le passage suivant d'Irénée est plus explicite encore sur la foi commune à toutes les Eglises :

« Les apôtres et leurs disciples ont transmis à l'Eglise, qui est répandue sur le monde entier jusqu'aux confins de la terre, la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre, les mers et toutes les choses qui y sont contenues, et en Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné pour notre salut, et dans le Saint-Esprit qui a annoncé par les prophètes les dispensations divines et l'avènement du Fils, et la passion et sa résurrection d'entre les morts et son ascension en son corps dans les cieux et sa descente du ciel de la gloire du Père, pour renouveler toutes choses, ressusciter toute chair humaine, et pour que tout genou dans le ciel, sur la terre et sous la terre fléchisse devant Jésus-Christ, notre Seigneur, notre Dieu, notre Sauveur et notre roi, selon le bon plaisir du Père invisible, et que toute langue le confesse, que toute langue lui rende témoignage et qu'il exerce la justice, le jugement universel. Il condamnera au feu éternel les esprits pervers, les anges rebelles et apostats, ainsi que les impies, les injustes, les désobéissants et les blasphémateurs parmi les hommes. Mais pour les justes et les saints, pour ceux qui auront gardé les commandements et seront demeurés dans son amour, soit dès le début, soit après leur repentir, il leur réserve l'immortalité et la gloire éternelle (2). » Voilà pour la moitié du second siècle.

Écoutons Tertullien au commencement du troisième. Il nous donne trois résumés de la foi universelle. Je reproduis le plus court et le plus précis : « Il n'y a qu'une seule règle de foi. Elle consiste à croire en un Dieu unique, tout-puissant créateur du monde et dans son fils Jésus-Christ, né de la vierge Marie,

(1) Justin, *Apol.*, II, p. 73.

(2) Τοῦτο τὸ κήρυγμα καὶ ταύτην τὴν πίστιν ἡ ἐκκλησία καιπερ ἐν ὄλω τῷ κόσμῳ διεσπαρμενὴ ἐπιμελῶς φυλάσσει. Irénée, *Hæres.*, I, 3.

crucifié sous Ponce-Pilate, ressuscité des morts le troisième jour, reçu dans le ciel, siégeant maintenant à la droite du Père, devant revenir juger les vivants et les morts par la résurrection de la chair (1). » Écoutons Origène : « Voici le résumé de ce qui nous a été transmis par la prédication apostolique. Tout d'abord il y a un seul Dieu qui a tout créé et formé, qui a fait toutes choses du néant. Dieu de tous les justes, depuis la création et la formation du monde, Dieu d'Adam, d'Abel, de Seth, d'Enoch, de Noé, de Sem, d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, des douze patriarches, de Moïse et des prophètes. Ce Dieu, dans les derniers temps, comme il l'avait annoncé par les prophètes, a envoyé notre Seigneur Jésus-Christ, tout d'abord pour appeler à lui Israël, puis les Gentils, après la perfidie du peuple d'Israël. Ce Dieu juste et bon est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ ; il a donné la loi, les prophètes et les évangiles. Il est le Dieu des apôtres, le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament. Jésus-Christ, qui est venu dans le monde, est né du Père avant toute créature. Après avoir coopéré avec son Père dans la création de l'univers, car toutes choses ont été faites par lui, dans les derniers temps, il s'est anéanti et s'est fait homme et incarné, lui qui était Dieu, et il est demeuré ce qu'il était, c'est-à-dire Dieu en devenant homme. Il a revêtu un corps semblable au nôtre, et qui n'en différerait que parce qu'il était né d'une vierge et de l'Esprit-Saint. La naissance comme la souffrance de ce Jésus a été en vérité ; il n'a point enduré en apparence la mort commune, il est mort réellement ; il est vraiment ressuscité des morts, et s'est entretenu avec ses disciples, après sa résurrection. D'après cette même tradition des apôtres, le Saint-Esprit est uni en honneur et en dignité au Père et au Fils (2). »

A la même époque, les catéchumènes d'Alexandrie étaient appelés à formuler leur foi dans ces termes : « Je crois dans le seul vrai Dieu le Père tout-puissant, et dans son Fils unique Jésus-Christ notre Seigneur et Sauveur, et dans le Saint-Esprit qui donne la vie (3). » C'était un premier développement

(1) « Regula fidei una omnino est sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi creatorem et filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum, receptum in cœlis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. » Tertullien, *De virg. vel.*, c. I.

(2) Origène, *De Princip.*, I, c. 1, 4.

(3) Πιστεύω εἰς τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, θεὸν τὸν πατέρα τὸν παντοκράτορα,

de la simple formule du baptême dont on s'était longtemps contenté. A la fin du troisième siècle, cette simple profession de foi s'était beaucoup surchargée, comme on peut s'en convaincre par le symbole contenu au septième livre des constitutions apostoliques qui remonte à cette date. Il est ainsi conçu : « Je m'en-gage au Christ et je suis baptisé dans la foi au Dieu unique, in-créé, souverain, en Jésus-Christ, qui a créé et formé l'univers et duquel procèdent toutes choses. Je crois au Seigneur Jésus, son Fils unique, le premier né de toute création, engendré avant les siècles par le bon plaisir du Père, non créé, par qui ont été faites toutes choses dans le ciel et sur la terre, les visibles et les invisibles; dans les derniers temps, il est descendu du ciel et a revêtu notre chair. Il est né de la sainte vierge Marie. Il a vécu saintement dans le monde, conformément aux lois de son Dieu et Père. Il a été crucifié sous Ponce-Pilate, il est mort pour nous, et après sa passion, il est ressuscité pour nous le troisième jour, et il est remonté au ciel où il est assis à la droite du Père. Il en reviendra avec gloire à la consommation du siècle pour juger les vivants et les morts, et son règne n'aura pas de fin. Je suis baptisé dans le Saint-Esprit, qui est le Paraclet, qui a agi depuis le commencement du monde dans tous les saints, qui ensuite a été envoyé aux apôtres selon la promesse de notre Seigneur Jésus-Christ, et après les apôtres à tous ceux qui croient au nom de la sainte Eglise, la résurrection de la chair, la rémission des péchés, le règne des cieux et la vie éternelle (1). » Nous retrouvons là, sous une forme un peu prolixe, toutes les parties essentielles du symbole dit des apôtres. L'a-nalogie est plus frappante dans la formule concise qui avait cours dans l'Eglise d'Afrique au temps de Cyprien. Sauf les deux derniers articles, c'est exactement notre symbole actuel; on re-connait qu'il est formé de la formule du baptême dans laquelle on a intercalé la règle de foi telle que nous la lisons dans Tertul-lien (2). Personne ne prétend alors le faire remonter aux apôtres,

καὶ εἰς τὸν μονογενῆ υἱὸν Ἰησοῦν χριστὸν τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ ζωοποιῶν. *Const. Eccl. Egypt.*, II, 46. Bunsen, *Anteni-cæna*, III, 67. Les mots qui suivent : ἑμοῦσιον τριάδω sont une interpolation du quatrième siècle. Le troisième siècle rejetait encore l'expression ἑμοῦσιος comme le prouve la condamnation de Paul de Samosate.

(1) *Constit. Apost.*, I, VII, 43.

(2) Cyprien, *Epist.*, 69.

comme on l'essayera avec succès dès la fin du quatrième siècle ; c'est une simple et naturelle dilatation de la confession de foi primitive des néophytes, qui ne fait que résumer la croyance générale de l'Église depuis trois siècles (1). Nous pouvons donc le considérer comme le vrai symbole de ces premiers âges ; il exprime avec simplicité, sous une forme d'exposition historique, mais non sans tenir compte des grandes hérésies gnostiques qui avaient si profondément agité les esprits, les croyances qui faisaient la joie et la force de la chrétienté primitive. Ce symbole est bien élevé au-dessus de la théologie ; il ne saurait être détruit par elle et on le retrouve en substance dans tous les grands systèmes qui essayent de donner une explication satisfaisante de la vérité salutaire, après qu'elle a été saisie et possédée par le cœur de chaque croyant.

Au reste, les Pères se rendent parfaitement compte de la différence qui existe entre la simple foi et la science religieuse. Ils ne veulent pas que la première soit compromise dans les tâtonnements et les incertitudes de la seconde. Justin Martyr déclare que le fait de la divinité du Christ n'en subsistera pas moins si ses explications sont trouvées insuffisantes. « O Tryphon ! dit-il, Jésus-Christ ne cessera pas d'être le Fils de Dieu, même si je ne réussis pas à prouver qu'il préexiste comme le Fils de Celui duquel tout procède. Il sera juste de m'accuser d'être tombé dans quelque erreur, mais non de nier qu'il est le Christ (2). » Ainsi nous sommes avertis que les défaillances de la spéculation ne sauraient ébranler la foi du cœur qui subsiste au travers des efforts souvent trompés de la science. Origène trace d'une main non moins ferme la ligne de démarcation entre la foi et la théologie. Après avoir donné le résumé des croyances universelles des chrétiens que nous avons cité, il ajoute : « On ne voit pas clairement s'il faut admettre que le Fils de Dieu a été ou non engendré. Mais de telles questions doivent être résolues par l'étude de la sainte Écriture et une recherche sagace (3). » Ainsi se conciliaient les nécessités de la foi qui ne doit pas être incertaine et celles de

(1) Voir le livre de M. Nicolas : *Le Symbole des Apôtres. Essai historique*. Paris, 1867, c. IV. Voir aussi l'excellente brochure de M. Vigier sur le même sujet et l'histoire du *Credo* par A. Coquerel fils. Germer-Baillièrre, 1869.

(2) Οὐκ ἀπέλλυται τὸ τοιοῦτον εἶναι χριστὸν τοῦ θεοῦ, ἐὰν ἀποδείξῃ μὴ δύνωμαι ἔτι καὶ προσηρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὄλων θεός. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 267.

(3) Origène. *De Princip.*, I, c. 1, 4.

la science chrétienne qui, dans les limites acceptées de la révélation, doit avoir le champ libre. On ne peut tirer aucun système d'école, aucune formule scolastique des simples documents où revit le christianisme primitif. Voilà pourquoi il se prête admirablement au mouvement de la pensée, à ses recherches saintement hardies, il ne l'arrête pas par d'aveugles anathèmes; mais s'il ne la préserve pas d'erreur, il la garde de naufrages comme un lest sacré. Rien n'égale la puissance d'une foi si sûre d'elle-même, stricte et sévère sur les points essentiels, mais pleine de largeur pour tout ce qui est du domaine proprement scientifique. Il est vrai que plus on se rapproche de la fin de cette période, plus on voit l'Eglise tendre à forger le joug de la tradition et de l'autorité ecclésiastique, mais il a dû être frappé sur l'enclume impériale pour peser de tout son poids sur la théologie. La liberté primitive n'a été que peu à peu aliénée; il a fallu l'effort combiné des grands conciles et des protecteurs couronnés pour la briser tout à fait.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

LA THÉODICÉE DE SAINT PAUL

ROM. IX-XI.

Traduit de l'allemand, avec l'autorisation de l'auteur, par H. KRUGER.

DEUXIÈME ARTICLE ¹.

VRAI PRINCIPE D'INTERPRÉTATION.

Les trois modes d'interprétation discutés jusqu'ici ont, malgré leurs différences, un point de départ commun, la supposition que, dans Rom. IX, il est question d'un décret formé *avant les temps*, pour l'éternel salut ou la perte éternelle des hommes. Quelques interprètes isolés se sont débarrassés à moitié de cette hypothèse, les uns de l'éternel *terminus a quo*, les autres de l'éternel *terminus ad quem*, mais aucun ne s'est affranchi des deux termes à la fois (2). Or, c'est précisément dans cette hypothèse commune, si peu ébranlée encore, que gît le *πρῶτον ψεῦδος* des explications données jusqu'ici, et l'Apôtre la réfute lui-même dans l'un et l'autre sens de la façon la plus décisive. Pour parler d'abord du prétendu *but éternel* de ce décret, non-seulement le chapitre IX ne dit pas *un* mot d'une prédestination (absolue ou conditionnelle) à un sort *éternel*, mais le chapitre XI nous présente clairement le contraire. Il dit, en effet, d'une façon on ne peut plus nette, que ni cette grâce (*ἐλεεῖν*), ni cet endurcissement (*σκληρυνεῖν* ou *πωροῦν*) ne sont irrévocables, ni par conséquent éternels : la grâce, car bien qu'elle se propose un salut éter-

(1) Voir *Bulletin théologique* du 25 janvier 1869.

(2) Le premier cas a lieu pour Hofmann, le second pour De Wette. Nous en reparlerons.

nel, on peut la perdre par son incrédulité (v. 21, 22); l'endurcissement, car la volonté divine l'a bien dispensé pour un temps (*ἀχρις οὗ*, v. 25), mais non pour toujours (*μὴ γένοιτο*, XI, 11). Ainsi, dans cette double dispensation de Dieu, il s'agit non de l'admission ou non-admission au salut éternel (d'après Paul, ce salut n'est définitivement donné qu'au jour du jugement, comp. Rom. V, 9, 10), mais de l'admission ou non-admission au royaume de Dieu, historiquement manifesté; admission qui aboutira sans doute au salut éternel, mais n'y aboutira pas par une nécessité absolue; non-admission qui, réelle aujourd'hui, peut demain faire place à son contraire. Quant au point de départ éternel, le chapitre XI ne l'exclut pas moins, quoique d'une manière indirecte. En effet, il dit très-bien, ce qu'au reste les chapitres IX et X indiquaient déjà suffisamment, que cette exposition a en vue non les individus comme tels, mais les *Juifs* et les *gentils*, comme formant alors les deux moitiés de l'humanité. Or, on a, sans doute, toujours trouvé dans l'Écriture la doctrine d'une prédestination éternelle des individus (avec quel droit, c'est ce que nous n'avons pas à examiner ici), mais jamais on n'a prétendu que les peuples, comme peuples, soient les objets d'une telle prédestination. Personne, que je sache, n'hésite à admettre que l'élection faite autrefois des patriarches, à l'exclusion d'autres chefs de peuples, fut un acte historique renfermé dans les bornes du gouvernement du monde. Mais alors, il en est de même de l'élection dont parle l'Apôtre pour les païens de son temps à l'exclusion des Juifs; car elle est mise en parallèle avec celle-là, aussi bien qu'avec un autre acte historique futur par lequel Israël sera sauvé après l'entrée de la plénitude des gentils (XI, 30-32). — En un mot, il ressort du chapitre XI qu'il s'agit ici non d'une dispensation éternelle, mais d'une action qui a ses causes, ses effets dans le *temps*, dans l'*histoire*, étant renfermée dans la sphère de l'histoire et du gouvernement du monde; et là se trouve la simple clef de toutes les difficultés du chapitre IX.

Il faut reconnaître que certains travaux récents ont préparé ce point de vue décisif, mais sans l'avoir saisi dans son importance fondamentale, ni donné rigoureusement pour base à toute l'interprétation. Ainsi, selon plusieurs interprètes, l'image du vase de terre et du potier (IX, 20 seq.) doit s'entendre non d'une prédestination dès avant la création, mais « du sort que, par suite de

l'introduction du péché, Dieu assigne aux individus» (De Wette), ou « de la position et du rôle de l'individu dans l'enchaînement cosmique » (Beck). Mais quelque juste que soit cet indice, ils n'en tirent pas d'autre parti pour l'intelligence générale du morceau. Beck et Hofmann insistent aussi, d'autre part, sur ce que cette élection ou non-élection est l'acte de Dieu dans l'histoire ; mais cette idée vraie se trouvant associée, chez eux, à des procédés exégétiques qui la contredisent, ils ne peuvent lui donner son développement ; et, négligeant d'ailleurs le chapitre XI, ils se privent du meilleur moyen de faire disparaître ce que leur interprétation laisse de choquant dans le IX^e (1). De Wette, au contraire, fait valoir le chapitre XI et la perspective du salut final des rebelles ; mais ce terme intrahistorique de l'exposition ne lui donne pas l'idée que le point de départ puisse être aussi intrahistorique ; il y voit une prédestination antéséculaire, qu'il concilie sans doute dans le sens de Schleiermacher, avec les perspectives générales de grâce (2). Tant notre exégèse rompt lentement le charme de la tradition dogmatique, en dépit de tout ce qui fut fait dans la théologie depuis Semler et Lessing.

Car c'est à la tradition qu'il faut s'en prendre si, dans ce sujet, ce qui saute aux yeux a été si peu vu jusqu'ici. Toujours il semblait entendu d'avance qu'on doit trouver ici la solution de la querelle de l'augustinisme, que l'Apôtre doit prononcer sur le *decretum absolutum* ou *conditionatum*, et donner des matériaux immédiatement applicables à la dogmatique. Nul ne songeait que l'Apôtre, étant sous la pression immédiate de faits et de développements historiques, de problèmes concrets et non abstraits, les pensées qu'il exprime doivent, avant tout, être com-

(1) En tous cas c'est Beck qui se rapproche le plus de notre interprétation. Le divin ἐκλέγειν est pour lui une chose qui se renferme dans le temps, « *das göttliche Auswählen in seinem ganzen Entwicklungsgange, wie es sich... durch die Zeit und das Einzelleben hindurchbewegt, durch Berufung, Befähigung und Begabung.* » Mais, d'une part, il nous semble que Beck exagère la conception chronologique, prétendant qu'il n'est même pas question ici de l'essence du christianisme, et, d'autre part, qu'il dénature cette conception, puisque, suivant lui, le chapitre IX présenterait non pas l'aspect réel, mais un aspect abstrait, exclusif, hypothétique du gouvernement du monde. Dès lors, la question du salut final de ceux que Dieu enduret ne peut être posée, car, au point de vue hypothétique, elle est insoluble, tandis que l'Apôtre y répond au chapitre XI, et résout ainsi la grande difficulté du IX^e, que Beck ne fait qu'é luder. Quant à Hoffmann, sa position est plus favorable, en ce qu'il voit dans le chapitre IX une exposition positive, celle de la réalisation historique du *decretum conditionatum* ; — mais elle est plus défavorable en ce que, négligeant le chapitre XI, il aboutit à une réprobation à la fois intrahistorique et éternelle.

(2) Voyez Schleiermacher : *Abhandlung über die Lehre von der Erwählung.*

prises d'après cette situation, sans préjudice de l'emploi dogmatique qu'on peut en faire ensuite par la généralisation de leur contenu. Le point de vue que nous exprimons est encore tout nouveau parmi nous, et, quoique assez généralement admis en principe, il est peu appliqué, surtout pour l'épître aux Romains, ce vieil arsenal de la dogmatique protestante (1). Le problème historique qui occupait l'Apôtre, Rom. IX-XI, c'était le fait inconcevable que le peuple choisi jusqu'alors entre tous se trouvait tout à coup rejeté entre tous, que le peuple que Dieu avait fait depuis tant de siècles, le dépositaire de ses plans messianiques, se voyait, lors de leur réalisation, privé de ce rôle au profit des gentils, des gentils que l'on s'était tout au plus représentés comme devant participer, par bourgeoisie octroyée, aux bénédictions de la cité de Dieu. Dès qu'on comprend cela, il est évident que la discussion d'un tel fait n'avait rien à faire avec la prédestination des individus au salut ou à la perdition ; qu'elle ne pouvait traiter directement que de l'admission ou non-admission des Israélites et des gentils dans le règne de Dieu historiquement manifesté ; qu'il faudrait entendre ainsi le chapitre IX, lors même qu'il n'y aurait pas de chapitre XI qui vînt y imprimer ce sens d'une manière authentique. Mais il ne s'ensuit pas que cette discussion historique ne renferme un fonds général applicable à l'individu, et d'où peut sortir la monnaie d'or de la dogmatique. Ce n'est, au contraire, que sur cette vraie base de l'interprétation historique qu'ici, comme partout, l'interprétation dogmatique pourra fleurir et porter des fruits ; que les difficultés dogmatiques, aussi bien que les exégétiques, seront résolues, et qu'un nouveau trésor de sagesse et de science se découvrira sous le septuple sceau qui a paru fermer, jusqu'ici, cette portion de l'Écriture.

Suivons donc avec soin la marche de l'Apôtre, mettant à l'épreuve le principe que nous avons posé. Nous nous arrêterons surtout aux versets 6-24 du chapitre IX, où se trouvent proprement les difficultés ; laissant même de côté tout ce qui n'est pas directement de la théologie biblique, et que l'interprétation de détail a déjà éclairci.

IX, 1-5. « Je dis la vérité en Christ, je ne mens point, ma conscience m'en rend témoignage, — que j'ai dans mon cœur un

(1) Voyez mon article sur le « problème historique de l'épître aux Romains » : *Studien und Kritiken*, 1867, 4.

grand chagrin et un continuel tourment. » — Ainsi commence, *ex abrupto*, la seconde partie de la lettre, après l'expression triomphante d'une inébranlable assurance de salut. Paul laisse sous-entendu l'objet de cette explosion subite de douleur; mais il ressort clairement des paroles suivantes : « Car je voudrais être maudit et séparé de Christ pour mes frères, pour mes parents selon la chair. » C'était, nous l'avons dit, le fait déjà avéré que le peuple juif en masse demeurait en dehors du salut de Christ. Nous pouvons à peine nous figurer, aujourd'hui, l'étonnement qu'un tel fait dut exciter dans l'âge apostolique; l'Apôtre en indique l'immense étrangeté en ajoutant : « qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption, la gloire, l'établissement de la loi, le service divin et les promesses; qui descendent des pères, et desquels est sorti, selon la chair, le Christ; — que le Dieu qui gouverne toutes choses en soit béni éternellement! Amen! » Quoi! le peuple élu, le peuple que, pendant deux mille ans, Dieu avait fait l'exclusif dépositaire de sa révélation préparatoire, et qu'il venait de prendre encore pour organe de sa révélation définitive, pouvait-il perdre ce rôle, pouvait-il être autre chose que la colonne de l'Eglise de Christ? Le fait contraire, déjà trop irrécusable, réclamait une théodicée formelle pour ne pas faire douter de l'Evangile. Paul devait surtout en sentir le besoin devant ses lecteurs romains. Cette Eglise de Rome, en majeure partie composée d'anciens prosélytes du judaïsme (1), éprouvait sans doute d'autant plus cet étonnement qu'elle était plus pénétrée de la gloire du peuple élu. Imbue d'idées judaïques, et étrangère encore aux libres et grandes pensées de Paul, combien n'était-il pas facile que de l'étonnement elle passât à la défiance envers ce mode de doctrine qui, plus que tout autre, scandalisait les Juifs? Dans la première partie de sa lettre à cette Eglise, qu'il ne connaissait pas encore, mais qui lui était si indispensable pour l'extension de son œuvre, Paul lui avait développé l'universalisme de l'Evangile; il avait établi que la voie évangélique du salut, la voie de la foi à la libre grâce de Dieu en Christ, suppose nécessairement une parfaite égalité du Juif et du païen devant Dieu, un « il n'y a pas de différence » qui s'impose malgré tous les avantages historiques d'Israël. Mais maintenant, on voyait de fait une terrible différence, une diffé-

(1) Voir mon article déjà cité sur le « problème historique de l'épître aux Romains. »

rence à l'avantage non du Juif, mais du païen ; car l'Eglise en formation se peuplait essentiellement de païens convertis, et le peuple juif, comme corps, restait en dehors d'elle. Oter ce scandale, expliquer cette dispensation de Dieu, c'est la tâche qu'il se propose dans une nouvelle partie de l'épître; et il s'en acquitte par une de ses expositions les plus grandioses, montrant COMMENT DIEU, BIEN LOIN D'ÊTRE ICI EN CONTRADICTION AVEC LUI-MÊME, DEMEURE, DANS CETTE DÉVIATION APPARENTE DE SES VOIES ET DE SES DISPENSATIONS PRÉCÉDENTES, LE DIEU FIDÈLE, LE DIEU TOUT SAGE ET TOUT MISÉRICORDIEUX (comp. XI, 33). Dans cette démonstration, il met en tête ce qu'il y a de plus hardi, de plus difficile : au lieu de commencer par la culpabilité des Juifs pour décharger, en quelque sorte, la responsabilité de Dieu, il part plutôt du principe que c'est la volonté, le conseil de Dieu, comme première et dernière raison, qui décide si quelqu'un entrera dans son Eglise; qu'ainsi l'exclusion des Juifs a, sans doute, sa première et dernière raison dans les plans du gouvernement de Dieu; point de vue qui nous sera pleinement éclairci et justifié par ce qui suit. C'est ainsi que la première partie de sa théodicée, IX, 6-29, devient l'EXPOSITION DU DROIT QUE POSSÈDE LE RÉGULATEUR DU MONDE DE CHOISIR ET DE REJETER CEUX QU'IL VEUT (v. 11, 16, 18).

V. 6-9. Mais pour faire admettre ce droit de Dieu, il fallait avant tout prouver qu'il ne renverse pas la promesse donnée aux patriarches; car si Dieu eût promis aux pères du peuple juif de faire de lui le représentant de son règne messianique, il n'aurait plus été libre d'agir avec lui comme il le faisait; ou l'on aurait pu douter que ce fût lui qui présidât à la formation de l'Eglise chrétienne. L'Apôtre commence donc, avant tout, par démontrer que Dieu n'a point pris autrefois un tel engagement, qu'il n'y a pas de contradiction entre ses anciennes promesses et la manière dont il gouverne actuellement le monde : *« Mais non que la Parole de Dieu soit anéantie. Car tous ceux qui descendent d'Israël (de Jacob) ne sont pas pour cela Israël (peuple de Dieu); et pour être la postérité d'Abraham, ils ne sont pas tous ses (vrais) enfants; mais, (est-il dit), ta postérité s'appellera Isaac. C'est-à-dire que ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont les enfants de Dieu; mais ce sont les enfants de la promesse qui sont réputés postérité. Car c'est une parole de promesse que ceci : Je reviendrai en cette même saison, et Sarah aura un fils »* (6-9). Ainsi la promesse qui, dès

l'origine, ne s'était point appliquée à toute la postérité d'Abraham, ne pouvait être anéantie par le fait que tout le peuple n'entrait pas dans le royaume messianique, et n'en devenait pas le représentant. La parole adressée aux patriarches pour leur postérité ne s'applique pas purement et simplement à leur postérité matérielle; elle s'applique à leur postérité spirituelle, idéale, à ce vrai peuple de Dieu qui, aux temps apostoliques, se manifeste soit dans cette élite de Juifs qui reconnaissent et reçoivent leur Messie (XI, 5-7), soit dans les élus d'entre tous les peuples qui, par la foi en Christ, sont implantés, au lieu des branches naturelles, à l'arbre dont les patriarches sont la racine (1) (IV, 11, 16, 17; XI, 17, sq.) Mais si dès lors l'Apôtre prend pour signe distinctif des héritiers d'Abraham non la descendance naturelle, mais l'élection divine (*ἐκλογή*, IX, 11), n'y avait-il là aucun arbitraire exégétique? Non, l'histoire elle-même des patriarches lui fournit le moyen de confirmer son explication. Abraham avait plus d'un fils; outre les fils de Kétura, il avait Ismaël à côté d'Isaac: or, Ismaël ne fut point héritier des promesses faites à Abraham; Isaac fut seul « sa postérité, » quant à la relation particulière qu'Abraham soutenait avec Dieu; le développement des révélations commencées en Abraham ne se continua qu'en Isaac, tandis qu'Ismaël devenait la souche d'un peuple païen. Et cet Isaac n'est pas fils de la chair, mais fils de la promesse, c'est-à-dire engendré, non selon la nature, mais par la vertu créatrice de la promesse! (Rom. IV, 17-21; Gal. IV, 28, 29.) Si la loi qui prévalut au temps des promesses doit aussi régner au temps des accomplissements, ce n'est pas dans la postérité naturelle d'Abraham, dans les Juifs comme Juifs, c'est dans sa postérité spirituelle, dans les « enfants de la promesse, » que la parole de Dieu doit maintenant s'accomplir, soit que sa vertu toute-puissante les fasse naître d'entre les Juifs, ou qu'elle les suscite d'entre les païens (comp. Matth. III, 9); car l'Apôtre a déjà présents à l'esprit ces derniers; on le voit non-seulement par le *κατὰ πνεῦμα γεννηθεῖς*, mais encore par le *λογίζεσαι εἰς*

(1) Sans doute, comme l'observe avec raison Weiss (*Jahrb. für deutsche Theol.*, I. c.), l'Apôtre n'a pas spiritualisé l'idée d'Israël jusqu'à en faire, en dehors de toute base nationale et historique, l'Eglise des croyants; mais les noms d'Israël, Israélite, Juif, ont pour lui une signification si essentiellement religieuse, qu'à ses yeux, le Juif impie est, de fait, dénationalisé et mis au niveau du païen; tandis que le païen régénéré par l'esprit de Dieu est, de fait, véritablement incorporé au peuple de Dieu (Rom. II, 28, 29; XI, 17). Au fond, les idées des Juifs quant à leurs « apostats, » d'une part, et à leurs « prosélytes, » de l'autre, étaient tout à fait analogues.

σπέρμα (réputés postérité), expression qui ne pourrait guère se dire d'une élite tirée exclusivement de la postérité naturelle.

V. 10-13. Mais quelque frappante que fût cette démonstration tirée de l'histoire typique d'Abraham, on pouvait encore la trouver défectueuse. On pouvait objecter : ou bien qu'Ismaël, fils de la servante, n'avait sans doute été exclu que pour ce vice d'origine qu'on ne pouvait reprocher aux Juifs actuels ; ou qu'Ismaël dut son exclusion à sa mauvaise conduite (Gen. XXI, 9 seq.), tandis que les Juifs actuels avaient du zèle pour Dieu (IX, 34 ; X, 2). L'Apôtre passe donc à un exemple encore plus décisif : « *Et non-seulement cela* (qu'on remarque la gradation), *mais aussi Rébecca, quand elle eut conçu* (deux enfants) *d'un seul homme, Isaac notre père. Car avant qu'ils fussent nés, et qu'ils eussent fait ni bien ni mal, afin que demeurât ferme ce que Dieu avait arrêté, non à cause des œuvres, mais par* [la volonté de] *celui qui appelle, il lui fut dit : L'aîné sera assujéti au plus jeune. C'est ainsi qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esau.* » Ici, il n'y avait pas à objecter l'inégalité de naissance, puisqu'il s'agit de jumeaux nés d'une même mère, d'un même père ; ni à attribuer aux vertus de l'un, aux fautes de l'autre, la faveur ou la défaveur de Dieu ; car la déclaration qui assujéti l'aîné au plus jeune a lieu avant leur naissance. Ici donc, on voit non-seulement qu'au lieu de se lier sans réserve à la postérité d'Abraham, Dieu procède toujours à nouveau par choix, mais encore qu'en dernière analyse, le motif déterminant de son choix, c'est sa libre faveur, laquelle il lui a plu d'accorder à l'un et de refuser à l'autre (v. 13). — Evidemment, la pensée de l'Apôtre a pris ainsi des contours bien plus tranchés. Dans l'exemple d'Isaac se voyaient déjà deux choses : que la parole de Dieu n'est pas pour les enfants de la chair, pour les Juifs, mais pour les vrais enfants d'Abraham, les croyants ; — et, par une indication moins directe, que cette parole, par son appel de grâce, engendre elle-même la vraie postérité d'Abraham, comme ce fut la parole de la promesse qui engendra, qui « appela à l'existence » Isaac (comp. IV, 17). Mais c'est maintenant que cette dernière pensée, comme la plus haute et la plus étendue, se montre dans toute sa précision et son indépendance : la faveur de Dieu choisit et appelle pour ses objets, ainsi pour croyants, ceux qu'elle veut, — ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένη, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος.

Mais ne voilà-t-il pas que nous sommes en plein déterminisme calviniste? Il est sans doute inutile de vouloir introduire ici, à la façon arminienne, la foi ou l'incrédulité de l'individu, comme Beck, Hofmann, Tholuck l'essayent en divers sens. Beck, il est vrai, se borne à demander que ce type de l'Ancien Testament ne serve pas à préjuger la question de foi ou d'incrédulité. « Peut-on voir, s'écrie-t-il, le moindre indice que Paul mette ici en parallèle la dispensation évangélique et celle de l'Ancien Testament, et qu'il appelle la comparaison de l'œuvre intime de la grâce dans l'individu? » Comme si les notions exprimées par ἐξ ἔργων, ἐκ τοῦ καλοῦντος n'étaient pas évidemment empruntées à la doctrine évangélique, et ne tendaient pas à nous rappeler qu'au temps des apôtres, aussi bien qu'au temps des patriarches, ce n'était pas le mérite de l'homme qui amenait la grâce de Dieu, mais, au contraire, l'initiative de la grâce qui donnait naissance au mérite de l'homme! Et l'Apôtre n'établit-il pas ailleurs, par exemple pour Abraham, un parallèle entre la « nature intime » de la dispensation chrétienne et celle de la dispensation patriarcale, quand il compare la foi d'Abraham et sa vertu justificante avec la foi justificante du Nouveau Testament? Pourquoi donc n'aurait-il pas pensé ici à la foi de Jacob, c'est-à-dire à ce qui seul pût faire de lui un patriarche, un « Israël, » un fils de la promesse, lorsqu'il s'agissait précisément de montrer en Jacob le type des croyants, choisis, au temps apostolique, d'entre tous les peuples, et en Esaü le type des Israélites demeurés incrédules? — Mais, au sens de Hofmann et de Tholuck, c'est-à-dire comme condition tacite de l'élection, Paul ne peut avoir mis en compte la foi de Jacob. Car puisqu'on ne peut croire avant d'être né, on ne pourrait parler en ce sens que de la prévision de la foi ou de l'incrédulité; mais dès lors Paul insisterait sans raison sur ce que l'élection eut lieu avant que les enfants eussent fait aucune œuvre; car aussi bien que la foi ou l'incrédulité, Dieu aurait prévu les bonnes ou les mauvaises œuvres; en sorte que la circonstance d'avoir prononcé l'élection ou la rejection avant la naissance ne prouverait rien pour le οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος (1).

(1) Aussi Tholuck comme Rückert trouve-t-il faible l'argument de l'Apôtre (« Zum Stich zu schwach »), Dieu ayant bien pu prévoir le développement des caractères d'Esaü et de Jacob. Mais n'y aurait-il pas lieu plutôt de conclure d'une argumentation certainement bien pesée qu'il n'a point admis la prescience divine du libre développement qu'Esaü et Jacob feraient subir à des dispositions données de

Mais lors même qu'on s'abstiendrait de décider si Paul a ou n'a pas tenu compte de la foi de Jacob, l'expression οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος empêcherait de prendre sa pensée dans le sens arminien. Ceux qui veulent qu'il sous-entende nécessairement la foi comme condition de la πρόθεσις Θεοῦ, négligent complètement de voir que οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος est essentiellement autre chose que οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ πίστεως. En s'exprimant de la première façon et non de la seconde, l'Apôtre aborde une opposition (*Gegensatz*) essentiellement différente de celle qu'il a traitée ch. I-VIII, l'opposition non pas entre telle ou telle conduite de l'homme envers Dieu, mais entre la causalité humaine et la causalité divine dans les choses du salut. En d'autres termes, il exclut ainsi de la part de l'homme, non-seulement l'initiative méritoire mais toute initiative quant à l'admission dans le règne de Dieu, et ne laisse subsister que l'initiative divine, qui peut d'autant moins supposer d'avance la foi, que c'est elle seule qui produit la foi. Quel autre sens pourrait avoir ce ἐκ τοῦ καλοῦντος? Dans l'exemple de Jacob il s'applique incontestablement à l'ἐρρέθη du verset 12, à la parole divine qui, dès avant la naissance de Jacob, l'appela comme héritier de la promesse. Mais n'est-il pas visible que, par cette expression, l'Apôtre ne veut pas rester dans les limites de l'histoire de Jacob, mais qu'il entre dans le domaine d'un enseignement plus général? Toute la réflexion incidente ἵνα ἢ κατ' ἐκλογὴν κ. τ. λ. appartient à ce domaine, et le retour applicatif du même καλεῖν, verset 24, met le sens doctrinal du mot tout à fait hors de doute. Ici donc, comme partout dans le Nouveau Testament quand il s'agit de l'économie du salut, καλεῖν désigne l'acte par lequel Dieu amène l'homme au salut (comp. 1 Cor. I, 9 : δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ · 1 Thess. II, 12 : τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν), acte qui prend le nom de *vocation* parce qu'il s'opère au moyen de la parole de Dieu (2 Thess. II, 14 : ἐκάλεσεν ὑμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου). Cette κλήσις, on le reconnaît, Paul ne se la figure pas comme une simple tentative d'un succès douteux, comme une simple invitation (signification du mot dans la parabole des noces, Matth. XXII, 14), mais comme une vocation

Dieu? La doctrine de Rothe, que la prescience divine ne s'applique pas aux libres déterminations des hommes, ne paraît-elle pas à Tholuck lui-même plus scripturaire que la doctrine commune de la prévision de ces déterminations en tant que libres? Comp. *Commentar zum Rømerbrief*, p. 505.

efficace, qui manifeste envers l'homme la vertu de la parole de Dieu : il ne pourrait autrement opposer, comme il le fait 1 Cor. I, 24, à ceux pour qui la parole de la croix est scandale ou folie, *αὐτοὺς τοὺς κλητούς*, puisque l'appel extérieur de la parole s'est adressé aux uns comme aux autres. Or la foi, d'après Rom. X, 17, venant de la prédication, qui elle-même a sa source dans la parole de Dieu, il est clair que l'effet attribué à la *κλησις* n'est autre chose que la production même de la foi; et lorsqu'il est dit que la participation d'un homme au règne de Dieu a lieu *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* le sens est nécessairement que : si un homme parvient à la foi et devient ainsi participant du royaume de Dieu, c'est, avant tout, parce que Dieu lui adresse son appel et fait pénétrer la parole de son Evangile non pas dans ses oreilles seulement, mais aussi dans son cœur (comp. Actes XVI, 14 : *ἣς ὁ κύριος διήνοιξε τὴν καρδίαν προσέχειν τοῖς λαλουμένοις*). Non que cette *κλησις* de Dieu exclue ou rende superflu le libre consentement de l'homme à la volonté de grâce; elle ne s'adresse, au contraire, qu'à ceux que Dieu a déjà prédisposés à cette acceptation intérieure (Rom. IX, 23, 24 : *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, οὓς καὶ ἐκάλεσεν...* Gal. I, 15 : *ὁ ἀπορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ*), et, — nous pouvons ajouter, à charge de le prouver plus tard, — qui s'y sont laissé prédisposer. Toujours est-il que ce n'est pas l'homme qui, de son chef, détermine sa participation au règne de Dieu, par la foi ni par les émotions propres de son cœur, mais que c'est Dieu qui la détermine, en lui faisant parvenir son Evangile en temps et de la manière convenable, et que, sans cette initiative de la grâce de Dieu dans la *κλησις*, l'homme a beau chercher, lutter, s'efforcer, il ne parvient jamais à la foi; et c'est un fait qui explique déjà pourquoi Paul accorde d'entrée que Dieu est responsable de ce que les Juifs sont demeurés loin du salut. Il va sans dire que l'exemple typique de Jacob et d'Esau ne peut exprimer toutes ces modalités de l'antitipe évangélique; mais ce que, traduit dans le langage du Nouveau Testament, il veut dire et dit réellement, c'est que cette initiative de grâce, cette *κλησις*, Dieu a pleine liberté de l'adresser aux uns en même temps qu'il la refuse aux autres; et que, dans le temps présent, il l'a adressée à l'Eglise chrétienne, choisie d'entre tous les peuples, et ne l'a pas adressée à la masse du peuple juif, bien que celui-ci parût avoir droit vis-

à-vis des gentils aux mêmes prérogatives qu'Esäu vis-à-vis de son frère Jacob.

Mais, par ce résultat, nous ne sommes rien moins qu'arrivés à la prédestination calviniste, double, éternelle et absolue; cela est évident, puisque nous nous trouvons, au contraire, dans le domaine d'une action divine intrahistorique et qui, par cela même, comme nous le verrons, met en ligne de compte la liberté humaine. Il nous reste à voir s'il y a dans le passage quelque autre chose qui nous impose la doctrine en question. Et d'abord il est clair que le précédent typique n'a rien à faire avec un sort éternel éternellement décrété. C'est à la position théocratique d'un héritier de la promesse et non au salut éternel que Jacob est appelé à l'exclusion d'Esäu; et la date de cette décision est bien reculée jusqu'avant la naissance des fils de Rébecca, mais non jusqu'avant la création du monde. Strictement appliqué au Nouveau Testament, le premier point indique que ce n'est pas le salut éternel, mais la participation historique au règne de Dieu que la libre volonté divine accorde aux gentils à l'exclusion des Juifs; et c'est, d'après nos remarques précédentes, précisément la seule chose que l'Apôtre eût actuellement à défendre. Et quant à la date de cette décision divine, une stricte application du type peut nous la faire reporter avant la naissance des personnes intéressés, de sorte que Dieu aurait résolu de prendre pour représentants actuels de son royaume les gentils à l'exclusion des Juifs avant l'existence de la génération que cela concernait; mais on ne saurait absolument voir en vertu de quelle règle le μήπω γεννηθέντων dans le type pourrait signifier dans l'antitype: « Avant que le monde fût fait. » Il ne reste plus que l'expression ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένη qui pût obliger d'admettre le *decretum æternum electionis et reprobationis*; mais cette ἐκλογή, d'après tout ce que nous avons déjà vu, ne peut-elle pas être l'acte d'élection que dans le type, Dieu accomplit immédiatement avant la naissance des fils de Rébecca, et, dans l'antitype, immédiatement avant le commencement de l'âge apostolique; et la πρόθεσις définie par cette ἐκλογή, le plan intrahistorique formé, dès la vocation d'Abraham, pour le développement de la révélation et que Dieu a dès lors poursuivi sans interruption jusque dans l'âge apostolique? Mais arrêtons-nous quelques instants de plus sur ce point, car les préjugés qui s'y rapportent n'ont encore rien perdu de leur force.

J'accorde que ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις désigne un dessein ou décret de Dieu renfermant la modalité d'élection, « auswahl-mæssig, » (Bengel, Beck, Tholuck, Meyer, Philippi et autres.) Je ne conteste pas davantage à ἐκλέγεσθαι son sens simple et naturel de choisir « auslesen, auswählen » : lorsque, au lieu de cela, Hofmann et Tholuck parlent d'un « erküren » sans opposition (Gegensatz) aux non-élus(1); je ne puis comprendre comment on pourrait être « erkoren » sans être « auserkoren » d'un nombre de gens qui demeurent « nichterkoren » (comp. XI, 7 : ἡ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν), ni surtout comment on peut faire valoir cette prétendue signification non exclusive dans un passage qui oppose expressément l'élection de Jacob à l'exclusion d'Esau. Par contre je ne puis accéder à l'hypothèse exégétique presque générale d'après laquelle πρόθεσις et ἐκλογὴ devraient nécessairement désigner des actes antéséculaires. Pour ce qui est d'abord d'ἐκλέγεσθαι, il est vrai que ce mot se trouve une fois dans le Nouveau Testament avec le sens indubitable d'un acte antéséculaire, Ephés. I, 4 : καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου; mais a-t-on bien fait de prendre pour base de l'interprétation de ce terme chez Paul ce passage d'une épître, en tous cas, moins ancienne et dont l'origine immédiatement paulinienne n'est pas même absolument sûre, au lieu de partir du sens qu'il a dans l'Ancien Testament et de l'usus loquendi de ses épîtres anciennes et incontestablement authentiques? Dans l'Ancien Testament le mot désigne, non un acte antéséculaire, mais un acte historique, c'est reconnu(2); cette signification passe dans le Nouveau (Matth. XX, 16; Marc XIII, 20; Actes XIII, 17; XV, 7; Jacq. II, 5); et, a priori, on ne peut en attendre une autre chez Paul. Elle se trouve, en effet, partout, dans ses plus anciennes épîtres : Rom. XI, 28, les Juifs sont dits κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ἡμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. A la prédication de grâce dans

(1) Hofmann l. c. 229 et 223 : « D'après notre discussion du sens de ἐκλέγεσθαι, on doit voir dans ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις non une résolution dépendante d'un choix (*Auswahl*), mais une résolution prise « *erkürungsweise*, » c'est-à-dire qui ne se rend dépendante de rien d'humain ni de temporaire, mais prend sa source uniquement en Dieu et dans sa libre faveur envers l'humanité. » Appr. par Tholuck, Rom. VIII, 33 et IX, 11. Comp. par contre Meyer sur Eph. I, 4. Cette définition vraiment absurde d'ἐκλέγεσθαι se range encore parmi les vaines tentatives de l'interprétation arminienne.

(2) Comp. Weiss, l. c. Ainsi à leur manière Beck et Hofmann.

le présent est opposée l'élection de grâce dans le passé, l'élection faite en la personne des pères, par conséquent dans l'histoire. Ibid. verset 5, à propos de κατέλιπον ἐμαυτῷ ἐπτακισχιλίουσ, il est dit : οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν : comme Dieu se *réserva* alors sept mille personnes, il s'est réservé aussi *dans le temps présent* un résidu... Peut-on rapporter ici l'acte de l'ἐκλογὴ à un autre temps que le νῦν χαίρος? On le peut d'autant moins que la πώρωσις, acte corrélatif, est aussi désignée comme intrahistorique : οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, verset 7. Le passage de Jacques déjà cité (II, 5) a tout à fait son pendant 1 Cor. I, 26, 27 : βλέπετε γὰρ τὴν κλησιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα... ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεός, ἵνα τοὺς σοφοὺς κατασιγῆναι κ. τ. λ. Qui pourrait supposer ici à l'Apôtre la pensée que, dès avant la fondation du monde, Dieu avait résolu de faire honte aux Corinthiens lettrés et avait élu à cet effet les illettrés en tant qu'illettrés? D'ailleurs la synonymie de ἐξελέξατο et de κλησιν ὑμῶν montre qu'il ne peut être question que d'un acte divin immédiatement lié à la κλησις et contemporain des premières prédications de Paul à Corinthe. Citons encore Gal. I, 15, où se trouve, sinon le mot, du moins l'idée d'ἐκλέγεσθαι, et d'où ressort clairement que l'Apôtre n'avait pas l'habitude de faire remonter plus haut qu'avant la naissance la résolution divine qui donne à l'individu sa destination : ὁ Θεός, ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ; la synonymie de ἀφορίζειν et de ἐκλέγεσθαι n'a pas besoin d'être démontrée. D'après tout cela, une exégèse indépendante ne pourra non plus ici prendre l'ἐκλογὴ autrement que dans le sens *historique*; surtout le contexte se rapportant à l'Ancien Testament, et la synonymie de ἐκλέγεσθαι et καλεῖν rappelant 1 Cor. I, 26, 27. Mais si le sens intrahistorique appartient à l'ἐκλογὴ il appartient aussi à la πρόθεσις dont la modalité est ici exprimée par κατ' ἐκλογὴν. Pour cette πρόθεσις aussi on a appuyé le sens d'éternité sur l'épître aux Ephésiens (III, 11 : κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων), sens qu'on voyait déjà dans Rom. VIII, 28 (κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν). Mais il n'y a rien dans VIII, 28, qui impose cette signification, puisque le προ dans les expressions προέγνω, προώρισεν qui expliquent πρόθεσις, indique simplement des actes antérieurs à la κλησις (1); à plus forte raison ici où tout plaide pour l'interpré-

(1) Comp. Meyer sur Rom. VIII, 29 : « Den terminus des προ — in προέγνω »

tation intrahistorique. Mais n'est-ce pas au plan intraséculaire, intrahistorique que Dieu forme dans la vocation d'Abraham et dont il poursuit l'exécution jusque dans les temps apostoliques que peut le mieux s'adapter l'expression *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*? C'est ce plan qui a pour modalité essentielle l'élection; dès Abraham il s'applique à une personne, à une famille, à une nation élue; et dans toute la suite de sa réalisation il devait demeurer (*μένῃ*) la *πρόθεσις κατ' ἐκλογὴν*; de même que l'héritage de la pensée divine n'était point échu à tous les descendants d'Abraham ou d'Isaac, mais toujours à une *ἐκλογὴ* (à Isaac et non Ismaël, à Jacob et non Esäu); de même, au temps des apôtres, et par la même loi, ce ne fut pas tout Israël, mais seulement une *ἐκλογὴ* d'Israël qui devint le noyau de l'Eglise chrétienne (XI, 7). Que dis-je, il est tout bonnement impossible d'entendre autrement *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*, de l'interpréter du conseil éternel de Dieu, comme d'ordinaire on le fait. Car puisqu'il est dit, XI, 36, que Dieu a destiné *τὰ πάντα εἰς αὐτόν*, puisque d'après XI, 32, Dieu se propose le but final de « faire miséricorde à tous, » le conseil *éternel* qui a présidé à la création du monde ne peut être une *πρόθεσις κατ' ΕΚΛΟΓΗΝ*; mais cette expression ne s'applique qu'à l'accomplissement historique de cette pensée d'amour, de ce programme divin que Paul développe (ch. XI, 11-32) et qui, dans l'Ancien Testament d'abord, puis dans le Nouveau, se trace une voie de particularisme absolu (*ἐκλογὴ*) pour aboutir finalement à l'universalisme (*εἰς αὐτόν τὰ πάντα*; — comp. Rom. V, 18 : *εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς*).

Enfin, dans cette association d'idées, il n'est pas jusqu'au terrible « j'ai aimé Jacob et j'ai haï Esäu » qui ne perde ce qu'il a de choquant. Il n'y aurait rien, sans doute, de plus antiévangélique que cette parole, rien de plus carrément contraire à ce que les Ecritures nous offrent de plus précieux, s'il fallait l'entendre dans le sens calviniste. Mais, avant tout, on a fait remarquer que plus d'une fois, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, *μισεῖν* exprime, non la haine positive et absolue, mais simplement l'indifférence relative, la haine apparente accusée par une préférence (Gen., XXIX, 30, 31; Matth. VI, 24; Jean XII, 25; et surtout Luc XIV, 26, comp. à Matth. X, 37); et ce sentiment est le seul que l'Ancien Testament attribue à

und *προώρισε*, gibt der Text nur ganz unbestimmt, nämlich « vor ihrer Berufung. »

Dieu à l'égard d'Esäü. On gagnerait peu, sans doute, à adoucir l'idée de μισεῖν si cette exclusion de l'héritage eût du être pour le fils du patriarche l'exclusion du salut; mais tel n'est pas même le sens du μισεῖν antitypique et l'exclusion d'Israël au temps des apôtres n'est nullement une exclusion du salut éternel (XI, 11, 23, 25, 26). Au contraire, derrière la « haine » dont Israël semble être l'objet, se trouve un saint amour bien décidé à se laisser voir lorsqu'il en sera temps (— κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐγθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοῦς πατέρας, XI, 28); en sorte qu'Esäü vis-à-vis de Jacob, et Israël vis-à-vis de l'Eglise n'étaient pas plus haïs que ne le sont aujourd'hui les Hindous, les Nègres vis-à-vis des Allemands ou des Anglais. De ceux-ci l'on peut dire que Dieu les a « aimés » puisqu'il leur a révélé son Evangile; de ceux-là qu'il les a « haïs » puisqu'il les a laissés en dehors de ses révélations; mais nul de nous ne doute qu'il ne les aime aussi et qu'il ne doive un jour leur manifester son salut.

D^r WILLIBALD BEYSLAG.

(*La fin au prochain numéro.*)

(*Traduit par H. KRUGER.*)

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

EXPOSITION DU SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE ROTHE

4^e ARTICLE (1).

PHYSIQUE SPÉCULATIVE.

Nous ne nous dissimulons pas que nous abordons la partie la plus ardue et la plus ingrate de notre tâche. Nous allons parcourir, — à la vérité, ce sera d'un pas rapide, — un domaine qui ne nous est pas familier, et où il pourra arriver plus d'une fois que, malgré nos efforts, la justesse et la précision du langage nous fassent défaut. Les difficultés attachées à la traduction ou plutôt à l'interprétation française de la pensée de Rothe vont croissant, et parfois ne pourront être qu'à demi vaincues. En ce qui touche le fond des idées que nous avons à exposer, nous avons sujet de craindre que le présent article n'inspire moins d'intérêt et ne soulève plus d'objections que les précédents. Ces objections porteront surtout sur la méthode du grand théologien. Le titre seul de physique spéculative, effarouchera les lecteurs les plus bienveillants. On permet encore à la spéculation de se donner carrière dans les vastes et mystérieuses régions de la métaphysique; mais n'est-ce pas un principe établi et incontesté, que dans le champ des réalités visibles, l'expérience et l'observation doivent seules être consultées? Avant de condamner Rothe, que l'on veuille bien se rappeler les considérations par lesquelles il a essayé d'expliquer et de justifier sa méthode, et dont nous avons nous-même fait précéder notre exposition de

(1) Voir le *Bulletin théologique* des 25 avril, 25 juillet et 25 octobre 1868.

son système. On y verra que la physique spéculative n'entend ni se substituer, ni s'imposer, ni se mêler dans une proportion quelconque à la physique expérimentale, et que loin de se soustraire au contrôle de l'expérience, elle l'accepte et même le provoque, du moins lorsque l'ouvrage de la spéculation sera achevé. On jugera d'ailleurs que la véritable spéculation n'existant qu'à l'état de *système* complet, d'essai d'explication universelle, lui fermer la moitié de l'univers et du savoir humain serait la proscrire absolument. La pensée du théologien spéculatif s'efforce de retrouver et d'imiter la pensée créatrice; ce n'est qu'à travers la nature qu'elle peut, de l'acte primitif de la création, s'élever jusqu'à l'homme. Par ces derniers mots, nous venons de tracer le programme de la physique spéculative. Celle-ci ne se propose pas de découvrir à *priori* les lois des phénomènes, mais plutôt la *succession* et l'*enchaînement des êtres*, c'est-à-dire des divers ordres de créatures. Qu'on ne s'attende donc pas à voir Rothe, par un tour de force logique, déduire de l'idée de l'absolu les lois de la pesanteur ou celles de l'électricité. Ces lois sont contingentes; or, la spéculation n'atteint que le nécessaire. Pour un penseur qui, comme Rothe, fait une large place à la liberté, *ce qui doit être* ne saurait être égal à *ce qui est*; le premier domaine est beaucoup moins étendu et moins riche que le second.

Au reste, dans les limites mêmes marquées par son dessein et par sa méthode, Rothe reconnaît que la physique est la partie de son système qu'il a le moins complètement traitée. Il ne fait que l'esquisser à grands traits, pressé d'arriver à l'éthique, qui est son véritable objet. On sera d'autant plus frappé de voir ce puissant esprit, sans cesser d'être fidèle à la logique, rencontrer si habituellement la réalité et souvent y pénétrer si profondément. Sa physique ne contient sans doute aucune nouvelle découverte et n'en provoquera probablement aucune; mais elle abonde en aperçus ingénieux sur les rapports et les différences des êtres et la logique inhérente à la nature.

I. — DE LA CRÉATURE PRIMITIVE.

Résumons rapidement les résultats de la spéculation de Rothe en ce qui touche la création.

Dieu, quoique étant parfait en lui-même et se suffisant à lui-

même, se détermine à la fois librement et nécessairement à créer. Son activité créatrice n'a ni commencement ni fin. Le motif qui porte Dieu à créer, c'est l'amour. Le but qu'il poursuit en créant, c'est de se communiquer lui-même, c'est de former un monde d'esprits qui lui ressemblent et en qui il habite; en un mot un *ciel* ou plutôt des *cieux*; car l'univers que Dieu crée se compose d'un enchaînement organique et infini de mondes de plus en plus parfaits, quoiqu'ils soient tous construits sur un même plan.

Le point de départ de la création est, ce qui ne doit pas nous surprendre, aussi éloigné que possible du but. La créature primitive est ce *non-moi* de Dieu dont Dieu conçoit l'idée et la possibilité par cela seul qu'il se pense et s'affirme comme moi, et qu'il *pose* ou réalise afin de le rendre semblable à lui-même. Ce *non-moi* de Dieu existe donc, puisque Dieu l'a pensé et posé; mais c'est le seul point par lequel il diffère du néant. Etant la négation de tout ce qu'est Dieu, son essence est exclusivement négative ou privative (1). C'est le non-être, le $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ de la philosophie antique. Et comme Dieu, considéré dans le mode actuel et déterminé de son être, (Dieu, en tant qu'il est *quelque chose*,) est *esprit*, le *non-moi* de Dieu est le contraire de l'esprit; il est *purement* matière ou *matière pure*.

Telle est en effet la véritable idée de la matière. Elle n'est pas, comme la définissent certains philosophes, « une substance qui remplit l'espace » et qui possède certaines propriétés, telles que la pesanteur et autres semblables; elle n'est pas *en soi*, comme le veut le préjugé vulgaire, quelque chose de massif, de solide, de visible, de pondérable, de concret; elle est le vide, l'abstraction, la négation même, le néant conçu et réalisé. On verra plus loin que c'est ce concept de la matière qui fournit à Rothe son explication de l'origine du mal. Sans doute la matière n'est le contraire de Dieu que dans le sens *négatif* ou *privatif*; mais quand (dans la créature personnelle) cet élément *non divin* ou *antidivin* se posera comme tel par une volonté expresse, il deviendra le contraire *positif* de Dieu. Malgré les graves conséquences qu'entraîne la création de la matière, c'est par elle que Dieu, s'il veut créer, *doit* commencer son ouvrage. Car, pour que la créature, quand elle sera semblable à Dieu, demeure

(1) Par là il diffère de l'*absolu pur*. L'absolu pur n'est rien (rien de particulier) parce qu'il est l'affirmation absolue; la matière pure n'est rien (rien de positif) parce qu'elle est la négation absolue.

pourtant distincte de Dieu, il faut qu'elle soit tirée et formée d'un élément différent de Dieu, et même (dans le sens qui a été indiqué) contraire à Dieu. Cette définition de la matière ne doit pas rendre Rothe suspect de dualisme. Car la matière n'est selon lui qu'une créature, et Dieu l'a produite par un acte de son absolue liberté.

Considérée au point de vue de sa *qualité*, la matière est la limite même, puisqu'elle est le non-être; et nous avons vu que la limite est le non-être, envisagé comme détermination de l'être. Considérée au point de vue de sa quantité, elle doit au contraire être conçue comme *infinie*. Car la matière n'étant que négation pure, une limite quelconque, c'est-à-dire une négation de cette négation, déterminerait son être d'une manière affirmative; ce qui est contraire à son idée (1). Ainsi, l'infinité du monde résulte de l'idée de la matière comme elle nous a paru résulter de l'idée de la création.

Le concept de la matière ne peut recevoir de clarté que de son contraire, le concept de l'esprit. Or, l'esprit, nous le savons, est l'unité absolue de l'idéal (de la pensée) et du réel (de l'existence objective). La matière est donc l'unité, conçue et réalisée, de l'absolue négation de l'idéal et de l'absolue négation du réel. Il s'agit donc, d'une *part*, de nous former l'idée d'une existence qui ne soit absolument pas *idéelle* ou intelligible, de telle sorte qu'on ne puisse la concevoir sans en écarter absolument toute notion de chose pensée ou déterminée, de *chose* enfin (2); d'une existence qui soit par conséquent dépourvue de toute détermination, *vide de tout contenu*; qui, n'étant elle-même *aucune chose*, soit seulement la *forme abstraite* et *vide des choses* ou de l'existence déterminée. C'est là précisément ce qu'on appelle l'*espace*.

D'*autre part*, il s'agit de concevoir une existence qui, tout en étant pensée et posée, soit la négation absolue du *réel*; une existence qui soit nulle, qui se détruit et se nie elle-même, pour ainsi dire, en s'affirmant; qui, n'ayant en soi aucune réalité, soit seulement la forme abstraite et vide de l'existence réelle

(1) On pourrait être tenté de dire : « Dieu est infini; la matière, qui est le contraire de ce qu'est Dieu, doit donc être finie. » Cet argument n'aurait de valeur que si l'infinité était une détermination immanente et positive de l'Être divin. Mais nous avons vu que cet attribut est au contraire relatif et négatif, et exprime seulement cette vérité, que l'essence divine ne tombe pas sous la catégorie de la quantité.

(2) Rothe fait remarquer que le mot allemand *Ding* (chose) vient du mot *denken* (penser).

(et finie). Cet être qui n'est pas, c'est le *temps*. Le temps n'a aucune réalité, car il n'a aucune fixité, aucune permanence; il est la fluidité même.

On voit en quoi l'espace et le temps diffèrent l'un de l'autre. L'un et l'autre ont une essence toute négative; mais, dans l'idée d'espace, la négation porte sur l'*attribut*, sur la qualité, sur le contenu de l'être; dans l'idée de temps, la négation porte sur le *sujet*, sur l'être même. L'espace est une existence qui n'est rien (rien de déterminé); le temps est un quelque chose qui n'est pas (n'a pas de réalité).

L'espace et le temps sont infinis, comme la matière. Car un espace ne peut être limité que par un autre espace, un temps que par un autre temps; ce qui implique que l'espace et le temps *en soi* sont infinis. La matière est l'*unité immédiate* ou la *simple indifférence* de l'espace infini et du temps infini. C'est la première fois que nous rencontrons cette formule, fort importante dans le système de Rothe; il importe donc de l'éclaircir. Pour être mieux compris, prenons un exemple, que nous emprunterons à nos développements précédents. La notion populaire de Dieu comprend aussi bien l'idée d'absolu que celle de personne divine; mais ces deux idées n'y sont pas conciliées dans une synthèse supérieure; elles ne sont pas mises en rapport ou combinées l'une avec l'autre; la plupart du temps elles ne sont pas même nettement et distinctement aperçues. Cette observation a été pour nous le motif et le point de départ d'un travail dialectique par lequel (dans la mesure où nous avons réussi) nous avons trouvé un concept de Dieu qui comprend encore l'idée d'absolu et celle de personne, mais qui en exprime en même temps le rapport à la fois logique et réel. On le voit, la notion populaire et le concept scientifique de Dieu renferment également les deux idées d'absolu et de personne; mais, selon le langage de Rothe, dans la notion populaire ces deux idées se trouvent à l'état d'unité immédiate ou de simple indifférence; le concept scientifique au contraire après les avoir distinguées et séparées, les réunit en une synthèse qui en est l'unité véritable et supérieure. Le travail par lequel ce résultat est obtenu est ce que Rothe appelle, d'un mot intraduisible en français, la *Vermittlung* des deux idées en question.

Remarquons en outre que l'opération logique que nous venons de décrire n'est, selon Rothe, que le reflet et la reproduction

dans la pensée humaine, du mouvement immanent et éternel de l'être divin. Ainsi, dans le système que nous exposons, la distinction qui vient d'être établie entre deux sortes d'unité, l'unité immédiate et l'unité interne et véritable (*vermittelt*), exprime, non-seulement un rapport logique (entre les idées), mais un rapport réel (entre les êtres). Nous aurons à insister sur ce point.

Revenons à l'espace et au temps. Rothe observe qu'ils ne sont jamais et ne peuvent jamais être séparés l'un de l'autre : nous n'apprécions et ne mesurons l'espace qu'à l'aide du temps (du nombre), et le temps qu'à l'aide de l'espace (de la figure et du mouvement), aussi toute victoire sur l'espace est-elle une victoire sur le temps, et réciproquement. *Subjectivement*, l'espace et le temps, quoiqu'ils ne puissent être *en eux-mêmes*, à cause de leur caractère abstrait, l'objet d'aucune perception ou représentation (*Vorstellung*), sont les bases et les conditions de toute perception et de toute représentation. Les notions ou intuitions d'espace et de temps sont donc des intuitions *à priori*, innées à notre conscience qui, comme toutes les choses créées, est elle-même dans l'espace aussi bien que dans le temps. C'est pourquoi la science des figures (la géométrie), et la science des nombres (l'arithmétique), sont des sciences *à priori*. *Objectivement*, l'espace et le temps sont les formes et les conditions permanentes de toute existence créée. Un être ne pourrait sortir de l'espace et du temps qu'à la condition de perdre son identité, c'est-à-dire d'être anéanti en tant qu'être particulier.

Considérés comme *substratum* abstrait, vide et infini de l'univers, l'espace et le temps ensemble constituent ce que Rothe appelle d'un mot grec les *éons* (*οἱ αἰῶνες*, cf. Ep. aux Hébr. XI, 3).

II. — MARCHÉ DE LA CRÉATION A PARTIR DE LA CRÉATURE PRIMITIVE.

On ne peut supposer que Dieu se borne à créer la matière pure; car cette créature primitive ne répond encore à *aucun degré* à son dessein et à son idée. Dieu donc poursuit son ouvrage; mais à partir de ce moment, son activité créatrice prend des caractères nouveaux qu'il importe de signaler.

L'espace et le temps étant le résultat de l'acte créateur *primitif*, cet acte lui-même est en dehors du temps aussi bien que

de l'espace; aussi avons-nous cru devoir en écarter l'idée de commencement. Désormais, il en sera autrement. C'est dans l'espace et dans le temps que Dieu crée; en d'autres termes, l'espace et le temps sont (désormais) des déterminations de l'activité créatrice de Dieu, qui devient *extensive* et *successive*. Sans doute, Dieu en *lui-même* est en dehors du temps et de l'espace; mais du moment où l'espace et le temps existent *réellement*, ils existent aussi *pour Dieu*; la pensée et l'activité de Dieu, en tant qu'elles se rapportent au monde, sont aussi dans un rapport déterminé avec l'espace et avec le temps. Ce point a déjà été touché à propos de la prescience divine.

A un autre point de vue encore, la création *seconde* (création du monde) diffère de la création primitive (création de la matière). Celle-ci est un acte entièrement absolu, inconditionnel, et que Dieu accomplit sans aucun intermédiaire (sans matériaux d'aucune sorte). Les créations subséquentes n'ont plus le même caractère. Désormais, l'activité créatrice de Dieu s'applique à un objet *déjà existant*, que Dieu détermine et modifie de manière à en faire résulter ce qui n'existe pas encore. Les créations anciennes serviront incessamment de base et d'instrument à des créations nouvelles. En d'autres termes, la création (à partir de la matière), est, selon l'heureuse expression de Rothe, un *développement créateur* de la créature par son auteur. Insistons sur les deux aspects opposés de cette idée.

- *D'une part* donc la création est véritablement un développement, une évolution de la créature. C'est en faisant des créatures déjà existantes l'objet de sa pensée et de son activité que Dieu en produit de nouvelles; il y aura donc entre les créatures qui se succéderont un enchaînement continu; c'est par une série de degrés qui s'engendreront les uns les autres et qui n'admettront aucune interruption (*non datur saltus in natura rerum*), que la créature s'élèvera jusqu'à la ressemblance avec Dieu. C'est en vertu de ce développement interne et continu de la créature (prise dans son ensemble), que le nom de *nature* peut justement lui être donné. Chaque homme est un véritable organisme; l'ensemble des mondes ou l'univers est un vaste organisme qui comprend tous les autres.

D'autre part, le développement que nous venons de décrire n'est nullement un développement spontané de la créature; c'est le développement de la nature *par le Créateur*. La créature *est*

développée ex se ; elle ne se développe pas *a se* ni *per se*. Dans la suite des créations, chaque degré de l'être est la *base* et la *condition* du degré supérieur : il n'en est nullement la *cause*. Dieu est la cause *unique* de la création. Il est la cause immédiate de chaque création nouvelle : les créations antérieures ne sont que l'instrument de son action.

Ainsi, en tant que Dieu crée la *matière pure*, son activité est *exclusivement* absolue. En tant qu'il crée *le monde*, son activité est *partiellement* absolue ; elle est relative à un certain égard, absolue à un autre égard. D'un côté, en effet, en vertu de l'idée même de la création, chaque nouvel acte créateur se rattache étroitement aux créations précédentes et les suppose, et par là il est *relatif* ; d'un autre côté, l'acte dont il s'agit produit un développement de la créature qui n'était nullement contenu dans les développements antérieurs, et commence une série absolument nouvelle ; par là il est absolu (1).

Cherchons maintenant à nous rendre un compte plus exact de l'acte par lequel Dieu produit chaque créature nouvelle, et, par conséquent, des rapports qui unissent entre eux les différents degrés de la création. Dieu, avons-nous dit, fait de la créature déjà existante (plus spécialement de la créature *immédiatement* antérieure à celle qu'il veut produire) l'objet de son activité et de sa pensée. Commençons par le côté tout intellectuel et logique de cette opération divine.

Dieu *pense* la créature déjà existante. Cela ne peut signifier que Dieu en cherche l'idée ou le concept ; il possède déjà ce concept, puisqu'il l'a réalisé. C'est précisément ce concept qui devient l'objet de la pensée divine. Or penser une idée, c'est y réfléchir ; c'est tout d'abord — a) analyser cette idée ; c'est, selon une terminologie qui nous est maintenant claire, distinguer et dégager nettement les éléments intellectuels que cette idée contient à l'état d'*unité immédiate* ou de *simple indifférence*. Puisque l'idée en question est une idée de créature, les notions qui y sont contenues, et que l'analyse met en évidence, sont des

(1) Il est permis de faire remarquer que la théorie qui vient d'être exposée, et qui, tout en maintenant dans toute sa rigueur l'idée de création, admet un *concours passif* de la créature à l'œuvre du Créateur, 1° est entièrement conforme au récit de la Genèse (voir en part. Gen. I, 11 et 20) ; 2° concilie la continuité des êtres, que la science a raison de supposer là même où elle ne la constate pas encore, avec cette initiative directe de Dieu que le sentiment religieux réclame et que les faits eux-mêmes manifestent. — Rothe observe que l'opinion *des générations spontanées* peut être considérée comme condamnée définitivement par les sciences naturelles.

notions de propriétés ou de déterminations essentielles de la créature. — *b*). Mais la réflexion serait fort incomplète si elle se bornait à cette première opération toute négative. En second lieu donc, l'intelligence divine rapproche les notions qu'elle vient d'isoler par l'analyse; elle les combine en les *modifiant* et en les *déterminant l'une par l'autre*. Le résultat de ce second travail (1) est une série d'idées *nouvelles* exprimant des déterminations *possibles* de la créature; lesquelles déterminations seront nécessairement plus complexes, plus riches que les précédentes, et par conséquent d'un ordre plus élevé. — *c*). Il reste encore un pas à faire. Penser, dans toute la force du terme, c'est *comprendre*, c'est renfermer dans un seul concept un certain nombre d'éléments intellectuels. Les nouvelles propriétés ou déterminations possibles de la créature dont Dieu vient de concevoir l'idée ne resteront donc pas isolées dans son entendement; au contraire, dans le moment même où Dieu conçoit ces notions, il les réunit dans sa pensée d'une manière immédiate. Il forme ainsi l'idée d'une créature nouvelle, supérieure à celles qui existent déjà, puisqu'elle serait douée de propriétés plus riches. Cette idée est la synthèse des éléments intellectuels que la pensée divine avait d'abord isolés, puis rapprochés et combinés.

Jusqu'ici nous sommes restés dans le domaine de la pensée ou de la possibilité pure. Il est temps de nous rappeler que ce que Dieu se propose, ce n'est pas seulement de penser l'univers, c'est de le produire, de lui donner l'être. Ce que l'entendement de Dieu conçoit, sa volonté l'exécute; le mouvement de la pensée divine que nous avons essayé de définir s'effectue et se traduit dans la réalité.

Tandis que Dieu analyse, comme nous venons de le dire, la *notion* d'une créature donnée par une action correspondante, il résout *cette créature elle-même* en ses éléments, il la *différencie*, comme s'exprime Rothe. Et tandis que Dieu, rapprochant et combinant les éléments qu'il vient de distinguer, conçoit des déter-

(1) Que l'on nous pardonne ces expressions, que nous n'avons pu toujours éviter, mais qui, appliquées au Créateur, sentent trop l'infirmité humaine. Le lecteur qui les interprétera avec bienveillance et intelligence et s'attachera au fond de la pensée de notre auteur, verra que Rothe n'attribue rien à Dieu qui soit indigne de Lui. La supposition qui est à la base de son raisonnement est celle-ci : Les lois logiques (aussi bien que les lois morales), existent en Dieu et pour Dieu. Ce principe est-il contestable ?

minations possibles, nouvelles et plus complexes de la créature, et en même temps les associe et les fond ensemble pour ainsi dire, dans le concept d'une créature nouvelle qui en est la *synthèse immédiate*, — dans le même temps, Dieu réalise ce concept et donne l'être à cette nouvelle créature. Il est à remarquer en effet que le second et le troisième moment de la pensée divine (que nous avons désignés par *b*) et par *c*), distincts au point de vue logique, coïncident absolument dans la réalité. Dieu ne crée pas *d'abord* des déterminations ou propriétés nouvelles, *ensuite* une créature nouvelle qui en est la synthèse; ces déterminations ou propriétés ne se réalisent et ne se manifestent pour la première fois que dans la créature nouvelle elle-même. Cela résulte, dit Rothe, du caractère absolu de la pensée créatrice, où l'analyse et la synthèse coïncident absolument au lieu de se succéder. Il aurait pu ajouter que cela résulte aussi de la nature même de la réalité, où aucune propriété ou détermination ne peut exister autrement qu'*en un sujet*.

La formule que nous venons de découvrir est applicable à chaque nouvel acte créateur. L'activité créatrice continue à s'exercer selon la même loi, jusqu'à ce que son but soit atteint. En effet, la nouvelle créature contient, il est vrai, à l'état de combinaison mutuelle et d'intime pénétration, les déterminations essentielles qui constituaient *la créature précédente*; elle en est la véritable et parfaite unité; mais les déterminations *nouvelles*, dont la créature nouvelle est la synthèse *immédiate*, ne s'y trouvent qu'à l'état d'unité immédiate ou de simple indifférence; la pensée du Créateur est donc comme sollicitée à une nouvelle analyse, qui sera accompagnée d'une nouvelle synthèse, laquelle se traduira par une création nouvelle, et ainsi de suite. Ce développement créateur continue jusqu'à ce qu'il ait produit une créature capable d'opérer *en elle-même* et *par elle-même* l'intime et mutuelle combinaison des éléments de son être, et qui par conséquent ne réclame pas à cet effet un nouveau déploiement de la puissance créatrice de Dieu. Cette créature qui est, comme nous le verrons, la créature *personnelle*, est ainsi le but et le faite de la création, du moins dans chaque monde particulier; car nous savons que l'activité créatrice de Dieu ne s'arrête et ne s'épuise jamais.

« L'observation, remarque Rothe, confirme de tout point notre théorie sur le développement de la créature. Chaque degré nou-

veau de la création a pour cause la volonté et l'action de Dieu, pour condition la dissolution de la créature immédiatement inférieure. Le minéral procède de la décomposition des éléments chimiques, la plante de l'efflorescence du minéral, l'animal de la putréfaction de la plante... Enfin c'est sur les ruines de l'homme matériel que s'élèvent l'homme spirituel et le monde de l'esprit (1). »

Nous n'avons pas qualité pour apprécier la valeur scientifique de l'observation qui précède. Mais il nous semble que nous sommes arrivé à un point où il nous est possible d'apercevoir nettement et de caractériser en peu de mots l'attitude de Rothe vis-à-vis de cette grande philosophie allemande de notre siècle, dont l'influence est si sensible dans les développements qui précèdent.

Evidemment, Rothe s'approprie le principe fondamental de cette philosophie : « Les lois de la pensée sont aussi les lois de l'être. » Principe qui étonne par sa hardiesse, mais qui séduit par sa profondeur, et qu'il est peut-être plus difficile encore de repousser que d'accepter entièrement. Sans l'énoncer expressément, Rothe le suppose partout. C'est, on vient de le voir, par une analyse logique qu'il se flatte de découvrir le secret de la création. Il ne doute pas que la loi qui exprime le mouvement de la pensée ne règle en même temps le progrès de l'être ou la succession des créatures. A ses yeux, l'univers — plus exactement, le plan qui se réalise dans l'univers — est un vaste système spéculatif. Comment, s'il n'était parti de cette supposition, aurait-il entrepris de construire, par l'effort de la spéculation *à priori*, un système qui offrît l'image intellectuelle de la réalité?

Mais en même temps, Rothe échappe complètement aux deux erreurs radicales de la philosophie allemande moderne, erreurs que l'on croit généralement inséparables de son principe, la négation de la personnalité de Dieu et celle de la liberté humaine. Nos lecteurs jugeront si c'est au prix de quelque incon séquence.

En ce qui touche la notion de Dieu, Rothe est aussi éloigné que possible du point de vue hégélien, d'après lequel il n'y a point d'autre Dieu que l'idée pure, ou l'évolution dialectique de l'i-

(1) *Ethik*, § 60. — On trouvera un remarquable développement de la même pensée dans un beau sermon de Robertson (Vol. I, *Calaphu's View of Vicarious sacrifice*).

dée. Pour lui, comme pour le sens commun, l'idée suppose un sujet pensant. Il se place si franchement sur le terrain du théisme chrétien que, dans son vigoureux essai de conciliation entre la personnalité et l'absolu, il peut être accusé avec plus de vraisemblance d'avoir atténué l'idée d'absolu que de n'avoir pas assez accentué l'idée de personnalité. Le monde est donc pour lui l'œuvre de l'intelligence et de la liberté de Dieu ; mais, en s'appuyant sur l'idée de la perfection divine d'une part, sur l'universalité des lois logiques de l'autre, il s'efforce, sans se dissimuler qu'il restera bien en deçà du but, de retrouver la pensée du Créateur.

Quant à la liberté humaine, Rothe la sauvegarde au moyen de sa doctrine touchant la prescience et le plan divins, qui lui permet de faire une part à la contingence, de laisser les déterminations libres des agents moraux en dehors du tissu de ses spéculations, ou du moins de faire les mailles de ce tissu assez larges pour que les volontés individuelles s'y puissent mouvoir. Cependant il est inévitablement amené à considérer comme inévitable, non pas, il est vrai, telle ou telle manifestation, telle ou telle forme, tel ou tel degré du mal, mais enfin le mal en soi. C'est là, au point de vue de la conscience chrétienne, le côté le plus vulnérable de son système. Ce système n'en est pas moins la plus puissante synthèse de la raison spéculative et de la foi chrétienne qui, à notre connaissance, ait encore été tentée.

Nous sommes maintenant en possession de la formule qui nous permettra de franchir rapidement le domaine de la nature matérielle pour arriver à l'homme. Il convient cependant de signaler d'abord quelques caractères communs à toutes les créatures et qui découlent de ce qui précède.

Puisque la création (à partir de la matière pure) est un *développement créateur* de la matière par l'activité de Dieu, c'est de la matière que Dieu tire et forme toutes choses. Issues de « cette matrice universelle », toutes les créatures portent le sceau de leur origine ; toutes ont une existence *limitée*, c'est-à-dire *locale* et *temporelle*. Car, dans tout développement, les propriétés essentielles des degrés inférieurs passent aux degrés supérieurs. Nous avons vu d'ailleurs que faire sortir une créature du temps et de l'espace, ce serait l'anéantir. A la vérité, l'activité de Dieu tend à *transsubstantier* la matière ; la créature qu'il veut définiti-

vement et qui, finalement, subsiste seule, c'est l'esprit. Mais la créature spirituelle elle-même est encore dans le temps et dans l'espace; seulement elle n'est plus asservie à l'espace et au temps. L'espace et le temps sont encore pour elle des *limites*, mais ils ont cessé d'être des *bornes coercitives* et infranchissables. Pour l'esprit pur, l'espace est partout accessible et pénétrable; le temps a perdu sa fluidité et son inconstance (1). Ce qui fait que l'espace et le temps, tout matériels qu'ils sont, sont compatibles avec la spiritualité, c'est qu'ils n'expriment que des déterminations *purement formelles* de l'existence, n'impliquant aucun contenu déterminé.

Nous savons déjà que l'univers se compose d'une pluralité infinie d'êtres particuliers: cela nous a paru nécessaire pour qu'il fût, comme l'exige son idée, à la fois fini et infini. Il faut ajouter maintenant, d'une part, que tous ces êtres particuliers sont limités dans le temps et dans l'espace, qu'ils coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps; d'autre part, que ce qui a été dit de la création en général est vrai de chaque degré de la création, du résultat de chaque acte créateur, en d'autres termes, de chaque *sorte* ou *espèce* (*LATO SENSU*) de *créatures*. Chaque espèce donc se compose de plusieurs *individus*, dont chacun est limité dans l'espace et dans le temps. Approfondissons cette double idée. L'espace, nous le savons, est la négation de l'*idée*, de la détermination, de la qualité. Etant dans l'espace, chaque individu d'une espèce quelconque est donc limité, quant à son *idée*, quant à *ce* qu'il est; en d'autres termes, il n'est qu'un exemplaire *imparfait, défectueux* de son espèce. Le temps est la négation de l'existence objective, de la réalité. Etant dans le temps, chaque individu d'une espèce quelconque est donc limité, quant à la *réalité* de son être. Son existence n'est que partiellement réelle ou permanente; en d'autres termes elle est *variable*. Si l'on rapproche et combine par la pensée ces deux genres de limitation, on reconnaîtra que la loi de l'imperfection ou de la défectuosité individuelle est elle-même soumise à la loi du changement. Chaque individu occupant un point particulier du temps et de l'espace est un exemplaire défectueux de l'espèce à laquelle il appartient, mais *autrement* défectueux que tous les autres individus de la même espèce. Tel est le *principe des indiscernables*, posé, comme chacun sait, par Leibnitz.

(1) Comp. Naville, *Vie éternelle*, sixième discours.

III. — ÉCHELLE ASCENDANTE DES CRÉATURES.

L'activité créatrice de Dieu se déploie par une série d'actes que la formule trouvée et exposée dans le précédent chapitre nous permet d'énumérer et de caractériser sommairement, comme il suit.

§ 1. — Dieu *différencie* la matière pure, c'est-à-dire qu'il la résout, en ses éléments, le temps et l'espace, qu'il met en rapport l'un avec l'autre et détermine l'un par l'autre. Combiné avec le temps (Rothe dit : déterminé par le temps), l'espace devient *étendue* (ou multitude infinie d'atomes). Combiné avec l'espace (déterminé par l'espace), le temps devient *mouvement*. Dieu opère la synthèse *immédiate* de l'étendue et du mouvement ; cette synthèse est l'*éther*. L'éther est donc la seconde créature de Dieu.

Eclaircissons brièvement ces différents points.

a) Le temps, la succession s'introduit dans l'espace. Or la succession dans l'espace, c'est la juxtaposition ; et la juxtaposition, c'est l'étendue. L'espace se divise, se résout ainsi en une multitude infinie de parties juxtaposées, c'est-à-dire de points mathématiques ou d'*atomes*, qui doivent être conçus comme ne soutenant encore aucun rapport déterminé avec les autres, et ne formant pas une véritable continuité. L'étendue constituée par les atomes a donc un caractère tout à fait abstrait ; elle n'est pas encore susceptible d'être *mesurée*. Car ce qui est divisé, c'est l'espace vide et infini ; et le principe de division qui s'introduit dans l'espace, c'est la succession abstraite, infinie, indéterminée.

b) Le temps est modifié par l'espace. La succession en soi purement abstraite est mise en rapport avec l'espace ; elle est transportée dans l'espace ; elle devient locale ; c'est-à-dire qu'elle devient changement de lieu, mouvement. En effet, le temps et l'espace se confondent en quelque sorte dans le mouvement. Mais, pour des raisons semblables à celles qui viennent d'être énoncées à propos de l'étendue, ce mouvement primitif n'a aucune direction déterminée. Un *objet* seul peut se mouvoir dans tel ou tel sens ; or il n'existe point encore d'objets. Le mouvement dont il s'agit n'est rien autre chose qu'une agitation absolue.

c) Concevons maintenant l'étendue et le mouvement joints ensemble à l'état d'unité immédiate ou de simple indifférence, c'est-à-dire se confondant en quelque manière, de sorte que l'étendue ne soit autre chose que l'absolue agitation de l'espace, et que le mouvement ne soit autre chose que l'espace se divisant ou se résolvant en étendue (en atomes). L'idée que nous obtenons ainsi est celle de l'éther. L'éther n'est que la vibration des atomes. C'est à peu près ce que les anciens appelaient le chaos. Les atomes dont il est ici question ne sont que des points mathématiques, éléments indivisibles de l'espace. Ils ne doivent être confondus ni avec les atomes chimiques, ni avec les molécules matérielles. Comme la pesanteur n'existe pas encore, l'éther et les atomes sont impondérables.

§ 2. — Par un nouvel acte créateur de Dieu, les éléments constitutifs de l'éther, l'étendue et le mouvement, distingués et dégagés, puis rapprochés et combinés, réagissent l'un sur l'autre. L'étendue (la multitude infinie des atomes) déterminée par le mouvement est la *répulsion* et l'*attraction*; le mouvement déterminé par l'étendue (par les atomes) est la *pesanteur*. La synthèse immédiate de l'attraction et de la répulsion d'un côté, de la pesanteur de l'autre, est le SYSTÈME DES MONDES ou l'ensemble des lois mécaniques et astronomiques.

a) La multitude infinie des atomes est déterminée par le mouvement; en d'autres termes, les atomes se meuvent dans des directions déterminées. C'est maintenant que se distinguent et se manifestent les différentes dimensions de l'espace. Mais comme le mouvement qui est imprimé aux atomes est un mouvement *absolu*, et qui, par conséquent, se produit dans tous les sens, de cet universel fourmillement des atomes résulte une incessante collision. Les atomes se heurtent de toutes parts, et tous ensemble se repoussent et s'attirent mutuellement.

b) Le mouvement cesse de se confondre avec les atomes; il est déterminé par les atomes; il devient LEUR mouvement; il est produit par la pression des atomes; c'est-à-dire qu'il devient *pesanteur*. Ce qui prouve, selon Rothe, que la pesanteur résulte bien de la combinaison du mouvement avec l'étendue, c'est qu'elle se manifeste par la *chute*, qui est précisément le mouvement étendu.

c) La combinaison *immédiate* de la pesanteur avec l'attraction et la répulsion est la *gravitation universelle*, qui résulte du concours

et de l'équilibre de ces deux phénomènes. La gravitation universelle est la base de ce que nous appelons ici le système des mondes. Ces mots doivent être pris dans un sens abstrait ; ils désignent l'ensemble des lois ou des rapports astronomiques, qui préexiste aux corps célestes et les attend pour les soutenir (1).

§ 3. — Dieu détermine et modifie l'un par l'autre les deux éléments constitutifs du système des mondes, l'attraction jointe à la répulsion, et la pesanteur. L'attraction et la répulsion (c'est-à-dire les atomes qui s'attirent et se repoussent), modifiées par la pesanteur, constituent la *masse* (le fluide) ; la pesanteur modifiée par l'attraction et la répulsion est la *force*. La synthèse immédiate de la masse et de la force est l'*élément* ou l'*atome chimique* (le règne des actions et des réactions chimiques). — C'est à ce degré de la création que commencent les différents mondes ou les différentes sphères. Tous ces mondes ont pour base commune et nécessaire l'espace et le temps, l'éther et le système des lois astronomiques.

a) L'attraction et la répulsion toutes seules, étant également absolues, ne pouvaient produire aucune sorte de cohérence entre les atomes. Maintenant, étant déterminés par la pesanteur, les atomes mobiles *tombent* les uns sur les autres, se rassemblent, s'agglomèrent, forment ce que nous appelons des *masses*. Mais cette concrétion des atomes est imparfaite et élémentaire. Il n'y a pas de véritable cohésion entre eux, il y a seulement adhérence ou contiguïté. Car l'attraction et la répulsion sont seulement *déterminées*, elles ne sont pas *supprimées* par la pesanteur. La masse donc est *fluide*. Comme provenant de l'attraction et de la répulsion, le fluide est la mobilité même ; ses molécules se séparent aussi aisément qu'elles s'agglomèrent ; il ne prend une forme que pour la quitter aussitôt. Comme provenant de la pesanteur, le fluide tend cependant à prendre une forme, la forme que prend la matière soumise *exclusivement* à l'action de la pesanteur, la forme sphérique. (Rothe observe que ce n'est pas à proprement parler la terre qui est sphérique, mais son atmosphère. De même pour les autres corps célestes. Pour la même raison, le fluide est *pondérable*.)

(1) Nous doutons que toutes les définitions contenues dans ce paragraphe soient irréprochables au point de vue scientifique. En particulier la pesanteur est-elle vraiment distincte de l'attraction ?

b) La force est la pesanteur déterminée par l'attraction et la répulsion, c'est-à-dire douée de la propriété d'attirer et de repousser. Chaque force jouit de cette double propriété; son action est tantôt positive et tantôt négative; tantôt elle assemble et compose, tantôt elle dissout et détruit (*polarité* des forces). Toutes les forces physiques se réduisent en dernière analyse, à la force d'attraction et de répulsion (c'est ce qu'admet la physique moderne).— Avec la notion de force, nous sortons du domaine de la mécanique pour entrer dans celui de la chimie. La mécanique est obligée d'emprunter à un domaine supérieur les forces qu'elle fait agir mécaniquement, c'est-à-dire conformément à la seule loi de la pesanteur.

c) Il n'y a pas de masse ou de matière (1) sans force ni de force sans matière. La synthèse immédiate de la matière et de la force est l'élément ou l'atome chimique. L'atome chimique est *matière*, sans être un *corps*; car il n'a ni forme ni parties. Il est en même temps *force*; car il est *agent* ou élément actif. Mais, dans l'atome chimique, la force et la matière ne sont unies que d'une manière extérieure; la force (la pesanteur) n'a pas encore pénétré la matière pour lui donner de la fixité et de la consistance; la matière n'a pas encore absorbé la force; celle-ci n'agit pas encore dans le sein même de la matière pour la construire et l'organiser. L'action de l'atome chimique est tout extérieure.

Les phénomènes qui caractérisent ce degré de l'être où nous sommes parvenus sont les phénomènes chimiques.

§4. — Dieu détermine et modifie l'un par l'autre les deux éléments constitutifs de l'atome chimique, la matière (la masse) et la force. La matière (la masse fluide) déterminée par la force est le *corps*; la force déterminée par la matière est la *force plastique* (la force qui produit la *forme* et par conséquent l'*existence particulière et distincte*, que Rothe appelle *individuité*) (2). La synthèse immédiate du corps et de la forme est le *minéral*.

a) La matière est déterminée par la force; la force, qui jusque-

(1) Nous employons ici le mot de *matière* comme synonyme de celui de *masse*. On comprend qu'il ne s'agit plus de la *matière pure*.

(2) Rothe invente un assez grand nombre de mots. Pour plus d'une raison, l'interprète français n'a pas à cet égard la même licence que le penseur allemand. Cependant je ne vois pas le moyen d'éviter, à moins de longues et par trop incommodes périphrases, le mot d'*individuité* et même celui d'*individuiser* (produire l'individuité). Le mot d'*individualité* exprime une idée beaucoup plus complexe et un degré bien supérieur de l'être. Sans quelques audaces de langage, il nous serait décidément impossible de faire entendre la pensée de notre auteur.

là n'agissait que sur des objets extérieurs, agit maintenant sur la matière avec laquelle elle est extérieurement unie. En vertu de sa double propriété, la force décompose pour recomposer; elle divise et dissout la masse fluide, mais la reconstruit immédiatement en en rassemblant les parties. Par suite de ce travail (qui est de l'ordre des actions chimiques) la concrétion des atomes s'achève et le *corps* (solide) se produit. A la différence du fluide, le corps est déjà un être particulier, un *tout* composé de parties. Mais l'union de ces parties est encore tout *extérieure*. On peut les séparer mécaniquement, et le résultat de cette division est toujours un corps. C'est que l'unité qui appartient au corps et qui en fait un tout ne procède pas du corps lui-même; le corps a été produit par l'action extérieure de la force sur la matière; il s'est formé du dehors au dedans, par simple agglomération de ses parties. — Le corps provient donc de la solidification du fluide, qu'on nomme *cristallisation*. Le cristal est le corps primitif, tous les corps absolument inorganiques sont de simples cristaux. Quoique la cristallisation soit un phénomène chimique et non purement mécanique, elle s'accomplit suivant la loi (mathématique) de la pesanteur. Car la cristallisation provient de la pénétration de la masse fluide par la force, et la force est une modification de la pesanteur. Aussi les cristaux sont-ils des figures géométriques.

b) A son tour, la force est déterminée par la matière. En d'autres termes, la matière s'approprie la force, la domine, la *spécifie*, lui prescrit tel ou tel mode d'activité. Il en résulte que, dans le temps même où la force solidifie ou corporifie la matière fluide, la force agit. Sous la puissance de cette matière, elle donne au corps une forme qui dépend de la nature et de la constitution particulière du fluide ainsi solidifié. (C'est ce qui se voit dans chaque cristallisation). La force devient donc force *plastique*. Le but de la force plastique, c'est de constituer l'existence particulière et distincte, l'existence en soi et pour soi, en un mot l'individualité. Former, c'est individualiser.

c) Le corps et la forme ou l'individualité ne sauraient exister l'un sans l'autre. Il n'y a pas de corps qui n'ait une certaine forme, qui ne soit à un degré quelconque un être particulier (matériel), qui ne soit un corps quoi qu'il puisse être d'ailleurs. D'un autre côté, la forme ne peut appartenir qu'au corps: car elle suppose un tout qui a des parties, et un rapport local de ces parties.

Le minéral est la synthèse *immédiate* du corps et de la forme ; ici la forme n'est pas encore essentielle, immanente, intérieure au corps pour ainsi dire (1).

§ 5. — Dieu détermine et modifie l'un par l'autre les deux éléments constitutifs du minéral, le corps et la force plastique. Le corps déterminé par la force plastique (ou l'individuité) est l'*organisme* ; la force plastique (ou l'individuité) déterminée par le corps est la *force vitale* ou la *vie*. La synthèse immédiate de l'organisme et de la vie est la *plante*.

a) En premier lieu, ce que nous avons à considérer et à concevoir, c'est le corps déterminé par la force plastique ou *individuisé*. Dans le minéral, la force plastique ou la forme était extérieure au corps. Maintenant il n'en est plus ainsi ; elle devient intérieure ; elle pénètre le corps de part en part, en sorte qu'il n'y a plus rien en lui qui soit *pure* matière ou matière *brute* ; la matière est pour ainsi dire supprimée comme telle et passe tout entière dans la forme (2).

Or la force plastique tend, nous le savons, à produire l'individuité, l'existence *pour soi*, l'être qui forme un *tout* spécial et distinct. Un être n'a vraiment et complètement ce caractère qu'à la condition d'être *pour lui-même* dans toute la force du terme ; d'être *en rapport* avec lui-même ; précisons : d'être dans un rapport *téléologique* avec lui-même. En déterminant le corps, la force plastique le constitue donc de telle sorte qu'il existe pour soi, qu'il soit son propre *but* (3). Elle fait sortir le corps de sa rigidité et de

(1) Une objection fort sérieuse, et qui nous paraît, nous l'avouons, bien difficile à réfuter, se présentera peut-être à l'esprit de nos lecteurs au sujet de ce paragraphe. Est-il nécessaire d'admettre, comme le fait Rothe, un nouveau déploiement de l'activité créatrice de Dieu en vue de la production du corps solide ? Ne semble-t-il pas résulter des développements même de Rothe qu'une action chimique suffit ? Et l'expérience ne nous montre-t-elle pas tous les jours que pour faire passer un corps d'un état à un autre, il suffit d'un changement de température ?

D'autre part, il est intéressant d'observer que les développements du paragraphe que nous terminons correspondent au fond, malgré la différence de langage, à la *première partie* de la création du *troisième jour* dans le récit de la Genèse. Cette coïncidence continuera jusqu'à la création de l'homme. Déjà la matière pure de Rothe était une sorte de synonyme scientifique de « terre informe et vide » dont parle l'auteur sacré. Rencontre d'autant plus frappante que Rothe ne peut être accusé de l'avoir cherchée et obtenue au prix d'une dérogation aux lois de sa méthode.

(2) Dans un être organisé, il n'y a pas une parcelle de matière qui ne soit elle-même organisée, qui ne porte le sceau de l'organisation. Chez un tel être, l'essentiel, ce n'est pas la matière, qui change sans cesse, — c'est la forme, qui seule est permanente.

(3) L'organisation n'est pas autre chose que l'idée de but s'incarnant en quelque sorte dans la matière.

son inertie et produit en lui un mouvement intérieur (1), un travail par lequel il tend à réaliser en lui-même, et par conséquent avec les matériaux qui le constituent, sa propre idée, l'idée du corps individualisé (organisé).

De cette première vue du corps organisé résultent deux conséquences, relatives, l'une au mode de formation d'un tel corps, l'autre au rapport qu'y soutient l'ensemble avec les parties.

L'existence *pour* soi implique l'existence *par* soi. Un être qui est son propre *but* est par là même son propre *moyen* ; c'est dire qu'il est aussi, au moins en quelque manière et à quelque degré, son propre *effet* et par conséquent sa propre *cause*. Le corps organisé ne peut donc se former, comme le cristal, sous l'action d'une force qui lui serait extérieure et par simple agglomération de ses parties. C'est avec ses propres matériaux que la force plastique le construit ; il se forme *du dedans au dehors* ; il est le produit d'un *développement* interne. Cela suppose qu'il commence d'exister à l'état purement virtuel, à l'état de *germe* ou d'*embryon* (2).

Quant au rapport de l'ensemble avec les parties, il est dans le corps organisé tout autrement étroit et intime qu'il ne l'était dans le corps inorganique. Le corps étant *tout entier* organisé, *tout entier* son propre but, toutes les parties se rapportent à l'ensemble et le servent comme autant d'instruments ou d'*organes*. A son tour l'ensemble est *pour* les parties, puisque ce sont elles qui le constituent ; chaque partie donc est relativement *pour elle-même*, relativement son propre but, et en même temps elle est moyen et but à la fois pour chacune des autres parties. En un mot, le rapport de l'ensemble aux parties et celui des parties à l'ensemble est un rapport d'entière *harmonie*, de concours. C'est en même temps un rapport de *causalité réciproque*. Dans le développement de l'être organisé, il est également vrai de dire que les parties produisent l'ensemble et que l'ensemble produit les parties. En effet, l'ensemble est *principalement* but ; les parties sont principalement *moyen* ; or, réellement et chronologiquement le moyen précède le but ; logiquement et idéalement, le but précède le moyen. D'une part donc, la production de l'ensemble

(1) Dans la nature inorganique, les corps solides sont séparés des fluides. L'organisation suppose au contraire une intime combinaison de ces deux éléments.

(2) On sait que la forme primitive et en même temps la forme la plus simple de la matière organisée est la *cellule*.

est le fruit de tout de reste ; d'autre part, une sorte de préexistence idéale appartient à l'ensemble ; car c'est l'idée de l'ensemble (du corps organisé lui-même) qui se réalise dans les parties, qui assigne à chaque partie sa place et sa fonction, et qui est le *but immanent* et par conséquent le principe caché du développement tout entier.

On voit que le corps organisé possède une unité bien supérieure à celle du corps inorganique. Cette unité n'est plus extérieure ; elle est intime et essentielle à l'être, qui forme maintenant une totalité indivisible. Une telle constitution suppose un *centre* ; qui dit organisation dit centralisation ; tout organisme doit donc avoir un organe central. C'est précisément en *différenciant* le corps, c'est-à-dire en déterminant et particularisant à l'infini toutes ses parties, pour les grouper ensuite autour d'un même centre et les lier fortement à ce centre, que la force plastique a organisé le corps et atteint son but, qui est de constituer l'indivuidité.

Etant un être, non plus limité d'une manière extérieure et accidentelle, mais achevé et renfermé en soi, le corps organisé prendra vis-à-vis du monde extérieur une attitude d'*exclusion*. Il tendra à *réagir* contre les influences du dehors pour écarter le trouble qu'elles pourraient apporter dans ses fonctions, et pour les tourner au contraire à son profit. Il possédera donc ce qu'on nomme l'*irritabilité* (1).

Il est inutile de faire remarquer que l'observation et l'étude des êtres organisés justifient ces développements. Rothe ne ferait sans doute pas difficulté d'avouer qu'ils ne sont pas purement à *priori*, et que l'effort de la spéculation, lorsqu'elle touche au domaine de l'expérience, consiste moins à *inventer* qu'à discerner et à mettre en lumière le caractère rationnel de ce qui existe (2).

b) En second lieu, nous avons à concevoir la force plastique, celle qui produit l'indivuidité, comme étant déterminée par le corps. Dans le phénomène de la cristallisation, la force plastique formait un corps ; mais elle n'était pas la propriété du corps qu'elle avait produit (du minéral). Il en est autrement maintenant. Le corps s'empare de la force plastique ou formatrice pour en disposer d'une manière continue et permanente ; il la fait

(1) On trouvera une intéressante analyse de l'idée d'*organisation*, tout à fait conforme à celle qu'on vient de lire, chez M. Sécretan (*Philosophie de la liberté*, Leçon XV).

(2) Cette remarque s'applique à *plus forte raison* au paragraphe suivant.

servir à son usage, c'est-à-dire à le former et à le produire *comme corps*. Le corps a besoin en effet du service d'une telle force. Comme il a été dit, *en tant que la force plastique détermine le corps*, c'est-à-dire qu'elle l'organise, elle *supprime* en quelque sorte sa base matérielle; elle l'emporte dans le torrent de l'organisation. Cependant l'organisme ne peut se passer de cette base; il ne peut exister et subsister, à ce degré de l'être, que comme organisme corporel ou matériel. Afin donc que le corps subsiste, il faut qu'il renaisse de sa continuelle dissolution, qu'il répare incessamment ses propres pertes, qu'il se produise lui-même toujours de nouveau: c'est ce que fait le corps au moyen de la force plastique, *en tant qu'il la détermine à son tour*. Mais où la force plastique trouvera-t-elle les éléments de cette incessante réparation? Ce ne peut être dans le corps lui-même, qu'il s'agit de réparer; ce sera donc dans le monde extérieur. En conséquence, le corps organisé doit être constitué de façon à s'approprier certains éléments matériels que le monde extérieur lui fournit et qui lui sont homogènes. Il ne peut (au point où nous sommes) se les procurer par une activité spontanée: ce genre d'activité lui fait défaut. Il faut donc que le corps soit susceptible de subir certaines influences (chimiques) provenant du monde extérieur, et que ces influences provoquent chez lui une action par laquelle il s'approprie les éléments matériels dont il s'agit. Cette condition est remplie par l'*irritabilité* de l'organisme, dont il était question tout à l'heure. Les éléments matériels s'étant ainsi introduits dans l'intérieur du corps organisé, la force plastique devra encore les transformer en matière organique (1), et réparer ainsi la substance du corps proportionnellement à son épuisement continu. Tout cela ensemble constitue la fonction d'*assimilation* ou de *nutrition*, la première et la principale des fonctions vitales, le signe caractéristique de la vie. Tout ce qui se nourrit, est vivant.

Ce n'est pas tout. Les influences chimiques qui, comme il vient d'être dit, s'exercent constamment sur l'organisme, tendent par elles-mêmes, à le soumettre à leur loi, à le ramener à leur niveau pour ainsi dire, c'est-à-dire à le détruire *en tant qu'organisme*. L'organisme ne se soutient que par une continuelle réaction

(1) La matière organique est distincte de toute autre matière, même au point de vue chimique. La vie est si loin d'être une simple force chimique qu'elle se subordonne entièrement les actions chimiques qui s'accomplissent dans son domaine et leur imprime un caractère tout nouveau.

contre ces influences extérieures ; cette réaction est un combat, et ce combat ne peut que l'user à la longue. Ainsi, cela même qui entretient et reproduit l'être organisé, l'épuise en même temps. Il doit donc finir par se dissoudre ou par mourir (1). Pour se conserver plus longtemps, il réduit périodiquement ses fonctions à un *minimum* d'activité (sommeil). Mais il ne fait par là que retarder sa mort, qui est inévitable. Parmi les êtres organisés, tout individu meurt : pour que l'espèce subsiste, il est donc de toute nécessité que l'individu, non content de se reproduire lui-même *en lui-même*, produise un ou plusieurs individus de la même espèce qui le remplacent. Il faut par conséquent que son organisme soit constitué de manière à pourvoir à cette nécessité nouvelle. Et il n'est pas malaisé, poursuit Rothe, de concevoir les mesures qui devront être prises à cet effet. Ce qu'il s'agit d'obtenir, c'est que l'être organisé tende à se reproduire (plus exactement : à reproduire son espèce) non-seulement en soi, mais hors de soi. Pour cela, il faut que l'individu ne soit pas complet ; que, comparé à l'idée de son espèce (2), il ait une imperfection essentielle ; qu'il soit amené par conséquent à s'unir à un autre individu de son espèce pour se compléter, et à produire son espèce, non-seulement en soi, mais dans cet autre individu. Il faut en un mot que l'individu organique soit *dédoublé*, qu'il soit séparé en deux moitiés dont chacune possède certains caractères, constitutifs de l'espèce, qui manquent à l'autre ; qu'ainsi ces deux moitiés tendent à s'unir pour se compléter mutuellement, et par leur union perpétuent l'espèce. Telle est la différence des *sexes*, qui s'étend aussi loin que la vie matérielle elle-même. La reproduction de l'espèce est ce qu'on nomme la *génération*.

Ainsi le corps, en déterminant la force plastique et l'employant à son service, donne lieu à deux fonctions, l'assimilation ou la nutrition, et la génération. L'ensemble de ces deux fonctions constitue la vie. En les combinant, on voit que la vie est la *reproduction de l'être par lui-même*. Rapprochant cette définition de celle que nous avons donnée de l'organisme, on voit aisément que l'organisme et la vie sont inséparables. Tout être organisé a en

(1) Tout être matériel est voué à la destruction ; mais l'être qui ne vit pas *est détruit* par des causes purement extérieures ; l'être vivant *se détruit* lui-même.

(2) Il va sans dire que ces expressions ne doivent pas être prises dans un sens *psychologique*.

soi un principe de mouvement ; cette énergie immanente est précisément la vie. Ajoutons seulement que le mouvement vital est *circulaire* ; il nous a paru que la force plastique tour à tour dissout et répare le corps. La vie est une alternative continuelle de production et de destruction ; c'est une production constamment renouvelée, une destruction constamment empêchée ou arrêtée de l'être vivant. C'est un feu qui engendre les matériaux qu'il consomme. La notion plus concrète de la vie que nous venons de développer a un rapport facile à apercevoir avec les définitions abstraites que nous en avons données dans un précédent chapitre : relation de l'être avec lui-même (existence pour soi) ; unité de l'être et du devenir (existence par soi).

c) Comme nous venons de le remarquer, l'organisation et la vie sont deux faits inséparables. La plante en est la synthèse *immédiate*. Ce n'est que dans le règne végétal que se présente à nous un organisme qui est purement et simplement organisme (qui n'est pas encore *corps animé*) ; une vie qui est purement et simplement vie (qui n'est pas encore *âme*). L'organisme et la vie y sont unis d'une manière tout extérieure ; ils se confondent en quelque sorte. Ils n'existent pas l'un *pour* l'autre ; ils n'ont pas encore pris possession l'un de l'autre ; l'organisme n'est pas encore l'instrument d'une vie distincte de lui ; la vie n'est pas encore organisée, c'est-à-dire qu'elle ne soutient pas un rapport téléologique avec elle-même. C'est pourquoi on répugne souvent à attribuer la vie aux plantes. Pourtant on n'hésite pas à dire qu'elles *meurent*, et ce qui meurt a *vécu*. Le règne végétal n'est plus le règne de la nature morte ; mais c'est le règne de la nature qui sommeille.

§ 6. — Dieu modifie et détermine l'un par l'autre les deux éléments constitutifs de la plante, l'organisme et la vie. L'organisme déterminé par la vie est le *corps* (corps animé) (1). La vie déterminée par l'organisme (organisée) est l'*âme*, qui est à la fois *conscience* et *activité*. La synthèse immédiate du corps et de l'âme est l'*animal*.

a) L'organisme déterminé par la vie, c'est l'organisme deve-

(1) En allemand, le mot de *Körper* répond au mot de corps au sens où le prend la physique pure (assemblage de molécules) : le nom de *Leib* est réservé aux corps qu'étudie l'histoire naturelle (corps animés). Le français n'a qu'un mot pour désigner ces deux idées si distinctes pourtant l'une de l'autre. Pour éviter de continuelles périphrases, nous avertissons que nous prenons désormais le mot de corps dans le second sens.

nu un instrument de la vie. Auparavant il servait d'instrument à la force plastique toute pure. Maintenant c'est la vie, avec sa double fonction d'assimilation et de génération, qui, se distinguant de l'organisme, s'en empare, agit par lui, le fait servir à ses fins. En conséquence, le rapport de l'organisme avec le monde extérieur se modifie d'une manière essentielle. Jusquelà, il ne possédait que l'irritabilité, c'est-à-dire la réceptivité à l'égard des influences que le monde extérieur exerçait sur lui. Maintenant il sert d'instrument à la vie pour agir à son tour sur le monde extérieur d'une manière conforme à son but. Le *mouvement spontané* est donc ce qui caractérise le nouveau degré de l'être où nous sommes parvenus. L'organisme a maintenant des fonctions actives, mais ces fonctions sont immédiatement et exclusivement dirigées vers la reproduction intérieure et extérieure de l'être vivant. L'organisme ainsi modifié s'appelle corps; et ses organes, devenus des organes ou des instruments parfaits, prennent le nom de *membres*.

b) L'âme est la vie déterminée par l'organisme ou organisée.

En premier lieu donc, l'âme est une modification, une *puissance* de la vie; aussi, dans toutes les langues le mot d'*âme* et celui de *vie* sont-ils souvent employés comme synonymes.

En deuxième lieu, l'âme est *un organisme* aussi bien que le corps; elle consiste en une pluralité de forces vitales centralisées ou rapportées à un même centre, et qui par là même deviennent forces psychiques. Il y a donc dans l'âme un centre, un foyer intime de vie: c'est ce qui rend la conscience et l'activité possibles (1). En troisième lieu, puisque l'âme résulte de ce que la vie est déterminée par l'organisme, l'âme (à ce degré) est tout à fait sous l'empire de l'organisme ou du corps; son état n'est que la conséquence et le reflet de l'état du corps; son degré de perfection se mesure exactement à celui de l'organisme auquel elle est unie (2).

En considérant plus attentivement, à la lumière de notre récente analyse de l'idée d'organisation, ce qu'implique l'organisation de la vie, on est conduit à cette double idée: 1° La vie est mise en rapport avec elle-même, elle est en quelque façon réfléchie en elle-même, c'est-à-dire qu'elle devient vie *consciente*;

(1) L'âme est, comme la vie, dispersée dans tout le corps. Mais le cerveau, « cette fleur de l'organisme » (Schopenhauer), est l'organe central de la vie psychique.

(2) La zoologie confirme pleinement cette assertion.

2° la vie est expressément mise en rapport avec elle-même *comme but*; elle se pose donc et se réalise elle-même en quelque manière; elle devient vie *active*, mais active exclusivement *pour soi*. Mais pour ne pas confondre ce degré élémentaire de la vie psychique avec des degrés supérieurs, il y a deux choses qu'il importe d'observer.

D'abord, ce que nous avons dit de l'âme (animale) prise dans son ensemble, à savoir qu'elle dépend absolument de l'organisme, doit être appliqué, tant à la conscience qu'à l'activité dont il est ici question. La conscience (animale) donc, est purement passive; elle ne procède pas de l'âme, mais seulement de l'organisme; elle n'est que *sensation* pure. Aussi ne se rapporte-t-elle *directement* qu'aux impressions organiques, et *médiatement* au monde extérieur qui est la cause de ces impressions; elle n'a pas pour objet l'âme elle-même ou la vie en tant que distincte de l'organisme. En un mot, la conscience (animale) n'est nullement conscience personnelle. L'activité animale a les mêmes caractères; elle est purement passive (1); elle est déterminée exclusivement par l'organisme; elle n'est qu'*impulsion* (2) pure. Ce qui pousse l'animal ou le fait agir, c'est d'abord et *directement* son organisme; médiatement, le monde extérieur par lequel son organisme est diversement affecté. Aussi l'âme de l'animal n'est-elle en aucune façon l'objet de sa propre activité; elle n'est pas maîtresse d'elle-même non plus que de son organisme (3). En un mot, l'activité animale n'est nullement une activité personnelle.

En second lieu, la conscience et l'activité étant l'effet immédiat de la détermination de la vie par l'organisme, sont ici (chez l'animal) à l'état d'*unité immédiate* ou de *simple indifférence*. Elles sont confondues, n'existent pas l'une pour l'autre, n'ont aucune relation avec l'autre. L'activité n'est pas consciente, la conscience n'est pas active. De là ce je ne sais quoi d'aveugle, de confus, de ténébreux, qui caractérise toutes les manifestations de la vie psychique de l'animal, qu'elles appartiennent à la région de la conscience (de l'intelligence) ou à celle de l'activité.

(1) L'idée d'une activité passive n'a rien de contradictoire.

(2) J'ai choisi le mot d'*impulsion*, quoique souvent incommode, comme celui qui traduit le moins inexactement le mot allemand *Trieb*. Le mot d'instinct, auquel j'avais pensé, exprime une idée un peu différente et se rencontrera tout à l'heure à sa véritable place. J'ai dû préférer, ici comme partout, la précision à l'élégance.

(3) C'est pourquoi l'animal ne peut pas se donner la mort.

c) L'état de choses que nous venons de décrire correspond exactement à ce que nous observons chez l'animal. Si la vie végétale est un sommeil, la vie animale est un *rêve*. L'état de rêve, ou notre conscience et notre activité sont purement passives, peut nous aider à nous représenter à quelque degré ce qui se passe chez les animaux.

Avec l'animal, se produit un degré plus élevé d'*existence particulière* ou d'*individualité*. Doué de mouvement spontané, l'animal est détaché de la terre, ce que n'est pas la plante; cela tient à ce qu'il est plus qu'elle *achevé et renfermé en soi*. Ce caractère, qui le rend supérieur à la plante, est pourtant de ceux qui constituent son infériorité relativement à l'homme; il ne peut pas sortir de lui-même; il ne peut pas *aimer*. Il résulte de son idée qu'il est exclusivement son propre but. Mais cette recherche exclusive de soi qui est un trait distinctif de la vie animale ne doit pas être appelée *égoïsme*; car le véritable moi n'existe pas encore.

§ 7. — La définition que nous avons donnée de l'animal, comme étant la synthèse immédiate de l'âme et du corps, ne convient *complètement* qu'à l'animal tel qu'il est à l'origine et dans les tout premiers commencements; c'est-à-dire durant la période embryonnaire (1) de son existence. Mais, en sa qualité d'être organisé, l'animal est appelé à se développer, ce développement ne le laisse pas tel qu'il était au début de son existence, mais l'enrichit de propriétés nouvelles et l'élève d'un degré dans l'échelle de l'être (2). Nous voici donc, pour la première fois, ce qu'il importe de constater, en présence d'un perfectionnement de la créature qui sera le fruit de son développement spontané, et non plus d'un nouvel acte créateur de Dieu. Nous approchons du domaine de la liberté.

(1) On peut ajouter que les espèces inférieures du règne animal, celles qui confinent immédiatement au règne végétal, ne s'élèvent guère au-dessus de cet état si imparfait. Chez les zoophytes, le mouvement spontané est à peine sensible. L'âme est tellement confondue avec le corps qu'elle n'a encore aucun pouvoir sur lui.

(2) Le minéral ne se développe d'aucune manière. La plante se développe, car elle vit; mais son développement est en même temps sa décadence. Le produit de ce développement (le fruit) est identique au point de départ (le germe). A peine la plante a-t-elle atteint sa maturité qu'elle meurt, au moins pour l'année. L'animal est la première créature dont le développement ait pour résultat une *détermination habituelle*, un accroissement (relativement) permanent de son être. L'homme a en commun avec l'animal le développement naturel dont il vient d'être question; mais il est aussi appelé à un développement d'un tout autre ordre, le développement moral, qui prend tout son essor précisément lorsque le développement naturel arrive à son terme.

Le développement de l'animal, d'après la loi de tout développement, résulte de la combinaison, de l'action et de la réaction mutuelles des éléments qui le constituent, c'est-à-dire du corps et de l'âme. Le corps donc est déterminé ou modifié par l'âme, qu'il détermine ou modifie à son tour. Par là le corps devient de plus en plus, à mesure que le développement avance, un corps *animé* (dans toute la force du terme), instrument, non plus seulement de la vie pure et simple, mais de la vie psychique, de l'âme enfin ; l'âme devient une âme *dotée ou revêtue d'un corps* (1), c'est-à-dire pourvue d'un organisme complet. Quand ce développement est achevé, l'animal a atteint sa maturité.

Caractérisons avec plus de précision le résultat du développement dont il s'agit, ou l'état de l'animal parvenu à sa maturité. L'un des deux facteurs de ce développement, l'âme, est *double* ; elle est tout à la fois conscience et activité. Le produit en sera donc *quadruple* ; c'est-à-dire qu'il donnera deux modifications du corps et deux modifications de l'âme. Le corps est déterminé par l'âme consciente et active ; déterminé par l'âme en tant que consciente, il devient *sens* ; déterminé par l'âme en tant qu'active, il devient *force*. En d'autres termes, le corps acquiert des sens et des forces (2). L'âme, consciente et active, est déterminée par le corps : consciente, elle devient *sensation* ; active, elle devient *impulsion*. En d'autres termes, l'âme acquiert des sensations et des impulsions.

Les sens et les forces proviennent de l'âme, et ont (primitivement) leur siège dans le corps ; les sensations et les impulsions proviennent du corps, et ont leur siège dans l'âme. Ceux-là expriment la dépendance du corps à l'égard de l'âme ; celles-ci, la dépendance de l'âme à l'égard du corps. A la vérité, la sensation et l'impulsion existaient déjà chez l'embryon ; mais chez l'animal développé elles ont pris un caractère nouveau ; il sent ses sensations, ses impulsions le font agir ; et par là les unes et les autres sont véritablement devenues *ses sensations* et *ses impulsions*. C'étaient des phénomènes vitaux ; ce sont maintenant des phénomènes psychiques.

(1) L'allemand permet d'exprimer cette idée en un seul mot : *beleibt*.

(2) Le mot de *forces* a déjà été employé à propos des agents chimiques ; maintenant ce mot a un sens beaucoup plus spécial et plus concret ; il désigne les diverses propriétés qui permettent au corps animé d'agir sur le monde extérieur pour sa conservation ou sa propagation.

Quant aux sens et aux forces, ils constituent des phénomènes entièrement nouveaux, étrangers à l'état embryonnaire. Ce sont tout d'abord, comme nous l'avons expliqué, des propriétés du corps; mais à mesure que le développement avance, l'âme, étant affectée ou modifiée par un corps déjà pourvu de sens et de forces, devient *elle-même* sens et force, c'est-à-dire qu'elle acquiert de plus en plus des sens et des forces *psychiques*. Chez l'animal développé les sens et les forces ne sont plus des propriétés seulement, mais aussi des propriétés de l'âme.

En un mot, l'animal, parvenu à ce degré, n'est plus la synthèse immédiate du corps et de l'âme; il en est l'unité réelle, la synthèse vraiment achevée.

Mais chez l'animal, même le plus développé, les deux éléments de l'âme, la conscience et l'activité, sont encore à l'état d'unité immédiate ou de simple indifférence. Cela résulte de l'idée ou de l'essence même de l'animal, et à cet égard il n'y a rien à changer ni à ajouter à ce qui a été dit dans le paragraphe précédent. Comme nous le verrons, ce qui chez l'homme fonde le libre arbitre, c'est précisément la distinction, la séparation relative de la conscience (de l'intelligence) et de l'activité (de la volonté). C'est par là qu'il lui est possible d'agir pour des *motifs*. Il n'y a rien de semblable chez l'animal. Par conséquent, le même rapport de simple indifférence existe chez lui entre les sensations et les impulsions, ainsi qu'entre les sens et les forces. Ses impulsions coïncident complètement avec ses sensations, ses forces avec ses sens (1). Or, la synthèse immédiate de la sensation et de l'impulsion est l'*appétit*; la synthèse immédiate du sens et de la force est l'*instinct* (2). En résumé donc, l'animal n'a que des appétits et des instincts. Son âme est tout entière appétit et instinct.

§ 8. — L'animal, même le plus développé, n'est pas encore parfait et achevé *en tant qu'animal*. Son âme attend et réclame encore un perfectionnement intérieur. Car l'âme, c'est la vie déterminée par l'organisme ou organisée. Or, l'organisation de

(1) Pour donner une idée des ressources que la langue allemande offre à la pensée et que la nôtre est souvent impuissante à s'approprier, je transcris la phrase même de Rothe : « Es (das Thier) hat nur triebmässige Empfindungen und nur empfindungsmässige Triebe, und ebenso nur kräftige Sinne und sinnliche Kräfte. »

(2) Les opérations de l'instinct sont *objectivement* raisonnables; *subjectivement*, elles ne le sont pas. C'est la nature qui agit par l'animal; de là la sûreté de l'instinct. L'animal en effet appartient encore à la nature, qui le protège en même temps qu'elle le domine.

l'âme animale, telle que nous la connaissons, est imparfaite ; elle n'a pas atteint le plus haut degré de concentration possible ; car elle renferme une dualité qui n'est pas encore réduite à l'unité, celle de la conscience et de l'activité. D'autre part, il est impossible que le progrès en question s'opère par le développement même de l'animal. Car, pour que la conscience et l'activité se combinent l'une avec l'autre de manière à former une véritable unité, il faut d'abord qu'elles soient démêlées ou dégagées l'une de l'autre ; or, nous savons qu'il appartient à l'idée ou à l'essence de l'âme animale d'être l'unité immédiate, la simple indifférence de l'activité et de la conscience. Ce perfectionnement, que l'idée de l'animal rend tout à la fois nécessaire et impossible (dans les limites du règne animal *pur et simple*), ne pourra donc être obtenu qu'à la faveur d'une intervention nouvelle et directe du Créateur. Il faut que Dieu, en introduisant dans l'âme de l'animal une modification essentielle, l'élève au-dessus de l'animalité pure. Pour produire ce résultat, Dieu devra modifier d'abord le corps de l'animal. Car l'âme est la vie déterminée par l'organisme, la vie dont l'état et les propriétés sont un simple effet de l'état et des propriétés de son organisme. C'est donc l'organisme animal qu'il s'agira de perfectionner tout d'abord ; et nous découvrons aisément en quoi devra consister ce perfectionnement. Par un nouveau progrès de l'organisation, Dieu sépare l'organe qui, chez l'animal, cause l'activité de celui qui cause la conscience ; il rend ces deux organes relativement indépendants l'un de l'autre (1). Ainsi modifié et perfectionné, le corps animal devient ce que nous appelons, — dans la sphère de la création qui nous est connue, — *le corps humain*.

En conséquence du nouvel acte créateur que nous venons de définir, la conscience et l'activité se distinguent et se séparent (relativement) l'une de l'autre. Par là, l'âme entre en rapport avec elle-même. Elle fait de son activité l'objet de sa conscience, de sa conscience l'objet de son activité. Autrement exprimé, en

(1) La physiologie constate-t-elle entre l'organisation de l'animal et celle de l'homme la différence que réclame ici la spéculation ? Sans l'affirmer, Rothe incline à le croire. Il cite un physiologiste allemand (Schiff, *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*. Lahr, 1859), d'après lequel il paraît que « chez l'homme, à la différence des autres animaux, chaque hémisphère cérébral préside aux nerfs moteurs d'un côté du corps seulement. Il est (en conséquence ?) très-vraisemblable, ajoute ce savant, que chez l'homme tous les nerfs du corps se croisent complètement à leur entrée dans le cerveau. » — Nous laissons à de plus compétents le soin d'apprécier tant l'exactitude de cette assertion que la portée du fait qu'elle énonce.

tant qu'activité, elle est l'objet de sa conscience, c'est-à-dire qu'elle se pense elle-même; en tant que conscience, elle est l'objet de son activité, c'est-à-dire qu'elle se pose elle-même. Mais en devenant l'objet de sa conscience et de son activité, elle en devient aussi et en même temps le *sujet*, sujet conscient et actif par conséquent. L'âme est donc à la fois sujet et objet; elle est sujet-objet; elle se dédouble, pour ainsi dire; elle se distingue d'elle-même et s'oppose en quelque sorte à elle-même, mais dans le même instant et par le même acte elle affirme son identité avec elle-même ou son unité. En un mot, en se distinguant de ses deux fonctions, la conscience et l'activité, elle se pense et se pose elle-même comme étant l'unité de ces deux fonctions. Par là, elle se pense et se pose comme *moi* ou comme *personnalité*. Car la personnalité est précisément l'unité consciente et active de la conscience et de l'activité, de la conscience active et de l'activité consciente; elle est, ce qui revient au même, l'unité d'un être fondée sur le rapport et l'action réciproques de la conscience et de l'activité en lui. Un tel être peut dire *moi*, car sa conscience et son activité procèdent de lui et par conséquent lui appartiennent; un tel être est vraiment et intimement *un*, car il est la cause de sa propre unité (1).

L'âme personnelle n'est plus seulement la vie *mise en rapport avec soi*, c'est la vie qui *se rapporte à soi*, c'est-à-dire qui se prend soi-même comme objet de conscience et comme but d'activité. Ce n'est plus seulement la vie organisée, c'est la vie qui s'organise elle-même; et par là c'est la vie parfaitement organisée, c'est l'âme qui répond pleinement à l'idée de l'âme. Comme elle se distingue d'elle-même, elle peut aussi maintenant se distinguer de son corps.

Ainsi, la conséquence de la distinction ou de la séparation relative de la conscience et de l'activité, est l'avènement de la

(1) La personnalité *actuelle* n'est donc pas et ne peut pas être une création immédiate de Dieu, un pur don de nature. Ce que l'homme apporte en naissant, c'est la disposition à la personnalité, la personnalité *virtuelle*; il ne devient réellement personnel que du moment où il se pense et se pose comme moi. Le moi, dans ce sens, se produit lui-même. « Le moi n'est pas un fait, mais un *acte* : cette vérité, que le philosophe Fichte a le premier mise en pleine lumière, est aussi inébranlable qu'elle est féconde en conséquences. » — Aussi la personnalité ne se constitue-t-elle véritablement qu'à l'aide de la parole. On ne peut objecter que nous n'avons conservé aucun souvenir de cet acte primitif qui est l'origine de notre personnalité : car le souvenir suppose la conscience de l'identité du moi, et par conséquent l'existence (déjà) actuelle du moi.

personnalité ou du *moi*. L'âme animale devient âme personnelle. Dans le monde qui nous est connu, l'âme personnelle s'appelle âme *humaine*.

L'avènement de la personnalité est un fait d'une portée immense; c'est le commencement d'une ère nouvelle. Ce n'est pas dans cet article, déjà trop étendu, que nous pouvons exposer les conséquences d'un tel fait. Jusqu'ici, nous étions dans le domaine de la nature; maintenant la nature, développée de degré en degré par l'activité créatrice de Dieu, a fini par produire un être qui la dépasse, qui appartient à une sphère supérieure; car il n'est plus *seulement pensé* et *posé*, il *pense* et il *pose* lui-même; il possède la conscience et l'activité personnelles. Désormais, c'est avec le concours et par l'intermédiaire de ce nouvel agent, c'est-à-dire de la créature libre et morale, que Dieu poursuivra et achèvera (1) la création. Un monde nouveau s'ouvre devant nous; qu'il nous suffise pour le présent d'en avoir touché le seuil.

C. BABUT.

(*Suite.*)

(1) Nos lecteurs savent assez dans quel sens et dans quelles limites d'après Rothe, la création peut et doit être achevée.

LA THÉODICÉE DE SAINT PAUL

ROM. IX-XI.

Traduit de l'allemand, avec l'autorisation de l'auteur, par H. KRUGER.

TROISIÈME ARTICLE (1).

Rom. IX, v. 14-16. — Ainsi dans les versets 6-13, l'Apôtre a résolu la tâche la plus pressante de sa théodicée. Il a montré que si Dieu laisse la masse d'Israël en dehors de son règne, il ne peut pourtant être accusé de n'avoir pas tenu ses promesses. Mais Dieu n'est pas entièrement justifié pour cela ; sa conduite pourrait encore paraître contraire, sinon à ses promesses positives, au moins à l'idée de ses obligations ; on pourrait dire : « Cela demeure toujours injuste. » L'Apôtre va au-devant de cette objection : « Que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? » (V. 14.) Mais le sens de cette question, et à plus forte raison de la réponse, demande une considération attentive.

En quoi Dieu pouvait-il être accusé d'injustice ? Il semble que ce ne puisse être qu'en ce que, dès avant leur naissance, avant tout mérite ou démérite, il traita Esaü et Jacob si inégalement. Mais à cette explication du reproche ne répond nullement la réponse ; car dire que Dieu en a fait autant avec Moïse et Pharaon, et que toujours il fait grâce à qui il veut, et endureit qui il veut (v. 15-18), cela pourrait prouver simplement qu'il commet d'autres injustices semblables ou plus fortes encore (2). Il ne

(1) Voir *Bulletin théologique* des 25 janvier et 25 avril 1869.

(2) Aussi Ad. Maier (*Com. s. l'ép.*, Fribourg, 1847) croit-il que l'Apôtre renonce à réfuter directement l'objection.

faut pas oublier qu'Esau et Jacob ne sont ici que des types sans importance propre pour l'Apôtre et pour ses lecteurs, et que le $\tau\acute{\iota}\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\ \epsilon\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ s'applique non à la lettre, mais au sens de ce qui précède, savoir à ce que Dieu préfère actuellement les gentils aux Juifs, comme dans le passé il préféra Jacob à Esau. Et maintenant, le $\mu\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\omicron\omega\ \theta\epsilon\acute{\omega}$ ne veut pas dire que Dieu, s'il était juste, devrait traiter les Juifs et les païens sur un pied d'égalité. Paul, pas plus que ses lecteurs de l'Église de Rome, n'introduit cette abstraction moderne dans l'idée de la $\delta\iota\kappa\alpha\iota\text{-}\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ de Dieu ; car autrement déjà le privilège d'Israël, déjà le droit de primogéniture sous l'Ancien Testament, leur eût paru une $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$. L'idée des droits supérieurs d'Israël leur était, au contraire, tout aussi naturelle qu'à nous l'idée des droits égaux des Juifs et des Grecs. Même aux yeux des ethno-chrétiens, surtout s'ils avaient été d'abord prosélytes, Israël était toujours — et non sans raison — le peuple, religieusement parlant, haut élevé au-dessus des autres peuples, le peuple « zélé pour Dieu et pour la justice » (IX, 31 ; X, 2) ; si donc les païens étaient maintenant préférés à ce peuple, il semblait que ce fût une injustice de la part de Dieu (1). C'est dans ce sens, le seul conforme au point de vue d'alors, qu'il nous faut prendre la question du verset 14 ; c'est le seul qui s'accorde avec la réponse : *Nullement ! car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à celui à qui je ferai miséricorde et j'aurai pitié de celui de qui j'aurai pitié. »* Cela (la participation à la promesse) ne vient donc point de celui qui veut ou de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. En d'autres termes : c'est par pure grâce que les Juifs sont devenus ce qu'ils sont ; la même grâce est donc libre de se tourner aussi vers d'autres et de se retirer d'eux.

Considérons maintenant de plus près cette réponse. Au $\gamma\acute{\alpha}\rho$ qui

(1) Ainsi Hofmann, l. c., p. 243 : « L'injustice attribuée à Dieu ne consistait pas à faire parvenir le salut aux uns et non aux autres, mais plutôt à ne pas tenir compte, en cela, de ce que les Juifs étaient et des œuvres qu'ils pratiquaient. » — Je ne puis trouver « nächstliegend » l'explication de Tholuck, que les Juifs devaient regarder comme $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$ ce privilège accordé indépendamment des œuvres ; — car un « grundloses Erbarmen » ne produit pas à lui seul l'impression d' $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$. Paul avait d'ailleurs si abondamment montré pourquoi Dieu regarde à la foi et non aux œuvres, qu'il n'avait plus à revenir sur ce sujet. Je ne puis davantage admettre l'idée de Beck : « es sei demnach bei Gott ja kein Rechtsstandpunct, keine $\delta\iota\kappa\eta$ im abstracten, juridischen Sinne. » Car $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$ ne saurait désigner l'absence d'un « Rechtsverhältniss ; » et il n'est pas scripturaire de considérer la $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ de Dieu comme opposée à sa $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ (1 Jean I, 9).

motive le *μη γένοιτο* se rattache une question : la réfutation du reproche d'injustice est-elle de forme (*formal*) : « Selon l'Écriture, Dieu agit de même à l'égard de Moïse : mais ce que l'Écriture attribue à Dieu ne saurait être injuste » (ainsi Meyer, Ad. Maier, Philippi); — ou bien est-elle de fond : « Dieu agit dans les circonstances en question par une miséricorde libre qu'il peut accorder ici, refuser là sans être injuste » (ainsi Beck et Hoffmann)? Naturellement nous nous rangeons à ce second point de vue, non-seulement parce qu'il en résulte une pensée bien plus profonde, une démonstration bien plus complète, mais aussi parce que le premier est en lui-même tout à fait insoutenable. Si pour prouver qu'une action est juste il suffisait de montrer que l'Écriture l'attribue à Dieu ou que Dieu se l'attribue, la question *μη ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ* n'aurait pu être soulevée pour ce qui précède, puisque les actes dont la justice est mise en question (v. 14) ont été présentés, versets 11 et 13, comme des actes que Dieu s'attribue à lui-même. Démontrer que ce que Dieu dit de lui-même dans un passage est juste, *parce que*, dans un autre passage, il dit de lui-même quelque chose de pareil, serait vraiment par trop absurde. Ne pouvant donc admettre cette preuve que selon sa valeur intrinsèque (*matériel*), nous n'en comprendrions qu'à moitié l'idée, si Moïse était ici pour nous un simple individu honoré de la grâce de Dieu; n'oublions pas un moment (ce qui n'avait pas besoin d'être rappelé aux chrétiens de Rome) que Moïse est ici devant Dieu le représentant d'Israël, que c'est donc à Israël que s'applique : « Je ferai miséricorde à celui à qui je ferai miséricorde. » Dès lors c'est comme si l'Apôtre disait : Comment parler ici d'injustice? N'est-ce pas, ainsi que Dieu l'a dit autrefois à Moïse, par pure miséricorde qu'Israël est devenu ce qu'il est entre tous les peuples? Or il est dans l'idée d'une miséricorde libre qu'il n'en résulte rien moins qu'une prérogative inaliénable et qu'en se retirant d'avec ceux qui en furent les objets, elle peut se tourner vers ceux qui en avaient jusqu'alors été privés.

Si c'est là le sens du verset 15, il en résulte que le verset 16 : *ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ* n'a point en vue directement une sentence générale, mais se rapporte spécialement à Israël, dont le « *θέλει* » et « *τρέχει* » est plus loin expressément mentionné (IX, 31 ; X, 2). Mais c'est sous deux rapports opposés que cette conclusion se

rapporte à Israël, suivant qu'on considère son histoire aux temps mosaïques ou à ceux des apôtres. Par un merveilleux contraste de l'histoire, le même privilège qui fut accordé à Israël sous Moïse, est devenu sous les apôtres le partage d'un peuple composé en très-faible partie d'Israélites et en majorité de ces païens qui, sous Moïse, furent rejetés, et de même que le privilège d'Israël sous Moïse avait été, sans doute, une grande grâce envers Israël, mais nullement une injustice envers les orgueilleux païens, de même aujourd'hui c'est par une grande grâce envers les païens, mais nullement par injustice envers Israël, que les païens ont été appelés plutôt que lui à recevoir la nouvelle alliance : Israël lui-même doit reconnaître la grande règle : *ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ*, car elle est inscrite en tête de sa propre histoire : mais elle justifie la conduite actuelle de Dieu ; car bien qu'il y ait en Israël un *θέλειν*, un *τρέχειν* qui manque aux nations païennes (IX, 30, 31), dans l'économie du salut dont la loi souveraine est la libre grâce, cette différence ne saurait décider ; c'est en vertu de son droit souverain que Dieu, dans ce temps, ouvre à l'Évangile le cœur des gentils et non celui des Juifs. Pourrions-nous nous-mêmes l'accuser d'injustice aujourd'hui qu'en vertu du même droit royal, l'Évangile laissant l'Asie, son berceau, est devenu la propriété de l'Europe qui en était d'abord si éloignée ?

Versets 17, 18. — Mais quant à Israël l'Évangile ne s'était pas contenté de le laisser de côté ; il l'avait irrité, endurci. C'était ici le point le plus délicat du problème. L'Apôtre ne craint pas de l'aborder et d'avoir recours à un nouveau type où le fait à discuter se peignait d'avance d'une manière terrible, le type de l'Égyptien Pharaon, de cet ancien adversaire d'Israël qui ne fut pas seulement mis de côté comme Esaü, mais que la révélation de Dieu ne fit qu'*endurcir* : Il continue : « *Car l'Écriture dit à Pharaon : c'est pour cela que je t'ai fait subsister ; pour faire voir en toi ma puissance et pour que mon nom soit célébré par toute la terre. Il fait donc miséricorde à qui il veut et il enduret celui qu'il veut.* »

Il faut d'abord vider quelques préliminaires exégétiques. Avant tout il s'agit de la construction et du rapport de *γάρ* (v. 17) avec ce qui précède. Le parallélisme qui existe, dans la forme, entre les versets 15, 16 et 17, 18, a pu donner l'idée de coordonner ce *γάρ* avec celui du verset 15 et de voir ici un second motif allégué pour justifier Dieu du reproche d'*ἀδικία*. Mais ici encore

toute la force de l'argument devrait être dans le principe « que ce que l'Écriture attribue à Dieu ne saurait être injuste ; » car autrement le fait que Dieu s'est servi de Pharaon pour exalter sa gloire ne saurait prouver qu'il ne puisse être injuste envers Israël ; mais ce principe, nous avons déjà montré (v. 15) qu'il est inadmissible. Reste donc la construction de γάρ avec ce qui précède immédiatement, construction recommandée par des interprètes estimés et qui déjà se recommande grammaticalement elle-même : « la participation à la grâce doit bien dépendre uniquement de la volonté de Dieu (v. 16), car Dieu peut, comme le prouve l'exemple de Pharaon, se servir de l'homme dans un sens tout opposé, » (*argumentum e contrario*). A cela se lie bien le verset 18 qui répète la pensée des versets 15 et 16 en la complétant par le verset 17, — « il fait donc miséricorde à qui il veut et il endureit qui il veut ». — Quant aux nouvelles expressions qui se rencontrent ici, il faut renoncer aux subtilités : Σκληρύνειν ne veut pas dire « traiter durement, » comme le prétend encore Beck, mais « endureir, » expression devenue technique en quelque sorte pour Pharaon, pour qui elle est employée jusqu'à dix-neuf fois dans l'Ancien Testament. Et c'est précisément dans ce sens, quoi qu'en dise Beck, que σκληρύνειν (comme son synonyme πωροῦν, ch. XI) est juste l'inverse de ἐλεεῖν lequel se rapporte à la κλησις efficace (v. 11), l'acte inverse de l'action d'endureir (1). De plus, à cause de ἄρα οὖν, la pensée d'une incitation au mal doit déjà se trouver de quelque manière dans le verset 17, et dès lors elle ne peut être renfermée que dans ἐξήγειρά σε. Sans doute nous ne traduisons pas avec De Wette par : « Je t'ai excité (*aufgeregt*) ; » car déjà peu naturelle en grec cette traduction est tout à fait étrangère au mot hébreu correspondant ; nous traduisons avec la plupart des interprètes par : je t'ai suscité, établi, comme personne historique ; — mais cela suffit pour rapporter à une causalité divine le mal manifesté en Pharaon ; car si Dieu voulut susciter en lui ce personnage historique déterminé, cet adversaire de Moïse et d'Israël, dont l'obstination devait lui donner lieu de

(1) Beck a bien tort de s'écrier (l. c., p. 75) : « Herzensverhärtung, Verstockung » — que signifie cela dans un contexte où il n'est pas question d'influence intime ; que signifie, en particulier, cette « Herzensverhärtung » vis-à-vis de ἐλεεῖν ? » C'est précisément l'erreur de Beck de supposer qu'il n'est pas question ici d'effets intérieurs ; l'appel mosaïque d'Israël n'aboutit-il pas déjà à de tels effets ; combien plus l'appel évangélique ? !

faire éclater toute sa puissance et de rendre son nom glorieux dans toute la terre, — il en résulte, lors même que *σκληρύνειν* ne le dirait pas expressément, que la résistance de Pharaon dut être, en quelque manière, l'œuvre de Dieu.

Passons maintenant à la doctrine de tout le passage. Elle serait diabolique si l'expression : « il fait grâce à qui il veut et il endurecit qui il veut » désignait la fixation éternelle d'un sort éternel. Dieu serait alors l'unique auteur de tout mal comme de tout bien ; et comme le dit fort bien De Wette, enseigner cela serait blasphémer. Aucune dialectique ne pourrait non plus nous persuader qu'il n'y ait pas *ἀδικία* à créer des hommes pour l'éternelle perdition ; et si même une notion juridique abstraite de la justice nous démontre que le Créateur ne doit rien à la créature, cette notion n'est pas la notion biblique, la notion éthique, la seule qu'on puisse employer quand il s'agit de Dieu. La justice de Dieu est la justice de l'éternel *amour* qui, s'il crée un être *à son image*, lui permet sans doute de prétendre à ne pas être prédestiné au contraire de sa destination, ce qui, en soi, serait déjà un nonsens. Mais ici encore, y a-t-il une syllabe d'un décret anté-séculaire ? « Il fait grâce à qui il veut et il endurecit qui il veut », dit l'Apôtre ; c'est au temps présent ; et lorsque Calvin prétend que cet *ἐλεεῖ* actuel, ce *σκληρύνει* actuel a lieu en vertu d'un décret anté-séculaire, il ne fait que lire arbitrairement entre les lignes. Il est vrai que nous trouvons bien plus arbitraire encore le procédé par lequel les arminiens cherchent à tourner ce passage en leur faveur ; car non-seulement il n'est pas plus question d'une prédestination conditionnelle que d'une inconditionnelle ; mais lire entre les lignes que Dieu fait grâce aux *croyants* et qu'il endurecit les *incrédules*, c'est une pure hypothèse exclue de la manière la plus positive par le contexte. La miséricorde faite en Moïse, au peuple d'Israël (v. 15), n'était évidemment autre chose que l'élection et la vocation à recevoir la révélation, et ce n'est qu'en vertu de cette vocation que Moïse, qu'Israël fut placé de manière à croire en cette révélation ; quant à Pharaon, c'était, non pas un incrédule, mais en tant qu'Égyptien un non-croyant, qui ne pouvait devenir et ne devint en effet incrédule qu'étant mis en contact avec les révélations de Jéhovah. D'où il résulte, dès le IX^e chapitre, que les mots *ἐλεεῖν* et *σκληρύνειν* ne désignent pas une grâce ou une réjection qui soient la *rétribution* de la foi ou de l'incrédulité, mais une grâce ou une réjection qui *pro-*

duisent la foi ou l'incrédulité. Ainsi dans l'application au temps apostolique, il ne s'agit pas d'un salut éternel donné en récompense à la foi que Dieu trouve dans le monde païen, mais de la vocation même en vertu de laquelle Dieu ouvre à l'Évangile le cœur des païens, Dieu éveille en eux la foi et les reçoit ainsi dans son règne historique; — il ne s'agit pas de cet endurcissement par lequel Dieu punit l'incrédulité consciente, c'est-à-dire l'abandon de la foi, et qui, d'après Hébr. VI, ne permet plus de retour; mais de cette disposition par laquelle Israël, se scandalisant (*anstossnehmend*) de l'Évangile, n'est point parvenu à y croire (XI, 32; 1 Cor. I, 23; 2 Cor. III, 14), et qui laisse toujours l'espoir qu'après l'enlèvement du voile de scandale, aura lieu une conversion que l'Apôtre attend même avec une ferme assurance. (Voy. 2 Cor. III, 16.) En un mot: ici encore c'est sur le terrain, non de l'éternité mais de l'histoire que nous nous trouvons, et quant à celle-ci, dans le domaine non de la rémunération mais de la production de la foi ou de l'incrédulité.

Sur le terrain, dis-je, de l'histoire et non de l'éternité. Arrêtons nous un instant sur ce point seul, car il suffit déjà pour projeter une vive lumière sur l'apparent déterminisme de l'Apôtre. Oui, sans doute, l'Apôtre veut que, dans l'histoire, nous voyions autre chose que les caprices d'êtres finis; il veut que nous y reconnaissons une nécessité supérieure, une ordonnance systématique, en un mot un gouvernement divin. C'est Dieu qui a fait d'Israël ce qu'il est dans l'histoire. C'est Dieu qui s'est procuré le Pharaon qu'il lui fallait dans l'histoire de sa révélation. Sans l'audacieuse résistance et l'opiniâtreté de Pharaon l'occasion eût manqué pour tous les faits merveilleux de la sortie d'Égypte qui étaient nécessaires pour établir des liens indissolubles entre Dieu et son peuple élu: ce fut donc par une dispensation de Dieu qu'un tel Pharaon se trouva à cette place et que, par l'opiniâtre résistance à laquelle le poussaient son individualité et sa position nationale, il provoqua tant de merveilles et finalement le miracle de sa propre destruction. Mais tout cela exclut-il la liberté humaine, et l'Ancien Testament ne la reconnaît-il pas quand il emploie la tournure « Pharaon s'endurcit » aussi souvent que la tournure « Dieu enduret Pharaon ? » Citons un exemple tout à fait analogue emprunté à notre histoire récente. Notre peuple, en 1813, était placé quant à l'usurpateur français dans une situation semblable à celle d'Israël devant Pharaon. Dieu voulait-il

le faire passer par cette guerre de l'indépendance qui, le renouvelant politiquement, éveillerait en lui de nouveaux besoins intérieurs, — et certainement il le *voulait* selon la vocation qu'il lui a donnée dans l'histoire, — il fallait qu'il endurcît jusqu'à l'opiniâtreté notre tyran ; car sans cela ce renouvellement magnifique n'eût pu avoir lieu. Mais en reconnaissant dans cet aveulement de Napoléon une nécessité historique, une dispensation divine, nions-nous pour cela qu'il ait mérité, qu'il se soit attiré librement sa destinée?... Nous verrons plus loin la preuve qu'ici même, par ce qu'il dit des décrets divins, Paul n'entendait point exclure la spontanéité de l'homme (*Selbstbestimmung*). Au fond cela s'entend de soi, dès qu'il est certain qu'il s'agit de l'*histoire* et non d'actes placés en dehors des temps. Car l'histoire est le domaine de la liberté de l'homme, et, quand Dieu agit sur le terrain de l'histoire, il va sans dire qu'il opère au moyen de facteurs libres ; au moins cela va-t-il sans dire au point de vue biblique qui est sans doute celui de l'Apôtre et pour lequel le mal est incontestablement la faute de l'homme, l'acte libre de l'homme. Quant à savoir *comment* le gouvernement divin peut se combiner toujours avec cette liberté des hommes, *comment* l'ordonnateur céleste peut réussir toujours à réaliser ses pensées royales parmi ses libres sujets sans jamais violer la constitution libérale que, dès l'origine, il donna à son royaume, c'est ce que Paul lui-même est plus capable d'admirer que de comprendre (XI, 33 sq.) ; mais *que* Dieu le fasse, c'est ce dont Paul ne doute pas et ce dont nous ne douterons pas non plus si, sans abandonner la responsabilité de l'homme et la réalité du mal, nous voyons dans l'histoire un plan supérieur que la conscience humaine peut très-bien reconnaître et approuver, — si nous croyons que c'est Dieu qui gouverne le monde.

Et maintenant cette simple et élémentaire vérité : que Dieu gouverne le monde, Paul l'applique aussi à la production, dans l'histoire, de la foi et de l'incrédulité. Pourrons-nous la lui contester sur ce point ? Nous avons déjà vu plus haut, comment l'arrivée à la foi, pour un individu ou pour un peuple, dépend avant tout d'une *κλησις*, au sens paulinien, d'une initiative divine qui lui rend véritablement l'Évangile accessible, disposant de telle façon sa vie intérieure et l'offre de l'Évangile que, par une action réciproque et un contact intérieur du cœur de l'homme et de la Parole de Dieu, la foi peut se produire. Mais si Dieu peut

être ainsi la cause de la foi, il peut aussi l'être de l'incrédulité. Si Dieu, en effet, sans avoir rendu possible ce contact intérieur, met pourtant un individu, un peuple en contact extérieur avec l'Évangile, cet Évangile, avec ses exigences, ne peut que produire un effet contraire, repousser, aigrir, endurcir le cœur de l'homme, comme les exigences de Jéhovah envers Pharaon ne purent qu'aigrir et endurcir le cœur de Pharaon contre la révélation de ce Dieu. Des faits semblables, on ne peut le nier, ont eu lieu de tout temps. Nous n'aurions qu'à citer l'exemple de Julien l'Apostat ou du grand Frédéric qui, tous les deux, par la manière dont l'Évangile leur fut présenté, durent, suivant leur individualité, s'aigrir contre l'Évangile, et qui, par cet aveuglement même et cette irritation, servirent à accomplir la volonté de Dieu dans l'histoire. Mais le plus frappant exemple demeure toujours le peuple qui fait l'objet spécial de notre chapitre, ce peuple du sein duquel l'Évangile était né historiquement et qui cependant, selon ses tendances d'alors, trouva si repoussante la forme sous laquelle il était venu et avait dû venir au monde que, dans un aveuglement furieux, il rejeta cette pomme d'or que Dieu lui présentait comme fruit de sa propre histoire. Nous l'avons déjà dit, il s'entend de soi-même que rien de tout cela n'est arrivé sans liberté, sans responsabilité humaine; et, relativement aux Juifs, l'Apôtre le reconnaîtra bientôt expressément; mais on ne peut davantage y voir les simples actes de la spontanéité humaine, les jeux conscients de la liberté, que la liberté pourrait toujours renouveler à son gré; au-dessus de cela, en cela règne une volonté supérieure et consciente, qui s'y manifeste, à la fois, comme loi inflexible du monde moral, comme destin inévitable, — et comme libre miséricorde, comme plan d'amour et de rédemption. C'est cette volonté supérieure, cette volonté régulatrice de Dieu que l'Apôtre reconnaît avant tout dans les faits dont il s'agit et il réclame pour elle la pleine *liberté* de suivre sa propre loi (qui est bien loin d'être de l'arbitraire) pour faire grâce à qui il veut et endurcir qui il veut : ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει.

Il est vrai qu'il n'a point encore exprimé la loi intime et propre de ce *θέλει* divin; et ce n'est qu'aux chapitres X et XI qu'il la développera complètement; de là l'apparence d'arbitraire que la volonté divine revêt encore dans le neuvième. La liberté divine de faire grâce ou d'endurcir n'a encore été justifiée que par

un *argumentum ad hominem*, fondé sur ce que les Juifs ne trouvaient point injuste que Dieu eût autrefois accordé sa faveur à Israël et, par suite, endurci Pharaon; d'où s'ensuivait qu'ils n'avaient aucun droit de le trouver injuste lorsqu'il agissait de même envers les païens et eux. Quant à l'idée et en vérité, elle ne peut être justifiée que s'il est possible de ramener cette double marche du gouvernement divin à des principes éternels de justice, de sagesse et d'amour qui soient la cause de ce *θέλειν*. L'Apôtre croit à cette justice, à cette sagesse, à cette charité du gouvernement de Dieu; aussi n'aura-t-il pas de repos qu'il n'ait trouvé dans ce point de vue suprême une solution satisfaisante pour lui-même et pour ses lecteurs. Toutefois, dès le verset 17, il a fait pressentir cette solution, en marquant le rapport qu'il y a entre l'endurcissement de Pharaon et la grâce accordée à Israël; et, pour comprendre la suite de son raisonnement, il nous importe de bien remarquer dès à présent cette inflexion de sa pensée. Ce qui avait le plus besoin d'être justifié c'était sans doute l'acte d'endurcir, non-seulement parce que c'était, dans l'application à Israël, l'occasion et le sujet de tout le débat, mais aussi parce que la pensée humaine, qui peut assez bien accepter que Dieu soit libre dans sa grâce, trouve la liberté d'endurcir absolument contraire à la justice, à la sagesse, à la charité divines. Il n'était donc pas indifférent de montrer dans la dispensation qui endurecit le corrélat nécessaire et le moyen de celle qui fait grâce; et c'est précisément ce que l'Apôtre fait (v. 17) par la forme sous laquelle il introduit cette idée d'endurcir: « C'est pour cela que je t'ai fait subsister, — pour faire voir en toi ma puissance et pour que mon nom soit célébré par toute la terre; » c'est-à-dire que la perte de Pharaon n'est pas un dernier but, une glorification propre de Dieu, comme l'élévation d'Israël, mais que la gloire de Dieu, manifestée par la ruine de Pharaon, se confond avec celle que, par la délivrance de son peuple, il s'acquiert aux yeux de tous les peuples comme Dieu d'Israël. Et de là résulte la pensée qu'endurcir Pharaon a été comme un levier historique pour élever la gloire de Dieu en Israël; qu'ainsi, quand Dieu endurecit d'une part, ce n'est pas seulement pour endurecir, c'est pour pouvoir mieux faire grâce d'autre part, — représentation que l'Apôtre appliquera bientôt en faisant voir comment l'endurcissement d'Israël a eu lieu pour que l'Évangile pût se répandre parmi les païens.

V. 19. Toutefois ce n'est qu'en passant et, en quelque sorte, par avance, que cette pensée avait paru ici, l'exemple même de Pharaon n'ayant été introduit que pour établir par un *argumentum e contrario* la liberté de la grâce tandis que l'idée subordonnée de la liberté d'endurcir devait encore être traitée à part. C'est cette tractation que l'Apôtre entreprend maintenant, en opposant à la conclusion du verset 18 une objection qu'il se fait adresser par un défenseur des Juifs : « Mais tu me diras : pourquoi se plaint-il encore ? car qui peut résister à sa volonté ? » c'est-à-dire, si Dieu est libre d'endurcir et s'il endurecit, il n'a du moins pas le droit de faire à ceux qu'il endurecit un reproche de leur endureissement, puisqu'ils n'y peuvent rien(1). Dans la vie réelle une telle objection ne peut évidemment se produire sans impiété ; aucune dispensation irrécusable de Dieu, quelque incompréhensible qu'elle soit, ne pouvant nous autoriser à contester avec lui ; mais d'autre part elle est, au point de vue dialectique, parfaitement légitime, très-rigoureuse même et, par là, très-propre à amener la discussion à un point décisif. Paul y fait donc une double réponse. D'abord par une fin de non-recevoir : « Mais qui es-tu, toi homme, pour contester avec Dieu ? La chose formée dira-t-elle à celui qui l'a formée : Pourquoi m'as-tu faite ainsi ? Ou bien le potier n'est-il pas maître de l'argile, pour faire de la même pâte un vaisseau à honneur et un autre à déshonneur ? » (V. 20, 21.) Mais après avoir ainsi mis en avant ce que Dieu a le droit (*ἐξουσία*) de faire, il passe à ce que Dieu fait et a fait en réalité (v. 22, 23), et par cette seconde et plus complète réponse il reconnaît lui-même qu'il ne tient pas la première pour complète, qu'il n'y a pas représenté la réalité du gouvernement de Dieu, mais le point de vue abstrait de sa toute-puissance. Arrêtons-nous à ce développement et au sens général qui en résulte pour ce qui suit, car c'est aux versets 20 et 21 que s'attache surtout la difficulté de tout ce morceau.

Versets 20, 21. — « Mais qui es-tu, toi homme, pour contester avec Dieu ? » — Ainsi l'Apôtre s'attaque d'abord au sentiment

(1) Nous nous en tenons au sens donné assez généralement à *τίς ἀνθέστηεν* = qui peut résister ? Ce que Hofmann y oppose n'a rien de solide et le sens qu'il préfère, savoir que personne alors ne résiste à la volonté de Dieu, — l'endurci l'accomplissant à sa manière aussi bien que le gracié, est forcé. Si c'était la pensée de l'objection, l'Apôtre y répondrait dans ce qui suit, ce qui n'est pas le cas.

d'où naîtrait l'objection, si elle se présentait; contester avec Dieu n'est pas à l'homme; mais lorsqu'il ne peut comprendre les voies de la Providence, son rôle est de se renfermer dans le silence du respect et de la résignation. Pour motiver cette censure, Paul fait une comparaison qui semble bien proclamer, comme loi suprême du monde, le déterminisme du bon plaisir divin. Si Dieu est placé vis-à-vis de l'homme comme le potier vis-à-vis des vases qu'il peut à son gré façonner pour des usages honorables ou pour des usages vils, sans que la chose formée ait le droit de dire à celui qui l'a formée : Pourquoi m'as-tu faite ainsi; — n'avons-nous pas là le dogme calviniste d'un Créateur absolument souverain, qui fait les uns vases de salut, les autres vases de damnation, sans que ces derniers aient le droit de se plaindre? Si cette explication était inévitable, nous n'aurions encore à voir, dans cette conduite de Dieu, qu'une possibilité abstraite que Paul présenterait comme découlant à la rigueur de l'absolue toute-puissance de Dieu, mais pour y opposer tout aussitôt la réalité toute différente de son gouvernement. Mais ici même cette explication n'est rien moins que soutenable. Il s'agit, dans l'image, non pas de création, mais de formation (*πλασας*), non pas de la place assignée, dès la création, à chaque homme par la seule volonté de Dieu, mais de la forme donnée, dans l'histoire et dans la vie, à une matière déjà existante et dès longtemps créée (*πηλός, — ἐκ τοῦ αὐτοῦ φεράματος*), aux matériaux déjà existants de la nature humaine et de l'histoire. Ainsi ce passage qui paraissait être la plus forte preuve de l'idée calviniste aboutit au contraire à une nouvelle preuve de la nôtre, savoir, que ce n'est pas de décrets éternels, mais du gouvernement de Dieu dans l'histoire qu'il est question dans tout ce chapitre, et nous en obtenons la pensée qu'à Dieu, comme au régulateur souverain du monde, doit appartenir la pleine puissance de donner telle ou telle empreinte aux individus, à mesure qu'ils naissent de la masse humaine, sans que les qualités, la situation, la tâche vile ou élevée, pénible ou glorieuse qu'il leur assigne dans l'enchaînement de l'humanité et de l'histoire, puissent leur donner le droit de contester avec lui; pensée dont la vérité est d'une application très-étendue : on reconnaît et on ne peut pas reconnaître au maître du monde le droit de déterminer les dispositions individuelles, les lieux, les temps et les circonstances du développement de chacun et de le marquer ainsi

pour la destination historique qu'il remplit; et quand nous voyons que le Moïse ou le Pharaon, le Luther ou le Napoléon qu'il fallait à Dieu dans tel moment déterminé de l'histoire, il a su très-bien le susciter et lui donner l'empreinte qu'il voulait, ne faut-il pas que nous reconnaissons à cette *ἐξουσία plastique* (pour parler avec saint Paul) la plus grande liberté? Toutefois pas une liberté sans limite; — et c'est par là que la comparaison est imparfaite; car le vase en formation est bien absolument inerte entre les mains du potier; mais la personnalité historique en formation a reçu, au contraire, du maître lui-même, une volonté libre; et s'il la *contraignait* de devenir *méchante*, d'être un *σεῦδος εἰς ἀτιμίαν* au sens moral, elle aurait alors, par le fait même de celui qui la fit à son image, c'est-à-dire pour le bien, le droit de demander : *τί μὲ ἐποίησας οὕτως;* (1). Ainsi la pensée que l'Apôtre exprime dans cette comparaison n'a qu'une vérité relative et non absolue; mais l'Apôtre lui-même ne lui a pas attribué davantage; il ne fait valoir le point de vue abstrait de l'absolue omnipotence que pour rappeler l'adversaire à l'humilité qui lui convient; puis il expose devant nous les faits réels, le vrai gouvernement du monde; et, bien loin d'être un gouvernement qui ne tienne absolument compte de rien, c'est un gouvernement qui tient pleinement compte de la liberté morale des hommes et qui, en tout ce qu'il décrète, est préoccupé de leur salut (v. 22, 23). « Et (quoi) si Dieu voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a (pourtant) supporté avec une grande patience les vaisseaux de colère, disposés à la perdition et pour qu'il fit connaître la richesse de sa gloire dans les vaisseaux de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire? »

Ces versets forment le point culminant du chapitre IX. Mais avant d'en aborder de plus près le contenu, il en faut déterminer la construction et définir les termes : « Et si Dieu (v. 22-23) voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec grande patience des vaisseaux de colère? » Cette phrase interrogative a été bien expliquée d'après l'analogie de la tournure allemande : « Wie aber, wenn? » c'est-à-dire : « Et

(1) La juste remarque de Beck : « Das Gebiet der menschlichen Freithätigkeit in ihrem vernünftigen Verhältniss zur schaffenden Grundkraft beginnt erst von dem apodictisch Gegebenen aus, in der Entfaltung, nicht in der Wurzel » (l. c. p. 87), n'ôte pas cette *inconcinuitas* de la comparaison, car le *ποίησαι εἰς τιμήν* ou *ἀτιμίαν* n'a pas égard seulement aux dispositions natives de l'individu, mais embrassant le but de la carrière (*εἰς τιμήν — ἀτιμίαν*) il embrasse nécessairement aussi celle-ci.

quoi, si Dieu, au lieu d'agir avec une liberté aussi absolue (*Rücksichtslosigkeit*) qu'il aurait pu faire d'après son *ἐξουσία* (v. 21), a supporté des vaisseaux de colère avec tant de patience, peut-on encore accuser sa providence qui les a endurcis? La construction du verset 23 est plus difficile, et on l'a essayée de plusieurs manières. Prendre *καὶ ἵνα γνωρίσῃ* pour *καὶ θέλων γνωρίσαι* et le coordonner avec le *θέλων* du verset 22, c'est impossible à cause de tout ce qu'il y a entre deux. L'essai désespéré de le lier au verset 24, comme s'il y avait là une proposition principale au lieu d'une relative (Tholuck, Maier), est une anacoluthie qu'on peut se passer de réfuter, dès qu'il se présente quelque chose d'un peu moins forcé. Telle paraît maintenant à la plupart des interprètes la liaison du verset 23 avec *ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*; mais celle-ci non plus ne peut être la vraie. Ce n'est pas seulement parce qu'au lieu de *καὶ ἵνα* il faudrait alors plutôt *ἵνα καί*; c'est surtout parce que cette liaison ne donne pas un sens convenable. Non-seulement l'idée que Dieu a supporté patiemment les vases de colère *dans le but* de montrer aussi sa gloire dans les vases de miséricorde déprécie cette longanimité qui n'en est plus une dès qu'elle est exercée en vue d'autres objets que ceux à qui elle s'adresse; mais la manifestation de la gloire envers les vaisseaux de miséricorde (c'est-à-dire envers Israël vis-à-vis de Pharaon, envers l'Église chrétienne vis-à-vis des Juifs), ne dépend pas de la *longanimité* de Dieu envers les vaisseaux de colère, mais plutôt de la manifestation de sa *colère* et de sa *puissance* (1). Pour ce motif de fond la seule des explications courantes qui nous semble admissible, c'est celle d'après laquelle nous avons traduit et qui lie le ver-

(1) D'après Meyer, l'Apôtre ne penserait plus ici à Pharaon ni à l'Israël d'autrefois, mais seulement aux circonstances présentes, et voici comment il cherche à justifier le sens que nous rejetons : « Si Dieu n'eût pas supporté si patiemment les *vaisseaux de colère*, s'il avait immédiatement fait tomber sur eux ses jugements, le temps lui eût manqué pour cette manifestation de sa gloire envers les vases de miséricorde, pour laquelle lui a servi cette période de patience! Mais outre qu'ainsi l'idée de la patience cesserait d'être vraie, ne contenant plus aucun sentiment d'amour pour les *σκεύη ὀργῆς*, Paul se représente toujours la *δόξα* comme à *venir* (Rom. V, 2) et le *γνωρίσαι τ. π. τ. δ. κ. τ. λ.*, ne doit pas précéder la parousie, mais plutôt coïncider avec elle. Or les jugements de Dieu sur Israël étaient considérés par les chrétiens apostoliques comme devant être le prélude de la parousie (Matth. XXIV; Luc XXI); ainsi, même dans cette application, le *ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ.* serait le motif non du *μακροθυμεῖν*, mais du *καταρτίζειν εἰς ἀπόλειπν*. Paul se représentait sans doute le jugement prédié par Christ pour Israël comme coïncidant avec l'entrée de la *plénitude des gentils*, et contribuant à la conversion d'Israël, ainsi comme la condition immédiate de la parousie et de tous ses grands effets. Comp. Apoc. XI, 2-15.

set 23 spécialement avec l'idée de *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*. Il y a, il est vrai, quelque lourdeur à faire dépendre le verset 23 tout entier d'une portion de phrase subordonnée du verset 22, et l'on peut avoir envie de chercher à arriver à la même pensée par une autre construction. On peut dire : le *καί* coordonne le verset 23 au verset 22, tandis que *ὅνα* ne peut être que le commencement d'une phrase dépendante de cette subordonnée; il faut donc répéter après *καί* le *εἰ* du verset 22, avec un verbe emprunté au même verset, soit *εἰ ἤθελεν ἐκεῖνο* (savoir *ἐνδοξασθαι τὴν ὀργήν*) (Beck), soit *εἰ κατήρτισεν αὐτὰ εἰς ἀπώλειαν*, ce qui paraît encore plus naturel. Ce serait pourtant beaucoup suppléer, et la construction ci-dessus, dans laquelle *καί* peut se traduire par « et » ou par « aussi, » est parfaitement admissible, comme le prouve la possibilité d'une traduction à la fois intelligible et littérale. Mais de quelque façon qu'on construise ou qu'on supplée, il faudra arriver au sens que, si Dieu prépare à la ruine les vases de colère (ou, ce qui revient au même, s'il montre sa puissance et sa colère), c'est *dans le but* de faire éclater les richesses de sa gloire envers les vases de miséricorde; car tel est le rapport que l'Apôtre dans toute cette tractation fait voir entre ces deux modes du gouvernement de Dieu. Déjà, verset 17, il a laissé voir que le jugement exercé sur Pharaon l'a été en vue de la glorification de Dieu envers Israël, et de même au chapitre IX, 8-11, il expose que l'endurcissement d'Israël, pour la description duquel il emploie des malédictions prophétiques d'un sens encore plus étendu, a eu lieu surtout en vue de l'admission des païens dans l'alliance de grâce (1).

Venons-en aux principaux termes des deux versets. Le sens général de *σκεύη ἐλέους* et de *σκεύη ὀργῆς* ne peut faire l'objet d'un doute. Calquées sur *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* et *σκεύη εἰς τιμὴν* (v. 21), ces expressions désignent des exemplifications historiques de la colère ou de la grâce de Dieu, des personnes historiques en qui, soit la colère, soit la miséricorde de Dieu, se sont montrées de telle sorte qu'elles peuvent être représentées comme vases de l'une ou de l'autre. Ce qui ne nous oblige pas à admettre (avec Meyer contre Weiss) que *σκεύη ὀργῆς* soit tout simplement synonyme du *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* du verset 21; car l'idée d'un vase que Dieu aurait aussi exclusivement façonné que le potier

(1) Comp. aussi *ἐχθροὶ δι' ὀμῆς*, XI, 28.

son ouvrage, et qui néanmoins exciterait son mécontentement, sa « colère, » ne peut se concevoir. Il faut plutôt voir dans *σκευος ὀργῆς* (ou *ἐλέους*) une *transformation* de l'expression *σκευος εις ἀτιμίαν* (ou *τιμῆν*), transformation que nécessitait le passage de la pure *hypothèse* du verset 21 à la *thèse* des versets 22 et 23 (1). Ensuite on se demande si, par les « vases de colère ou de miséricorde, » il faut entendre d'abord Pharaon et l'Israël mosaïque, ou si cela se rapporte immédiatement aux Juifs et aux chrétiens des temps apostoliques. Même en ce dernier cas, il faudrait penser, pour le *κατηρτισμένα εις ἀπώλειαν*, non à l'éternelle damnation, mais au jugement que Dieu s'apprêtait à exercer sur le peuple juif, et qui, annoncé par Christ comme étant « proche et à la porte, » est attendu de même par Paul (*ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτούς ἡ ὀργὴ εις τέλος*, 1 Thess. II, 16) qui, sans doute, avec tous les chrétiens de son temps, en associait la pensée avec celle des dernières afflictions et des triomphes de l'Église chrétienne, de manière à y voir en même temps l'intention d'amener à la gloire promise les vases de miséricorde préparés et appelés à la gloire. Mais il est pourtant plus probable que les expressions des versets 22 et 23 ont égard avant tout à Pharaon et à l'époque de Moïse, et que l'interprétation du type devait seule les rapporter au temps apostolique. L'exposition typique ne cesse, à proprement parler, qu'à partir du verset 24; tandis que le commencement du verset 22 (*ἐνδείξασθαι... τὸ δυνατὸν αὐτοῦ*), rappelle les termes employés (v. 17) pour Pharaon; et ce n'est enfin exactement que pour Pharaon qu'il pouvait être dit au passé *ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*, tandis que pour le peuple juif contemporain la *μακροθυμία* divine durait encore. Restent les compléments : *κατηρτισμένα εις ἀπώλειαν* et *ἃ προητοίμασεν εις δόξαν*. Pour le premier, on se demande s'il faut conserver à *κατηρτισμένα* le caractère verbal et passif d'où résulte que le *καταρτίσας* c'est Dieu, ou s'il faut prendre ce participe adjectivement : « mûrs pour la perdition (pour la ruine). » La dernière acception est exclue par notre manière de construire; mais l'autre est déjà rendue plus naturelle par le contexte, — si ce n'est par le verset 20, dont l'image hypothétique ne saurait purement et

(1) Meyer le méconnaît, parce qu'il méconnaît le caractère hypothétique du v. 21, et, par un cercle vicieux, il s'appuie, pour combattre ce caractère hypothétique, sur l'identité des *σκευὴς εις ἀτιμίαν* et des *σκευὴς ὀργῆς*!

simplement être transportée dans la réalité, — au moins par les versets 17, 18, εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, — ὃν δὲ θέλει σκληρύνει, d'où résulte évidemment que Dieu a préparé Pharaon pour la ruine. Seulement, dans l'un et dans l'autre cas, c'est à la ruine historique et non à la perte éternelle qu'il faut penser. Pour Pharaon, cela s'entend de soi-même; mais ce sens est aussi le seul acceptable par rapport au peuple juif contemporain, puisque l'Apôtre nie expressément (ch. XI, 11 et 25), que Dieu veuille le faire périr pour toujours (1). Pour ce qui est ensuite du προητοίμασεν εἰς ὄξιν, une exégèse dogmatisante trouvera naturel d'y voir la prédestination éternelle à un éternel salut; mais, lors même que l'Apôtre aurait immédiatement en vue les chrétiens apostoliques, rien dans le προετοιμάζειν, qui n'est pas même synonyme de προορίζειν, n'obligerait à penser à quelque chose d'anté-séculaire, plutôt qu'à cette préparation de grâce qui, dans les limites de la carrière d'un homme, précède sa vocation. (Comp. Gal. I, 15 : ὁ ἀφορίσας με ἀπὸ κοιλίας μητρὸς μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ.) (2) Mais l'Apôtre a sans doute encore le type présent à l'esprit et pense à l'Israël des temps mosaïques que, dès ses ancêtres, Dieu avait « préparé » à la ὄξιν typique qui devait lui échoir par l'alliance du Sinaï.

En voilà assez pour le détail; prenons maintenant la pensée dans son ensemble. Ainsi l'Apôtre, après avoir fait valoir le point de vue abstrait de l'omnipotence divine (v. 20, 21), met son adversaire en présence du point de vue de la justice et de la grâce, du saint amour de Dieu dans sa réalité historique; et, ne se bornant plus à une fin de non-recevoir, il réfute positivement l'objection. En réalité, nous dit-il, Dieu ne procède nullement d'une façon arbitraire comme le potier, même dans ses manifestations de puissance et de colère (θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ); il procède : 1° envers les vases de colère avec longanimité (v. 22), et 2° gracieusement envers les vases de miséricorde (v. 23).

(1) Meyer, pour établir le sens de « perte éternelle, » s'appuie sur le corrélatif προητοίμασεν εἰς ὄξιν. Mais, outre ce que nous avons dit de l'application de cette dernière expression à l'ancien Israël, préparé pour la gloire de l'alliance, il transforme ainsi des notions théocratico-historiques en notions dogmatiques abstraites. La parousie elle-même, suivie d'une gloire éternelle, est une notion *historique*, relevée par le jugement *historiquement* exercé sur Israël. Et si les manifestations historiques de grâce tendent à une ὄξιν éternelle, il ne s'ensuit pas que les manifestations historiques de colère tendent à une éternelle ἀπώλειαν.

(2) Voy. aussi Meyer et Maier.

Arrêtons-nous d'abord sur cette première pensée que, là même où Dieu voulait montrer sa colère et faire connaître sa puissance, il a supporté avec grande patience les vaisseaux de colère, voués à la ruine. Quelques grandes difficultés qu'elle puisse renfermer, en tous cas l'interprétation déterministe y échoue complètement. Son premier écueil est l'expression « vases de *colère*. » Car si Dieu, de toute éternité, avait destiné certains individus à la perte et rendu inévitable le mal qui se manifeste en eux, ces individus, ce mal ne pourrait être pour lui un objet de *colère*; il serait contradictoire que Dieu éprouvât de la colère contre ce qu'il a amené lui-même et amené seul. Dans cette opinion il n'y a non plus aucune place pour la *longanimité* qui supporte les vaisseaux de colère. Cette longanimité, cette patience de Dieu consiste à donner lieu à la repentance (comp. Rom. II, 4); mais comment Dieu pourrait-il attendre que ceux à qui il a rendu la repentance impossible se repentent? Ainsi, dans la conception calviniste, ce noble principe d'amour que nous appelons patience divine, (voy. II, 4, le rapport de ἀνοχή et de μακροθυμία à χρηστότης), se transforme nécessairement et ne consiste plus qu'à réserver impitoyablement le réprouvé pour un jugement qui n'est pas différé à cause de lui (1). Nous trouvons donc ici la confirmation de ce que nous avons déjà dit d'avance : que, tout le développement des pensées exposées par l'Apôtre se mouvant sur le terrain de l'histoire, il va sans dire qu'il suppose la réalité de la *liberté*. Logiquement, l'idée de « colère de Dieu » suppose sans doute un mal déjà existant et, nous l'avons dit, existant sans coopération de Dieu; ainsi donc elle nous présente un témoignage décisif, non-seulement que nous sommes ici sur le terrain de l'histoire, mais que la *liberté* humaine, cause du mal, est pour l'Apôtre, un facteur essentiel de l'histoire. Et cela, non pas dans le sens infralapsaire, comme si l'humanité n'avait été en possession de la liberté qu'un moment, lors de la

(1) Ainsi même chez Hofmann et Meyer, par suite de la liaison qu'ils font du v. 23 avec ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ. Ce qui prouve encore combien cette explication qui réduit à rien une des idées les plus importantes de notre passage est peu justifiée, c'est la manière dont, en dehors des lumières de l'Évangile, l'auteur du livre de la Sagesse, dans un développement qui semble même avoir été présent à l'esprit de l'Apôtre, fait ressortir la réalité de la longanimité de Dieu envers Pharaon : εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ἀφειδόμενους θανάτῳ μετὰ τσαύτης ἐπιμώρησας προσοχῆς καὶ δεήσεως, δοὺς χρόνους καὶ τόπον, δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας, κ. τ. λ. Sap. XII, 20.

chute, et fût devenue dès lors tellement esclave du mal, qu'une *gratia irresistibilis* pût seule sauver quelques individus pendant que les autres, par une nécessité de nature, seraient voués à la perdition : non, en attribuant à Dieu la μακροθυμία envers les σκευή ὀργῆς, il attribue aux hommes, même tombés et pécheurs, une liberté réelle, une liberté dont la décision, impossible à calculer d'avance, est pour Dieu un objet d'attente ; — car qu'attendrait-il donc μακροθυμῶν, si maintenant encore il n'était au pouvoir de l'homme de se tourner vers la μετάνοια et de détourner ainsi de lui τ'ἀπώλεια?

Et ne nous laissons pas troubler dans la confiance en ces résultats par la difficulté, par l'impossibilité, peut-être, de concilier avec cette pleine admission de la liberté humaine les droits si énergiquement revendiqués par l'Apôtre pour le gouvernement de Dieu, — et, dans celui-ci, ces deux courants, en apparence contradictoires, de la colère et de la longue attente. L'Apôtre vient de représenter, à la fois, la préparation des vaisseaux de colère et la liberté, la responsabilité humaine, que suppose l'idée de la divine colère, la volonté que Dieu a de juger ces vaisseaux de colère et son long support envers eux, comme coïncidant dans le même moment, dans le même acte historique ; et c'est trancher le nœud, au lieu de le délier, que de vouloir se débarrasser du problème en réduisant à rien les idées de la patience divine ou de la liberté humaine. D'ailleurs, outre tant d'autres passages, nous avons dans la même épître une parole bien pesée, qui proteste contre un tel procédé exégétique : ἡ τοῦ πλοῦτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστόν τοῦ Θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει; κατὰ δὲ τὴν σκληρότητα σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ... (Ch. II, 4, 5.) Cette parole, dont l'importance est si grande dans toute cette discussion, nous témoigne, — non-seulement que le même homme peut être à la fois l'objet de la longanimité persistante et de la colère croissante (θησαυρίζεις) de Dieu, mais encore que « la bonté, la patience et la longanimité de Dieu, » travaillent à la conversion du pécheur, même au risque d'y travailler en vain, ainsi même envers celui dont le mal est peut-être sans remède et qui, au jour de la colère et de la δικαιοκρισία sera condamné : expression aussi claire et aussi forte que possible de cette réelle liberté de l'homme, dont les décisions suprêmes sont, pour Dieu lui-même, impos-

sibles à calculer (*unberechenbar*) (1). Comment Paul s'est-il représenté ensemble le θέλειν ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν, que dis-je, le καταρτίζειν εἰς ἀπόλειαν et le φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ? Peut-être en distinguant en Dieu la volonté générale, relative à l'ensemble, de la volonté spéciale, relative à l'individu, et, dans celle-ci, une volonté de miséricorde d'une volonté de rétribution. Le plan général de Dieu était d'exercer des jugements sur l'Égypte pour la délivrance magnifique de son peuple et pourtant sa patience envers Pharaon était pour lui une réalité; il eût épargné volontiers ce malheureux; et, s'il se fût laissé atteindre par cette miséricorde, celui qui est abondant en moyens, eût bien su trouver un moyen de le garantir, tout en exécutant les plans généraux de son gouvernement. D'autre part, dans cette charité divine exercée envers Pharaon, agissait une double force qui, suivant la volonté de Pharaon lui-même, pouvait ramollir ou endurcir son cœur; il pouvait le laisser ramollir par la patience qui se trouvait dans la volonté divine à son égard, ou roidir par sa justice rémunératrice, qui est nécessairement inhérente à cette volonté et qui punit la non-réceptivité (*unempfänglichkeit*) de l'homme par l'accroissement graduel de son intensité; c'est ainsi qu'à la fois Dieu le supporta avec grande patience et le prépara comme vase de colère; qu'il tint entièrement compte de la liberté humaine et qu'il poursuivit sans varier ses plans de gouvernement. — Mais comme notre texte ne nous donne aucune indication sur la manière de faire concorder ces faces diverses de l'action divine, il doit suffire de rappeler ici qu'aujourd'hui même nous pensons et nous parlons encore comme l'Apôtre. Prenons l'histoire déjà citée de la chute de Napoléon. Quand nous la considérons au point de vue général de l'histoire et de la Providence, nous disons : Il fallait qu'il en fût ainsi; ce jugement qui, des flammes de Moscou, se poursuit jusqu'aux flots de Sainte-Hélène, c'était une nécessité historique, un décret de Dieu. Et pourtant, chaque fois que nous pensons à l'un des moments critiques où la longanimité de Dieu vint, à tant de reprises, offrir au tyran en détresse une issue, un moyen d'échapper à l'extrême ruine, nous sommes assurés qu'il était réellement libre de se

(1) Si quelqu'un est choqué de cette expression (*auch für Gott selbst unberechenbar*) nous lui rappellerons encore que Tholuck lui-même trouve cette conception de Rothe plus conforme à celle de la Bible (*der biblischen Anschauung entsprechender*) que celle qui donne à Dieu la préconnaissance absolue des libres déterminations.

raviser et de prendre le bon parti. Mais, sans douter de cette liberté, nous nous disons que c'est la conséquence fatale et méritée de sa vie entière qui l'a poussé à sa perte. Ainsi nous pouvons, avec une égale vérité, et du même coup, dire que Dieu l'a supporté ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ et que la marque d'un κατηρητισμένος εἰς ἀπώλειαν, le sceau de la fatalité qui le poussait à sa ruine était déjà sur son front.

Verset 23 en particulier. — Il est donc vrai que, dans le gouvernement du monde, Dieu pousse certains hommes, certains peuples, par l'endurcissement à la ruine ; mais ce n'est ni sans leur faute ni sans qu'il ait exercé envers eux sa bonté ; et, déjà par là, Paul réduit au silence les contradicteurs de son ἐν θέλει σκληρύνει. Mais, au verset 23, sa théodicée s'élève encore plus haut : ces jugements d'endurcissement et de ruine Dieu ne les dispense pas, comme on pourrait croire, pour eux-mêmes simplement, mais il sait aussi les faire servir au grand but de sa manifestation de grâce (*gnadewollen Selbstmittheilung*), à l'exécution de son éternel conseil d'amour : les vases de colère, dit l'Apôtre, ont été préparés de lui à la ruine, « aussi pour qu'il fit connaître les richesses de sa gloire envers les vases de miséricorde. » Ainsi quand autrefois il poussa Pharaon par l'endurcissement à la ruine, il fit, sans doute, une chose juste ; mais, en outre, il établit par là les conditions d'une œuvre de miséricorde et de grâce, savoir de la révélation de sa gloire envers Israël. Et de même, si maintenant il pousse le peuple juif par l'endurcissement à la ruine, il ne lui fait rien, sans doute, qu'il n'ait surabondamment mérité, mais en brisant ainsi la roide enveloppe du judaïsme, dans laquelle l'Évangile s'était formé, il le rend entièrement accessible au monde païen et, en amenant pour Israël le jour du jugement, il amène en même temps le jour de la gloire pour l'Église qu'il se rassemble de toutes les nations. La dispensation qui endurecit ne se justifie-t-elle pas complètement en faisant voir non-seulement qu'elle est juste en elle-même (v. 22), mais encore qu'elle sert à réaliser le dessein que Dieu, dans sa charité, a formé avant les siècles, de se glorifier envers les vases de miséricorde par la communication de sa gloire ? Ainsi l'Apôtre, d'après la construction que nous avons choisie et qui achève de montrer ici sa justesse, reprend ici la pensée déjà indiquée verset 17, pour en faire, à l'endroit convenable, le point culminant et la conclusion de son raisonnement, la pensée que, dans

le gouvernement de Dieu, la dispensation qui endurecit se subordonne, comme moyen, à celle qui fait grâce; qu'ainsi donc il n'est pas vrai, comme le veut Calvin, que faire grâce et endurecir, sauver et condamner soient deux fins dernières également voulues de Dieu, mais qu'il ne demeure pour Dieu qu'un dernier et suprême *ἕνα* (v. 23), savoir *γνωρίσαι τόν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους*, but auquel il sait faire concourir même le mal qui se manifeste dans l'histoire et ses justes jugements sur ceux qui le commettent (1).

Prenons acte ici encore une fois de l'idée entièrement anti-déterministe que l'Apôtre se fait du monde. A première vue, il peut sembler que le résultat que nous venons d'attribuer à sa théodicée ne soit pas tellement contraire au système de Calvin. Dieu n'accomplit ses intentions de grâce envers les vases de miséricorde que moyennant la préparation des vaisseaux de colère pour la ruine; si l'existence et la ruine de ceux-ci est un simple moyen, sans doute, mais un moyen indispensable pour l'existence et le salut de ceux-là, il faut donc, semble-t-il, que les uns aient été pour l'amour des autres voués de toute éternité à la perte. Mais cette pensée, qui méconnaîtrait tout à fait le sentiment de Paul, serait de plus, en elle-même, tout à fait contradictoire. Calvin lui-même ne peut prétendre que, dès avant les siècles et dans l'ordre idéal et éternel des choses, la réalisation du bien ait dû dépendre du développement du mal; car ce qui importe avant tout au déterminisme c'est que la volonté divine soit absolument sans limite et la pire des limites serait pour elle de ne pouvoir se réaliser sans la réalisation de son contraire; ce qui explique pourquoi Calvin se trouve embarrassé du point de vue paulinien d'après lequel l'admission en grâce des païens dépendait de l'endurcissement des Juifs (2). Mais l'Apôtre non plus n'a jamais pu songer que le bien, que le principe divin, en soi, ait besoin de l'opposition du mal pour se réaliser; — car cette manière de voir qui convient très-bien au panthéisme, mais

(1) Meyer ne nie pas la possibilité de la construction que nous avons suivie (la liaison du v. 23 avec *κατηρτισμένα εἰς ἀπόλειαν*), mais, quant au sens, il prétend qu'il en résulte « eine Härte des Gedankens, ein Rigorismus der telischen Anschauung heraus, welcher bei aller Kühnheit der Consequenz, mit der Paulus die Prädestination durchführe, doch keinen weiteren Anklang in der ganzen Abhandlung finde. » Nous espérons avoir montré dans ce qui précède qu'il faut prendre en tout point le contre-pied de ce jugement.

(2) Comp. ses remarques tout à fait manquées sur XI, 12.

nullement à la théologie biblique, est toujours obligée de chercher en Dieu même la cause du péché. C'est au monde, tel qu'il est devenu par sa propre faute, c'est à l'histoire du monde, en tant que saturée de mal, qu'il faut s'en prendre, si le mal, comme le tain dans un miroir, est nécessaire pour la production du bien, si l'établissement du règne de Dieu dépend du développement de l'impiété, si même la fondation du salut par la mort expiatoire de Christ n'était possible que par le péché porté à son comble (comp. Rom. V, 21), et si maintenant sa propagation parmi tous les peuples et dans l'humanité (comme le développera le chapitre XI, appliquant expressément notre verset aux circonstances données), ne devient possible que par l'endurcissement du peuple qui en fut le berceau. Mais s'il en est ainsi, combien de liberté Dieu ne laisse-t-il pas aux hommes ! Si Dieu déterminait le sort des hommes, comme maître absolu, et sans égard à leur liberté, alors et seulement alors, la réalisation de son but final et suprême ne serait liée à aucune sorte de moyens moraux et il n'aurait pas besoin de faire servir le mal aux progrès du bien. Mais alors ce ne seraient pas seulement quelques-uns, ce seraient tous les hommes qu'il préparerait indistinctement pour vases de salut ; car là seulement serait la réalisation libre et illimitée de sa volonté, s'il est vrai que, d'après saint Paul, elle ne tend pas indifféremment à condamner comme à sauver, mais se propose, en dernière instance, de manifester sa gloire dans les vases de miséricorde. Mais s'il agit, en réalité, autrement ; si, loin de les préparer tous à la gloire, il fait, les uns, vases de miséricorde, les autres, vases de colère ; s'il est obligé de manifester sa puissance par la perdition de ceux-ci, tout en faisant servir ces jugements à la réalisation de ses vrais desseins, de ses desseins de grâce ; ce n'est, sans doute, que parce que le monde, tel qu'il est, lui impose la nécessité morale d'agir ainsi, et il ne peut la lui imposer que s'il le gouverne avec un respect inviolable pour la liberté qu'il lui a une fois donnée, y compris toutes ses conséquences.

Maintenant nous pouvons comprendre le sentiment de triomphe dans lequel l'Apôtre revêt sa pensée de la forme interrogative, comme pour dire qu'à une théodicée ainsi basée aucun adversaire ne saurait plus opposer d'objections. Si, dans un développement historique tout pénétré du levain du mal, le régulateur éternel peut encore réaliser une pensée d'amour ; si, parmi le

dédale de la contradiction, il lui ouvre un sentier, sans faire en rien violence à la liberté de ses créatures ; si, le mal une fois existant, il le pousse d'une part à se condamner lui-même par son développement entier, pour le faire d'autre part volontairement fondre devant sa grâce purifiante ; si, dans chaque siècle, il gagne ainsi, non pas tous les hommes, sans doute, mais quelques hommes, pour son éternel et bienheureux règne, comme une gerbe gagnée sur le désert, — quel est l'homme pécheur qui puisse encore avoir le droit de murmurer sur la conduite de son gouvernement ? L'Apôtre peut donc, en quelque sorte, regarder ici sa théodicée comme achevée, et passer à l'application antitypique de ce qu'il n'a encore exprimé que par des images et des principes généraux, l'application, d'une part, à l'Eglise élue d'entre toutes les nations (v. 24-26), et, d'autre part, au peuple juif, rejeté maintenant, à l'exception d'un petit reste. (V. 27-29.)

Pourtant il ne termine point ici sa dissertation ; mais plutôt il reprend à nouveau (IX, 30), la tractation du problème ; il la reprendra une troisième fois (XI, 1), ce n'est qu'à la fin du chapitre XI qu'il se sentira vraiment arrivé au but. Pourquoi ? C'est que son problème lui montre encore des points obscurs que la lumière de la théodicée chrétienne n'a pas complètement fait disparaître. Il a, sans doute, justifié le fait actuel de l'endurcissement d'Israël ; car il a montré que Dieu n'avait aucun engagement qui l'obligeât à choisir maintenant Israël pour son vaisseau de miséricorde (v. 6-13) ; que tout le privilège d'Israël avait reposé sur le droit que Dieu avait de faire grâce, à un Moïse et d'endurcir un Pharaon, et que ce même droit devait être reconnu maintenant qu'il s'exerçait en faveur des païens et contre Israël (v. 14-18) ; que ceux que Dieu endurecit n'ont pas à contester contre lui, puisque la créature n'a pas à contester avec le Créateur ; surtout puisqu'ils sont les objets et de sa juste colère et de sa bonté patiente (v. 19-22) ; enfin, que la dispensation d'endurcissement exercée envers eux est même pour Dieu le moyen de réaliser d'autre part ses desseins de grâce (v. 23). Mais bien que cette apologie se soit élevée, de degré en degré, toujours plus haut, jusqu'à placer le problème sous le point de vue le plus élevé, le point de vue de l'éternel principe de sagesse et d'amour qui gouverne le monde, ce point de vue ne peut se contenter de ce qui a été dit jusqu'ici. On vient, sans doute, de nous enseigner que ceux que Dieu endurecit n'ont aucun sujet de plainte puisque,

méritant sa juste colère, ils ont abondamment éprouvé sa longue patience ; mais pourtant, ceux à qui Dieu fait grâce étant également pécheurs, nous demandons encore pourquoi Dieu fait grâce à ceux-ci pendant qu'il endureit ceux-là ; et, tant que nous n'avons pas de réponse là-dessus toute apparence d'arbitraire dans la conduite de Dieu ne nous semble pas dissipée et sa liberté n'est pas pour nous la liberté de l'amour absolu. Mais lors même que nous obtenons une réponse, lors même qu'on nous fait voir que Dieu avait, dans les dispositions des hommes eux-mêmes, de bonnes raisons pour gracier ou pour endureir précisément ceux-ci ou ceux-là, nous ne sommes pas encore satisfaits ; lors même, — insistons-nous, — que ceux qu'il endureit sont les plus coupables, pourquoi Dieu leur refuse-t-il ce salut qu'il a pourtant fondé pour sauver de tout péché, pourquoi s'en tient-il avec eux à une patience qui ne fait point agir les ressorts les plus puissants de sa charité ? Et, si l'on nous répond : « parce que de ces vaisseaux de colère il veut faire le moyen de la glorification des vaisseaux de miséricorde, » cela ne peut non plus nous satisfaire, car aucun homme, créé à l'image de Dieu, ne peut être simplement un *moyen* dans l'histoire du monde, mais, d'après son idée et son essence, il demeure toujours pour Dieu un *but*. C'est à la solution de ces deux questions que l'Apôtre, n'ayant pu la donner dans l'ordre d'idées qu'il a développé jusqu'ici, consacre la seconde et la troisième partie de sa dissertation, les sections IX, 30-X, 21 et XI, 1-36. Il faut donc que, pour arriver à une pleine intelligence de sa théodicée, nous considérions encore ces deux sections ; mais, les difficultés qu'elles renferment étant beaucoup moindres, il nous sera permis de le faire brièvement.

Ch. IX, 30-X, 21. — Par un *τί ὃ ἐξ ἡμῶν*, l'Apôtre aborde sous un nouveau point de vue la réjection d'Israël et la vocation d'une Eglise chrétienne choisie surtout d'entre les païens. Dès le verset 32, il envisage, comme raison de ce fait, non plus, comme précédemment, l'action divine, mais l'action humaine (*ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων*) ; et, après avoir rappelé encore une fois (v. 33), le point de vue de la causalité divine, il reprend (X, 1) dans l'autre direction, pour ne plus l'abandonner jusqu'à la fin du chapitre. Les Juifs, nous dit-il, ont pour Dieu un zèle qui fait défaut aux païens (IX, 30, 31), mais ce n'est pas le vrai (X, 2) ; dans leur confiance en leurs œuvres et leur propre justice (IX, 32 ; X, 3)

ils refusent de se soumettre à la voie de salut que Dieu a ouverte. Ils font de la loi leur tout; mais la loi n'est pas l'Évangile, Christ est au contraire la fin de la loi (X, 4). Tandis que la loi met le salut à une condition qu'on ne peut remplir, l'Évangile seul vient rendre le salut possible, facile à l'homme, en ce qu'il n'exige que la foi en un sauveur qui est riche pour tous ceux l'invoquent, tant Juifs que Grecs (X, 5-13). Cette universalité d'un salut indépendant de la loi juive, exigeait qu'il fût universellement proclamé, afin que la foi qui sauve fût mise à la portée de tous, et cette prédication universelle n'a pas non plus manqué (v. 14, sq.). Si donc les Juifs demeurent loin, on ne peut s'en prendre, sous aucun rapport, à l'Évangile; ils l'ont entendu, car sa proclamation a eu lieu dans tout le monde (v. 18); ils ont pu le comprendre; car, si les païens ignorants l'ont pu, combien plus Israël (v. 19); s'ils demeurent éloignés, c'est uniquement la faute de leur incrédulité (v. 16), de leur esprit rebelle et contredisant; en vain le Seigneur, pendant tout un long jour de grâce, a-t-il étendu vers eux les mains (v. 21). Que gagne l'Apôtre par ces considérations? Une explication *pragmatique* de l'endurcissement d'Israël, après l'explication *dogmatique* donnée dans le paragraphe précédent. Moins les païens de ce temps pouvaient s'attribuer un zèle religieux et moral pareil à celui des Juifs, plus ils sentaient à ce point de vue leur misère sans remède et leur impuissance; ils recevaient donc avec joie et reconnaissance les messagers qui, leur annonçant un Sauveur, un Rédempteur, n'exigeaient d'eux autre chose que de croire en Lui, — ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβε δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως. Les Juifs, au contraire, par suite des changements qui s'étaient faits en eux depuis l'exil, fiers de leurs œuvres et satisfaits de leur loi, ne se sentaient ni impuissants ni perdus, et par les qualités mêmes qui faisaient de lui le Sauveur du monde, Christ devenait pour eux la pierre d'achoppement et de scandale (IX, 22).

Ainsi cette théodicée de la réjection d'Israël, conduite jusqu'ici sur le terrain théologique, se répète sur le terrain anthropologique et au grand soulagement de la pensée humaine, comme simple preuve que ce n'est pas l'Évangile de Dieu, que c'est la tournure d'esprit des Juifs qui seule est cause de leur réjection. Mais par ce point de vue nouveau Paul veut-il rabaisser le précédent, veut-il, comme Baur le pense, le signaler comme une lutte

dialectique provisoire, un simple tournoi qu'il remplace maintenant par une charge sérieuse contre les prétentions des Juifs? Impossible. Que deviendrait alors tout ce gouvernement que Dieu exerce sur les libres déterminations des hommes; que deviendrait, en particulier, cette initiative que Paul attribue partout à Dieu dans la formation de la foi, la *κλήσις*? Prises isolément, les considérations du chapitre X n'expliqueraient le problème que d'une manière superficielle, suffisante pour ceux-là seuls qui se contentent du point de vue empirique des choses; elles peuvent bien vouloir compléter celles du chapitre IX, mais non les remplacer. Mais, si elles les complètent, ce n'est pas en réduisant leur vérité à n'être qu'une demi-vérité, en partageant l'enchaînement de l'histoire par moitié entre la liberté divine et la liberté humaine, comme facteurs concomitants; car alors la liberté divine n'aurait pu être si pleinement accentuée comme n'étant sujette à aucune limite extérieure quelconque; et comment l'Apôtre pourrait-il alors se dispenser d'entrer dans une délimitation de ces deux libertés dont il n'y a pas plus de trace dans tout ce morceau qu'il n'y est question, en théorie, de la liberté humaine? L'enchaînement que l'Apôtre décrit ne peut donc être, pour lui, concomitant de celui du gouvernement divin, c'est le même enchaînement considéré sous une autre face, sous la face humaine. C'est ce que nous verrons d'ailleurs plus clairement si nous envisageons ces deux faces de plus près.

Car ces deux faces que Paul considère l'une après l'autre dans la marche de l'histoire ne se comportent pas du tout comme déterminisme divin d'un côté et autonomie humaine de l'autre; mais, de même que, dans la section précédente, la liberté humaine entraînait toujours en ligne de compte dans l'idée du gouvernement divin (*ὁργή* et *μακροθυμία* en rendent témoignage), de même ici, dans le développement humain et libre, entre toujours l'idée de la dispensation divine qui détermine ce développement. De fait la tendance légale des Juifs à laquelle l'apôtre rapporte leur attitude vis-à-vis de Christ, était autant leur destinée que l'effet de leur libre détermination; destinée, non pas comme si l'individu eût été contraint d'accepter sans pouvoir y résister cette disposition avec toutes ses conséquences, — la troupe choisie, l'*ἐκλογή* dont parle l'Apôtre (XI, 1) et l'Apôtre surtout, le Saul devenu Paul, ont bien su en briser les chaînes; — mais aussi, libre détermination, non pas comme si

chaque individu se l'était donnée sciemment à lui-même et avait mérité, individuellement, d'en être enveloppé et dominé. Mais, comme résultat de toute l'histoire du peuple depuis l'exil, c'était une puissance qui enlaçait l'individu comme tel, et, pour la génération d'alors, pour les contemporains de l'Apôtre, tout particulièrement, c'était un voile épais qui, étendu sur eux, aveuglait leurs sens spirituels et les empêchait de voir la gloire du Christ et de son Evangile. Mais ce qui nous prouve que Paul lui-même a considéré la chose ainsi, que le *σκληρύνεσθαι*, le *πωροῦσθαι* dont il est question pour Israël, chapitre IX, et dont il sera encore question chapitre XI, est pour lui cette dispensation historique et rien d'autre, c'est surtout ce passage 2 Cor. III, 13-15, que nous avons déjà mentionné comme parallèle de la seconde partie de l'épître aux Romains. L'Apôtre y traite de cette même tendance qu'il attribue ici aux Juifs, de l'estime qu'ils faisaient abusivement de la loi comme si elle eût déjà renfermé la religion parfaite ; il la désigne sous l'image même que nous venons d'employer, l'image d'un voile qui, dans la lecture de la loi, en cache aux yeux des Juifs la nature transitoire manifestée en Christ ; et ce voile, c'est-à-dire, d'après ses propres expressions, cet aveuglement, il l'attribue expressément à la dispensation de Dieu : *ἀλλ' ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν χριστῷ καταργεῖται.* (V. 14, comp. v. 13-15-16.) Ainsi nous trouvons dans ce passage le concours de l'action divine et de l'action propre du pécheur dans l'endurcissement, concours qui paraît déjà dans l'ancienne histoire de Pharaon et qu'il est facile de retrouver dans notre contexte. Si, du même coup, verset 32, 33, il explique l'incrédulité des Juifs psychologiquement, la dérivant de leur confiance en leur propre justice (comme X, 3, 4) et la rapporte pourtant à Dieu par la citation *ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου*, — que faut-il en conclure. si ce n'est que la volonté de Dieu dans l'histoire et ses justes décrets s'accomplissaient dans le développement et les conséquences des fausses tendances des Juifs? Sans doute, à proprement parler, ce n'est pas comme pierre de scandale que Dieu a établi Christ, il l'a établi, le reste de la citation le montre, pour rocher de refuge et de salut (*καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνοθήσεται*) ; si donc il devient aux Juifs une pierre de scandale, ce ne peut être que par leur propre

perversité : mais s'il leur devient cela ce n'est pas leur bon plaisir, c'est la loi, c'est le jugement de Dieu, auquel leur disposition perverse ne peut échapper.

Par cette identité de la destinée, comme résultat de l'histoire et comme voulue de Dieu, cette section projette maintenant sur la précédente un jour tout nouveau, un jour si complet qu'il en fait disparaître tout ce que la liberté que l'Apôtre y revendique si énergiquement pour Dieu pourrait conserver d'apparence arbitraire. Nous reconnaissons maintenant comme loi absolue de l'histoire du monde et de l'Eglise la libre volonté divine qu'il a proclamée comme telle ; mais ce n'est pas dans le sens arbitraire, c'est dans le sens de l'ordre moral du monde. Tandis que Calvin fait de la liberté qui appartient à Dieu de faire grâce et d'endurcir, une liberté arbitraire, dépourvue de tout caractère moral, c'est d'après saint Paul, l'absolue liberté *morale*, une liberté qui, selon sa justice (1) inhérente, résiste aux orgueilleux et fait grâce aux humbles, renvoie à vide les rassasiés et rassasie les affamés ; qui donc, aux jours de la manifestation du salut, endurecit envers lui les Juifs fiers de leur justice et lui ouvre le cœur des païens dépourvus de lumière et de consolation. Et tandis que pour Arminius la liberté rétributive de Dieu marche côte à côte de la liberté humaine, limitée par celle-ci et extérieure au mouvement de l'histoire, pour Paul c'est la loi immanente de l'histoire elle-même, l'ordre moral du monde, qui embrasse et pénètre la libre activité humaine tout entière et, — qu'elle soit bonne ou mauvaise, — se réalise dans l'histoire non-seulement en elle, mais plutôt même par elle. Dès lors nous pouvons tout à fait comprendre comment l'Apôtre, dans la première partie de sa dissertation, proclame si énergiquement la libre volonté divine comme unique loi de l'histoire, sans faire la moindre réserve en faveur de cette liberté humaine qu'il n'entend pourtant pas nier. Il y parle de cette volonté *régulatrice* qui a la liberté humaine, non pour concurrente, mais pour élément essentiel de sa réalisation ; — car quelle est l'essence de l'*histoire* et du *gouvernement du monde*, si ce n'est que la liberté humaine, dans chacune de ses manifestations, y rencontre ce qui, d'après la sainte volonté du Dieu d'amour, lui appartient, et que, par là même, elle est modifiée pour toute manifestation nouvelle et sert, de

(1) Le mot justice pris dans le sens biblique, c'est-à-dire moral et non juridique, d'après lequel la justice est un attribut de l'amour.

manière ou d'autre, à la réalisation ultérieure de cette volonté. Ainsi la liberté humaine fait si bien partie intégrante du gouvernement de Dieu, qu'il n'y a pas à faire de réserve pour ce qui la concerne ; Dieu gouverne le monde, non pas de compagnie avec nous, mais parfaitement seul ; mais il le gouverne en tant que composé d'êtres libres et au moyen de leur liberté, sans laquelle il ne saurait y avoir dans le monde ni histoire réelle ni gouvernement historique : tel est le point de vue d'où l'Apôtre a parlé dès le commencement et qu'il mettra encore en saillie dans sa dernière conclusion, — *ὁὶ αὐτοῦ τὰ πάντα*.

De cette seconde partie sans doute, où l'Apôtre a fait ressortir l'intime légitimité de la libre volonté de Dieu, la corrélation de chacun de ses actes avec l'état de réceptivité ou de non-réceptivité des hommes, il résulte de nouveau que l'absolue liberté morale est moralement une absolue nécessité. Mais peut-il en être autrement ? Dieu ne pouvant vouloir, dans chaque moment donné, que ce qu'il y a de mieux, tout acte différent de ce qu'il accomplit, serait donc imparfait, serait pour lui un acte impossible ? Seulement n'oublions pas que cette nécessité *morale* n'est pas en dehors ou au-dessus de lui, mais en lui ; que ce n'est pas la volonté d'airain d'une *εἰμαρμένη* impersonnelle et sans cœur, mais la volonté sympathique et pleine d'amour d'un être personnel et saint, que c'est donc toujours la liberté morale et la suprême liberté. Une *εἰμαρμένη* impersonnelle et fatale, pourrait, éternellement invariable, punir ou épargner ; elle ne pourrait découvrir des profondeurs d'amour toujours nouvelles ; elle ne pourrait donner, ni sauver : l'amour personnel et saint connaît, suivant la mesure de la réceptivité qu'il fait se développer dans le monde, une révélation progressive ; il veut se donner lui-même au monde ; il veut chercher et sauver ce qui est perdu ; seulement, ce dessein de son cœur, il ne peut le réaliser que selon les lois inviolables de sa sainteté, se donnant ou se refusant, supportant ou s'irritant, convertissant ou endurecissant, selon que se tourne vers lui le côté accessible ou le côté inaccessible du cœur humain.

Mais s'il est donc vrai d'après Paul, que la volonté sainte qui gouverne le monde est une volonté d'amour, ce qu'il y a à dire du gouvernement de Dieu ne peut être épuisé par les développements du chapitre X ; comme sainte, cette volonté d'amour doit faire grâce à ceux qui sont accessibles et endurecir ceux qui ne

le sont pas ; mais, comme volonté d'amour, elle ne peut se contenter de cela ; elle cherchera à produire elle-même la réceptivité, à transformer les cœurs inaccessibles en cœurs accessibles à qui elle puisse faire grâce ; car faire grâce en partie et endurcir en partie ne peut la contenter ; il lui faut pouvoir faire grâce à tous pour être pleinement satisfaite. Ceci nous amène à l'autre question que nous avons déjà réservée : Dieu n'a-t-il plus rien à faire envers ceux qu'il endurecit, lorsqu'après les avoir supportés patiemment, il leur a fait connaître sa colère ? n'y avait-il plus en eux aucun germe de réceptivité pour l'éternel amour et cet amour ne dispose-t-il pas encore d'autres moyens et de moyens plus puissants que la simple longanimité ? Il y aurait visiblement une lacune, un défaut essentiel dans la théodicée de l'Apôtre, s'il n'avait point égard à ces questions ou ne pouvait y répondre d'une manière satisfaisante ; l'histoire du monde ne serait pas réellement et parfaitement soumise au gouvernement de l'éternel amour, si une partie des hommes, fût-ce d'une manière entièrement méritée, pouvaient n'être employés que comme moyens et instruments de la glorification de Dieu envers d'autres, s'ils n'étaient pas pris eux-mêmes pour but et pour fin de l'éternel amour, si le soleil de justice ne tournait pas vers eux tous ses rayons. C'est ce que l'Apôtre a senti tout aussi vivement que nous pouvons le faire ; aussi n'a-t-il parlé nulle part d'un endurcissement que Dieu dispense pour l'éternité, mais a-t-il toujours réservé la place d'une dernière et plus satisfaisante considération vers laquelle il se tourne maintenant et qu'il donne comme la conclusion positive de toute cette partie de l'épître.

Ch. XI.—Il se pose à lui-même la question que tout ce qui précède devait faire peser sur le cœur d'un ami d'Israël : Dieu a-t-il donc entièrement rejeté son peuple ? et il y répond par un *μη γένοιτο*. Il fait valoir que Dieu a « connu ce peuple auparavant, » c'est-à-dire que Dieu ne s'est sans doute pas trompé dans le choix qu'il a fait précisément de ce peuple ; que lui-même, Israélite de naissance, il est un exemple vivant de la grâce qui triomphe même de l'aveuglement passionné d'Israël ; qu'une élite de Juifs est entrée, suivant les prophéties, dans l'Eglise de Christ, en sorte que, dès maintenant, il ne peut plus être question d'une entière réjection de ce peuple (1-6). Mais ensuite il aborde la destinée de la masse des Israélites demeurés incrédules. Il est vrai, dit-il, qu'ils ont

été endureis et livrés par cela même à un terrible jugement; mais si Dieu les a fait broncher ce n'est pas pour qu'ils tombent tout à fait, ils ont bronché pour que, de leur chute, sortît le salut des païens, et qu'ensuite, de celui-ci, à son tour, une réaction efficace se produisît sur les Juifs (v. 7-11). Et cette pensée d'une conversion future de ce peuple maintenant endurei, qui lorsqu'elle aura lieu sera le signal de la dernière consommation, de la résurrection des morts (v. 15), il la développe ensuite comme le point principal du chapitre. Après avoir, sous forme parénétique, déduit envers ses lecteurs ethno-chrétiens la possibilité, la probabilité d'une future réconciliation d'Israël, il finit par déclarer expressément qu'aussitôt que la plénitude des gentils sera entrée dans l'Eglise, tout Israël sera sauvé (v. 17-27). Puis de ce dernier terme prophétique, il jette en arrière, soit pour les Juifs, soit pour les païens, un rapide mais grandiose regard sur toute l'histoire du salut. Israël est, pour le moment, haï de Dieu relativement à l'Evangile, pour l'amour des païens à qui la prédication doit en être apportée, mais l'ancien amour que Dieu lui a voué gratuitement en la personne des pères n'en est pas moins irrévocable et sans repentance (v. 28-29). Israël n'a que le sort des païens, ni plus ni moins : car de même que les païens, autrefois éloignés de Dieu et rebelles vis-à-vis de lui, sont devenus participants de sa grâce par la rébellion des Juifs, de même les Juifs sont voués maintenant à la rébellion, mais pour être, par la grâce faite aux païens, de nouveau reçus en grâce (v. 30-31). Ainsi le particularisme temporaire de la grâce doit se transformer finalement en universalisme : « Dieu les a tous renfermés sous la désobéissance pour faire miséricorde à tous » (v. 32).

Faut-il ici prendre acte encore une fois de ce que l'Apôtre dans toute sa dissertation, se meut sur le terrain historique et intraséculaire du gouvernement de Dieu? ici, comme nous l'avons indiqué plus haut, ce point de vue qui nous a tout expliqué, ressort enfin de telle manière qu'on ne peut absolument plus le méconnaître, ici où (v. 30-32) le programme même du gouvernement historique de Dieu par rapport au salut des Juifs et des païens (la κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις de ch. IX, 11), se trouve historiquement développé. — Ou bien faut-il encore donner la preuve que ce domaine de l'histoire du monde est un domaine de liberté, où Dieu conduit et gouverne, mais où il ne détermine ni ne contraint? Si ce dernier mode d'agir était le sien, il pourrait at-

teindre par une voie plus facile les buts qu'il se propose ; puisqu'il se propose de tout gracier à la fin (v. 32) qu'a-t-il besoin de se servir de la rébellion des uns pour faire grâce aux autres, et de la miséricorde faite à ceux-ci pour exciter les premiers à jalousie ? Sa pensée d'amour pourrait s'épargner la peine de suivre ces détours du labyrinthe historique, et, d'un seul coup, il n'aurait qu'à élire, appeler, justifier, glorifier tous les hommes ; — mais alors, sans doute, il n'y aurait plus lieu de parler d'une *histoire du monde*, c'est-à-dire d'un libre progrès de l'humanité vers Dieu, mais seulement de la comédie divine des événements. Mais, autant un gouvernement terrestre qui sait réaliser des pensées royales dans un peuple libre, est plus grand, plus admirable que celui qui fait de grandes choses par un peuple d'esclaves, autant le gouvernement de Dieu d'après Paul est plus grand, plus admirable que celui qu'imagine Calvin. Aussi sympathisons-nous avec l'admiration, avec l'adoration de l'Apôtre quand il s'arrête devant « ces jugements impénétrables et ces voies impossibles à trouver. » Il soulève un coin du voile qui nous les cache et nous permet ainsi d'entrevoir comment, par les seuls moyens de la liberté, l'éternel amour attire, amène vers lui un monde qui lui était étranger. D'abord, en faisant servir l'endurcissement des Juifs au salut des païens. Si les Juifs, comme peuple, avaient, dès d'abord, embrassé l'Évangile, il n'eût pu que difficilement et peu à peu sortir des langes judaïques, dans lesquels il avait dû venir au monde ; il aurait eu, vis-à-vis du monde païen, un air exotique, un aspect étranger. La rupture du peuple juif avec l'Évangile fut aussi la rupture de l'Évangile avec le judaïsme ; et lorsque, pour avoir rejeté son salut, Israël eut péri comme nation, il ne fut plus possible de méconnaître l'universalité, la nature humanitaire de ce salut pour laquelle Paul avait dû soutenir de si rudes combats. Ainsi, pour que l'Évangile eût son entrée dans le monde des nations, il fallait qu'il fût repoussé par le peuple élu ; Dieu tourna l'égaré des uns en bénédiction pour les autres (τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἢ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, v. 14). Mais non pas comme si Dieu n'avait d'autre voie que celle-là pour parvenir au but ; il s'en montre une seconde dans ces paroles-ci : τῷ ὑμετέρῳ ἔλεει ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσιν (v. 31). La grâce accordée aux uns peut aussi devenir pour les autres une bénédiction, et l'Apôtre espère ainsi que la grâce faite aux gentils aura un effet de bénédiction pour son

peuple : lorsque enfin l'Évangile se sera magnifiquement déployé dans le monde païen et que le Seigneur aura accompli envers ces étrangers toutes les promesses faites à l'ancien peuple, alors, espère saint Paul, Israël, ému à jalousie, ne voudra pas rester en arrière (v. 14) ; la figure que le règne de Dieu aura prise chez les nations, lui deviendra aussi attrayante que celle sous laquelle il était né dans son propre sein avait semblé propre à le choquer. Mais c'est dans la supposition, sans doute, que, dans l'intervalle, Israël aura subi, lui aussi, une évolution, et sera disposé à recevoir le salut, non plus à cause des œuvres, comme une chose due, mais par la foi et comme une grâce, ainsi que le font les païens de ce temps ; et cela nous conduit encore à une seconde manière dont Dieu sait se servir du mal pour produire le bien. Comme par l'aveuglement qu'il a fait peser sur eux pendant plusieurs siècles (Rom. I, 21-24), les peuples fiers de leur culture d'entre lesquels il choisit jadis les humbles patriarches, ont été préparés à recevoir avec un humble empressement la grâce de la foi, ainsi l'Apôtre espère, sans doute, que par les jugements suspendus sur sa tête et que son aveuglement va lui attirer, Dieu ramènera de sa propre justice ce peuple si fier de la loi qu'il lui a donnée et le formera à croire humblement en un salut tout gratuit. S'il n'exprime pas en tout autant de termes cette pensée, elle n'en résulte pas moins de tout l'ensemble du discours ; que dis-je, elle est exprimée par συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθείαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ (v. 32) ; car cet ἵνα (afin) suppose évidemment que du συγκλείειν εἰς ἀπειθείαν (renfermer sous la désobéissance) naît la disposition qui rend la miséricorde (ἐλεεῖν) moralement possible à Dieu. Ainsi la théodicée de l'Apôtre s'achève et se complète par cette conclusion finale que, lorsque Dieu endurecit, bien loin d'avoir en vue la perte de ceux sur qui il exerce ce jugement (v. 11), c'est un moyen qu'il emploie dans sa charité, non pas seulement pour faire tourner en bénédiction pour d'autres la ruine de ceux-là, mais pour le bien même des endurecis, qu'il veut encore *corriger* en les punissant, et conduire au salut, non par la voie directe, mais par les détours pénibles qu'ils ont mérités.

Mais pour qu'à notre tour nous puissions, comme les premiers lecteurs de l'épître, nous réjouir de cette conclusion, il nous faut la dégager de la forme restreinte qu'elle tient des faits à l'occasion desquels elle fut exprimée. Paul parle du sort

du peuple juif dans son ensemble ; *nous*, nous voulons connaître le sort de l'humanité et de chaque âme en particulier. Quand l'Apôtre enseigne que « tout Israël sera sauvé, » veut-il dire qu'à l'égard du salut les Juifs soient autrement placés que tous les autres peuples ? Ce serait renverser tout ce que, dans la première partie de l'épître, il établit comme pensée fondamentale de son Evangile ; ce qui se peut d'autant moins que la même pensée fondamentale est remise en saillie dans notre section : οὐ γὰρ ἐστὶ διαστολή Ἰουδαίου καὶ Ἑλλήνου, X, 12. Mais cette prérogative apparente des Juifs, en ce qui regarde le salut, se résout encore par le point de vue du développement *historique*. Quand Paul expose que Dieu n'a pu rejeter son peuple qu'il a connu auparavant, que les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance » (II, 1 et 29), il n'attribue pas par là au peuple juif le privilège d'être plus sûrement ou plus facilement sauvé que d'autres, mais simplement une prééminence dans le développement historique du règne de Dieu, prééminence qui, tant que ce développement dure, ne peut entièrement cesser. Israël n'est-il pas entre tous les peuples, le représentant de la religion ? comme tel Dieu l'a préconnu (προέγνω) dans la personne de ses ancêtres, l'a choisi pour dépositaire de sa révélation (κατὰ τὴν ἐκλογὴν, v. 28), en sorte que nous-mêmes nous sommes encore aujourd'hui ses descendants quant à la conscience et à la vie religieuse, étant implantés à son tronc et nourris par ses racines (v. 17, 18). Dieu ne peut s'être trompé en cela, et la disposition particulière qui rendit ce peuple plus que tout autre propre à cette vocation, subsiste et doit subsister aussi longtemps que ce peuple lui-même ; comme au temps où la masse de ce peuple commettait sa dernière et sa plus grande infidélité envers sa vocation historique, cette qualité se montrait durable en ce qu'il pouvait fournir un Paul et toute l'élite (ἐκλογὴ) des premiers croyants, à quelque époque que la conversion de ce peuple vienne la transformer en charisme il faudra qu'elle se confirme encore dans l'Eglise en lui apportant les dons les plus grands que des qualités purement historiques puissent lui apporter (v. 12). Toujours est-il qu'il n'en résulte pour le peuple d'Israël qu'un avantage relatif dans l'histoire du règne de Dieu, un μείζονα εἶναι ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (Matth. XVIII, 4), nullement l'abolition à son profit de l'unité et de l'égalité de la voie du salut pour tous les peuples, puisque, d'après saint Paul, toute la différence que la provi-

dence de Dieu a établie entre les Juifs et les païens, vient finalement se résoudre et s'égaliser en une miséricorde égale pour tous (v. 30-32). Ainsi pour la question qui nous tient proprement à cœur, — la question de savoir comment cette prophétie du salut final des Juifs peut s'appliquer à un individu isolé, il est pleinement indifférent que cet individu appartienne ou n'appartienne pas au peuple d'Israël.

Il est vrai, sans doute, que lorsqu'il dit : « tout Israël sera sauvé, » Paul n'annonce pas le salut de tout individu israélite, pas plus qu'il n'annonce le salut de tout individu païen, lorsqu'il dit : « jusqu'à ce que la plénitude des gentils soit entrée. » Son regard, comme il est naturel quand on considère l'histoire du monde, ne s'arrête d'abord que sur les Israélites et les païens comme les deux groupes entre lesquels se partageait alors l'humanité, et, se figurant d'ailleurs tout l'enchaînement historique qu'il esquisse (v. 15 et 25, 26) comme renfermé dans la durée de la présente génération, il se trouve d'autant moins conduit à séparer de la question du salut final de l'ensemble celle du salut final des individus. Mais, pour cela même, il ne pouvait lui venir à l'esprit d'établir, comme Calvin le lui attribue, une opposition entre le sort de l'ensemble (élu) et celui des individus (en partie rejetés). Au contraire nous le voyons revenir toujours, de l'ensemble dont il a avant tout à s'occuper, aux individus qui le composent. Ne partage-t-il pas le peuple juif, entre les « sept mille » qui sont déjà élus et les *autres* (*λοιποί*) qui, pour le moment, sont endurcis (v. 7); et ces autres ne se les représente-t-il pas (v. 12 et 14), comme devant être excités à jalousie par les progrès du règne de Dieu dans le monde païen? C'est ainsi encore qu'en s'adressant aux gentils, il individualise (toi olivier sauvage) et se sert du mot *ceux-là* (*ἐκεῖνοι*) pluralité d'individus, pour désigner les Juifs qu'il leur oppose comme exclus maintenant mais pouvant être entés de nouveau (v. 22, 23); et comment aurait-il fait autrement, puisque appeler un peuple et le rendre croyant ne peut se faire qu'en appelant et rendant croyants les individus qui le composent? De là déjà nous pouvons conclure que ce que l'Apôtre dit expressément de l'ensemble, il le dit implicitement des individus; mais il fait lui-même cette application en disant: *συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπίθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*, v. 32. Nous avons déjà montré ci-devant pourquoi nous ne pouvons appliquer ceci uniquement à l'ensemble des Juifs et des païens.

Car il est clair que ce n'est pas des « deux » que l'Apôtre parle, mais de « tous, » et il le fait absolument comme dans les passages parallèles Rom. V, 18 et 1 Cor. XV, 22, où il ne peut être question pour πάντες que de *tous* les *individus*. Par là seulement le sens de cette conclusion répond à l'habitude qu'il a de poursuivre une thèse jusque dans ses dernières conséquences. Cette habitude d'esprit exigeait que du collectif il revînt au particulier. Car, en dernière analyse, ce n'est pas aux peuples comme tels que se rapportent les plans de la charité divine dans l'histoire du monde; c'est aux individus comme individus, c'est aux hommes comme hommes. Non que saint Paul ait attendu le rétablissement de toutes choses (ἀποκατάστασις πάντων) comme le résultat mathématiquement certain, naturellement nécessaire du cours des choses; non, être sauvé sans libre accession du cœur serait monstrueux à ses yeux, il ne peut le faire espérer à personne sans cette condition; il se sent plutôt contraint, chaque fois que son regard embrasse les égarements de la liberté humaine rebelle à Dieu, de montrer d'avance la perte (ἀπώλεια) comme la fin nécessaire de cette résistance (p. ex. 1 Cor. I, 18; Phil. III, 19). Mais chaque fois qu'il se reporte vers la toute-puissance et l'infinie grandeur de l'amour de Dieu en Christ, il ne peut ne pas croire qu'il est « capable de les enter de nouveau » (δυνατός ἐστι πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς, v. 23); qu'il peut réussir et qu'il réussira à gagner à la fin les cœurs même les plus endurcis; et de cette confiance naissent des paroles comme celle-ci qui ne met d'autre barrière à la grâce de Dieu que la désobéissance (ἀπειθεία) des hommes, c'est-à-dire qui n'y en met aucune. En tout cas, ce que de telles paroles garantissent à chaque âme d'homme, c'est une visitation de grâce, telle que la plupart des Israélites d'alors n'en avaient point encore eu en partage, malgré les appels extérieurs de l'Évangile; une visitation de grâce qui vienne un jour enlever le voile d'aveuglement que le péché individuel et les fatalités historiques avaient tissu, et rendre ainsi, — soit « dans ce monde soit dans l'autre (Matth. XII, 32), — par la présentation la plus réelle et la plus personnelle du salut, l'âme entièrement capable de se jeter dans les bras que son Père céleste lui tient ouverts. Que des milliers d'âmes avant et depuis Christ, au dehors et au dedans de la chrétienté n'aient jamais reçu ici-bas cette visitation de grâce, que le voile de Moïse ait toujours pesé aussi lourdement sur leurs sens spirituels que

sur ceux des Israélites contemporains de Paul, et que leur aveuglement, quoique mérité, ait tenu par mille liens à leur nationalité, à leur époque, aux courants historiques et à leur situation providentielle dans le monde, c'est ce qu'il est impossible de nier. Mais la théodicée de Paul s'applique aussi à cette grande énigme dont les croyants de ce temps ne devraient pas être moins tourmentés que le cœur de l'Apôtre ne l'était à cause de son peuple (IX, 2, 3; X, 1); et elle la résout en nous montrant qu'aveuglement historique n'équivaut pas à éternelle réjection; qu'un jour encore l'Éternel s'emploiera pour ouvrir à tous ceux-là les yeux et le cœur; qu'il faut bien que le plan historique de Dieu soit une *élection* (κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις) mais que le but éternel en est toujours de faire miséricorde à tous (ἵνα τοὺς πάντα ἐλεήσῃ).

CONCLUSION.

Ainsi le point final de la théodicée paulinienne est aussi le point culminant de sa perfection. La volonté régulatrice de Dieu à laquelle l'Apôtre en a appelé d'emblée pour expliquer l'endurcissement actuel d'Israël, se trouve absolument justifiée dans ses actes, dans ses motifs, dans ses effets; c'est la volonté absolument bonne, — l'éternelle volonté d'amour; c'est la volonté absolument forte, — la volonté de grâce qui remporte enfin la victoire. Dans le chapitre IX l'Apôtre l'a défendue dans son indépendance par les antécédents bibliques, par l'histoire de l'élection même d'Israël, par l'usage à la fois juste et patient et d'autre part gracieux qu'elle fait de son mystérieux droit d'endurcir. Puis, au chapitre X, cessant de considérer les choses d'en haut et les prenant d'en bas, il a expliqué l'endurcissement d'Israël et la grâce faite aux gentils d'une façon pragmatico-psychologique; montrant ainsi que la libre volonté divine est identique avec la loi morale immanente de l'histoire, qu'elle est donc essentiellement légitime, soit lorsqu'elle fait grâce, soit lorsqu'elle endurecit. Mais enfin, embrassant dans son ensemble l'histoire du monde, il en développe le plan général pour montrer comment la volonté qui dirige tout, non contente de faire grâce aux cœurs accessibles et d'endurcir les inaccessibles, reprend à nouveau l'éducation de ces derniers et, par les voies les plus diverses et les moyens les plus opposés, conduit tous les hommes vers la

grâce et vers le salut. Par cette solution, qui fait même du jugement d'endurcissement un moyen éducatif de l'amour rédempteur, l'Apôtre a porté sa théodicée à un point de perfection au delà duquel rien ne se peut concevoir ; et nous restons pénétrés d'admiration devant une déduction d'idées si méconnue, si tordue en tout sens, et qui est l'une des plus profondes, des plus grandioses, des plus parfaites que renferme l'Écriture et que le monde ait jamais connues.

Si, après ce résultat final, la vérité foncière de notre interprétation avait encore besoin d'un sceau, elle le trouverait dans les paroles que l'Apôtre, saisi lui-même de la sublimité de cette pensée, prononce à la suite de sa conclusion (v. 33-36). Qui peut donc comprendre et goûter ce cantique de louange, si ce n'est celui qui, au lieu de se figurer l'histoire comme faite d'avance d'une façon quelconque par le Dieu créateur, y reconnaît l'œuvre continue du tisserand céleste et constate avec admiration comment ce tissu de pensées et d'actes divins et humains aboutit librement et pourtant infailliblement à la réalisation du plan qu'il s'est dès l'abord proposé? Moins que tout autre, le théologien calviniste peut s'unir à cette doxologie de l'Apôtre ; tout au plus pourrait-il, moitié joyeux, moitié tremblant, célébrer l'incompréhensibilité de Dieu ; mais qu'a-t-il à faire du βάθος πλούτου (profondeur de la plénitude d'amour) (1) comme dernier mystère que révèle l'histoire, quand, d'après lui, l'amour de Dieu n'est nullement infini, ne gouverne pas seul le monde et ne pourrait être loué que concurremment avec le βάθος ὀργῆς, avec le *furor Dei*, comme dit Calvin ; ou que signifie pour lui la louange de la profondeur de sagesse et de connaissance, puisqu'un gouvernement tout absolu, qui n'a nul égard à la liberté de ceux qu'il régit, n'a besoin ni d'une sagesse particulière dans l'initiative du chef (σοφία), ni d'une connaissance particulière (γνώσις) de l'état et des dispositions des sujets? Enfin d'après tout le contenu du XI^e chapitre, ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα doit être rapporté, non à l'univers comme création, mais à l'univers comme développement historique, ainsi proprement à l'histoire comme domaine de l'action divine dont il s'agit. Et si cette histoire du monde est de nouveau désignée ici comme

(1) Nous traduisons, avec la plupart des interprètes, « ô profondeur de la richesse et de la sagesse et de la connaissance, » prenant *richesse* pour la richesse d'amour et de grâce ; cf. X, 12 et Meyer sur XI, 33.

entièrement dirigée par Dieu, lorsque le même chapitre reconnaît pleinement à l'homme (v. 22, 23) la liberté d'entrer ou de ne pas entrer dans les vues de Dieu, notre point de vue est encore le seul qui ait pu résoudre cette difficulté, la plus grande de toute la dissertation. Car si Dieu, dans sa libre et souverainement sage volonté d'amour, outre qu'il détermine quand et comment chacun sera appelé, produit encore lui-même, au temps et de la manière qu'il lui plaît, la réceptivité que suppose cette vocation, si, par l'action réciproque qu'il établit entre le bien et le mal, il réussit enfin à attirer tous les hommes à lui, il demeure en vérité la loi suprême et unique du monde, celui *de* qui, *par* qui et *pour* qui sont toutes choses, sans que l'homme soit en rien privé de consentir librement à ce qu'il lui fait connaître de sa volonté.

D^r WILLIBALD BEYSCHLAG.

(Traduit par H. KRUGER.)

NOTE DU TRADUCTEUR. — Malgré des réserves importantes que j'aurais à faire, j'ai été heureux qu'il me fût permis d'essayer de rendre cette étude remarquable de M. Beyschlag.

H. K.

LE FILS DE L'HOMME

Il y a bientôt cinquante années que Schleiermacher, en publiant sa *Dogmatique*, ramenait énergiquement la pensée chrétienne vers le point central du christianisme, la personne de Jésus-Christ. Dès lors, cette pensée a poursuivi la voie que lui avait frayée le plus éminent des théologiens de ce siècle, et ce n'est pas un des moindres mérites de la théologie moderne d'avoir donné et de donner toujours plus à cet important sujet la première place dans ses préoccupations. Or, pour connaître la personne du Christ, il est essentiel sans doute d'étudier l'époque où il a vécu, d'examiner l'influence qu'il a exercée, de recueillir le témoignage de ceux qui l'ont vu de près ; mais entre toutes les données, la plus précieuse est, sans contredit, son propre témoignage. Ce témoignage, nous le trouvons, exprimé sous maintes formes diverses, dans tout l'Évangile ; c'est même là, on peut bien le dire, le principal objet de la prédication de Jésus.

Mais il se résume et se concentre dans certaines expressions caractéristiques qui reviennent fréquemment dans la bouche du Christ, et dans lesquelles se manifeste sous une forme frappante la conscience qu'il avait de lui-même. Il en est deux surtout qui présentent à un haut degré ce caractère, ce sont celles de *Fils de Dieu* et de *Fils de l'homme*, par lesquelles Jésus se désigne communément. Contradictoires en apparence, elles se complètent en réalité et même se supposent en une certaine mesure l'une l'autre. La signification de la première, en effet, peut se préciser de diverses manières suivant l'explication que l'on donne de la seconde. C'est celle-ci, qui se rapporte essentielle-

ment à l'apparition historique de Jésus, qu'il importe par conséquent d'étudier en premier lieu pour remonter de là aux relations qui existaient entre Christ et le monde supersensible. Nous essayerons donc de déterminer aussi exactement qu'il nous sera possible la signification de cette formule, qui nous donne la clef de la connaissance que Jésus possédait de lui-même. Examiner les passages dans lesquels Jésus s'appelle le Fils de l'homme; — en déduire le sens qu'il attachait lui-même à ces mots; — faire voir enfin l'importance de ce témoignage de Jésus sur sa personne pour l'ensemble de la doctrine chrétienne : telle sera notre tâche.

I.

Jésus, en se nommant le Fils de l'homme, a bien entendu se donner un titre désignant d'une manière constante sa qualité, et non pas seulement s'appliquer une dénomination choisie en vue de telle ou telle circonstance particulière. C'est ce qui ressort du passage (Matth. XVI, 13) (1) où Jésus met en opposition son nom de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, comme étant la vraie expression de ce qu'il est, avec les opinions diverses qu'on se fait de lui. — Partant de là, nous retrouvons l'expression ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου dans deux ordres de passages très-différents : les uns proclament la gloire du Christ et signalent les œuvres de sa puissance; les autres parlent de ses souffrances et de son abaissement.

D'après les premiers, le Fils de l'homme se met lui-même en parallèle avec Jean-Baptiste (Matth. XI, 18, 19; cf. Luc VII, 33, 34); il est un prophète plus grand que Jonas, et qui, comme celui-ci fut un signe pour les Ninivites, sera aussi un signe pour les hommes de sa génération. (Luc XI, 30-32 (2); cf. Matth. XII, 40-42.) Il est le maître même du sabbat. (Matth. XII, 8. Cf. Marc II, 28; Luc VI, 5.) Il est celui qui a l'autorité sur la

(1) Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι; εἶπαι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;

Le sens du passage, au reste, demeure le même, soit que l'on conserve avec le T. R. et le plus grand nombre des manuscrits le pronom με, soit qu'on le retranche avec Tischendorf. Cependant la plupart des autorités, ainsi que les raisons internes, parlent en faveur du maintien de με, que l'on aura probablement supprimé par correction, le jugeant superflu dans la phrase. Cette construction donne encore plus de relief au titre que Jésus se donne.

(2) Le texte de Luc me paraît en ce point reproduire plus exactement que celui de Matthieu les paroles originales de Jésus.

terre de pardonner les péchés (Matth. IX, 6. Cf. Marc II, 10 ; Luc V, 24), car il est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu. (Luc XIX, 10.) Il donne la nourriture qui subsiste en vie éternelle. (Jean VI, 27.)

C'est lui qui sème la bonne semence (Matth. XIII, 37), et ce sont ses anges qu'il enverra au jour de la moisson pour purifier son royaume des scandales qui le souillent. (Ibid., 41.)

Il est celui qui doit venir (Matth. X, 23) et son avènement, qui marque la consommation des temps messianiques, sera comme l'éclair brillant de l'un des bouts du ciel jusqu'à l'autre (Matth. XXIV, 27 ; cf. Luc XVII, 24), car il vient subitement et à l'heure où on ne l'attend point. (Matth. XXIV, 44 ; cf. Luc XII, 40.) Il a un signe qui apparaîtra dans les cieux au moment de sa venue. (Matth. XXIV, 30.) Il doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges pour rendre à chacun ce qui lui est dû (Matth. XVI, 27. Cf. Marc VIII, 38 ; Luc IX, 26) et pour exercer son règne (Matth. XVI, 28) (1). Alors, dans le renouvellement de toutes choses, — il s'assiéra sur le trône de sa gloire, afin de juger toutes les nations, et les siens avec lui seront assis sur douze trônes jugeant les douze tribus d'Israël. (Matth. XXV, 31 ; XIX, 28.) En ce jour-là, il aura honte de celui qui aura eu honte de lui au milieu de la race adultère et pécheresse (Marc VIII, 38 ; Luc IX, 26), il confessera devant son Père celui qui l'aura confessé devant les hommes (Luc XII, 8), et tous doivent veiller afin de pouvoir subsister en ce moment devant lui. (Luc XXI, 36.) « Dès maintenant, » dit-il même à ses juges, « vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de « la puissance divine et venant sur les nuées du ciel. » (Matth. XXVI, 64. Cf. Marc XIV, 62 ; Luc XXII, 69, — Matth. XXIV, 30.) Car le Père l'a déjà glorifié et le glorifiera encore. (Jean XIII, 31, 32.)

Bien plus, il se met lui-même en parallèle avec le Saint-Esprit (Matth. XII, 32. Cf. Luc XII, 10) (2). Pendant le temps de son ministère, le ciel est ouvert sur lui et les anges de Dieu descendent sur lui et montent de lui au Père. (Jean I, 51.) Lui-même est descendu du ciel et doit y remonter : il y était avant

(1) Ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

(2) « Celui qui aura dit quelque parole contre le Fils de l'homme..., mais celui qui aura parlé contre le Saint-Esprit... »

son séjour sur la terre (Jean VI, 62) (1), et il y est encore tout en vivant ici-bas (Jean III, 13) (2) : telle est la hauteur à laquelle s'élève sa vie intérieure et l'étroite communion qui existe entre le Père et lui.

D'autre part, toute une série de passages présentent le Fils de l'homme comme un être vivant dans l'abaissement et exposé à la douleur. Il est venu, dit-il, pour servir et non pour être servi, et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs. (Matth. XX, 28; cf. Marc X, 45.) Il doit souffrir (Matth. XVII, 12), et être livré entre les mains des hommes. (Ibid., 22. Cf. Marc IX, 31; Luc IX, 44.) Il faut même qu'il souffre beaucoup et qu'il soit mis à mort. (Marc VIII, 31; cf. Luc IX, 22 et les passages déjà cités.) Il s'en va selon qu'il est écrit. (Matth. XXVI, 24.) Il doit être élevé, sur la croix. (Jean III, 14; VIII, 28.) — Ces passages semblent être en contradiction avec les premiers; mais, lorsqu'on y regarde de près, on ne saurait méconnaître qu'une même pensée fondamentale se retrouve dans tous. Ceux-ci, tout en parlant des souffrances du Fils de l'homme, laissent cependant pressentir sa grandeur que ceux-là annonçaient ouvertement. En effet, s'il est venu comme un serviteur, ce n'est pas que telle fût nécessairement sa condition, c'est par un acte de son libre dévouement, et c'est à ce titre qu'il peut demander à ses disciples de l'imiter (Matth. XX, 26, 27 et parall.); il aurait pu se faire servir, il ne l'a pas voulu; et le fait que sa vie sera donnée en rançon pour plusieurs suppose qu'elle a une valeur toute spéciale. Aussi sa mort est-elle un crime tel qu'il eût mieux valu pour celui qui s'en rendra coupable n'être jamais né. (Matth. XXVI, 24 et parall.) D'un autre côté, s'il doit souffrir et mourir, ce n'est pas par un concours fortuit de circonstances ou par quelque-une de ces épreuves imprévues qui menacent tout enfant des hommes, mais par le fait d'une nécessité supérieure : *δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν*. (Marc VIII, 31. Cf. Matth. XXVI, 24; Marc IX, 12 : *καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ*. Ses souffrances sont l'accomplissement du plan divin pour le salut de l'humanité. Puis il doit ressusciter. (Matth. XVII, 23 et parall.) Enfin, s'il doit être élevé sur la croix, c'est pour donner la vie au monde (Jean XIII, 15), et alors ceux qui l'auront fait périr re-

(1) Ἐὰν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὄρου ἧν τὸ πρότερον.

(2) Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

connaîtront sa grandeur et verront en lui l'envoyé du Père. (Jean VIII, 28.)

Remarquons encore que toutes ces paroles sont de la bouche même de Jésus. En effet, en dehors de ses propres discours, le terme de Fils de l'homme ne se retrouve ni dans les évangiles, ni dans les épîtres. Il n'apparaît qu'une seule fois, dans le livre des Actes des apôtres, lorsque Etienne, comparaisant devant les juges, voit le ciel ouvert et s'écrie : « Je vois le Fils de l'homme se tenant à la droite de Dieu. » (Actes VII, 56.) Dans les passages de l'Apocalypse (Apoc. I, 13 ; XIV, 14), qu'on adjoint quelquefois à ceux qui précèdent, l'article manque et cette expression n'est plus là qu'une simple comparaison⁽¹⁾ et nullement une dénomination spéciale du Christ.

II.

Tels sont les faits : quel en est le sens ? Qu'est-ce que Jésus a voulu dire de lui-même en se donnant un nom qu'il associe tantôt au tableau de sa gloire et de sa puissance, tantôt à celui de ses misères, mais qui toujours semble supposer une grandeur exceptionnelle en celui qui porte ce titre ?

On a répondu à cette question de plusieurs manières. D'après les uns, par exemple Lücke⁽²⁾, cette expression n'est qu'un terme synonyme de Messie, terme emprunté à Daniel VII, 13, qui devait être en usage parmi les Juifs du temps de Jésus, ainsi que le prouvent de nombreux passages du livre d'Enoch, et qui n'emporte aucune idée accessoire relativement à la personne de Christ.

Il est certain qu'il existe une analogie frappante entre plusieurs des passages que nous avons cités — en particulier ceux qui annoncent le retour du Christ comme juge — et le passage de Daniel. On ne peut même se refuser à voir dans la parole de Jésus aux membres du Sanhédrin : « Vous verrez le Fils de « l'homme assis à la droite de la puissance et venant avec les « nuées du ciel » (Marc XIV, 62 ; cf. Matth. XVI, 64), une allusion à celui-ci⁽³⁾. De plus, cette parole ainsi que l'emploi fréquent

(1) Ὁμοίον τῷ ἀνθρώπῳ.

(2) *Commentar über das Evangelium Johannis*, 3^e édit. I, p. 460 et suiv.

(3) Le mot μετὰ, que Marc a conservé, un peu insolite en un pareil contexte qui semblerait plutôt réclamer ἐπι, est lui-même sans doute une traduction du chaldéen ܡܝܢ.

fait de ces mots dans le livre d'Énoch, quelque fondés que puissent être les doutes que l'on a élevés sur plusieurs portions de cet ouvrage, montre que ce terme était compris par les Juifs et que probablement même il était employé parfois dans le langage religieux. Mais on n'a pas le droit, croyons-nous, de tirer de ces faits la conclusion que Lücke en déduit et de restreindre autant qu'il le fait le sens de ce titre de Christ. *A priori* on peut dire déjà qu'il est peu probable que Jésus se soit contenté, pour se nommer lui-même, d'une désignation purement formelle et qu'il n'aurait choisie que parce qu'elle présentait une image familière à ses auditeurs. Le génie créateur du Christ a bien pu profiter des expressions de l'Ancien Testament, mais en leur donnant une signification nouvelle et plus haute. Mais il y a plus : les données positives que nous fournissent les évangiles rendent fort contestable l'assertion que le nom de Fils de l'homme était, pour les Israélites du temps de Jésus, purement et simplement synonyme du titre de Messie. D'après Jean XII, 34, lorsque le Christ a annoncé aux foules qu'il doit mourir, on lui répond : « Nous avons appris par la loi que le Christ doit « demeurer éternellement ; comment donc dis-tu que le Fils de « l'homme doit être élevé. Qui est ce Fils de l'homme ? » Il n'y avait donc pour les contemporains du Seigneur pas une identité complète entre les deux termes, car dans ce cas la réponse aurait dû s'exprimer autrement, à peu près de cette façon : « Tu « n'es donc pas le Fils de l'homme, puisque tu dois mourir. » Enfin, dans Daniel nous n'avons qu'une comparaison, dans laquelle les mots restent tout à fait indéterminés comme dans les passages de l'Apocalypse que nous avons cités. Le prophète voit un être, venant avec les nuées du ciel, comme *un fils d'homme*. Pour que ces mots, qui n'étaient d'abord qu'une simple image, aient pu prendre un sens déterminé, ainsi que nous les trouvons dans les évangiles où ils sont toujours accompagnés l'un et l'autre de l'article — ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — et devenir un titre constant du Christ, il faut qu'une idée nouvelle soit venue s'y ajouter et leur donner une existence indépendante. Mais quelle est cette idée ? C'est ce que l'interprétation de Lücke ne nous dit point. Elle nous indique bien quelle est l'origine de l'expression qu'il s'agit d'expliquer, mais elle n'en donne pas le sens. Ce sens, il nous reste à le chercher, en nous efforçant de serrer de plus près la pensée de Jésus.

Jésus a-t-il voulu par là insister sur la parfaite réalité de sa nature humaine et faut-il dès lors ne voir dans ce nom, avec Ewald (1) et Meyer (2) que l'expression de son dévouement et de son humilité? Les mots eux-mêmes paraissent justifier pleinement cette explication. L'expression *fils d'homme* est très-souvent employée dans l'Ancien Testament pour désigner la création humaine dans son infirmité, en opposition avec Dieu. Et l'on comprendrait que Jésus eût aimé, par un tact délicat, à se donner un titre qui le rapprochait de ses entours et le mettait à leur niveau, au lieu de vouloir s'élever au-dessus d'eux. Mais, si le sens des mots pris en eux-mêmes paraît favorable à cette solution, il n'en est point ainsi quand on les considère dans leur contexte et que l'on a égard à l'emploi que Jésus fait de cette formule. Le plus grand nombre des passages où nous l'avons trouvée, loin d'insister sur l'état d'infirmité du Christ ou d'énumérer les attributs de son humanité en opposition avec la gloire et la puissance divines, parlent au contraire de sa grandeur; ils relèvent sa dignité comme prophète, son pouvoir de pardonner les péchés — pouvoir qui appartient à Dieu seul, son autorité sur le sabbat institué pourtant par une loi divine; ils parlent de son retour comme juge, de son existence céleste continuant pendant sa vie terrestre. Ceux-là même qui présentent avec le plus de force le tableau de son abaissement font entrevoir en lui un être d'une nature supérieure occupant une position toute spéciale dans l'histoire. Ainsi, mise en présence des faits, l'opinion représentée par Ewald et Meyer ne saurait prétendre non plus à fournir une solution complète de la question. Elle renferme certainement une part de vérité: il est hors de doute que Jésus, en s'appelant le Fils de l'homme, a bien entendu mettre en relief son humanité: les termes le disent assez; mais la seule idée de la *réalité* de cette humanité n'épuise pas sa pensée.

On a pu se demander si, en se nommant ainsi, Jésus n'a point voulu indiquer sous une forme discrète et voilée sa grandeur

(1) *Geschichte Christus' und seiner Zeit*, 3^e édit. p. 304 et suiv. Cf. p. 147 et suiv.

(2) *Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthæus*. 4^e édit., p. 205-207. La même opinion est soutenue avec une grande vivacité dans un ouvrage qui vient de paraître en Allemagne: C. Fr. Noesgen, *Christus der Menschen- und Gottessohn, eine Erörterung der Selbstbezeichnungen Christi in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Christologie*. Gotha, 1869. — D'après l'auteur, le nom de Fils de l'homme désigne uniquement la parfaite conformité de la nature humaine de Christ avec la nôtre. (V. entre autres p. 69) Vouloir donner à ce titre un sens plus élevé ou plus profond, c'est, selon lui, tomber dans le *panthéisme*.

plus qu'humaine (1). On peut à l'appui de cette thèse, avancer, non sans quelque raison, que sans cela on ne concevrait pas même comment Jésus, au milieu de tant d'autres hommes, se serait désigné d'une façon toute particulière comme le Fils de l'homme, tandis qu'on le comprend fort bien si, tout en étant semblable à ses frères, il est en même temps plus qu'eux. Ainsi s'expliquerait encore le fait que tous les passages où il s'appelle de ce nom lui attribuent une dignité toute spéciale. Toutefois, présentée sous une forme aussi absolue, cette solution ne saurait être envisagée comme satisfaisante parce que, tout en rendant compte d'une partie des faits de la cause, elle n'expliquerait point le choix de l'expression elle-même.

Nous arrivons ainsi à ce double résultat, qui semble renfermer en lui-même une contradiction insoluble : c'est que, d'une part, le titre de Fils de l'homme ne peut désigner que l'humanité de Christ, et que, de l'autre, il suppose quelque chose de plus que la simple humanité. Mais cette contradiction n'est qu'apparente et nous met en réalité sur la voie de la véritable solution. Qu'est-ce à dire, en effet, si ce n'est que la grandeur que ce titre révèle consiste précisément dans la perfection de l'humanité de Christ. Le Fils de l'homme par excellence, celui qui, entre tous les autres, a le droit de porter ce titre, c'est l'homme parfait, l'homme type. Il est homme dans toute la force du terme, car en lui s'est réalisée l'idée même de l'humanité, mais en même temps il est plus grand que tous les individus humains qui l'entourent parce qu'il est le chef et la tête de cette famille dont ils ne sont, eux, que les membres divers. C'est à ce titre qu'il occupe une position si haute et qu'il doit entre autres exercer un jour le jugement sur les hommes (cf. Jean V, 27), mais c'est à ce titre aussi qu'il doit servir et souffrir pour eux.

Christ est *l'homme idéal* (2); voilà donc la grande pensée qui se cache sous ce titre si modeste et qui a poussé le Seigneur à choisir, pour se désigner lui-même, l'image évoquée un instant

(1) Cf. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. 2^e édit., p. 82.

(2) La même conception se retrouve, avec des nuances diverses dans : Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, p. 83; Riggenbach, *Leben des Herrn Jesu*, p. 323 et suiv.; M. de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, etc.*, 2^e édit., p. 343, 344; Neander, *Leben Jesu*, 4^e édit., p. 151 et suiv.; M. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, I, p. 337. Elle est formulée d'une manière particulièrement claire et précise dans les deux derniers ouvrages que nous venons de citer.

devant les yeux du prophète. Peut-être celui-ci avait-il déjà comme un pressentiment de cette vérité lorsqu'il opposait le Messie apparaissant sous une forme humaine aux figures d'animaux qui représentaient la force brutale des royaumes païens (1), mais c'est à Jésus qu'il appartenait de la dégager et de la présenter dans toute sa lumière.

Objectera-t-on que, si telle était réellement la valeur de cette expression, elle n'aurait point disparu du langage des apôtres et qu'elle aurait sa place dans les écrits du Nouveau Testament en dehors des évangiles ? On ne saurait alléguer Actes VII, 56, qui est évidemment une allusion à la parole de Christ, Matth. XXVI, 64, ni les passages de l'Apocalypse que nous avons indiqués et qui ne sont qu'une reproduction de Daniel, et il y a là certainement un fait digne de remarque, mais un fait qui s'explique sans peine. On comprend fort bien que les apôtres se soient abstenus, par un sentiment de respect et de convenance bien naturel, de donner à leur maître glorifié un nom où sa grandeur était cachée sous le voile de l'humilité. Mais, si le mot n'existe pas dans leur langage, la même pensée s'y retrouve. Pour Paul Jésus est le second Adam (Rom. V, 14 ; 1 Cor. XV, 45), et ce nom ne dit pas autre chose que ce que Jésus lui-même voulait faire entendre en s'appelant le Fils de l'homme, à savoir qu'il est le type et le centre de l'humanité (2). Et la doctrine de Jean du λόγος ἐν κωθείς renferme également tout en allant plus loin encore, tout ce qui est contenu dans cette expression. Le λόγος divin en effet, n'est-il pas le prototype de l'humanité, créée à l'image de Dieu ? Ainsi, loin que le langage des apôtres et de Paul en particulier soit contraire à l'interprétation que nous avons présentée, il la confirme bien plutôt en montrant que, pour eux aussi, Christ est le vrai chef de la race humaine. C'est bien là en effet ce que Jésus a été et a voulu être. Mais cette déclaration du Christ sur lui-même renferme encore de précieuses indications sur la place qu'il occupe dans l'histoire de l'humanité et sur la nature intime de sa personne : c'est ce qu'il nous reste à examiner brièvement.

(1) Cf. Riggenbach, *Leben Jesu*, 1. c.

(2) Cf. Eph. I, 9, 10 : Προέθετο [ὁ Θεός]... ἀνακεφαλαίωσε αὐτὸν... ἐν Χριστῷ... τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

III.

On a discuté souvent la question de savoir si l'incarnation aurait eu lieu même dans le cas où le péché n'eût pas fait son apparition dans l'histoire des hommes, les uns affirmant la nécessité de l'incarnation dans le plan divin indépendamment de la chute (1), les autres rattachant uniquement la venue du Christ aux désordres occasionnés par le péché (2). Au milieu des arguments présentés par les représentants de l'une et de l'autre opinion on a peut-être trop laissé de côté le témoignage de Jésus, et cependant ce témoignage a ici une importance décisive.

Or, en se présentant comme le Fils de l'homme, il a lui-même, nous semble-t-il, résolu la question. S'il est vraiment celui en qui l'idée de l'humanité s'est réalisée dans sa vérité et dans sa plénitude, telle qu'elle existe dans la pensée de Dieu, s'il est au milieu de l'espèce humaine l'individu central vers lequel tout tend et duquel tout découle, il est certain que sa place devait être marquée dans l'histoire de notre race, quelles que fussent les destinées de celle-ci ou les créations de la liberté. Le temps et les circonstances extérieures de son apparition ont pu être modifiés par l'introduction du péché, — le fait même de sa venue, non. Aussi bien Jésus n'est-il pas seulement le réparateur des brèches et le médecin de ceux qui se portent mal, mais il a inauguré une ère nouvelle, il ne s'est pas contenté de ramener l'homme déchu au point duquel il était parti en tombant, il l'a élevé bien plus haut, car en lui seulement la création a trouvé son expression définitive et sa forme parfaite : il est *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* et, à ce titre, *πνευματικός*, tandis que le premier homme n'était que *ψυχικός*. (I. Cor. XV, 45 et suiv.) C'est parce qu'il est le consommateur de l'humanité qu'il en est en même temps le Sauveur ; son œuvre impliquait nécessairement le salut comme une condition indispensable pour qu'elle pût s'accomplir, mais elle est plus grande que le salut lui-même. Le monde reproche souvent au christianisme de ne parler que du péché et de la

(1) V. entre autres : Dorner, *Entwicklungsgeschichte*, etc., p. 1243 et suiv.

(2) Entre autres : J. Müller, *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft*, 1850, n° 40, et l'ouvrage cité plus haut de Noesgen.

grâce, de briser les plus hautes aspirations de l'homme en ne l'entretenant que de sa misère, et il oppose à l'Évangile l'idée du progrès de l'humanité. Et le monde a raison, non pas certes contre l'Évangile lui-même, mais contre une certaine conception du christianisme qui veut faire consister toute l'œuvre de Christ dans le pardon des péchés. Seulement, dans ce qu'il veut y substituer, il ne saisit également qu'une des faces de la vérité. Jésus-Christ seul réunit et concilie en sa personne ces deux termes en apparence contradictoires ; Jésus-Christ fait droit tout à la fois au besoin de progrès inhérent à l'humanité et au besoin de salut que proclame la conscience, parce qu'il est tout à la fois le Rédempteur du monde et l'accomplissement de la création de Dieu, parce qu'il est le véritable Fils de l'homme.

De ce point se répand un jour nouveau sur les principales doctrines évangéliques. Si Jésus occupe en effet au milieu de l'humanité la position centrale que marque ce titre, nous comprenons que la solidarité qui existe entre lui et tous les membres de cette famille dont il est la tête et le chef soit assez réelle et assez étroite pour qu'il ait pu se charger de leurs souffrances et de la condamnation qui pèse sur eux, et pour qu'eux à leur tour, lorsqu'ils s'attachent à lui, soient reconnus comme ayant satisfait aux exigences de la sainteté de Dieu. Ainsi la doctrine de la rédemption acquiert le caractère moral qui fait défaut à la doctrine juridique de l'expiation, sans que pour cela nous devions cesser de voir dans la souffrance et dans la mort que Christ a voulu partager avec nous le châtiment du péché et une marque de la sainteté divine. C'est parce qu'il est le Fils de l'homme qu'il peut et qu'il doit « donner sa vie pour la rançon de plusieurs. » (Matth. XX, 28.)

En même temps se révèle à nous la vraie nature de la vie nouvelle qui doit être celle du disciple du Christ et de cette régénération sans laquelle « on ne peut voir le royaume des cieux. » « Devenir une même plante avec Christ » (Rom. VI, 5), « demeurer en lui comme le sarment demeure attaché au cep pour pouvoir porter du fruit » (Jean XV, 1 et suiv.), « se nourrir du Christ pour avoir la vie » (Jean VI, 57), ces expressions cessent d'être pour nous des métaphores plus ou moins hardies pour marquer simplement dans toute leur réalité les relations vivantes qui doivent s'établir entre le chef de la nouvelle création et ceux qui par lui et à son image sont créés de nouveau. C'est en sa

qualité de Fils de l'homme qu'il donne « la nourriture qui subsiste en vie éternelle. » (Jean VI, 27.)

Enfin, sa position au milieu de la race humaine nous explique pourquoi c'est lui — et aucun autre — qui doit un jour exercer le jugement et clore solennellement une économie dont il est le but et le centre. Parce qu'il est le Fils de l'homme, il doit venir sur les nuées du ciel, entouré de la gloire de son Père, pour rendre à chacun ce qui lui est dû ; c'est à lui qu'il appartient d'envoyer ses anges dans le champ de ce monde pour y faire la grande moisson, dont il a lui-même déjà jeté les semences. (Matth. XVI, 27 ; XIII, 41.)

Mais ce n'est pas tout : une telle position suppose un être d'une nature toute spéciale. Qu'a-t-il été, celui qui occupe une place si haute et quel est le mystère de son origine ? Voilà la question qui se pose encore pour nous.

La position de Jésus comme Fils de l'homme suppose d'abord le miracle de sa naissance. Pour qu'au milieu de la série des générations dont se compose l'espèce humaine ait apparu un individu unique en son genre et qui, au lieu de former seulement un des anneaux de la chaîne, est le point de départ d'une histoire nouvelle, il a fallu un nouvel acte créateur de Dieu : une telle personnalité n'a pu être seulement le produit naturel de celles qui l'ont précédée. Toutefois cet acte de Dieu ne suppose pas autre chose encore qu'une impulsion donnée d'en haut au développement d'un être humain, et nous n'aurions ainsi qu'un homme pur de toute souillure originelle, placé dans l'état où se trouvait le premier homme avant la chute, un nouvel Adam tant seulement et non pas le second Adam. Si donc Jésus est bien le Fils de l'homme, c'est-à-dire l'homme idéal, il faut plus encore que le fait de sa naissance miraculeuse pour expliquer son origine. Mais que faut-il ? — L'idéal, pour tout être, consiste à répondre exactement à sa destination. La destination de l'homme, qui est créé à l'image de Dieu et qui tire de lui seul toute puissance et toute vie, est certainement de devenir toujours plus semblable à Dieu en s'unissant à lui toujours davantage. La perfection pour la créature humaine est ainsi dans une communion absolue d'être et de volonté avec le Créateur, et l'homme parfait, celui qui répond vraiment à l'humanité, est celui qui peut dire en vérité : « Moi et le Père nous sommes un » (1). Mais pour

(1) L'homme parfait n'est pas celui qui aurait réussi à développer toutes les facultés

arriver là il ne suffit pas du développement normal des facultés humaines : vis-à-vis de Dieu l'humanité, en effet, est essentiellement réceptive, non productive. Pour que Dieu vive en elle, il faut qu'il se soit donné à elle ; pour qu'une personne humaine ait pu réaliser cette communion parfaite de vie avec lui, il faut qu'il soit descendu en elle dans la plénitude de son être. Jésus n'a pu être le Fils de l'homme que parce qu'en lui « la Parole, » qui était Dieu, « a été faite chair. »

H.-F.-E. Du Bois, *pasteur.*

différentes que peut posséder l'esprit humain, — ce ne serait encore là, si l'on peut ainsi parler, qu'une perfection extérieure, — mais bien celui qui répond parfaitement à la destination de l'humanité.

Quand Strauss, après Hegel, nie la possibilité de l'existence d'un être parfait, parce que qui dit individu dit limite et imperfection, il y a chez lui une confusion entre la catégorie de la quantité et celle de la qualité : un individu ne peut posséder assurément dans un complet développement toutes les aptitudes et les facultés diverses inhérentes à l'espèce, mais il peut posséder ce qui en fait l'essence même et en réaliser ainsi le véritable idéal.

Ce n'est pas sans crainte que nous avons pris en main cet opuscule. M. Coquerel, nous disions-nous, va nous démontrer, en se fondant sur quelque nouvelle et surprenante découverte, que pendant quatre siècles l'Eglise a vécu sans confession de foi et que ce qu'on appelle christianisme orthodoxe n'est qu'une invention du moyen âge. Heureusement l'argumentation de M. Coquerel n'a fait que consolider notre respect pour la foi de notre Eglise et pour le Symbole apostolique, et nous sommes persuadé qu'elle aura le même effet sur tout lecteur assez sensé pour ne pas se laisser effaroucher par la violence du langage et par l'audace des affirmations.

« Tout dogme qui à cette époque (à l'époque de la rédaction du *Credo*) n'était point discuté ne fut pas même mentionné dans le *Credo*; on ne sentit pas le besoin d'affirmer ce que nul ne contestait. » Tel est le principe parfaitement juste au nom duquel notre auteur entreprend la critique du symbole. Or, le symbole apostolique ne combat ni le monarchianisme, ni l'arianisme, ni le pélagianisme. Nous n'y trouvons mentionnée aucune des définitions dogmatiques de la personne de Jésus qui surgirent dès le commencement du troisième siècle. Il faut donc que le symbole ait reçu sa première forme avant cette époque. Aussi il est le fondement et la substance des règles de foi que nous trouvons en si grand nombre chez Irénée, Tertullien, Origène, etc. Comment M. Coquerel peut-il dire après cela, que la formation du *Credo* n'a commencé qu'au milieu du troisième siècle? Le texte du symbole, issu spontanément du sentiment religieux de l'Eglise

primitive, varia longtemps. Il subit dans la suite plusieurs modifications et additions peu importantes, — est-ce une raison pour dire que le symbole ne date que de l'an 550, qu'il faut aller l'exhumer dans les annales du sixième siècle? (P. 60.)

Les articles fondamentaux du symbole sont dirigés selon M. Coquerel (p. 41) contre le gnosticisme, et cette tendance antichrétienne n'est pas une hérésie du deuxième siècle; comme le dit une fois M. Coquerel (p. 62) avec une légèreté incroyable, mais prit naissance, comme il en convient ailleurs, au siècle apostolique même. — « Mais pourquoi une profession de foi dirigée contre une secte qui n'existe plus? » Nous demandons pardon à M. Coquerel, le gnosticisme a recommencé d'exister. Contre ceux qui font des dogmes chrétiens le voile et le symbole d'idées philosophiques, il est urgent encore aujourd'hui non moins qu'au temps d'Irénée d'affirmer les réalités du christianisme. — « Mais pourquoi ce *Credo* qui n'est qu'une pauvre et pâle table des matières des récits du Nouveau Testament, qui ne dit rien de l'amour de Dieu, de la Rédemption, de la sainteté du Christ et du chrétien? » — Notre religion n'est ni une dogmatique, ni un principe moral; elle est un ensemble de faits divins, et les faits sur lesquels se base notre foi sont précisément ceux que le symbole énumère. Il exprime l'essence du christianisme.

Nous arrivons aux additions faites au symbole. Les mots : « *la rémission des péchés et la vie éternelle* » proviennent selon M. Coquerel du milieu du deuxième siècle. (P. 66.) Heureusement nous lisons (p. 67) un passage dans lequel Cyprien cite ces mots, comme un article de foi d'ancienne date, et Cyprien subit le martyre en 258. — M. Coquerel rejette ces formules parce que l'Eglise catholique s'en est autorisée pour persécuter les hérétiques. C'est le procédé de quelqu'un qui condamnerait les principes de 89 au nom des massacres de 92.

L'article concernant la *descente aux enfers* fut inséré selon la plupart des historiens lors de la lutte contre les Apollinaristes. D'après M. Coquerel il a pour source l'évangile apocryphe de Nicodème, récit fantastique de ce qui se passa dans l'autre monde à la suite de la mort de Jésus, et dont M. Coquerel place l'origine au quatrième siècle. Voici ce qui est certain : la descente aux enfers est professée déjà en 359 dans le symbole du synode d'Ariminium. Ruffin dans son *Expositio in Symbolum* publiée peu après 390, nous

dit que cet article n'existe ni dans le symbole de l'Eglise romaine, ni dans ceux des Eglises orientales. Est-ce à dire que c'est lui qui l'a introduit dans le *Credo*? Non, comme il expose le Symbole de son Eglise d'Aquilée, c'est là qu'il l'a trouvé. *Descendu aux enfers* signifie selon Ruffin la même chose que les paroles précédentes *Il a été investi*. C'est dans ce sens que l'apôtre Pierre parle de la descente aux enfers (Actes II, 25 et suiv.), et ce passage, que M. Coquerel passe sous silence, est une preuve suffisante que l'interprétation de Ruffin est la bonne.

Les mots *Communion des Saints* se trouvent d'abord dans le psautier grec du pape Grégoire. Selon l'interprétation catholique, cette addition suppose le dogme de l'intervention des prières et des mérites des saints. Les réformateurs n'y ont vu qu'une définition de l'Eglise. Comme l'origine de ces mots est inconnue, nous ignorons dans quelle intention ils ont été ajoutés au symbole.

Quoi qu'il en soit de ces additions, nous maintenons le jugement porté sur le symbole par un théologien que personne n'accusera d'étroitesse dogmatique : « Cette règle de foi, dit M. Reuss, n'est pas la plus ancienne; cependant le caractère purement biblique de ces articles de foi et l'absence de tout élément scolastique, nous lui font assigner une date très-ancienne et justifient d'une certaine manière le nom qu'elle porte. » Nous n'attribuons pas l'origine de ce symbole aux apôtres, — Calvin déjà rejetait la légende catholique. Mais loin d'y voir un monument historique de ce que fut le catholicisme entre le premier et le deuxième siècle, — comment M. Coquerel peut-il répéter trois fois cette affirmation, lui qui sait parfaitement quel était à cette époque le christianisme officiel? — nous y trouvons un résumé de ce qu'était la foi de l'Eglise avant le commencement du développement dogmatique, alors que les mêmes convictions fondamentales unissaient entre eux tous les chrétiens et que la terminologie scripturaire suffisait encore pour exprimer la foi commune. Nous y voyons l'énumération simple et complète des faits historiques sur lesquels reposent dès l'origine toujours et partout, la foi, la charité et l'espérance chrétiennes, le lien qui nous rattache à l'Eglise primitive et qui rattache entre elles les Eglises chrétiennes. Nous plaignons M. Coquerel d'avoir rompu avec cette sainte tradition.

LE PROBLÈME DU MAL. Sept discours, par ERNEST NAVILLE.
Paris, Durand et Cherbuliez. 1868.

Voici un livre sur lequel son titre seul suffirait à attirer, de la part de beaucoup, l'attention la plus sérieuse et la plus sympathique. *Le Problème du mal!* Ah ! n'est-ce pas là le problème des problèmes, celui que nous retrouvons infailliblement au fond de toutes les questions graves qui se posent devant nous dans l'ordre de la pensée, de la foi et de la vie ? Selon que le mal est ou n'est pas reconnu comme mal moral, ou, pour employer le langage de la Bible, comme péché, la rédemption est ou n'est pas ; Dieu, le Dieu libre et saint, est ou n'est pas, et la vie humaine se présente à nous comme une servitude fatale ou comme le plus noble des combats. On comprend dès lors que l'intérêt qui s'attache à la question du mal grandisse en raison de l'importance que l'on attribue à toutes les questions qui touchent aux premiers principes de la philosophie, de la religion et de la morale, et nul ne méconnaîtra que depuis longtemps ces questions n'ont pas été l'objet de débats, nous ne dirons pas plus élevés, mais du moins plus hardis, plus passionnés, que dans le moment actuel.

Un livre sur le *problème du mal* est donc aujourd'hui plus opportun que jamais. Ajoutons que lorsque ce livre nous arrive non-seulement revêtu de l'autorité d'un nom aussi justement populaire que celui de M. Naville, mais comme consacré d'avance par

l'intérêt si sérieux et parfois si ému, nous le savons, avec lequel des milliers d'auditeurs ont entendu les *Discours* dont il est la reproduction, le livre est trois fois le bienvenu parmi nous.

Nous n'entreprendrons pas ici l'analyse du livre que nous annonçons ; ce serait faire là un travail heureusement bien superflu, car chacun voudra lire le livre lui-même. Nous voudrions seulement marquer quelle est, dans l'enceinte du sujet si vaste que fait surgir devant nous ce mot : le *mal*, la question spéciale qui est pour M. Naville le *problème* du mal, et indiquer brièvement, en l'accompagnant de quelques remarques, la solution qu'il essaye de donner de ce problème.

Ce problème n'est pas celui de l'existence du mal dans l'humanité. Pour M. Naville, cette existence est un fait que l'expérience démontre avec une évidence aussi grande que celle que met la conscience à proclamer le bien et à le revêtir pour l'homme du caractère impératif. L'auteur ne néglige pas sans doute de réfuter la doctrine qui tend à noyer la notion du mal moral dans celle du progrès, et à ne voir qu'un simple rapport de hiérarchie entre des faits qui sont entre eux dans le même rapport que l'ordre à l'égard du désordre. Il ne néglige pas non plus de signaler ni de réfuter ce sophisme, aujourd'hui si répandu, qui, s'appuyant sur une observation superficielle des faits, veut effacer la distinction entre le bien et le mal, au nom des variations de la conscience morale. Mais ce n'est pas là qu'est pour M. Naville le *problème*. Le mal existe, c'est là le fait. D'où vient-il ? C'est là la question.

On comprendra que l'auteur ne signale que pour mémoire la solution qui consiste à expliquer le mal par l'existence de deux principes contraires, éternellement opposés. Le dualisme est aujourd'hui généralement abandonné, le besoin d'unité qui est au fond de la raison humaine, besoin puissamment favorisé par le christianisme, a suffi pour en faire justice. M. Naville ne s'arrête pas beaucoup plus longtemps sur ces solutions, qu'il range sous le titre de solutions trompeuses et qui consistent à attribuer l'origine du mal soit à l'existence du corps, soit au vice des institutions sociales. De quel droit, en effet, considérerait-on le corps en lui-même, indépendamment de son rapport avec l'âme, comme un mal ? Et, quant aux institutions, autant il serait contraire à l'évidence de dire qu'elle ne peuvent rien pour favoriser l'extension du mal une fois donné, autant il serait insensé de voir en elles

la source du mal. Les institutions portent l'empreinte de ceux dont elles émanent.

Mais voici une solution qui mérite un plus sérieux examen ; c'est la solution d'après laquelle le mal moral aurait pour origine un mauvais usage fait par chaque homme de sa liberté individuelle. Cette solution a pour avantage, en plaçant l'origine du mal en des volontés créées, de sauvegarder à la fois et le caractère libre et volontaire du mal et la sainteté de Dieu. Mais cette solution, qui renferme une part de vérité, est-elle suffisante ? Elle le serait si l'observation ne nous obligeait pas à reconnaître que le mal est le fait non d'un certain nombre d'individus dans l'humanité, mais de l'humanité tout entière et qu'il y a en tout homme, avec une part de souffrance, un élément de péché. L'homme naît avec un cœur prédisposé au mal ; cela est évident, et la fable d'Hercule ayant à choisir, au début de sa carrière, entre la route du vice et le chemin de la vertu, ne correspond point à la réalité.

Voici le problème dans toute sa redoutable difficulté. — Le mal que tu commets est ton œuvre, l'œuvre de ta libre volonté ; tu en es pleinement et absolument responsable. Voilà la voix de la conscience. — Regarde autour de toi, tous font le mal, et toi-même, lorsque tu es né à la vie de la volonté, tu t'es réveillé dans les fers. Voilà la voix de l'expérience. Comment concilier ces deux voix opposées ? Nous disons comment les concilier, car nous ne pouvons imposer silence ni à l'une ni à l'autre, et notre raison, avide d'unité, réclame leur conciliation.

Voici comment M. Naville formule la solution qu'il nous propose : « Un acte primitif de l'humanité a créé, par l'abus du libre arbitre, par une révolte contre la loi, le cœur mauvais de l'humanité. D'où résulte que dans chaque individu il faut distinguer deux choses : 1° sa volonté personnelle, responsable de ses actes et de son consentement aux inclinations de la nature ; 2° la nature humaine qui est en lui et dont il est responsable pour sa part, non comme individu, mais en sa qualité d'homme. » « Pour accepter et même pour comprendre la solution que je vous propose, ajoute l'auteur quelques lignes plus loin, il faut concevoir l'humanité comme n'étant pas simplement une réunion d'individus, un tas, un monceau, mais une existence réelle, distincte des individus sans toutefois en être séparée et qui peut être l'objet d'une imputation morale » (p. 156 et 157).

Cette solution est, au fond, dans la conviction de l'auteur, la solution chrétienne. Mais il est bien entendu que quelle que soit la valeur que M. Naville attache à cette solution au point de vue religieux, il ne veut la considérer qu'au point de vue strictement philosophique. Il la trouve sur son chemin, à peu près comme Copernic, mécontent des théories admises de son temps pour expliquer les apparences du ciel, trouva dans de vieux livres l'hypothèse du mouvement de la terre, et après l'avoir envisagée, il s'y arrête parce qu'elle a pour lui tout le mérite que l'on est en droit de demander à une hypothèse, celui de rendre compte des faits. Remarquons en effet que la contradiction que nous signalons tout à l'heure entre la voix de la conscience et celle de l'expérience se trouve levée par cette hypothèse. Nous avons maintenant la clef de ce que M. Naville appelle la généralité et l'essentialité du mal dans l'humanité. Nous comprenons également que l'homme se sente responsable de la nature pécheresse qu'il a trouvée en lui lorsqu'il s'est comme éveillé à la vie morale : cette nature est son œuvre, il en est responsable en tant qu'il fait partie intégrante de l'humanité. Nous n'avons plus besoin désormais, pour rendre compte de la responsabilité de l'homme à l'égard du péché originel, de recourir à une imputation faite à tous les hommes du péché du premier homme, imputation profondément blessante pour le sentiment moral. Il ne peut plus être question d'imputation, là où il y a responsabilité librement assumée.

M. Naville ne méconnaît pas les difficultés de sa théorie ; il signale loyalement celles d'entre elles qu'il aperçoit et s'il n'y répond pas complètement, il signale au moins à ses lecteurs la voie au bout de laquelle il en entrevoit la réponse. Entre toutes ces difficultés, la plus considérable est assurément celle dont la fable du *Loup et de L'agneau* nous donne la formule la plus exacte dans ce vers cité par M. Naville :

Comment l'aurais-je fait, si je n'étais pas né ?

Le lecteur appréciera la réponse que M. Naville donne à cette formidable objection et les remarques, fort bien faites, à l'aide desquelles l'auteur cherche à montrer que la forme individuelle n'est pas la seule sous laquelle se manifestent la volonté et la responsabilité humaines. Il ne lui suffira pas, bien probablement,

des lointaines analogies qu'invoque M. Naville, pour dissiper tous les nuages qui enveloppent, pour sa raison et plus encore pour son imagination, ce péché primitif et collectif de l'humanité. Mais il voudra bien tenir compte des contradictions qu'offrent les faits eux-mêmes à celui qui est décidé à ne sacrifier aucun d'entre eux, et ne pas attribuer à une théorie des difficultés qui en définitive sont dans les faits. « C'est déjà beaucoup, nous disait l'an dernier l'un des auditeurs de M. Naville, c'est déjà beaucoup, en pareille matière, que de pouvoir faire des hypothèses. » Nous sommes entièrement de son avis, et pour ce qui touche à l'hypothèse en question, voici ce qu'écrivait, au sujet des conférences de M. Naville, l'homme qui, après tout, est le véritable inspirateur de la théorie que M. Naville a si éloquemment développée : « La difficulté de concevoir la préexistence multiple des individus dans une forme qui, pour l'imagination, ne saurait être que la forme individuelle n'arrête pas notre école, qui accepte l'inconcevable quand cet inconcevable est inévitable, mais qui n'accepte pas l'odieux parce qu'elle estime que la vérité morale est pour nous la vérité la plus évidente, la plus importante, la plus essentielle et la plus prochaine (1). »

Concluons. Il n'y a, en définitive, pour quiconque est décidé à repousser avec une égale énergie toute théorie qui tendrait à faire du péché autre chose que le résultat de la libre action de l'homme et tout système qui tendrait à attribuer à une personne morale la peine et la responsabilité de péchés qu'elle n'aurait pas commis, il n'y a en définitive aujourd'hui que deux hypothèses en présence pour résoudre le problème posé par notre auteur. La première est celle qui se rattache dans le passé au nom d'Origène et dans le présent à celui de M. Julius Muller. D'après cette hypothèse, telle qu'elle s'offre à nous sous la plume du théologien allemand, tous les hommes naissent pécheurs et responsables du péché, parce que l'âme de chacun d'eux a, dans une région suprasensible, avant d'entrer dans un corps, pris une détermination contraire à la volonté de Dieu. L'homme terrestre n'a pas, il est vrai, le souvenir de cette chute première, mais sa conscience est là pour la lui attester. La seconde de ces hypothèses est celle que nous venons d'envisager ; elle se rattache dans le passé au nom d'Augustin ; M. Secrétan l'a reprise, mais en

(1) Lettre de M. Ch. Secrétan à la *Revue chrétienne*. Mai 1868.

l'animant d'un souffle de liberté qui manquait au plus grand des Pères de l'Eglise latine, et M. Naville lui a prêté le concours de sa parole ferme et précise. Nous n'hésitons pas à préférer cette dernière hypothèse. Elle est, peut-être, plus difficile à concevoir que la première. Mais elle rend mieux compte des faits et notamment du fait capital de la solidarité, fait qui est, il faut bien le dire, le grand embarras de la théorie de Julius Muller. Cette hypothèse nous semble aussi plus conforme aux données de la Bible, et il nous sera bien permis de dire que ce n'est pas une médiocre joie pour quiconque est attaché au christianisme par la foi de son cœur, que de voir la philosophie, alors précisément qu'elle ose accepter dans sa plénitude la mission qu'elle a reçue et qui est de chercher à s'élever jusqu'au principe de tout ce qui est, obligée d'en revenir au livre des chrétiens, ouvrir avec respect ce vieux livre et parfois déclarer, comme elle le fait par la bouche de notre auteur, qu'après tout c'est dans ce livre que se trouve l'explication la plus simple et la plus raisonnable des problèmes qui font l'éternel tourment de l'esprit humain. Pour dire ici toute notre pensée, nous eussions désiré que sans sortir du terrain de la philosophie, qui était le sien, M. Naville demandât davantage à la Bible et, en particulier, ne séparât pas de l'hypothèse de la chute l'hypothèse de la rédemption. Il aurait évité par là, ce nous semble, de grandes obscurités et notamment celle qui résulte de la distinction qu'il maintient avec une grande persistance entre la responsabilité de l'individu en tant qu'homme et de la responsabilité en tant qu'individu. Nous ne voyons absolument pas, quant à nous, comment en dehors de l'idée de la rédemption M. Naville pourrait maintenir cette distinction que d'ailleurs il se borne à affirmer. Notre auteur entend-il que la responsabilité de l'individu en tant qu'homme s'applique à la mauvaise nature que sa race lui a transmise, et que sa responsabilité individuelle s'applique aux péchés qu'il a accomplis de son plein gré, ou, en d'autres termes, au consentement donné par l'individu à la nature mauvaise qu'il a reçue? Mais cette distinction est-elle soutenable? Où sont-ils, parmi nous, ceux qui n'ont pas consenti à leur nature? N'y a-t-il pas un lien nécessaire entre ce qu'en termes théologiques on appelle le péché virtuel et le péché actuel? Le second n'est-il pas la conséquence du premier? Comment appliquer par conséquent à chacun de ces ordres de péché une responsabilité distincte?

A la lumière de la rédemption, nous ne dirons pas que tout s'éclaire, mais nous dirons que nous entrevoyons au moins la solution de cette difficulté; nous concevons que Dieu, dans une pensée de rédemption, donne à l'individu, issu d'une race corrompue et dont la volonté même est atteinte dans son principe, une liberté nouvelle, qui est une grâce et le gage de grâces plus étendues; nous concevons que l'individu soit responsable de cette grâce, d'une responsabilité distincte de celle qui s'applique au péché de l'humanité, d'une responsabilité effective, c'est-à-dire qui soit telle qu'il ne pourra être condamné désormais que s'il anéantit cette grâce de ses propres mains, et telle aussi que, s'il l'administre fidèlement, il n'y a plus pour lui de condamnation. N'est-ce pas là la théorie de l'Évangile qui ne condamne aucun homme pour le péché de sa race, bien que tout homme en soit responsable et qu'il ait à s'en humilier, — mais pour le mépris des grâces rédemptrices? N'est-ce pas là aussi le seul moyen d'échapper aux conséquences de la théorie de la solidarité telle qu'elle se présente à nous dans Augustin, théorie qui aboutit très-logiquement à la condamnation des petits enfants morts avant le baptême (1); car enfin de quel droit, en dehors de la rédemption, les petits enfants échapperaient-ils à la sanction d'une loi qu'ils auraient *réellement* violée, en tant que membres de l'humanité?

Nous savons que M. Naville est aussi éloigné que nous-même d'accepter une aussi monstrueuse conséquence; nous savons aussi que nul n'a plus que lui le souci de conserver dans son intégrité la doctrine de la rédemption; et il est bien probable que si jamais nous devons avoir encore le privilège d'annoncer à nos lecteurs une nouvelle série de discours de M. Naville, ces discours auront précisément la rédemption pour sujet. Mais nous croyons que M. Naville n'avait pas le droit de se priver de la lumière qu'eût jeté sur sa théorie même ce qu'en langage théologique nous appelons *le dogme*, et ce qu'en langage philosophique il eût appelé avec raison *l'hypothèse* de la rédemption. Nous avons lu avec grand intérêt les deux conférences dans lesquelles notre auteur traite au point de vue pratique du *combat de la vie* et du *secours*. Nous avons trouvé dans ces conférences, qui sont les dernières

(1) Nous ne mentionnons ici le baptême que pour ne pas tronquer la thèse d'Augustin.

du volume, sur la lutte de l'homme contre le mal, sur le triomphe qui couronnera cette lutte, sur la prière, sur la personne incomparable de Jésus de Nazareth, des pages vigoureuses et émues dont les auditeurs de M. Naville auront fait leur profit; mais l'idée de la rédemption proprement dite en est absente, et quand elle s'y trouverait en réalité, cela ne suffirait pas pour combler la lacune que nous signalons. C'est au nom de la solution philosophique que cherche M. Naville que nous réclavons ici; c'est dans l'exposition de cette solution même qu'il eût été nécessaire que la rédemption fit acte de présence, car nous croyons que hors de la rédemption le péché est, non-seulement pour la vie, mais pour la pensée humaine, un gouffre sans fond.

R. HOLLARD.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

EXPOSITION DU SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE ROTHE

5^e ARTICLE (1).

PRÉLIMINAIRES DE L'ÉTHIQUE.

Rothe ayant donné à son grand ouvrage le nom d'*Éthique*, la théologie et la physique spéculatives n'y figurent que comme une vaste introduction. Pour nous, nous réservons le titre de préliminaires de l'Éthique à un ensemble de notions qui forment la base *immédiate* de cette science, et que l'on a coutume de ranger dans la psychologie. Ces préliminaires sont indispensables. L'Éthique en effet est la science du *moral*, c'est-à-dire de tout ce qui appartient au domaine moral : définition tautologique, évidente par conséquent, mais vide et inutile, aussi longtemps que nous ne savons pas exactement ce que signifie le mot *moral*. Or nous ne le saurons bien, d'après notre méthode, que lorsque l'idée que ce mot exprime se présentera d'elle-même à nous dans la série de nos déductions. Alors commencera l'Éthique proprement dite.

I. — DE LA PERSONNE HUMAINE.

Nous avons vu que la *conscience* et l'*activité*, confondues l'une avec l'autre dans l'âme de l'animal, sont, en vertu d'un perfectionnement apporté à l'organisme corporel par le Créateur, distinguées et dégagées l'une de l'autre dans l'âme humaine. Mais ces deux éléments constitutifs de l'âme n'ont été ainsi séparés que pour pouvoir entrer en relation l'un avec l'autre, se modifier

(1) Voir le *Bulletin théologique* du 25 juillet 1869.

mutuellement et s'unir d'une manière plus intime. La combinaison ou la détermination réciproque de la conscience et de l'activité ne sera pas, comme l'action réciproque de l'âme et du corps chez l'animal, le simple effet d'un développement naturel; elle n'exige pas non plus, comme aux degrés précédents de la création, un nouveau déploiement de la puissance divine. C'est une *tâche* que l'âme humaine est en état d'accomplir *par elle-même*; elle est en effet consciente et active, et ces deux puissances, étant en quelque façon indépendantes l'une de l'autre, peuvent maintenant agir l'une sur l'autre; en d'autres termes, l'âme peut faire de sa conscience l'objet de son activité, et de son activité l'objet de sa conscience. Ce travail, étant l'œuvre d'une créature et non plus du Créateur, ne s'opérera que successivement et par degrés. Voyons quel en sera le produit :

a) En premier lieu, l'un des deux éléments de l'âme humaine, la conscience, est déterminé par l'autre, l'activité. En conséquence, la conscience devient conscience active. Auparavant, c'est-à-dire chez l'animal, la conscience, purement passive, n'était qu'un résultat de l'organisation du corps et un reflet de ses sensations; maintenant l'âme est elle-même la cause et le principe de ses représentations ou de ses notions; elle les produit d'une manière spontanée; elle *pense*. Car disposer de ses conceptions et les combiner à son gré, au lieu d'être entraîné par elles, c'est vraiment penser. La conscience ainsi modifiée devient conscience personnelle, pensante, en un mot *entendement* ou *intelligence*, et ses actes sont des *pensées*.

b) A son tour, le second élément de l'âme humaine, l'activité, est déterminé par le premier, la conscience. En conséquence, l'activité de l'âme devient activité consciente. Chez l'animal, l'activité était inconsciente et par suite purement passive; elle n'était qu'un résultat de l'organisation du corps et un instrument de ses appétits. Maintenant, l'âme est le principe et la cause de sa propre activité, car son activité est accompagnée et dirigée par une pensée, précisons : par l'idée d'un *but* à atteindre. Or agir en vue d'un but, agir en sachant ce qu'on fait et pourquoi on le fait, c'est vouloir (1). L'activité déterminée

(1) Le mot d'*agir* doit être pris ici dans le sens d'une action effective, qui produit un résultat *réel* et *positif* (tantôt intérieur, tantôt extérieur aussi). L'acte volontaire, tel que nous l'entendons, ne peut donc être confondu, ni avec la pensée, qui est un acte purement intellectuel ou idéal, ni avec le désir ou la velléité, qui n'est pas un acte du tout.

ou pénétrée par la conscience devient donc activité personnelle, volontaire, *téléologique*; en un mot, *volonté*.

c) En même temps que, s'élevant et se transformant par leur action réciproque, la conscience et l'activité deviennent entendement et volonté, ces deux mêmes facultés se combinent de manière à former une unité plus intime, une synthèse d'un ordre supérieur. Cela résulte, et de l'idée même de l'âme (vie organisée, *centralisée*), et de la loi générale qui préside à la marche ascendante de la création. Mais cette synthèse supérieure, nous la connaissons déjà; c'est la *personnalité* elle-même, la personnalité que nous avons récemment définie : « l'unité... de la conscience active et de l'activité consciente; l'unité d'un être fondée sur le rapport et l'action réciproques de la conscience et de l'activité en lui. » Dans les lignes qui précèdent, nous n'avons donc fait que décrire plus au long, sous son double aspect, la *genèse* de la personnalité du *moi*, déjà esquissée à la fin du précédent article. Aussi la personnalité n'existe-t-elle et ne se développe-t-elle que concurremment avec l'intelligence et avec la volonté.

Aussi bien que ses deux facteurs, la conscience et l'activité, la personnalité est une détermination ou propriété de l'âme; elle est *originellement* liée à l'âme comme l'effet à la cause ou la propriété à la substance. Cependant la personnalité n'est pas l'âme; car elle se distingue, en tant que *sujet* ou *moi*, de l'âme en tant qu'*objet* ou *non-moi*. Il y a plus : la personnalité est spécifiquement, essentiellement différente de l'âme. L'âme en effet est purement *nature*; même lorsqu'elle devient intelligence et volonté, elle ne dépasse pas la sphère de la nature (1). Car l'intelligence n'est pas le principe, mais l'instrument de la pensée; la volonté n'est pas le principe, mais l'instrument de la volition. Ni la volonté, ni l'intelligence n'agissent d'une manière spontanée; ce n'est pas, à proprement parler, l'intelligence qui pense, la volonté qui veut, c'est le *moi* qui pense et veut par le moyen de l'intelligence et de la volonté. L'âme donc, nous le répétons, est purement et simplement nature (2); la personnalité au con-

(1) Rappelons la distinction de la personnalité et de la nature, expliquée dans la théologie spéculative (2^e article). Tout ce qui est nature est simplement *pensé* et *posé* (objet ou instrument d'activité et de pensée); la personnalité au contraire est un agent qui *pense* et qui *pose* (un sujet pensant et actif).

(2) « Ce qui prouve que l'âme humaine est nature, c'est qu'elle existe avant de vouloir et avant de se connaître. » (Gess, *Lehre von der Person Christi*, p. 189.)

traire, le sujet pensant et actif, est un principe absolument distinct de la nature et évidemment supérieur à elle; c'est une apparition entièrement nouvelle au sein de la création. C'est pourquoi, quoique l'âme soit la base et la cause de la personnalité, celle-ci, aussitôt qu'elle a commencé d'exister et de s'affirmer, se détache de l'âme, repousse du pied, pour ainsi dire, sa base matérielle, et se pose vis-à-vis de la nature en qualité de principe indépendant. Ainsi placée au centre de l'être humain, la personnalité en constitue le fond permanent et identique à travers toutes les transformations de son âme et de son corps.

Rien ne nuit davantage, selon Rothe, à la clarté des idées psychologiques que la confusion trop commune de l'âme et du *moi*. Sans doute, partout où il y a un *moi*, il y a une âme; mais la réciproque n'est pas vraie. Le domaine de l'âme est manifestement plus étendu que celui du *moi*. Les bêtes ont une âme, et pourtant il ne vient à l'esprit de personne de leur attribuer l'existence personnelle. Nous *avons* aussi une âme, mais nous ne *sommes* pas cette âme (1). La conscience (l'intelligence) et l'activité (la volonté) ne constituent pas notre *moi*; ce sont des organes psychiques qui le produisent, et qui, une fois qu'ils l'ont produit, lui appartiennent et lui obéissent.

En effet la personnalité, en se distinguant de tout ce qui chez l'homme est *nature*, c'est-à-dire de l'âme jointe au corps, la considère et la traite comme étant véritablement *sa* nature ou *son* organisme. Chez l'animal, le corps est l'organisme de l'âme; chez l'être personnel, l'âme et le corps ensemble servent d'organisme à la personnalité. Celle-ci possède par conséquent deux organismes ou plutôt un double organisme : un organisme intérieur, l'âme, sur lequel elle exerce une action immédiate; un organisme extérieur, le corps, sur lequel elle n'agit que médiatement, c'est-à-dire par le moyen de l'âme. Tout en étant distincte de sa nature ou de son double organisme, la personnalité y est unie de la manière la plus étroite. Ces trois choses ensemble, la personnalité, l'âme et le corps, constituent donc un tout, une unité, une synthèse vivante. Ce *tout* est l'animal

(1) C'est un fait digne de remarque que dans la satisfaction de ses appétits et de ses besoins l'animal ne dépasse jamais la mesure, tandis que l'homme la dépasse trop souvent. A quoi cela tient-il? C'est que, chez l'animal, c'est la nature qui agit spontanément, et qui mesure son action à ses besoins réels; tandis que l'homme, étant maître de sa nature, a le pouvoir de lui communiquer une excitation factice.

personnel, autrement dit l'*homme* ou la *personne humaine*, dans la sphère de la création qui nous est connue.

C'est dans l'homme que l'idée de l'animal se réalise d'une manière parfaite; mais elle se réalise en se dépassant elle-même, car l'homme est plus qu'un animal. Ce que nous venons de dire de l'idée de l'animal, nous pouvons le dire, plus généralement, de l'idée de la nature. L'homme est le produit de la nature (1) porté au plus haut point d'organisation; toute la nature donc se concentre et se résume en lui; il est un véritable *microcosme*. Mais, en produisant l'homme, la nature engendre un principe qui lui est essentiellement supérieur, un principe vraiment surnaturel, la personnalité. D'une part donc l'homme est le faite et le couronnement de la nature; d'autre part il se sépare d'elle et il est plus grand qu'elle. Ce double rapport de l'homme à la nature est représenté d'une manière frappante par son attitude. Un poète latin en a bien exprimé le véritable sens dans ces vers célèbres : *Os homini sublime dedit*, etc. L'homme se tient droit comme la plante, en même temps qu'il est détaché de la terre et se meut librement comme l'animal. Il réunit tout ce qu'il y a de perfection dans les deux règnes qui le précèdent, et il inaugure lui-même un règne supérieur, un ordre de choses entièrement nouveau.

Mais, par le seul fait de l'existence de l'homme au sein de l'univers, la création n'est-elle pas achevée? son but n'est-il pas atteint? Le vaste ensemble que forme la personnalité humaine d'une part, la nature personnelle ou impersonnelle de l'autre ne répond-il pas au dessein du Créateur et ne reproduit-il pas son image? — On pourrait être tenté de répondre affirmativement; mais un peu de réflexion dissipera cette illusion. Le monde que Dieu pense et veut définitivement est un monde *spirituel*, un monde composé de personnes spirituelles (3^e article). Or, au point où nous en sommes, nous n'avons encore qu'une nature *matérielle*, et en face de cette nature une personnalité qui, si elle n'est pas matérielle, n'est pas non plus spirituelle. Le monde n'est donc achevé qu'au point de vue de la *forme*; au point de vue de la *matière* (du *contenu*), l'essentiel est encore à

(1) Rappelons que selon Rothe la nature ne produit pas l'homme par un développement *spontané*. L'homme est à ses yeux le dernier terme d'une série ascendante de créations divines, logiquement et organiquement enchaînées les unes aux autres.

faire; il s'agit de *transsubstantier* (1) la matière, de la transformer en esprit. Nous verrons bientôt que cette dernière partie de la création ne peut s'opérer qu'avec le concours de la créature personnelle, et qu'elle se confond avec le développement moral de cette créature. — Mais n'anticipons pas. Ce que nous venons de dire de la personnalité demande confirmation et explication. La personnalité, avons-nous dit, n'est ni matérielle ni spirituelle; pourquoi en est-il ainsi, et qu'est-elle donc? C'est un point qu'il importe d'éclaircir.

II. — DE L'ESSENCE DU MOI (2).

L'origine du *moi* ou de la personnalité est toute *matérielle*. Il nous a paru en effet que le *moi* doit son existence à une sorte de dédoublement de l'âme animale, qui lui-même est produit par un perfectionnement de l'organisme corporel. La personnalité, au début de son existence (c'est-à-dire avant tout développement moral), est donc en définitive le résultat d'une certaine organisation de la matière. Telle cause, tel effet; la personnalité, à son origine, correspond exactement à l'organisme matériel dont elle émane.

La personnalité, en elle-même, n'en est pas moins *immatérielle*. On est déjà conduit à cette pensée en observant que l'avènement de la personnalité est le terme et le fruit d'un long travail d'organisation, qui tend à rendre la créature de moins en moins matérielle. (Voir *plus bas*.) Mais nous avons des preuves plus positives de l'immatérialité du *moi*. Qu'est-ce que le *moi*? Un sujet qui pense et qui veut. Or, entre cette définition qui épuise l'idée du moi et l'idée de la matière (*materia bruta*), nous ne découvrons aucune analogie, nous apercevons même une opposition manifeste. Aussi le moi ne peut-il être l'objet d'aucune représentation sensible et ne soutient-il aucun rapport intelligible avec l'espace. L'anatomie n'est pas parvenue et ne parviendra jamais à découvrir un organe où le moi réside. — Serrons de plus près la question. La matière, nous le rappe-

(1) Le mot *matière*, qui se trouve deux fois dans cette phrase, doit être entendu la première fois dans le sens *logique*, la seconde fois dans le sens *ontologique*.

(2) La question examinée dans ce chapitre est celle que tous les traités de psychologie placent sous ce titre : De la spiritualité de l'âme.

lons, est le néant conçu et réalisé, *la négation de l'idéal* (1) *et du réel*. Un être qui serait *absolument* idéal (aussi bien qu'un être qui serait absolument réel) ne peut donc être matériel; car il ne contiendrait évidemment aucune négation de l'idéal. Or, la personnalité *est* absolument idéale. Nous ne disons pas qu'elle soit *exclusivement* idéale, car elle existe; elle n'est pas une simple conception de l'esprit. Mais nous disons qu'elle est *parfaitement* idéale, c'est-à-dire conçue ou concevable, transparente et intelligible pour la pensée; elle n'est et ne contient rien d'autre que ce qu'exprime ce mot : *moi*; elle n'est pas autre chose que la synthèse de la conscience et de l'activité. Le moi, par conséquent, ne contient rien de matériel, ne saurait être matériel.

Le moi est-il donc spirituel? Ce serait trop dire. Pour qu'un être soit esprit, il ne suffit pas qu'il soit absolument idéal, il faut qu'il soit aussi absolument réel, et qu'en lui, le réel soit absolument uni à l'idéal. Le moi, il est vrai, a l'un des caractères de l'esprit, puisqu'il est absolument idéal; mais est-il aussi absolument réel? Non. Le *moi*, préexistant au développement moral, — ne l'oublions pas, c'est seulement de ce moi primitif qu'il est ici question, — le *moi*, dis-je, à ce premier instant de son existence, n'a encore qu'une réalité *relative*; il ne subsiste pas en soi et par soi; supprimer la base matérielle qui le porte, les fonctions psychiques qui l'ont produit, ce serait l'anéantir. Le *moi*, à ce degré, ne possède aussi, par conséquent, qu'une réalité transitoire; car il n'a pas plus de réalité que la nature matérielle, qui est périssable. Cet élément *imparfaitement* réel ne saurait être absolument uni à un élément *parfaitement* idéal; il en résulte que le troisième caractère de l'esprit, l'*unité* de l'idéal et du réel, fait encore défaut au moi. Enfin, lorsque nous avons analysé l'idée de l'esprit, nous avons vu qu'il appartient

(1) Nous avons déjà, dans la théologie spéculative, inventé et défini ce mot. Nous l'avons préféré à celui d'*idéal*, seul usité, mais dans un sens différent de celui que nous avons en vue. Nous appelons idéal tout ce qui est conçu ou pensé, tout ce qui existe en *idée*. L'idéal peut être *purement* idéal, peut *n'exister qu'en idée*: tel est le vaste domaine de la possibilité abstraite. L'idéal peut aussi, sans cesser d'être idéal, *devenir réel*; mais alors deux cas sont possibles. L'idéal peut n'être réel que *relativement*, de telle sorte que la réalité soit imparfaitement et transitoirement unie à l'idée: c'est ce qui a lieu à divers degrés chez tous les êtres *matériels*. Il peut arriver enfin (et ce sera évidemment le plus haut degré de l'être), que l'idéal soit *absolument* réel, que la réalité soit parfaitement et indissolublement unie à l'idée. C'est précisément la définition que Rothe donne de l'*esprit*.

à l'essence de l'esprit d'*exister par soi*, d'être *cause de soi*; ce caractère manque encore au *moi* primitif, qui est un simple produit de la nature. D'où il paraît que ce *moi*, s'il n'est *plus* matière, n'est pas *encore* esprit. Il forme la transition entre ces deux modes opposés de l'être, comme pour établir et sauvegarder la *continuité* de la création.

Dire que le *moi* n'est pas encore esprit, c'est affirmer qu'il est appelé à le devenir. Il possède, en effet, toutes les conditions nécessaires pour opérer cette transformation : 1° Le *moi* est un élément absolument idéal; 2° cet élément idéal que nous appelons le *moi* est relativement détaché de l'élément réel auquel il est immédiatement associé, à savoir, la nature matérielle de l'homme, tant psychique que corporelle; 3° le *moi* est un sujet pensant et actif, et, par conséquent, il a le pouvoir d'agir sur la nature, — sa propre nature d'abord, puis la nature extérieure, — pour se l'approprier. Il peut la transporter en soi par la pensée (la connaissance), se transporter en elle par la volonté (l'activité). Quand ce travail (dont nous n'avons encore qu'une notion vague et superficielle) sera achevé, le réel sera devenu idéal, l'idéal sera devenu réel, l'unité de l'idéal et du réel sera constituée, l'esprit sera formé. — Dieu donc, en faisant en quelque sorte jaillir le *moi* du sein de la nature, n'a pas créé l'esprit; aussi bien l'esprit ne pouvait être fabriqué d'un seul coup et de toutes pièces, même par un ouvrier divin; mais Dieu a posé les bases du monde spirituel; il a donné l'être à une créature qui a le pouvoir de se spiritualiser.

Si, du point où nous sommes parvenus, nous jetons un regard en arrière sur le chemin que nous avons parcouru, nous comprendrons mieux la pensée et l'œuvre du Créateur. Ce qu'il voulait définitivement créer, c'est l'esprit; ce qu'il a dû créer primitivement, c'est le contraire de l'esprit, la matière (1). Il fallait donc tirer l'esprit de la matière, plus exactement : il fallait que la matière fût modifiée et transformée par l'activité du Créateur, jusqu'au point où elle deviendrait capable de se spiritualiser. Or la matière pure, tout en étant la négation du réel

(1) L'étude de la théologie de Rothe m'a souvent remis en mémoire une parole remarquable de Paul, qui se lit au XV^e chapitre de sa première épître aux Corinthiens : Οὐ πρότερον τὸ πνευματικόν. Je traduis : Ce qui est *spirituel n'est pas* (ne peut pas être) *primitif* (soit dans l'individu, soit dans l'univers). Le système que nous exposons peut être considéré comme la confirmation et le développement de la sentence apostolique, ainsi comprise.

aussi bien que de l'idéal, appartient à la catégorie du réel ; car la seule proposition *affirmative* que l'on puisse énoncer à son sujet, c'est qu'elle existe. Il fallait donc introduire, dans la création, l'élément idéal, qui lui manque absolument à l'origine, le mêler dans une proportion croissante à l'élément réel, puis le dégager de celui-ci, afin qu'il fût capable de réagir sur lui, de s'unir à lui et de produire ainsi l'esprit. Telle a été, en effet, la marche de la création. A partir de la matière pure, chaque créature nouvelle nous a paru surpasser les précédentes par la richesse des déterminations positives, c'est-à-dire des éléments idéels qu'elle contenait ; nos définitions devenaient toujours plus complexes. En même temps, et par le même progrès, la créature acquérait aussi plus de réalité ; une existence toujours plus pleine et plus solide se substituait à ce fantôme de l'être, que nous appelons la matière pure. La nature matérielle nous offrait donc déjà *une* synthèse, *une* fusion du réel et de l'idéal ; mais chez elle, l'élément idéal n'avait pas encore une existence propre et indépendante ; il n'était qu'une qualification ou détermination du réel ; il n'était pas *sujet*, mais seulement *attribut* de l'être ; aussi l'idéal et le réel, n'étant pas dégagés l'un de l'autre, n'étaient-ils pas non plus intimement unis et vraiment combinés ; ils étaient à l'état de *simple indifférence*. Au contraire, dès que la personnalité paraît, nous découvrons en elle un élément idéal qui existe en soi, car *il peut être conçu par soi*, abstraction faite d'une substance (réelle) dont il serait l'attribut ou la propriété. Et nous avons déjà montré que cet élément idéal possède tout ce qu'il faut pour se combiner avec le réel et produire ainsi l'esprit. A ce moment, le problème de la création, qui paraissait insoluble, est donc résolu en principe. La matière, à force d'être différenciée et organisée, a été comme contrainte d'enfanter un principe immatériel, le moi, dont l'essence et la loi sont, non-seulement infiniment supérieures, mais directement opposées, à l'essence et à la loi de la matière. L'ascension de la créature vers l'esprit, *en tant qu'elle est l'œuvre exclusive du Créateur*, touche à son terme.

Nous sommes maintenant en état d'entendre la solution originale que Rothe donne à la question de la spiritualité de l'âme. Sa pensée peut se réduire à ces termes fort simples : L'homme ne *naît* pas esprit, il le *devient*, — à condition (nous ajoutons ceci par anticipation) que son développement soit normal, ou, du

moins, tende à se rapprocher du type normal jusqu'à ce qu'il l'atteigne. Or, la spiritualité est la condition nécessaire et suffisante de l'immortalité. Devenir esprit, c'est donc tout ensemble la destinée de l'homme, son devoir et sa récompense. Ce point de vue est à peu près également éloigné du matérialisme et du spiritualisme traditionnels. Rothe se sépare très-nettement de ce dernier système ; il lui adresse de graves reproches. — Premier reproche : Le spiritualisme vulgaire n'a qu'une idée obscure et inexacte de l'*esprit*. Il veut que l'âme humaine soit dès le principe, et par le seul fait de sa création, spirituelle et immortelle ; que l'esprit existe d'abord chez l'homme à l'état virtuel ou latent, à la façon de la chaleur ou de l'électricité, puis qu'il se réalise et se manifeste en raison du développement du corps... Toutes ces suppositions sont contraires à la véritable notion de l'esprit. L'esprit ne peut être exclusivement l'ouvrage d'un autre que lui-même ; l'esprit ne peut pas non plus exister *en puissance*, il ne peut exister qu'en acte, car il implique la parfaite réalisation de l'idée.

Second reproche : Le spiritualisme vulgaire méconnaît l'évidente analogie qui existe entre l'âme de l'homme (au début de son existence) et l'âme de l'animal. La première ressemble à la seconde en tout, excepté en ce seul point, qu'elle est personnelle. La différence est grande à la vérité, et surtout féconde en conséquences ; mais elle ne prouve pas que l'âme humaine soit naturellement et originairement *d'une autre substance* que l'âme de l'animal. A tous les degrés du règne animal, la vie psychique est évidemment un simple résultat de l'organisation corporelle, et tout progrès de cette vie (tout progrès de l'intelligence et de l'instinct chez les bêtes) est dû à un progrès correspondant de la même organisation. Or l'homme est l'animal dont l'organisation corporelle est sans comparaison la plus parfaite ; son âme aussi est douée de propriétés, de facultés nouvelles et supérieures : n'y a-t-il pas là visiblement une application de la même loi, un effet de causes analogues ?

Troisième reproche : Le spiritualisme vulgaire est inhabile à rendre compte du développement moral (qui est pourtant le fond de la vie humaine), parce qu'il n'en reconnaît pas le caractère substantiel. C'est un fait incontestable, que l'homme à mesure qu'il vit, et pourvu que son développement soit normal au moins à quelque degré, devient toujours plus *spirituel*

(ce terme étant pris dans l'acception la plus générale et la plus vague). Comment le spiritualisme traditionnel interprète-t-il ce fait ? Tantôt il suppose que l'esprit existe d'abord en *germe*, puis se développe à la façon d'une plante : conception contraire, comme il a été dit, à la véritable essence de l'esprit et non moins contraire aux faits : car un tel développement serait naturel et nécessaire ; tandis que le développement spirituel de l'homme dépend de son libre arbitre. Tantôt il admet que l'esprit existe *tout entier*, dès l'origine, avec toutes ses facultés, mais qu'il n'a le pouvoir de se manifester qu'en raison et à proportion du développement de l'organisme matériel. Cette opinion nie au fond la réalité du développement spirituel. D'ailleurs, si elle était fondée, comment expliquer que l'état imparfait de l'organisme ait le pouvoir de gêner et de retarder à ce point, non-seulement l'activité et la manifestation *extérieure* de l'esprit, mais son activité *intérieure* et sa manifestation *à lui-même* ? Comment se fait-il surtout qu'en un temps de la vie où le développement de l'organisme matériel a cessé et même a fait place à la décadence, le développement de l'esprit continue et souvent prenne un nouvel essor (1) ? Cette question est presque aussi embarrassante pour *un certain* spiritualisme que pour le matérialisme lui-même.

Quant au matérialisme, Rothe lui accorde toutes ses prémisses, mais il s'en empare pour ruiner plus sûrement ses conclusions. Nous traduisons en son entier, à cause de son importance, le passage de l'*Ethique* où Rothe explique son attitude vis-à-vis du matérialisme (*Ethik*, § III) : « Nous ne doutons pas que la physiologie ne parvienne un jour à le démontrer de la manière la plus exacte : les fonctions psychiques qui sont particulières à l'homme, — en tant qu'elles précèdent tout développement moral, — constituent un ensemble d'effets produits par des causes et des forces toutes matérielles, bien que ces forces soient *vitales* et non pas simplement *chimiques*. Jusque-là le matérialisme est pleinement dans son droit ; et si l'on veut le vaincre (ce qui est aussi notre dessein), il faut commencer par reconnaître sans détour la part de vérité qu'il renferme. Que l'on cesse donc d'opposer au matérialisme des assertions absolument contraires à l'expérience ; que l'on ne prétende plus que l'homme

(1) Comp. 2 Cor. IV, 16.

soit ou possède dès sa naissance une « substance spirituelle, » — substance dont personne n'a jamais pu se faire une idée claire et précise. Au lieu de fournir au matérialisme, par un pareil langage, l'occasion d'une facile victoire, prenons au mot son principe et emparons-nous des concessions mêmes que nous lui avons faites pour les tourner contre lui. Disons au matérialiste : « Vous avez raison ; les facultés ou fonctions psychiques, particulières à l'homme, sont, en tant que purement naturelles, de simples effets de l'organisation particulière de son corps ; l'origine en est exclusivement matérielle ; il n'y a nullement lieu de les attribuer à une substance spirituelle immanente à l'être humain ; sur tous ces points, nous partageons complètement votre avis. Mais ces fonctions ou facultés particulières, effets de causes toutes matérielles, une fois qu'elles existent ne peuvent rester inactives ; elles produisent évidemment dans l'homme certains effets, et ces effets doivent à leur tour avoir un caractère tout particulier. Vous êtes-vous demandé quels seront ces nouveaux effets ? Avez-vous examiné ce qui doit résulter pour l'homme de ce privilège tout exceptionnel de son organisation, en vertu duquel il se constitue à l'état de personnalité ou de *moi*, il pense, il veut, il se détermine lui-même ? Ne vous êtes-vous pas dit : Cet être doué de facultés si remarquables, et telles que le reste du règne animal n'offre et ne peut offrir rien de semblable, *doit* nécessairement *faire de lui-même* ou de sa propre nature, par l'exercice de ces facultés, *quelque chose d'entièrement nouveau*, quelque chose de supérieur et d'étranger au règne animal ? Et si, partant de ces données, vous vous demandez ensuite *en quoi consistera* ce quelque chose de nouveau, quel sera le résultat de ce développement tout particulier à l'homme, n'êtes-vous pas invinciblement conduits à une conception semblable à celle de l'esprit, telle que nous l'entendons ? — C'est à cette question que le matérialisme est tenu de répondre. Son tort est de ne pas même se la poser. Il fait preuve d'irréflexion ; car, après avoir constaté et démontré que chez l'être humain la matière, en vertu d'une organisation poussée au dernier degré de concentration et de perfection, engendre des facultés et des forces entièrement nouvelles et exceptionnelles, il ne considère pas que ces forces et ces facultés nouvelles et exceptionnelles doivent aussi amener chez l'homme des effets et des résultats entièrement exceptionnels et nouveaux. Voilà le point sur lequel

il faut porter le débat. Ne contestons pas que l'homme, au moment où il ouvre les yeux à la lumière, soit un être purement matériel et sensible ; mais posons ainsi la question : L'homme *restera-t-il*, à travers tout son développement, un être purement matériel et sensible, considérant le caractère tout particulier des forces psychiques qui sont en jeu dans ce développement ? A cette question, nous répondons *non* avec la persuasion la plus entière, et c'est en cela que consiste *notre* spiritualisme. »

III. — DU LIBRE ARBITRE.

Nous savons que la personnalité n'est que le résultat de la parfaite organisation, ou, ce qui revient au même, de la parfaite concentration de l'âme. En vertu de cette organisation parfaite, l'âme acquiert un centre net et distinct, qui se détache du reste de l'organisme psychique, et qui n'est autre que le *moi*. Quand l'organisation, sans être parfaite, tend à approcher de la perfection, comme cela a lieu chez les animaux supérieurs, un centre semblable *tend* aussi à se former ; il y a comme un essai ou une ébauche de personnalité ; mais au moment où ce moi rudimentaire est près d'apparaître, il est aussitôt et toujours de nouveau submergé par le flot de la vie animale, c'est-à-dire par l'exubérance des sensations et des appétits. S'il en est autrement chez l'homme, c'est qu'ici la matière est vaincue par l'organisation ; expliquons-nous : c'est que chez lui, en vertu de la constitution particulière qu'il a reçue du Créateur, la violence de la sensation et de l'appétit est amoindrie, l'*autonomie* de la vie animale est réprimée ; celle-ci n'a plus le pouvoir d'envahir *spontanément*, c'est-à-dire sans le consentement du *moi*, le centre personnel, pour obscurcir la conscience et opprimer l'activité. Il se produit ainsi entre la nature matérielle et la personnalité une sorte d'équilibre, qui permet à celle-ci de se maintenir, de résister aux impulsions des sens et de réagir contre elles. Pour la même raison, tandis que l'animal est déterminé par sa nature, l'homme possède seul *le pouvoir de se déterminer lui-même ou le libre arbitre*. Arrêtons-nous à cette dernière proposition, qui est fondamentale.

L'homme possède tout ce qu'il faut pour pouvoir se déterminer lui-même ; en d'autres termes, toutes les *conditions* du libre arbitre.

1° Pour qu'un être puisse se déterminer lui-même, il faut

qu'il y ait en lui un sujet (qui détermine) et un objet (à déterminer). Il faut que le sujet soit et se sache identique à l'objet (comme constituant avec lui un seul et même être), et cependant qu'il s'en distingue. — Tout cela est impliqué chez l'homme dans l'existence de la personnalité et de la nature, et dans leur rapport.

2° Le *moi* chez l'homme n'est pas seulement *distinct* de la nature, il en est *indépendant*. Sans doute, le *moi* est accessible aux impulsions et aux sollicitations qui procèdent directement de sa nature (psychique ou corporelle), médiatement de la nature extérieure, mais elles n'ont pas le pouvoir de le contraindre : il peut céder, il peut aussi résister à chacune d'elles. C'est une conséquence de la vie animale et de ses instincts, dont il a été question tout à l'heure, et sans laquelle la personnalité n'existerait pas. La personnalité peut, il est vrai, en vertu de son indépendance même, renoncer à réagir et céder constamment aux impulsions de sa nature. Par là, elle rendrait plus ou moins à celle-ci son autonomie, et, dans la même mesure, abdiquerait son libre arbitre.

3° Le *moi* n'est pas seulement indépendant de toute pression extérieure, il est lui-même un agent, une cause. Etant conscient et doué d'intelligence, il peut former l'idée d'un acte, se proposer un but; étant actif et doué de volonté, il peut exécuter cet acte, agir en vue de ce but. Il possède, en effet, dans sa nature ou son double organisme, l'instrument qui lui est nécessaire pour réaliser ce qu'il a conçu. Grâce à son organisme psychique, il peut agir en lui-même et sur lui-même; grâce à son organisme corporel, il peut aussi agir au dehors et sur la nature extérieure. Non-seulement donc le *moi* n'est pas invinciblement déterminé par sa nature, mais il la détermine lui-même; il peut modifier sa nature, tourner, pour ainsi dire son âme contre elle-même, opposer certaines affections à d'autres affections, certaines tendances à d'autres tendances; c'est par là, au fond, qu'il est indépendant de sa nature. L'indépendance du *moi* à l'égard de la nature est la condition *négative* du libre arbitre; le pouvoir du *moi* sur la nature en est la condition *positive*.

On voit que le pouvoir de se déterminer soi-même implique le pouvoir de céder ou de résister, de préférer certains mobiles à d'autres mobiles; en un mot, c'est un pouvoir ou une liberté *de choix*, comme l'indique le mot de *libre arbitre*. L'agent personnel

ne se déterminerait pas véritablement *lui-même*, ne serait pas la cause de ses propres déterminations, s'il n'avait pas le *pouvoir d'agir autrement* qu'il n'agit, et la conscience de ce pouvoir.

Toutefois, de ce que l'agent personnel est libre de choisir, il ne résulte pas que le choix soit indifférent et remis à son caprice. Au contraire, il est évident qu'un tel agent est *tenu* de se déterminer d'une manière conforme à *son idée*, c'est-à-dire à l'idée même de la *personnalité*. Cette idée constitue pour lui une *norme* ou une règle qu'il ne lui est pas permis de violer. S'il a reçu le libre arbitre, c'est précisément afin de pouvoir *se déterminer lui-même* conformément à son idée. Mais il ne le peut qu'à la condition de pouvoir aussi se déterminer en sens opposé, c'est-à-dire contrairement à son idée. Le libre arbitre de la créature implique donc pour elle la *possibilité d'un développement anormal*.

Cette question du libre arbitre est si capitale, que Rothe ne se contente pas des développements que nous venons de résumer. Il s'attache avec beaucoup de soin soit à préciser sa notion du libre arbitre, soit à la justifier.

1. — Un premier point qu'il importe de fixer est celui-ci : quel est le *sujet* libre, le sujet qui se détermine lui-même? Selon nous, c'est la personnalité ou le moi. Beaucoup de psychologues s'expriment autrement et disent : Le sujet libre, c'est la volonté. Il y a là une inexactitude de langage qui procède d'une confusion d'idées (1). Sans doute, la libre détermination, qui commence par un acte d'intelligence (la délibération), se consomme dans un acte de volonté (la volition). Mais la volonté n'est pas pour cela le *principe* de l'acte, elle n'en est que l'instrument. Nous l'avons dit plus haut, ce n'est pas proprement la volonté qui veut, c'est le moi; c'est lui qui se sert de la volonté pour vouloir, comme de l'entendement pour penser. Aussi ne disons-nous pas : *Ma volonté veut*, mais : *Je veux*. C'est pourquoi aussi nous faisons de notre volonté même l'objet de nos déterminations; *nous voulons vouloir* (2), ou, pour nous exprimer plus exac-

(1) Cette confusion se retrouve malheureusement chez Julius Müller, qui d'ailleurs dans un chapitre intitulé : « Liberté formelle et liberté réelle » (au commencement du second volume de son ouvrage sur le péché), a élucidé d'une manière admirable et vraiment définitive la question du libre arbitre.

(2) « Nous voulons agir, dit Leibnitz, et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela irait à l'infini. » (Théod., I, 31.) Schleiermacher se prononce dans le même sens. Mais l'un et l'autre, on le sait, sont au fond adversaires du libre arbitre; Leibnitz le nie visiblement dans le passage même auquel nous avons emprunté notre citation.

tement, nous nous déterminons à vouloir comme nous nous déterminons à penser. Je me distingue de ma volonté comme de mon entendement, je dispose (jusqu'à un certain point) de ma volonté comme de mon entendement. Sans doute, la puissance *effective* du libre arbitre dépend de l'énergie de la volonté, ainsi que des lumières de l'entendement; mais elle en dépend comme le but dépend des moyens, comme l'accomplissement des desseins d'un maître dépend de l'intelligence et de la docilité de ses serviteurs. En un mot, la volonté, aussi bien que l'entendement, ne constitue pas le *moi* ou la personnalité de l'homme, mais appartient à sa *nature*; c'est toujours à cette distinction fondamentale qu'il faut en revenir.

2. — Nous nous sommes servis à dessein du mot de *libre arbitre*, et non du mot de *liberté*. Nous réservons ce dernier terme pour désigner une notion plus haute, l'état d'un être en qui le *moi* domine *absolument* la nature, parce qu'il l'a entièrement rangée sous sa loi et déterminée d'après son principe; la liberté qui, comme s'expriment avec raison quelques philosophes, « est une avec la nécessité, » parce qu'elle résulte de l'accord absolu de la volonté et de l'intelligence parvenues l'une et l'autre à la perfection (1). Cette liberté, *la liberté réelle*, est le fruit et le couronnement du développement moral; la liberté dont nous parlons aujourd'hui, la liberté *formelle*, en est la base et la racine. La liberté réelle a pour condition la liberté formelle, car la liberté réelle ne peut être un don de nature; un être ne peut être vraiment libre que par son propre fait. La liberté formelle, à son tour, doit conduire à la liberté réelle, car un être n'a *pleinement* le pouvoir de se déterminer lui-même que s'il peut, par une suite de résolutions constamment dirigées dans le même sens, se déterminer enfin complètement, de telle sorte que la possibilité d'un choix contraire soit *moralement* exclue. Toutefois, même lorsque ce terme est atteint, on ne saurait dire que le libre arbitre est supprimé : l'homme a toujours, *physiquement*, le pouvoir de faire le mal; s'il est irrévocablement lié au bien, c'est par son propre vouloir, c'est en vertu d'une nécessité morale qui dérive de la liberté et qui ne saurait y être contraire (2).

(1) C'est toujours dans ce sens que le mot de *liberté* est employé dans le Nouveau Testament (Jean VIII, 32-36; Rom. VIII, 21; 2 Cor. III, 17).

(2) On pourrait en dire autant, en sens inverse, de l'agent moral qui se serait irrévocablement lié au mal.

Le libre arbitre commence avec la personnalité et en est éternellement inséparable.

3. — En affirmant que le *moi* a le pouvoir de résister aussi bien que de céder à toutes les sollicitations qui le pressent d'agir dans tel ou tel sens, nous n'entendons pas qu'il puisse faire l'un ou l'autre avec une égale facilité. Nous repoussons la notion d'une prétendue *liberté d'indifférence*, qui reposerait sur le parfait équilibre des motifs.

4. — Le domaine intérieur est le domaine propre de la détermination libre. Un obstacle qui empêcherait telle ou telle détermination de se réaliser au dehors n'ôterait rien au libre arbitre.

Ainsi défini, le libre arbitre n'a rien à craindre des objections du *déterminisme* psychologique ou théologique.

Le déterminisme *psychologique* soutient que chaque action est le résultat composé et nécessaire, d'une part, des dispositions antérieures ou de la nature de l'agent; d'autre part, des circonstances ou du milieu où il vit.

1. — Observons d'abord que le déterminisme a contre lui le témoignage positif de la conscience. Nous sommes tous invinciblement persuadés, avant l'action, que nous sommes maîtres d'agir de telle façon ou de telle autre; après l'action, que nous aurions pu ne pas faire ce que nous avons fait. Cette persuasion est impliquée dans le sentiment de notre responsabilité, ainsi que dans les jugements moraux que nous portons sur nos semblables. Où la possibilité d'une délibération et d'un choix libre a cessé d'exister, comme dans certaines maladies mentales, nous ne voyons plus des *actes moraux*, mais de simples phénomènes naturels. — Le déterminisme se condamne lui-même en ne voyant dans tous ces faits de conscience qu'une universelle et inévitable illusion, dont il lui est impossible d'indiquer la cause.

2. — Le déterminisme fait valoir *l'influence des motifs*, qui, selon lui, inclinent et entraînent nécessairement la volonté. — Assurément, le libre arbitre n'est pas le pouvoir d'agir sans motifs; le définir de cette manière, ce serait le confondre avec l'aveugle hasard, et tomber, par un autre côté, dans le fatalisme. Mais, si les motifs sollicitent la volonté, ils ne la contraignent pas; le mot seul d'*influence* exclut toute contrainte, même la contrainte *intérieure*. Alors même que l'impulsion naturelle qui nous porte à agir est la plus forte, elle ne se traduit pas im-

médiatement et nécessairement par un acte, comme chez l'animal; il faut qu'elle compare auparavant, pour ainsi dire, devant le tribunal de la personnalité intelligente et libre, qui peut lui donner ou lui refuser son assentiment. Au reste, la plupart du temps, le *moi* est placé entre des motifs-divers et souvent contraires; il est appelé à choisir entre des actions différentes et également possibles. Selon le déterminisme, le *moi* se meut alors suivant la résultante des forces qui le sollicitent; nos actions dépendent d'une mécanique morale, dont les lois sont aussi sûres et aussi invariables que celles de la mécanique matérielle (1). Nous croyons et nous éprouvons, au contraire, que le *moi* est un pouvoir indépendant qui réagit contre les tendances de la nature, qui les accroît ou les modère, les oppose les unes aux autres, et peut faire prévaloir la plus faible sur la plus forte. Le déterminisme objecte qu'une pareille résolution serait un effet sans cause. Cela tient à ce qu'il ne peut ou ne veut pas concevoir l'idée d'une cause libre, d'une cause qui peut agir ainsi ou autrement. Il admet comme évident (sans le prouver et ordinairement sans l'énoncer) qu'il n'y a pas d'autres causes que les causes naturelles, qui produisent nécessairement (sauf empêchement extérieur) tous les effets qu'elles contiennent et n'en peuvent produire d'autres. Or, le *moi* ne saurait être considéré comme une cause naturelle; s'il n'est pas une cause libre, une force distincte et indépendante de la nature, il n'est pas du tout une cause; et s'il n'est pas une cause, il n'est rien. Le déterminisme aboutit donc à la négation du *moi*, ou, ce qui revient au même, il n'y voit que l'ensemble ou le nom collectif des phénomènes dont l'âme humaine est le théâtre. Par là, il ruine la plus immédiate et la plus inébranlable de toutes les certitudes.

3. — Le déterminisme se donne beau jeu en supposant qu'au point de vue de ses adversaires, le libre arbitre est et demeure absolu. Peu de partisans du libre arbitre soutiennent cette opinion manifestement erronée, qui exclut la continuité de la vie

(1) Cette supposition est d'autant plus fautive qu'il y a entre les motifs qui agissent sur la volonté non-seulement des différences de degré ou d'intensité, mais des différences spécifiques. Une passion peut être plus forte qu'une autre passion, un principe plus élevé qu'un autre principe. Mais placez, — (pour employer une comparaison familière aux déterministes), — placez dans l'un des plateaux de la balance une passion, dans l'autre un principe : quel est celui des deux qui pèse le plus, quel est celui qui l'emportera nécessairement sur l'autre ? Il n'y a pas de mécanique morale qui puisse trancher cette question; il y faut une décision libre.

humaine, la possibilité d'un développement moral, la formation du caractère, etc. Dans le moment où nous commençons à avoir une claire conscience de nos actions, notre volonté est déjà inclinée dans un sens quelconque; par nos libres résolutions, nous fortifions ou nous affaiblissons ce penchant naturel, nous augmentons ou nous diminuons le pouvoir de notre personnalité sur notre nature. A mesure que nous vivons, notre être moral devient *toujours plus déterminé*; c'est une conséquence du pouvoir que nous avons de nous déterminer nous-mêmes. Mais tant que notre développement (normal ou anormal) n'est pas parvenu à son terme, cet état de détermination n'est que *relatif*. Nos actions actuelles ne sont pas sans lien et sans rapport avec notre passé, mais elles ne sont pas non plus de simples manifestations de ce que nous étions avant d'agir. Elles sont, pour ainsi dire, le produit de deux facteurs. L'un de ces facteurs est l'ensemble de nos dispositions morales, qui proviennent en très-grande partie de nos actes antérieurs, c'est-à-dire de la direction qu'a prise précédemment notre libre arbitre (1). L'autre facteur est notre libre personnalité, notre moi, qui conserve un certain pouvoir de réagir contre notre nature et contre lui-même. Ce pouvoir se montre avec évidence dans *le repentir*, où le moi, tout en se proclamant l'auteur responsable de son acte, le répudie et s'en retire en quelque sorte; quelquefois même, il va jusqu'à rompre avec tout son passé pour entrer dans une voie nouvelle (*conversion*). Le déterminisme est obligé de nier ces faits ou de n'y voir que de simples phénomènes naturels, et par là, il contredit une fois de plus le témoignage de la conscience.

« Ce que l'étude des faits moraux découvre à celui qui les examine sans parti pris, ce n'est, dit Julius Müller (vol. II, p. 119), ni la liberté absolue qu'exige la *raison pratique* de Kant (2), ni l'universelle et pure nécessité que proclame sa *raison théorique*, c'est une liberté conditionnelle et limitée. »

« Le libre arbitre, tel que nous le concevons, ajoute Rothe, n'exclut pas une impuissance réelle à faire le bien. Malgré son impuissance pour le bien et son inclination au péché, la créature

(1) Le rapport de notre personnalité et de notre nature est exprimé avec précision dans ces deux adages de saint Thomas d'Aquin : « Omne agens agit prout est — omne agens fit prout agit. »

(2) Kant définit la liberté : « Das Vermögen des absoluten Anfangs einer Handlung, » — le pouvoir de commencer (de causer) *absolument* une action.

morale (et pécheresse), tant que son développement n'est pas achevé, conserve à chaque moment le pouvoir de consentir ou de ne pas consentir à vouloir et à faire le mal. Il dépend d'elle de céder à l'inévitable mouvement de sa volonté vers le mal, ou de le combattre, alors même que la victoire lui est impossible. »

Le déterminisme *théologique* rejette le libre arbitre comme inconciliable avec la toute-puissance de Dieu. Par là, il déclare au fond qu'il ne peut exister de créatures *personnelles*. Il arrive à cette conclusion en partant d'une idée fautive de l'attribut divin qu'il prétend sauvegarder. Comme nous l'avons vu dans la théologie spéculative, Dieu, précisément parce qu'il est le Tout-Puissant, n'est nullement obligé d'exercer dans tous les cas et sur tous les objets sa puissance absolue; sa toute-puissance est gouvernée par sa sagesse; elle se déploie conformément et proportionnellement au but qu'il poursuit. Dieu donc traite sa créature personnelle et libre comme étant libre et personnelle; il agit sur elle sans la contraindre, parce qu'il est dans l'essence du libre arbitre de ne pouvoir être contraint. Pour admettre cela, il n'est pas nécessaire de supposer, comme le veulent quelques théologiens, que Dieu se limite lui-même; il suffit de maintenir qu'il agit d'une manière conforme à la raison. — Au reste, quand nous traitons de la création, il nous a paru que du moment où Dieu crée, il entre dans un mode d'activité qui n'est plus le mode *purement* absolu. Cette conception ne porte aucune atteinte au caractère absolu de Dieu; au contraire, si Dieu n'avait pas le pouvoir de créer, et de créer des agents libres, de véritables causes, il ne serait pas l'absolu. — A peine est-il nécessaire d'observer que la conscience chrétienne nous donne pleinement raison. Pour que le libre arbitre de la créature serve et suffise à éloigner de Dieu la responsabilité du mal, il faut bien admettre qu'il y a chez elle un certain genre et un certain degré d'indépendance, même vis-à-vis de Dieu.

Si l'homme est doué du libre arbitre, c'est pour l'exercer. Il ne peut pas, quand il le voudrait, vivre d'une vie purement animale. Il n'est pas, comme l'animal, passif jusque dans sa spontanéité; il est actif, et toute son activité portera inévitablement l'empreinte de sa personnalité libre. Il est appelé à se déterminer lui-même par lui-même ou d'après lui-même, c'est-à-dire d'après un but impliqué dans l'idée même de la persona-

lité. Il est appelé à modifier; à transformer en vue de ce but et conformément à ce but sa propre nature et la nature extérieure, en tant que celle-ci est pour lui un objet d'action. Cette tâche, pour la désigner d'un seul mot, est la tâche *morale*. Nous appelons moral *tout ce qui est le produit de la libre détermination de la créature*.

Cette définition est, comme on le remarquera, purement *formelle*. A nos yeux, *tout* exercice du libre arbitre, *tout* acte personnel, quel qu'en soit l'objet et quelle qu'en soit la valeur, appartient au domaine moral. Ce domaine comprend le *penser* aussi bien que le *vouloir*; car l'un et l'autre reposent sur la libre détermination du moi; l'un et l'autre sont un légitime objet d'appréciation morale et une occasion de responsabilité.

Notre définition a en outre l'avantage d'être une définition *générique*. Nous nous gardons de confondre, comme font la plupart des moralistes, l'idée *du moral* avec l'idée *du bien moral*. Le bien et le mal moral sont deux espèces d'un même genre; or, il est impossible de définir l'espèce autrement que par le genre; on ne saurait comprendre, par exemple, ce que c'est qu'une ligne droite si l'on ne sait pas auparavant ce que c'est qu'une ligne. Ce qui est bon, nous le savons, c'est ce qui répond à son idée (1). Ce qui répond à son idée *en vertu d'une libre détermination* est moralement bon, est *bien*. Ce qui, ayant la même origine ou le même caractère formel, est contraire à son idée, est moralement mauvais, est *mal*. Il n'y a de vraiment bon, dans l'univers, que le bon moral; lui seul a de la valeur en soi et par conséquent aux yeux de Dieu.

La distinction du bien et du mal résulte de l'application de la catégorie de la *qualité* aux choses morales. On y peut appliquer aussi la catégorie de la *quantité*. — Voici ce que nous entendons. Comme la personnalité peut diriger son activité dans tel ou tel sens (dans le sens du bien ou dans le sens du mal), elle peut aussi déployer (dans l'un ou dans l'autre sens) une mesure d'activité plus ou moins grande. Plus la personnalité aura vraiment et efficacement agi, plus elle aura mis de volonté et d'intelligence dans une action, plus aussi cette action lui appartiendra, plus elle sera empreinte du caractère moral. L'œuvre de l'homme peut donc être répréhensible de deux manières :

(1) Voir la théol. spécul., 2^e article.

elle peut l'être en ce qu'elle est moralement mauvaise, ou contraire à l'idée de la personnalité; elle peut l'être aussi en ce qu'elle est (relativement) nulle et insignifiante au point de vue moral, en ce qu'elle n'est pas assez l'œuvre de la personnalité. Toutefois ces deux défauts sont loin de s'exclure réciproquement; ils s'impliquent naturellement au contraire, et l'expérience nous les montre toujours réunis; seulement, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui prédomine. Le bien a d'autant plus de prix, le mal est d'autant plus grave, que l'un et l'autre ont plus complètement le caractère moral.

Remarquons enfin que l'idée morale s'est présentée à nous tout d'abord sans connexion directe avec l'idée religieuse. Ce n'est pas de l'idée de Dieu et du rapport de l'homme avec Dieu qu'elle nous a paru dériver *immédiatement*, c'est de l'idée de l'homme et du rapport de l'homme avec lui-même. L'expérience, d'accord avec la théorie, constate que des hommes plus ou moins étrangers aux croyances religieuses et même au sentiment religieux, professent et quelquefois pratiquent une morale pure et élevée, fondée sur la notion et le sentiment de la dignité humaine. Nous sommes donc conduits à reconnaître que la *morale* est *relativement indépendante* de la religion : cette conception est l'une des conquêtes les plus inaliénables de l'esprit moderne. — Mais, remarquons-le bien, cette indépendance de la morale à l'égard de la religion n'est que *relative*. En effet, d'une part la piété est, comme on le verra, un côté essentiel de la moralité; une moralité qui fait abstraction du rapport de l'homme à Dieu est donc une moralité incomplète et qui n'a pas encore une claire conscience d'elle-même. D'autre part, si l'idée morale repose sur l'idée de l'homme, l'idée de l'homme à son tour repose en dernière analyse sur l'idée de Dieu. Au point de vue logique et théorique, ce n'est qu'à la lumière de cette idée suprême qu'il est vraiment possible de comprendre l'ensemble des choses, et en particulier la place et la tâche de l'homme dans l'univers. Au point de vue historique et expérimental, nulle *société* n'a possédé la véritable idée de l'homme sans posséder aussi et d'abord l'idée de Dieu : témoin les nations païennes, chez qui l'erreur et l'ignorance n'étaient guère moindres en morale qu'en religion. Mais une fois que la véritable idée de Dieu et à sa suite la véritable idée de l'homme ont cours dans une société quelconque, des *individus* appartenant à cette société

peuvent fort bien recevoir celle-ci et se laisser guider par elle sans être encore en état de s'approprier celle-là. C'est le cas d'un grand nombre de nos contemporains.

C'est le caractère moral de la vie humaine qui en fait le sérieux et la grandeur : c'est par là que l'homme est responsable de ses actes ; c'est par là aussi qu'il est ouvrier avec Dieu dans la création. Car la création, nous le savons, est loin d'être terminée au moment où l'homme apparaît ; il reste à transsubstantier la créature, à l'élever de l'existence matérielle à l'existence spirituelle. Ce but final, Dieu le poursuivra désormais par le moyen et avec le concours de l'homme. Au monde physique succédera le monde moral ; à la nature, l'histoire.

C. BABUT.

(*Suite.*)

ÉTUDES BIBLIQUES

LES APPARITIONS DE JÉSUS-CHRIST RESSUSCITÉ

D'APRÈS LA 1^{re} ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS, XV, 1-12 (1).

Avant de nous occuper de ces versets au seul point de vue de la résurrection de Christ, jetons un regard sur l'ensemble même du chapitre, qui forme un tout si net et si remarquable.

La clef du chapitre est dans le v. 12. « Mais si l'on prêche que Christ est ressuscité, comment y a-t-il parmi vous des gens qui disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts? » — Il y avait donc dans l'Eglise de Corinthe des gens qui niaient qu'il y eût une résurrection des morts. On ne saurait déterminer quel était à cet égard leur système, si toutefois ils en avaient un; nous ne possédons point sur eux d'indications suffisantes. Il semble cependant, d'après ce même v. 12 et d'après l'ensemble du chapitre, que tels que saint Paul les connaissait, ils ne niaient point la résurrection de Christ et ne s'élevaient pas contre la doctrine générale de l'immortalité de l'âme, mais que leurs

(1) Ce morceau est un fragment d'un ouvrage qui est sous presse et qui a pour titre : *La résurrection de Jésus-Christ, études bibliques*, par L. Thomas, pasteur et docteur en théologie. La première section de l'ouvrage s'occupe des prédictions de Jésus concernant sa résurrection; la seconde traite de sa mort; la troisième, de la sépulture du Seigneur, et la quatrième, de sa résurrection. Le premier chapitre de cette dernière section, de beaucoup le plus étendu, est intitulé : *Etude des textes*, et avant d'arriver à 1 Cor. XV, 1-12, l'auteur a successivement étudié et comparé Matth. XXVIII, Marc XVI, Luc XXIV, Jean XX, XXI et Actes 1, 1-12.

négations portaient seulement sur la doctrine de la résurrection des corps. On comprend du reste tout ce que cette doctrine pouvait avoir d'étrange pour des chrétiens d'origine grecque, surtout s'ils étaient sous l'influence de l'idéalisme de Platon, et nous savons l'accueil que reçut saint Paul à Athènes dès qu'il annonça la résurrection de Jésus-Christ. « Lorsqu'ils entendirent parler d'une résurrection des morts, lisons-nous Actes XVII, 32, les uns raillaient, tandis que les autres dirent : Nous t'entendrons sur ce sujet une autre fois. » Peu après, Paul quittait Athènes.

Le chapitre XV de la 1^{re} épître aux Corinthiens se divise en deux parties bien distinctes : v. 1-34 et 35-58. Dans la première partie, l'Apôtre s'attache à prouver la nécessité de la résurrection des morts, surtout comme conséquence de la résurrection de Jésus-Christ. Dans la deuxième partie, il traite la question du mode de la résurrection des morts, en établissant que le corps ne doit point ressusciter tel qu'il était avant la mort, de la même manière que le corps de Christ glorifié n'est point ce qu'était le corps d'Adam. C'est là ce qu'il démontre proprement dans les v. 35-49. Au v. 50, il déclare de la manière la plus générale que « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, ni la corruption, l'incorruptibilité. » Et pour prévenir une objection concernant les chrétiens que le retour de Christ trouvera vivants sur la terre, il annonce qu'ils seront immédiatement transformés lors de ce retour, de telle sorte que pour eux comme pour les autres, le corps dans la vie future sera différent du corps actuel.

Quant à la première partie elle-même, on peut y distinguer plusieurs sections. Dans les v. 1-11, l'Apôtre rappelle que lui et ses collègues dans l'apostolat annonçaient toujours en première ligne la mort, la sépulture et la résurrection de Jésus-Christ, et qu'ils avaient vu eux-mêmes le Seigneur ressuscité. V. 12-19, il prouve que s'il n'y avait pas de résurrection des morts, Christ ne serait pas ressuscité et le christianisme ne serait qu'une illusion. V. 20-28, il montre le rapport positif entre la résurrection de Christ et la résurrection future des chrétiens et de tous les hommes. V. 29-32, il allègue deux nouvelles preuves en faveur de la résurrection : l'une tirée d'un usage alors répandu, paraît-il, dans l'Eglise de Corinthe, de se faire baptiser pour les morts; l'autre tirée des conséquences que la négation de la

résurrection et en général de la vie future entraînerait pour la vie morale. Enfin v. 33 et 34, l'Apôtre termine la première partie du chapitre par des exhortations pratiques analogues à celles par lesquelles il clôt la seconde au v. 58 (1).

Revenons maintenant aux v. 1-11 : « Je vous fais connaître, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que de votre côté vous avez reçu, dans lequel aussi vous demeurez, par lequel aussi vous êtes sauvés, si vous vous tenez à la manière dont je vous l'ai annoncé, à moins que ce ne soit en vain que vous ayez cru !

« En effet, je vous ai transmis en première ligne (2) ce que j'ai reçu : c'est que Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures, et qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, et qu'il a été vu par Céphas, puis par les douze; ensuite il a été vu par plus de cinq cents frères à la fois, dont la plupart vivent encore maintenant, mais dont quelques-uns sont morts. Enfin après eux tous, il a été vu aussi par moi... Soit donc moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons et voilà ce que vous avez cru. »

Avant de parler de la résurrection de Christ, Paul parle donc de deux événements intimement liés à cette résurrection : la mort et la sépulture du Seigneur. Il rappelle que ces trois événements ont figuré en première ligne dans la matière de ses prédications, de son enseignement apostolique. Et s'il confirme ainsi d'une manière générale les données de nos évangiles au sujet de la sépulture de Christ, il les confirme également sur un point d'une haute importance, en rappelant que la résurrection de Jésus a eu lieu le troisième jour après sa mort.

Examinons maintenant les unes après les autres les six apparitions de Christ ressuscité brièvement mentionnées, mais après avoir constaté que Paul les unit entre elles par des conjonctions de temps correspondant en grec aux conjonctions françaises par lesquelles nous les avons rendues : « puis, ensuite; » ou par ces mots : ἔσχατον δὲ πάντων, que nous avons traduits : « enfin, après eux tous. »

(1) Pour l'étude de ce chapitre, je me suis surtout aidé du commentaire de Kling sur les deux Épîtres aux Corinthiens (*Theologisch-homiletisches Bibelwerk*), dont la seconde édition a paru en 1865 — et d'une monographie publiée par Krauss en 1864 : *Theologischer Commentar zu 1. Cor. XV*. Frauenfeld.

(2) M. Rilliet traduit : « avant tout. » Mais cette traduction me semble un peu dépasser l'expression de l'Apôtre, qui dit : ἐν πρώτῳ, c'est-à-dire « dans la première série de mes enseignements, en première ligne, » et non pas : « en tout premier lieu. »

§ a. APPARITION A CÉPHAS.

« Il a été vu par Céphas... »

Nous retrouvons ici l'apparition de Jésus à Pierre, que l'évangéliste Luc nous avait déjà incidemment indiquée (XXIV, 34).

§ b. APPARITION AUX DOUZE.

« (Il a été vu par Céphas), puis par les douze. »

Il ne faut pas prendre ce chiffre dans un sens rigoureux. Saint Paul savait assurément que, depuis la trahison de Judas, le collège apostolique n'était plus au complet. Les douze, c'était pour lui l'ensemble des apôtres. Ce n'était pas même nécessairement tous les onze qui restaient après la défection de Judas. Cette apparition aux douze peut être par conséquent celle dont furent privilégiés dix des apôtres le soir du premier dimanche. Nous pouvons aussi y voir réunies et cette première apparition aux apôtres et la seconde, qui eut lieu le dimanche suivant, Thomas étant présent.

§ c. APPARITION AUX CINQ CENTS FRÈRES.

« Ensuite il a été vu par plus de cinq cents frères à la fois, dont la plupart vivent encore maintenant, mais quelques-uns sont morts. »

C'est seulement ici que nous apprenons qu'une des apparitions de Jésus-Christ ressuscité eut un aussi grand nombre de témoins, et cette donnée ne saurait nous être fournie d'une manière plus persuasive, plus à l'abri de toute objection. L'authenticité de l'épître est incontestable, et l'Apôtre, en parlant de ces cinq cents témoins, a soin d'ajouter qu'au moment où il écrivait, la plupart vivaient encore.

Il ne dit rien d'autre sur cette apparition, rien sur la localité, ni sur l'époque où elle eut lieu. Toutefois à ce dernier égard on peut inférer de la place qu'il assigne à cette apparition parmi les autres qu'il mentionne, qu'elle fut postérieure à celles dont furent honorés Céphas et les douze, et qu'elle précéda celles qui eurent pour témoins Jacques et tous les apôtres, que ce fut ainsi une des apparitions qui eurent lieu au milieu des quarante jours, même celle qui pourrait être appelée l'apparition centrale.

Ce n'est pas tout : cette induction peut être confirmée et

complétée d'autre part. Il est peu probable en effet qu'une réunion aussi nombreuse ait eu lieu à Jérusalem ou aux environs, soit parce que les disciples décidés et courageux de Celui qui venait d'être crucifié ne devaient pas en ce moment abonder en Judée (même après l'Ascension, nous voyons que lorsque les apôtres nommèrent le successeur de Judas dans une assemblée solennelle, elle ne compta que cent vingt personnes (Actes I, 15), soit parce que Jésus devait alors éviter tout ce qui pouvait appeler la persécution sur les disciples, encore si peu préparés à la subir. Cette dernière considération nous aide à comprendre pourquoi les premières apparitions, qui naturellement eurent lieu où se trouvaient les disciples, c'est-à-dire à Jérusalem ou dans les environs, furent de véritables surprises; celles dont furent honorés Marie-Madeleine et les deux disciples qui se rendaient à Emmaüs, comme celles dont les apôtres réunis furent témoins le premier et le second dimanche. Mais, après s'être montré à ses disciples en Judée, Jésus devait aussi leur apparaître dans cette Galilée où il avait passé presque toute sa vie, exercé la plus grande partie de son ministère, recruté ses apôtres et la plupart de ses adhérents. Et les raisons qui à Jérusalem même lui commandaient en vue de ses disciples une extrême prudence, n'avaient plus la même force dès qu'il s'agissait de la Galilée. Aussi bien le premier rendez-vous donné aux disciples les appela-t-il à se rendre dans cette contrée. Ce qui fait ressortir encore toute l'importance de ce rendez-vous, c'est qu'il fut répété, donné à plusieurs reprises et de différentes manières. Il fut d'abord donné par Jésus lui-même la veille de sa mort : « Mais après être ressuscité, je vous précéderai en Galilée » (Matth. XXVI, 32; Marc XIV, 28); puis par l'ange qui apparut aux compagnes de Marie-Madeleine, pour leur annoncer la résurrection de Jésus : « Allez promptement dire à ses disciples : Il est ressuscité des morts et voici, il vous précède en Galilée; c'est là que vous le verrez. Voilà, je vous l'ai dit » (Matth. XXVIII, 7. Comp. Marc XVI, 7); puis par Jésus ressuscité apparaissant à Marie-Madeleine : « Allez porter cette nouvelle à mes frères, afin qu'ils partent pour la Galilée, et c'est là qu'ils me verront. » (Matth. XXVIII, 10.) Ce rendez-vous dut même être encore répété et précisé plus tard par Jésus dans ses apparitions subséquentes, car Matthieu rapporte expressément que les disciples se rendirent en Galilée sur la montagne que

Jésus leur avait indiquée, sans dire où et quand Jésus avait donné cette indication, et il est probable qu'il la donna lorsqu'il apparut à ses disciples réunis le premier ou le second dimanche.

La première apparition de Jésus, qui fut préparée par un rendez-vous, eut donc lieu en Galilée sur une montagne, c'est-à-dire dans un endroit solitaire, et on comprend comment tous les disciples qui purent y assister ne manquèrent pas de s'y rendre. L'assemblée qu'ils formèrent alors dut être vraiment nombreuse et le chiffre de cinq cents personnes ne saurait nous étonner. N'oublions pas que les apôtres, lorsqu'ils quittèrent Jérusalem, étaient déjà parfaitement convaincus de la résurrection de leur Maître et que leur conviction dut entraîner en général celle des autres disciples.

Il nous semble donc vraisemblable au plus haut degré que l'apparition aux cinq cents frères, dont parle saint Paul, fut la grande apparition qui suivit celle aux sept disciples sur les bords du lac de Génésareth (Jean XXI) et à laquelle surtout se rattachent les mémorables paroles rapportées par Matthieu XXVIII, 18-20; Marc XVI, 15-18; Luc XXIV, 47-49. L'importance de ces paroles vient encore augmenter celle de cette apparition.

§ d. APPARITION A JACQUES.

« Ensuite il a été vu par Jacques... »

Cette apparition n'est mentionnée nulle part ailleurs dans nos saints livres, et il n'est pas même très-facile de déterminer le Jacques dont parle ici saint Paul. La question est du moins assez controversée. Pour nous, elle est maintenant tranchée et nous adhérons pleinement à la manière dont elle a été étudiée par Bleek, entre autres (1). C'est à lui que nous renvoyons surtout pour compléter les développements dans lesquels nous allons entrer. On ne tardera pas à reconnaître qu'ils ne sont point indifférents dans l'étude spéciale que nous poursuivons.

Le Jacques dont parle ici saint Paul est évidemment le même que celui dont il parle Gal. I, 19 et II, 9 : « Au bout de trois ans je retournai à Jérusalem pour faire la connaissance de Céphas et

(1) *Einleitung in das Neue Test.*, p. 538.

je restai quinze jours auprès de lui ; mais je ne vis aucun autre des apôtres, sauf Jacques, le frère du Seigneur..... Et reconnaissant la grâce qui m'a été donnée, Jacques, Céphas et Jean, qui sont tenus pour des colonnes, me donnèrent leurs mains droites, ainsi qu'à Barnabas, en signe d'union, afin que nous, nous allussions vers les gentils et eux vers les circoncis ; » — le même dont il est parlé Actes XII, 17 et XV, 13. « Mais Pierre, leur ayant de la main fait signe de se taire, leur raconta comment le Seigneur l'avait tiré de la prison, et il dit : Informez-en Jacques et les frères..... Mais après que Paul et Barnabas se furent tus, Jacques prit la parole » (pour faire la proposition conciliatrice qui fut adoptée par ce qu'on appelle le concile de Jérusalem); — le même que l'auteur de l'admirable épître dont le contenu s'harmonise si bien avec les passages que nous venons de citer, et qui commence par ces simples mots : « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (Jacq. I, 1); — le même qui au premier verset de l'épître de Jude est désigné par l'écrivain comme étant son frère, « Jude, serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques, » est-il écrit au commencement de l'épître, traduction à laquelle nous substituerions volontiers celle-ci adoptée par Holzmann (*Bunsens Bibelwerk*) : Jude, serviteur de Jésus-Christ, mais frère de Jacques, si le *mais* français n'exagérait pas l'opposition, ici légère, exprimée par le δὲ grec (1), — le même encore que Clément d'Alexandrie, au rapport d'Eusèbe, dit avoir été nommé premier évêque de Jérusalem par Pierre, Jacques et Jean, et avoir été surnommé le Juste; — le même sur lequel Eusèbe nous a conservé de précieuses citations d'Hégésippe, dans lesquelles nous voyons que Jacques, le frère du Seigneur, avait été consacré dès son enfance à l'Éternel comme Nazaréen, fut extrêmement distingué par sa sainteté, et mourut lapidé à Jérusalem, après avoir rendu le plus éclatant témoignage à Jésus-Christ (*Hist. eccl.*, II, 23), — le même enfin dont Josèphe raconte la mort en ces termes : « Le jeune Ananus (souverain sacrificateur), voyant que Festus était mort et qu'Albinus était encore en chemin, assembla un

(1) Dans ses *Recherches critiques sur l'Épître de Jude*, M. Arnaud cite à cet égard (p. 48) un passage intéressant de Clément d'Alexandrie : « Judas, qui catholicam scripsit epistolam..., exstans valde religiosus, cum sciret propinquitatem Domini, non tamen dixit seipsum fratrem ejus esse; sed quid dixit? Judas servus Jesu Christi ut pote Domini, frater autem Jacobi. (*Adumbrationes ad epistolam Judæ*; Clem. Alex. Opp. Edit. Potter, Oxonii, 1715, p. 1008.)

sanhédrin de juges, devant lequel il cita Jacques, frère de Jésus, qu'on appelle le Christ, puis quelques autres, et il les fit condamner à être lapidés comme transgresseurs de la loi. Tout ce qu'il y avait à Jérusalem de gens sages et d'observateurs fidèles de nos lois désapprouvaient fort cette action. » (*Antiq.*, XX, VIII, 1.)

Jusqu'ici, on est généralement d'accord. Les divergences se manifestent quand il s'agit de déterminer auquel des Jacques mentionnés dans nos évangiles correspond celui dont parlent l'épître aux Galates, les Actes (XII, 17, et XV, 13), Clément d'Alexandrie, Hégésippe et Josèphe ; le Jacques si connu et si respecté du siècle apostolique, et dans quel sens ce Jacques était appelé frère du Seigneur par saint Paul, Hégésippe et Josèphe : si c'était en qualité de propre frère ou seulement de cousin.

Nous voyons, en effet, trois Jacques figurer dans nos évangiles :

1° Jacques, fils de Zébédée et de Salomé, frère de Jean, apôtre comme son frère (Matth. X, 2 ; Marc III, 16 ; Luc VI, 14 ; Actes I, 13, etc.), et le premier apôtre qui fut martyr (Actes XII, 2).

2° Jacques, fils d'Alphée, apôtre également (Matth. X, 3 ; Marc III, 18 ; Luc VI, 15 ; Actes I, 13). Les mots Alphée et Clopas semblant être deux formes différentes du même nom hébreu grécisé (1), on en a conclu que la mère de ce Jacques était une Marie dont il est plusieurs fois question dans les évangiles, et qui est désignée (Jean XIX, 25) comme étant la femme de Clopas. Le même passage appelle cette Marie sœur (ou belle-sœur) de Marie, mère du Sauveur. Cette même Marie nous apparaît tantôt comme la mère de Jacques et de Joses (Matth. XXVII, 56), ou de Jacques le Mineur et de Joses (Marc XV, 40), tantôt simplement comme la mère de Joses (Marc XV, 47) ou de Jacques (Marc XVI, 1 ; Luc XXIV, 10). Cette dernière abréviation s'explique très-naturellement, ainsi que nous l'avons déjà remarqué page 185, si l'on admet que Jacques était le seul des fils qui fût apôtre, et qu'il était, par cela même, le plus connu. Jacques, fils d'Alphée ou Clopas, et de Marie, était donc apôtre, et c'est probablement comme tel qu'il était surnommé le Mineur (proprement le petit), pour le distinguer de Jacques, fils de Zébédée

(1) L'aspirante hébraïque ך ne peut être rendue en grec ou que trop doucement par la voyelle a (α) ou trop fortement par la consonne c, k, (κ). Voir Bleek : *Einführung in das Neue Testament*, p. 542, note ; Arnaud : *Recherches critiques sur l'Épître de Jude*, 1851, p. 50.

et frère de Jean (1). Sa mère étant sœur (ou belle-sœur) de la mère de Jésus, il était lui-même cousin du Seigneur.

3° Jacques, un de ces frères du Seigneur, dont parle le Nouveau Testament à plusieurs reprises. Ils apparaissent une première fois tout au commencement du ministère de Jésus, après le miracle accompli aux noces de Cana : « Après cela, il descendit à Capernaüm, lui, sa mère et ses frères et ses disciples, et ils y demeurèrent un petit nombre de jours. » (Jean II, 12.) — Nous les voyons ensuite séparés de Jésus et ne croyant point en lui : « Et il vint dans sa patrie (à Nazareth), et ses disciples le suivent. Et le sabbat étant venu, il commença à enseigner dans la synagogue, et le plus grand nombre étaient stupéfaits en l'entendant, et ils disaient : D'où viennent à celui-ci ces choses? et : Qu'est-ce que cette sagesse qui lui a été donnée, et les miracles de cette espèce qui se font par ses mains? Celui-ci n'est-il pas le charpentier, le fils de Marie et le frère de Jacques, et de Joses, et de Judas, et de Simon? Et ses sœurs ne sont-elles pas ici parmi nous? Et il était pour eux une pierre d'achoppement. Et Jésus leur dit : Ce n'est que dans sa patrie et parmi ses parents, et dans sa famille, qu'un prophète est méprisé. Et il ne pouvait faire là aucun miracle, sauf qu'ayant imposé les mains à quelques infirmes, il les guérit; et il s'étonna de leur incrédulité » (Marc VI, 1-6. Comp. Matth. XIII, 54-58)... « Et ceux qui lui tenaient de près, l'ayant appris, sortirent pour se saisir de lui, car ils disaient : Il a perdu l'esprit... Et sa mère et ses frères viennent et, se tenant debout dehors, ils envoyèrent vers lui pour l'appeler. Et la foule était assise autour de lui et on lui dit : Voici, ta mère et tes frères sont là dehors qui te cherchent. Et il leur répliqua : Qui est ma mère et mes frères? Ayant porté ses regards tout alentour sur ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : Voilà ma mère et mes frères : quiconque aura fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère. » (Marc III, 21, 31-35. Comp. Matth. XII, 46-50; Luc VIII, 19-21.) « Or la fête des Juifs : celle des Tabernacles, était proche. Ses frères donc lui dirent : Sors d'ici et viens en Judée, afin que tes disciples aussi voient les œuvres que tu fais, car personne ne fait en cachette ce qu'il cherche en même temps à rendre public; puisque tu fais ces choses, manifeste-toi toi-même au monde. Et, en effet, pas

(1) Bleek : *Synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien*, II, p. 477.

même ses frères ne croyaient en lui. Jésus leur dit donc : Mon temps n'est pas encore venu, mais votre temps est toujours venu; le monde ne peut vous haïr, mais il me hait, parce que je témoigne contre lui que ses œuvres sont mauvaises. Pour vous, montez à la fête. Quant à moi, je ne monte pas encore à cette fête, parce que mon temps n'est pas encore accompli. Or, après leur avoir ainsi parlé, il restait en Galilée. Mais lorsque ses frères furent montés à la fête, alors lui-même y monta aussi, non pas ouvertement, mais comme en cachette. » (Jean VII, 2-10.)

— Nous les retrouvons encore immédiatement après l'Ascension, mais cette fois enfin, comme croyants, et ils nous apparaissent plus tard comme cités à l'égal des apôtres : « Et lorsqu'ils furent entrés, ils montèrent dans la chambre haute où ils demeuraient, à savoir, Pierre et Jean.... Tous ceux-là étaient ensemble assidus à la prière avec des femmes et Marie, la mère de Jésus, et avec ses frères. » (Actes I, 13, 14.) — « Est-ce que nous n'avons pas le droit de mener avec nous une sœur qui soit notre femme, comme le font aussi les autres apôtres et les frères du Seigneur et Céphas? » (1 Cor. IX, 5.) — Ces frères du Seigneur nous semblent avoir été de véritables frères de Jésus du côté maternel, des fils de Joseph et de Marie, et non pas des fils de Joseph provenant d'un premier lit. Le Nouveau Testament ne laisse nulle part entrevoir que Joseph eût été marié en premières noces avant d'épouser Marie, et d'ailleurs, Matth. I, 25 et Luc II, 7 donnent à entendre que Joseph eut des enfants de Marie.

Nous savons qu'on a parfois nié la distinction que nous venons de faire entre Jacques, fils d'Alphée, apôtre, et Jacques, frère du Seigneur, et qu'on a vu dans ceux que nos évangiles appellent les frères de Jésus, les fils d'Alphée, c'est-à-dire proprement des cousins de Jésus. Mais d'abord, il nous paraît, comme nous venons de le dire, que Jésus eut de véritables frères du côté maternel, et de plus, nos saints livres distinguent trop nettement les frères de Jésus et les apôtres, pour qu'il soit possible d'admettre qu'un des frères de Jésus ait été un des douze (1).

Recherchons maintenant auquel des trois Jacques correspond

(1) Voir surtout Jean II, 12 : « Il descendit à Capernaüm, lui, sa mère et ses frères et ses disciples; » — et Actes I, 13, 14 : « Et lorsqu'ils furent entrés, ils montèrent dans la chambre haute où ils demeuraient, à savoir Pierre et Jean... Jacques, fils d'Alphée... Tous ceux-là étaient ensemble assidus à la prière, avec des femmes et Marie, la mère de Jésus, et avec ses frères. »

le Jacques, frère du Seigneur, si influent et si respecté dans l'âge apostolique, celui dont parle saint Paul (1 Cor. XV, 7). Evidemment, on ne peut penser au premier des Jacques, à l'apôtre, fils de Zébédée et frère de Jean, mort si prématurément et si héroïquement. Il ne reste donc que le second ou le troisième. Or, nous n'hésitons point à nous prononcer pour le troisième, le Jacques frère du Seigneur et non apôtre.

1° C'est lui, et non pas Jacques fils d'Alphée, qui était proprement frère du Seigneur. On ne comprendrait pas comment un cousin du Seigneur aurait été désigné avec tant de persistance comme frère du Seigneur, tandis que le Seigneur aurait eu de véritables frères et des frères très-connus.

2° C'est lui qui nous apparaît comme n'étant pas un des douze et comme jouissant, cependant, à cause de sa parenté avec le Seigneur et de l'ascendant de son caractère personnel, d'une autorité semblable à celle des apôtres : Gal. I, 18, 19 : « Je restai quinze jours avec lui (Céphas), mais je ne vis aucun autre des apôtres, sauf Jacques, le frère du Seigneur; » — Gal. II, 9 : « Jacques, Céphas et Jean, qui sont tenus pour des colonnes, me donnèrent leurs mains droites...; » — Actes XII, 17; XV, 13. 1 Cor. IX, 5; Jacq. I, 1, et l'épître entière (1).

3° C'est enfin ce même Jacques que tout nous porte à considérer comme le frère de Jude, l'auteur de l'épître qui porte ce nom. Ce Jude était donc aussi un frère du Seigneur, et dès lors nous comprenons comment il pouvait se désigner avec tant de délicatesse et de respect pour Jésus comme étant serviteur de Jésus-Christ et (ou : mais) frère de Jacques (Jude I); — comment il n'était pas proprement apôtre, pouvait parler des apôtres sans se mettre de leur nombre (v. 17 : « Mais pour vous, souvenez-vous des paroles qu'ont prononcées d'avance les apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ »), et toutefois pouvait agir comme un apôtre,

(1) M. Arnaud cite deux remarquables passages, l'un tiré des *Constitutions apostoliques*, l'autre du *Commentaire d'Origène sur Esaïe*, dans lesquels Jacques, frère du Seigneur, est rapproché comme apôtre à la fois des douze et de saint Paul. Dans le premier, il est ainsi parlé de Jacques et de Paul, après l'énumération des douze : Ἰακωβός τε ὁ τοῦ Κυρίου ἀδελφός καὶ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος, καὶ Παῦλος ὁ τῶν ἔθνων διδάσκαλος. (*Constit. apost.*, VI, ch. 14.) — Voici le second : Δέκα καὶ τέσσαρας ποιήσει τοὺς πάντας, ὧν δώδεκα μὲν τοὺς πρώτους ἀποστόλους εἴποις ἂν εἶναι, οὐκ ἐλάττω δὲ αὐτῶν τὴν ἀρετὴν Παῦλον, καὶ αὐτὸν ὄντα κλητὸν ἀποστολον, καὶ τὸν Ἰακωβὸν γεγονέναι τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου. *Comment. in Isaiam*, ch. XVII, Paris, 1706, éd. de Montfaucon, t. II, p. 422.)

ainsi que le prouve le fait même de son épître. Jacques et Jude suffiraient donc, à eux seuls, pour expliquer ces frères du Seigneur, dont parle saint Paul immédiatement après avoir parlé des apôtres (1 Cor. IX, 5).

Le Jacques dont parle saint Paul comme ayant été, ainsi que Céphas, honoré d'une vision spéciale du Seigneur ressuscité, est donc pour nous un des propres frères du Seigneur, le premier fruit de l'union de Joseph et de Marie, — consacré par ses parents à l'Éternel, comme Jean-Baptiste, d'une manière extraordinaire, par le vœu du nazaréat; — longtemps incrédule à l'égard de Jésus, comme ses frères puînés, et, comme eux aussi, figurant parmi les disciples depuis l'Ascension; — plus tard le chrétien si influent et si distingué qui fut au moins un des principaux chefs des chrétiens d'origine juive, les représenta dans la solennelle assemblée du concile de Jérusalem avec autant de dignité que de modération, tendit la main d'association à Paul et Barnabas, appelés à évangéliser surtout les païens, et mourut martyr à Jérusalem, peu avant la ruine de la coupable cité.

S'il en est ainsi, quelle nouvelle lumière ne tombe pas sur l'apparition dont Jacques fut honoré, probablement en Galilée! Comme cette apparition grandit en importance en raison même de la place que Jacques devait occuper dans les temps apostoliques! Comme nous aimons à apprendre qu'un des membres de la famille du Seigneur eut aussi son entrevue avec Lui pendant les quarante jours! Ne comprenons-nous pas mieux comment ces frères de Jésus, si peu croyants d'après les évangiles, devinrent si dévoués d'après les Actes et les épîtres? Et quel jour cette apparition ne jette-t-elle pas sur le développement de Jacques lui-même? Ne pouvons-nous pas dès lors voir en elle ce qui décida sa conversion et le rapprocher sous ce rapport de Paul, dont il différait à tant d'égards?

Au reste, hâtons-nous de le dire, si jusqu'à présent on ne nous paraît pas avoir suffisamment fait ressortir toute l'importance de cette apparition, cette importance a été du moins reconnue par plusieurs théologiens éminents de l'époque actuelle, entre autres Neander, Bleek et Bunsen (1).

(1) Neander, *Geschichte der Pflanzung*, II, 4^e édit., p. 561; Bleek, *Einleitung in das Neue Testament*, 2^e édit., p. 545; Bunsen, *Bibelwerk*, VIII, p. 585.

L'apparition du Seigneur à Jacques était racontée avec quelques détails, dont plusieurs sont évidemment apocryphes, dans l'Évangile dit selon les Hébreux. Saint

§ e. APPARITION A TOUS LES APÔTRES.

« (Ensuite il a été vu par Jacques), puis par tous les apôtres. »

Saint Paul avait d'abord parlé d'une première apparition à l'ensemble des apôtres, en disant au v. 5 : « Il a été vu par Céphas, puis par les douze. » Ici, après avoir parlé de l'apparition à Jacques, il parle d'une nouvelle apparition, non aux douze, mais à tous les apôtres. Quelle est cette nouvelle apparition? Quand et où eut-elle lieu? Il nous semble très-naturel de l'identifier avec la dernière apparition qui précéda l'Ascension, et qui nous est racontée avec le plus de détails au commencement du livre des Actes. Remarquons qu'il est dit dans ce récit, au v. 4 : « Et les ayant rassemblés. » Nous serions disposés à penser que la réunion des disciples, qui eut lieu alors, fut préparée par un rendez-vous, comme la grande réunion des cinq cents, et que ce rendez-vous fut donné, selon toute apparence, en Galilée. On comprend très-bien comment, au point de vue de la prudence, ces deux réunions purent être concertées d'avance : pour la première, le rendez-vous fut donné à Jérusalem pour la Galilée, c'est-à-dire pour une contrée où les disciples avaient beaucoup moins à craindre qu'en Judée; pour la seconde, il aurait été donné en Galilée pour Jérusalem, très-peu de temps avant que Jésus prît congé de ses disciples.

Il semble, d'après Luc XXIV, 50 (« il les conduisit jusque vers Béthanie »), que la réunion eut d'abord lieu à Jérusalem dans quelque chambre haute, probablement celle où demeuraient les apôtres après leur retour de Galilée (Actes I, 13) (1); — que Jésus sortit ensuite de la ville avec ses disciples et les conduisit lui-

Jérôme nous a transmis ce récit (*De Viris illustribus*, II) en l'introduisant ainsi : « Voici ce que rapporte après la résurrection du Seigneur l'Evangile qu'on appelle selon les Hébreux et que je traduisis dernièrement en grec et en latin, Evangile dont Origène se sert souvent : « Quand le Seigneur eut donné son suaire au serviteur du « prêtre, il alla vers Jacques et lui apparut, car Jacques, depuis l'heure où il avait bu « le calice du Seigneur, avait juré de ne pas manger de pain qu'il n'eût vu le Seigneur « ressuscité d'entre ceux qui dorment. » Et un peu après l'Evangile ajoute : « Apportez une table et du pain, dit le Seigneur. » Puis il continue aussitôt : « Le Seigneur « prit le pain, le bénit et le rompit, le donna ensuite à Jacques le juste et lui dit : « Mon frère, mange ton pain, car le Fils de l'homme est ressuscité d'entre ceux qui « dorment. »

(1) Cette chambre haute avait peut-être déjà vu l'institution de la sainte cène, les deux premières apparitions de Jésus aux onze — et peut-être encore devait-elle bientôt voir soit le remplacement de Judas par Matthias (Actes I, 15), soit l'effusion du Saint-Esprit lors de la Pentecôte. (Actes II, 1, 2.)

même près de Béthanie, à l'endroit où il devait les quitter pour s'élever au ciel.

Si l'on voit dans l'apparition aux douze, dont il est parlé au v. 5, l'apparition aux apôtres le soir du premier dimanche, on pourrait expliquer ces mots : « Tous les apôtres, » en y voyant une allusion à la présence de Thomas.

Si nous voyons, au contraire, dans l'apparition aux douze à la fois la première dont les apôtres furent favorisés le premier dimanche, et la seconde qui eut lieu le dimanche suivant et où Thomas assistait, nous pourrions nous expliquer ces mots en prenant la désignation d'apôtre, non pas dans le sens strict dans lequel elle ne convenait qu'aux douze, mais dans un sens plus large qui lui est plus d'une fois donné dans le Nouveau Testament (Gal. I, 19; Actes XIV, 4, 14, et peut-être aussi Rom. XVI, 7).

En rapprochant le v. 5, où il est parlé expressément des douze, et le v. 7, où il est parlé de tous les apôtres, nous sommes conduits à préférer la seconde alternative, et à penser que Paul comprenait dans cette expression des hommes qui ne faisaient pas partie des douze, et qui, plus tard du moins, purent être appelés apôtres, — par exemple, Jacques, qu'il venait de mentionner et dont il parle presque comme d'un apôtre (Gal. I, 19), et en général les frères du Seigneur, que nous voyons réunis aux douze entre l'Ascension et la Pentecôte (Actes I, 14), et que Paul place sur le même rang, ou à peu près (1 Cor. IX, 15).

§ f. COUP D'ŒIL D'ENSEMBLE.

Avant d'aborder l'apparition dont saint Paul fut honoré lui-même et qu'il mentionne immédiatement après celles que nous venons d'énumérer avec lui, envisageons l'ensemble même de celles-ci, pour les comparer sommairement aux données que nous ont fournies les évangiles et les Actes.

Paul parle donc d'une apparition à Céphas, que nous avons retrouvée Luc XXIV, 34; — d'une apparition aux douze, qui peut être rattachée soit à l'apparition aux apôtres le premier dimanche, soit à cette apparition jointe à celle qui eut lieu le second dimanche; — d'une apparition à plus de cinq cents frères, où nous avons reconnu la grande réunion qui eut lieu en Galilée; — d'une apparition à Jacques, frère du Seigneur, que Paul est

seul à indiquer, mais qui s'harmonise admirablement avec plusieurs passages des évangiles, des Actes et des épîtres; — d'une apparition à tous les apôtres, que nous avons rapprochée de celle qui fut si glorieusement couronnée par l'Ascension. Nous retrouvons ainsi le même ordre chronologique que nous avons constaté dans les récits des évangiles. Mais pourquoi saint Paul omet-il plusieurs des apparitions racontées dans ces récits : la première de toutes, qui fut celle à Marie-Madeleine, — celle aux deux disciples qui se rendaient à Emmaüs, celle aux sept disciples qui pêchaient sur les bords du lac de Génésareth? — Au fond, ces omissions ne sauraient nous étonner si nous tenons compte de la brièveté extrême qui caractérise ici le langage de l'Apôtre. Il suppose évidemment ses lecteurs très au courant de l'histoire du Seigneur après sa résurrection, il ne veut leur rappeler que les principales de ces apparitions, ou plutôt encore les plus importantes en vue du but spécial qu'il poursuivait et qui est si clairement indiqué au v. 11 : « Soit donc moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons. » Il voulait rappeler seulement les apparitions du Seigneur qui étaient les principales comme base de la prédication apostolique de la résurrection de Christ, et ce sont bien elles, en effet, qu'il rappelle. Il ne parle que des apparitions dont les apôtres furent témoins, mais il prend le mot apôtres dans son sens large, dans le sens qu'il avait au v. 11, Jacques, l'apôtre par excellence des chrétiens demeurés fidèles à l'observation de la loi de Moïse, devant être compris dans les apôtres, qu'il réunissait en un seul bloc pour les opposer à lui-même : « Soit donc moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons. » De là l'apparition à Céphas, qui fut la première où les apôtres jouèrent un rôle; l'apparition aux douze; celle aux cinq cents disciples, dans le nombre desquels les douze durent se trouver, et où ils se trouvaient, en effet, selon les évangiles; de là enfin l'apparition à Jacques et celle à tous les apôtres. Si à propos de la grande apparition en Galilée, Paul mentionne les cinq cents frères en ajoutant que la plupart étaient encore vivants, mais que quelques-uns étaient morts, il élargit un moment son point de vue en y restant fidèle toutefois, car quelle puissante confirmation de la prédication apostolique pour les chrétiens de Corinthe comme pour nous-mêmes, qu'une pareille apparition! — Ce qui prouve encore la préoccupation apostolique, si je puis m'exprimer ainsi, avec laquelle Paul a écrit tout ce morceau, ce sont les

v. 8-10, dans lesquels le *eux tous* des v. 8 et 10 semble se rapporter, non pas à tous les témoins des apparitions du Seigneur que l'Apôtre a mentionnées, comme on pourrait d'abord le penser, mais uniquement à *tous les apôtres* dont il est parlé au v. 7. Dans ces v. 8-10, Paul ne se compare-t-il pas continuellement à ses autres collègues dans l'apostolat? « 8 : Enfin, après eux tous, il a été vu aussi par moi, qui suis comme l'avorton. 9 : Car moi, je suis le moindre des apôtres, ne méritant pas même d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu. 10 : Mais par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été vaine, et j'ai travaillé plus qu'eux tous, non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. 11 : Soit donc moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons, et voilà ce que vous avez cru. »

§ 9. APPARITION A SAINT PAUL.

« Enfin, après eux tous, il a été aussi vu par moi. »

Nous comparerons plus tard cette apparition à celles que nous avons déjà mentionnées, mais il nous faut d'abord rechercher ce qu'elle fut en elle-même, et étudier les divers fragments de nos saints livres où elle est racontée.

L. THOMAS.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ALLEMANDE

PENDANT L'ANNÉE 1868.

L'année théologique dont nous avons à rendre compte aujourd'hui ne se distingue pas par des productions de premier ordre, par quelques-uns de ces ouvrages qui attirent l'attention générale comme le beau livre de Dorner sur la théologie protestante et le premier volume de Keim sur l'histoire de Jésus. La patrie contemporaine par excellence des sciences théologiques ne peut nous émerveiller à chaque instant par quelque nouveau chef-d'œuvre, cela va sans dire. Il n'en restera pas moins vrai que l'activité scientifique, l'ardeur soutenue provoquées par les circonstances et les luttes actuelles sont loin de se ralentir. Une profusion d'écrits occasionnels relatifs à toutes les questions du vaste domaine que nous avons à explorer le prouve surabondamment. De nouvelles forces surgissent et remplacent les anciennes; les problèmes sont examinés avec de nouvelles ressources, avec une attention plus profonde; on les aborde en détail, et parmi des publications de moindre importance destinées à l'oubli, des œuvres solides, des travaux durables du plus grand mérite viennent enrichir annuellement la littérature théologique déjà si riche de nos savants voisins.

L'histoire des temps évangéliques avec celle de Jésus, domaine si intéressant pour les esprits scientifiques d'aujourd'hui, continuent à préoccuper des théologiens de tendances diverses. Les investigations se portent sur les situations politique, sociale et religieuse des contemporains du Christ. Ces recherches font jaillir une lumière nouvelle sur la carrière et la personne de Celui qui est devenu bien réellement pour la théologie actuelle comme il le fut pour le grand réformateur théologien du siècle, le centre de tous les débats. — Applaudissons à ces efforts qui nous feront de mieux en mieux connaître le caractère et la vie que nous avons le plus d'intérêt à connaître ici-bas. Il n'est pas nécessaire pour cela de souscrire à tous les résultats obtenus, car ces

résultats sont encore généralement bien imparfaits. Ce ne sont là souvent que des tâtonnements qui ont besoin d'un sérieux contrôle. Mais, chacun le sait, c'est n'est qu'à force de tâtonner dans l'ombre qu'on arrive ici comme ailleurs à une clarté plus parfaite. C'est dans le but visible de présenter sous un jour nouveau la personne et l'enseignement de Jésus que le professeur *Hausrath* de Heidelberg, déjà connu par un ouvrage sur saint Paul, a écrit un premier volume sur l'histoire contemporaine des faits évangéliques (1). L'auteur, à l'exemple d'un essai déjà fait par *Schneckenburger*, veut dépeindre les situations historiques de l'époque, non autant comme arrière-plan de la vie du Christ, que comme portion d'un ensemble dont l'histoire sainte forme la phase la plus importante. En un mot *Hausrath* n'envisage pas ici le christianisme comme un produit surnaturel, quoiqu'il soit pour lui l'œuvre d'une personnalité unique et remonte à une action directe, inexplicable de Dieu. Il veut simplement représenter Jésus comme sujet d'Antipas, comme adversaire des rabbins, comme accusé et condamné du sanhédrin. Pour nous donner ainsi une image exacte des mœurs du temps, il combine habilement les récits de Joseph avec ceux de nos évangiles et cite fréquemment les sources elles-mêmes pour rendre son intéressante narration plus vivante et plus colorée. Il faut avouer que sa peinture devient ainsi singulièrement attrayante et nous transporte au milieu même de la vie palestinienne. Un premier chapitre nous dépeint la vie agricole de la Galilée, celle de la Samarie et de la Judée, tableau auquel les évangiles fournissent les traits les plus saillants. Un second nous initie aux situations sociales, à l'exercice de l'autorité civile et religieuse : le sanhédrin, ce tribunal théologique avec ses procédés judiciaires ; la synagogue, cet asile de l'idée théocratique ; les scribes, ces soutiens de la loi, avec leur rabbinisme méticuleux et leur méthode dialectique que l'auteur retrouve chez saint Paul et à laquelle Jésus même emprunta ses syllogismes ; l'esotérisme alexandrin que s'approprie l'Eglise primitive nous sont ici décrits en détail. Un troisième chapitre caractérise les partis : les sadducéens, les pharisiens que *Hausrath* juge avec la prédilection du rabbin Geiger, les esséniens qui ont pour lui une certaine ressemblance avec les communautés primitives des chrétiens. Un quatrième chapitre expose la situation politique sous la domination romaine, l'antipathie des deux nationalités, les jugements du Romain sur la religion juive, les premiers conflits, la triste situation économique de la Judée, les ardentes espérances messianiques nourries par Daniel et concentrées sur un Messie personnel. Jésus apparaissant en ce moment est pour notre auteur le grand miracle, s'il y a miracle, et non le fait que Jésus se soit proclamé le Messie : vu que d'autres ont fait la même chose. Le cinquième chapitre nous donne le portrait d'Hérode et des intrigants

(1) Neutestamentliche Zeitgeschichte. Heidelberg, 1868.

iduméens. Le sixième et le septième nous dépeignent les rapports de Jésus avec la vie politique des contemporains selon l'évangile de Marc, considéré comme la principale source évangélique. Hausrath examine dans ces pages, les plus importantes de son livre, l'annexion de la Judée à la province syrienne, le gouvernement des procurateurs et les mouvements religieux sous le Baptiste qui veut inaugurer lui-même le royaume messianique, l'activité et l'enseignement de Jésus qui selon notre auteur ne durèrent qu'une année. Les miracles évangéliques furent accomplis grâce à l'impression que la personnalité du Christ produisait sur les malades. Il les place lui-même dans la même catégorie que ceux des rabbins (?) et les attribue à l'état spirituel des guéris. Jésus ne s'est proclamé le Messie que lorsque tout le monde sut ce que ce titre signifiait pour lui (?). Sa conscience messianique toutefois fut le point de départ de son ministère. Il n'a pas connu l'avenir comme prophète mais simplement par prévision; il avait le pressentiment du génie. Jésus enfin fut victime de la haine des sadducéens et sa mort a une signification éternelle et absolue que chacun de nous adora comme un mystère de la grâce.

C'est par ces paroles chrétiennes que Hausrath termine un livre dans lequel bien des joyaux de l'histoire évangélique sont fondus avec le vil métal des situations et des croyances du temps. Quant à nous nous rendons volontiers justice à la science et au talent incontestable du professeur de Heidelberg, mais nous croyons opiniâtrément que jamais on ne parviendra à former un alliage homogène avec du plomb et des diamants. — Après l'ouvrage de Hausrath nous mentionnerons un travail relatif à la vie proprement dite de Jésus, l'étude du pasteur bernois *Théologus* sur la jeunesse et l'éducation du Christ (1). Cet auteur pense que d'autres circonstances que celles racontées par nos évangiles ont présidé à cette éducation. Il critique ou rejette par conséquent l'histoire de l'enfance telle que nous la possédons, non comme un ensemble de mythes, mais comme un ensemble de légendes traditionnelles qui ont un fond de vérité. Ainsi un recensement préliminaire devint sous l'influence de la tradition un *census* formel. D'autres fois des faits sont omis par tel ou tel évangéliste par mesure politique. Ainsi Luc passe sous silence l'adoration des mages, comme plus tard il fait acquitter Jésus par Antipas pour plaire à Théophile qui était un hérédien (!). Ainsi les Synoptiques ne parlent d'un seul voyage à Jérusalem que pour plaire aux pagano-chrétiens ennemis de Jérusalem (!). — Mais l'évangile de Jean, Monsieur Théologus, est-il par hasard plus judéo-chrétien que les Synoptiques, lui qui parle de trois voyages? — Jésus enfin pour notre perspicace critique ne naquit pas à Bethléhem, mais à Jérusalem. Il passa trente années loin de la maison paternelle après avoir séjourné douze ans avec ses parents en Egypte chez les Thérapeutes. *Finis coronat opus*. — On

(1) Neue Forschungen zur Aufhellung des Urchristenthums. Bern, 1868.

jugera par ces spécimens des savantes découvertes de notre théologien et du contenu de son écrit.

Nous ferons plus de cas de l'intéressante étude de *Sartori* sur l'attitude de Jésus devant les partis de son temps (1). L'auteur nous montre d'abord avec une parfaite évidence que le Christ de nos évangiles n'a absolument aucun rapport avec les esséniens, et s'il existe quelque ressemblance entre certaines maximes de cette secte et l'enseignement de Jésus, elle s'explique par l'Ancien Testament qui fut la source commune des sentences signalées. Quant aux despotiques et immoraux hérodiens, Jésus les a toujours jugés comme patriote avec le plus profond mépris. Avec les incrédules sadducéens il n'eut presque jamais de relations. Ils furent ses plus terribles ennemis, car ce furent eux qui le condamnèrent à mort en dominant le sanhédrin. Il en fut autrement des pharisiens dont plusieurs eurent les meilleurs rapports avec lui. Notre auteur admet même que Jésus visita leurs écoles comme jeune homme; ce qui ne change en rien l'attitude sévère qu'il prit à leur égard. En un mot le Christ combattit plutôt le pharisaïsme que les pharisiens. Mais il ne tendit la main à aucun parti de son temps; son image pure de tous les écarts de ses contemporains le prouve clairement. — Nous recommandons volontiers cette étude soigneuse qui n'oublie aucun détail évangélique pouvant jeter quelque nouvelle lumière sur une question redevenue actuelle. Certaines vues particulières à *Sartori* n'élèvent rien à la valeur scientifique de son écrit. Notons encore comme se rattachant à notre domaine une conférence de *Jacoby* sur les discours de Jésus dans l'évangile de Luc (2), et sur les paraboles de cet évangile. L'auteur relève avec beaucoup de finesse le caractère social et philosophique de ces paraboles en les comparant avec celles que raconte Matthieu, presque toujours relatives au domaine de la nature. Nous y joignons une autre conférence sur le jour de la mort de Jésus par *Isenberg* (3). L'accord entre les Synoptiques et Jean est ici cherché dans l'examen le plus attentif des détails relatifs à ce fait important. Il résulte de cet examen que les trois premiers évangiles doivent être contrôlés par le quatrième, opinion de plus en plus prédominante; qu'il faut dans cet évangile compter les heures selon le calcul romain et non d'après le système babylonien et que Matthieu XXVI, 18 est une indication assez claire que Jésus désirait manger l'agneau pascal le 13 nisan. Une troisième étude enfin, un essai harmonistique sur la vie du Christ par *R. Howard* (4), mériterait tout autant notre attention si, comme tous les travaux de ce genre, cet essai ne prouvait une fois de plus les difficultés insurmontables d'une harmonie évangélique, malgré les combi-

(1) Die Stellung Jesu zu den Parteien seiner Zeit. Lübeck, 1868.

(2) Vier Beiträge, etc. Langensalza, 1868.

(3) Der Todestag des Herrn Jesu Christi. Hannover, 1868.

(4) Das Leben Jesu des Menschensohnes auf Erden. Kleinwelke, 1868.

naisons les plus ingénieuses. Ces sortes de travaux porteront toujours plus ou moins l'empreinte du subjectivisme de leur auteur.

Après ces écrits sérieux il nous suffira de nommer une nouvelle vie de Jésus, de *Braun*, composée d'après les lettres théologiques de Richard von der Alm (1). Cet auteur, ami passionné des *Lichtfreunde* et disciple du héros dont il met les épîtres à profit, désire avec son livre faire un appel à tous les mécontents du prochain concile et de la Réformation. C'est à cette intention qu'il traite la vie du Christ à la façon de Venturini et de son moderne imitateur Clément. Il n'est donc pas nécessaire de nous en occuper : ce serait perdre notre temps.

Nous passons maintenant à la littérature nouvelle sur l'Ancien Testament et tout d'abord à une étude très-importante du savant Dr Fürst sur la formation du canon d'après la tradition judaïque (2). Ce travail, résultat de vingt années de recherches, peut être considéré comme du plus haut intérêt pour l'isagogique chrétienne, car il nous offre pour la première fois une foule de découvertes historiques et exégétiques puisées dans le Talmud et les Midraschim jusqu'ici inaccessibles à la plupart de nos théologiens protestants ou catholiques. Il est à regretter seulement que l'auteur n'ait pas ajouté une appréciation historique des sources qu'il met si largement à profit ; car on sait que le Talmud est parsemé d'éléments légendaires. Fürst place les premiers essais d'un recueil ou d'un canon de la littérature hébraïque après 200 avant l'ère chrétienne. Le nombre des livres canoniques est fixé à 24 par les écrits talmudiques, contrairement à l'indication de Joseph, de Méliton de Sardes, d'Origène et de Jérôme. Cette division appartient à l'école de Babylone, qui eut partout la prépondérance dans le judaïsme. Le Talmud selon notre savant hébraïsant distingue les quatre premiers livres de Moïse du cinquième ; le Deutéronome y jouit de moins d'autorité quoique le Pentateuque soit, à l'exception des derniers versets, entièrement attribué à Moïse. D'après un passage talmudique, nos trois grands prophètes canoniques étaient divisés ainsi : Proto-Esaïe, Jérémie, Ezéchiel, et Deutéro-Esaïe ; plus tard seulement le Deutéro-Esaïe aurait été ajouté au premier. C'était aussi là l'opinion du rabbin Abraham Ben Esra, le premier critique de l'Ancien Testament. L'opinion de plusieurs critiques modernes sur le livre d'Esaïe serait donc ainsi plus ou moins justifiée. Esaïe était caractérisé par le Talmud comme le livre des consolations, Jérémie comme celui des châtements, Ezéchiel comme celui de la théosophie ; ce dernier même fut considéré comme apocryphe pendant quelque temps à cause de ses conflits avec certains passages de la loi. Mais il nous est impossible d'analyser ici un ouvrage qui jette de vives lu-

(1) Jesus von Nazareth. Leipzig, 1868.

(2) Der Kanon des Alten Testaments. Leipzig, 1868. -

nières sur bien des points controversés de l'introduction à l'Ancien Testament. Qu'il nous suffise de le recommander comme une des publications scientifiques les plus remarquables sur des questions de critique qui sont loin d'être élucidées complètement. Nous y joignons comme relatives à ce même domaine deux instructives conférences du docteur *Ruetschi* sur Ninive (1) et le prophète Jérémie (2), ainsi qu'un petit traité fort intéressant sur les monnaies de la Bible par le Dr Hager (3). Ce dernier opuscule surtout se recommande à tous ceux qui s'occupent de l'étude soignée de la civilisation hébraïque d'Israël par une foule de détails savants sur la monnaie du temps de Moïse (la *Kesitha* = *pecunia* portant l'empreinte caractéristique de l'agneau), sur les siècles du temps des Maccabées et les monnaies de Bar-cocheba fabriquées avec les *denaria* de Trajan, etc. Des remarques frappantes de l'auteur sur le nom, la date et la valeur de ces différentes monnaies, mentionnées dans des livres tels que ceux des Rois, des Chroniques, d'Esdras, de Néhémie, de Jérémie, de Zacharie si vivement attaqués par la critique, montrent sous un jour tout nouveau le caractère de haute antiquité de ces écrits.

L'exégèse de l'Ancien Testament s'est enrichie de plusieurs publications pendant le courant de l'année 1868. En première ligne nous signalerons un savant commentaire de *Kranichfeld* sur le livre de Daniel (4). C'est avec la sagacité la plus pénétrante que cet orientaliste distingué examine la question si débattue de l'authenticité de ce livre important. S'attachant surtout au caractère littéraire de Daniel, notre exégète relève une foule d'arguments du plus grand poids qui militent en faveur de son authenticité et lui assignent sa vraie place dans la littérature hébraïque. Il nous montre dans la fraîcheur du récit de certaines portions du livre, telles que le récit du ch. I qui produit l'impression incontestable d'une expérience immédiate et personnelle, que l'auteur a dû vivre réellement en captivité à Babylone. Il en est de même du récit du ch. VI (Daniel dans la fosse aux lions), qui n'aurait absolument aucun rapport avec les persécutions d'Antiochus Epiphane. Nous n'analyserons pas, il va sans dire, l'exacte et savante appréciation des visions daniéliques telle que nous la donne *Kranichfeld*. En tous les cas, il nous est prouvé là une fois pour toutes, espérons-le, que le Fils de l'homme de la célèbre vision messianique du ch. VII est bien réellement une personnalité et non une individualité collective, ce qu'on n'aurait jamais dû oser prétendre. Ce beau commentaire, dont nous voudrions pouvoir exposer tous les résultats importants, nous laisse l'impression profonde d'une solide revendication du caractère authentique si opiniâtrément contesté du livre de Daniel, et jusqu'ici du moins on n'a pas encore essayé de nous démon-

(1) Ninive und seine Geschichte. Bern, 1868.

(2) Der Prophet Jeremia. Bern, 1868.

(3) Die Münzen der Bibel. Stuttgart, 1868.

(4) Das Buch Daniel erklärt. Berlin, 1868.

trer le contraire. Nous en attendrons peut-être longtemps la réputation. Un autre commentaire tout aussi remarquable, sinon plus savant encore, sur le prophète Osée par *Wünsche* (1) mérite également notre attention. L'auteur, disciple du célèbre orientaliste *Fleischer*, aborde les obscurités de cet autre prophète important avec le secours de targums d'Aben Esra et de Kimchi. Il résulterait de ses études approfondies qu'Osée fut un citoyen du royaume des dix tribus où il termina sa carrière, et non en Judée comme l'ont affirmé *Umbreit* et *Ewald*. *Wünsche* place l'activité d'Osée sous Jéroboam II et Pekah entre 786-741. Le contenu de son livre se divise en deux parties bien distinctes dont la première expose une allégorie symbolique, la seconde un recueil d'intuitions prophétiques de diverses époques, mais empreintes d'un caractère de parfaite unité. L'exégèse proprement dite de notre orientaliste est très-détaillée et parsemée de citations rabbiniques avec la traduction. *Wünsche* toutefois conserve une entière indépendance à l'égard des targumistes et ne se rattache à l'interprétation que lorsqu'elle est décidément supérieure à notre exégèse traditionnelle. Ce volume, qui ne forme encore que la première partie d'un commentaire complet, est certainement des œuvres les plus distinguées de la science exégétique contemporaine. A la suite de ces savants ouvrages nous ne ferons que nommer la seconde partie de la seconde édition de l'excellent commentaire de *Hupfeld* sur les Psaumes (2), un commentaire sur le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste par le Dr *Zäckler* (3), un autre sur le prophète Jérémie et ses Lamentations par le Dr *Nægelsbach* (4), un troisième enfin sur les prophètes Obadja, Jonas, Michée, Habacuc et Zéphanja par le Dr *Kleinert* (5), publiés dans la grande œuvre biblique de Lange déjà suffisamment connue. Nous y ajouterons finalement la seconde partie du troisième volume de l'œuvre biblique de Bunsen publiée par *Kamphausen* (6). Ce volume complète la traduction et l'interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament entreprises par le célèbre théologien longtemps avant sa mort.

Dans le domaine de l'introduction du Nouveau Testament nous avons à faire mention de plusieurs écrits qui peuvent être considérés comme d'utiles renforts ajoutés à cette discipline déjà si riche et si profondément actuelle. Nous dirons cela avec des restrictions cependant de l'étude d'un laïque de Hambourg, de l'essai du docteur *Christern* sur la formation de nos évangiles (7). L'auteur, qui trahit quelque peu son incompe-

(1) *Der Prophet Hosea*. Leipzig, 1868.

(2) *Die Psalmen übersetzt und ausgelegt*. Gotha, 1868.

(3) *Theologisch-homiletisches Bibelwerk : Das Hohelied und der Prediger*. Bielefeld, 1868.

(4) *Der Prophet Jeremia und die Klagelieder*.

(5) *Obadja, Jonab, Micha, Habakuk, Zephanja*.

(6) *Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde*. Leipzig, 1868.

(7) *Versuch einer pragmatischen Bildungs- und Entwicklungsgeschichte der Evangelien*. Gotha, 1868.

tence dans des questions si controversées et si difficilement accessibles à ceux qui ne sont pas du métier, se distingue par certaines manières de voir très-soutenables et qu'il n'est pas superflu d'indiquer ici. Il part de l'opinion que les ἀπομνημονεύματα de Justin ne sont pas, comme on l'admet généralement, nos évangiles mêmes, mais simplement des notes de divers apôtres qui avaient cours dans l'Eglise primitive, ces notes furent collationnées par les hommes dont nos Evangiles portent le nom. Matthieu fut le premier qui composa un récit continu bientôt après l'ascension entre 35-36, mais il n'acheva pas son œuvre. Son évangile ne contenait que les sept premiers chapitres du nôtre : ce fut une espèce de petit Pentateuque chrétien lu dans les synagogues de l'Eglise. Plus tard Matthieu y joignit encore les chapitres VIII, IX et X également composés selon le type mosaïque. Les autres apôtres complétèrent enfin cet évangile avec leurs propres souvenirs et Matthieu ne fit qu'en soigner la rédaction en les classant sous certaines rubriques. Cet évangile, espèce de livre ecclésiastique, est le plus ancien. Marc et Luc furent au contraire composés pour l'usage privé, l'un pour le Romain Cornélius (?), l'autre pour l'Antiochien Théophile. Marc écrivit avec les ἀπομνημονεύματα de Pierre comme Matthieu et Luc : ce qui explique les ressemblances littérales des trois évangiles. Luc profita en outre de Matthieu, mais pas de Marc qui, composé plus tôt, était encore entre les mains de Cornélius. Jean enfin n'a pas écrit pour compléter les Synoptiques ou contre les gnostiques, mais pour les Grecs cultivés. Cet évangile est contemporain de la première épître johannique qui lui sert de lettre d'introduction. Il fut composé au plus tard en 85, à Ephèse.

La question de l'accord ou de la prétendue incompatibilité du quatrième évangile avec les Synoptiques est certainement une de celles qui méritent le plus notre attention aujourd'hui. Cette préoccupation est une des plus vives des critiques et des exégètes compétents en Allemagne. C'est ce que nous voyons dans une belle étude du professeur *Mærcker* (1). Ce philologue distingué commence par réduire à néant le fameux argument pascal toujours encore opposé à l'authenticité de l'évangile johannique. Puis il examine avec la plus minutieuse attention les divergences relevées entre cet évangile et celui de Matthieu. Mærcker montre d'abord que les différences chronologiques ne sont pas essentielles et n'excluent nullement un accord dans le fond. Quant à l'harmonie dans les détails historiques, il est très-important de remarquer que nos quatre évangiles présentent de grandes lacunes ; leur but ayant été purement pratique, ils ont caché ces lacunes par d'habiles transitions. Les Synoptiques ont procédé comme des éclectiques, Jean a rempli les vides par des discours et des récits qui glorifient la messianité de Jésus. Mais il

(1) Uebereinstimmung der Evangelien des Matthæus und Johannes. Meiningen; 1868.

nous est impossible ici de rendre compte des savantes comparaisons philologiques et historiques dont cette excellente étude abonde. Nous nous contenterons donc de la recommander aux intéressés comme un écrit très-important pour la critique scientifique de nos évangiles canoniques. Nous ferons un éloge pareil de la savante thèse latine de *Grav* sur l'évangile pétrinien et l'évangile paulinien (1). Le but du jeune professeur de Königsberg est de montrer dans cet écrit quelle ressemblance frappante existe entre le moderne rationalisme et l'ébionitisme des premiers siècles. Les ébionites en effet en appelaient sans cesse à l'Évangile des Hébreux, parent de l'évangile de Matthieu, et rejetaient saint Paul et son enseignement. Leurs modernes imitateurs avec l'anonyme saxon en tête ont réchauffé la vieille hérésie, ils l'ont même surpassée en opposant Matthieu à Luc. De même aussi que les alloges ébionites repoussaient l'évangile johannique, les amis des *probabilia* de Bretschneider ont recommencé une lutte acharnée contre le quatrième évangile. L'école de Tubingue enfin est bien réellement une véritable résurrection de celle de Marcion et de Valentin. Citons aussi comme relatif à notre domaine le travail du Dr *Philippi*, fils du célèbre Philippi de Rostock, sur le fameux livre apocryphe d'Hénoch (2), examiné dans ses rapports avec l'épître de Jude. Notre auteur pense que si ce livre fut composé longtemps avant l'épître en question ce serait là un argument redoutable contre l'authenticité de cette épître (?). Il examine donc soigneusement le livre d'Hénoch et y trouve enseignée une double venue du Messie (naissance humaine et parousie) ; ce qui prouverait qu'il fut écrit par un chrétien après 70. Quant au passage cité par Jude de l'Assomption de Moïse, c'est là comme celui relatif à la révélation d'Hénoch, un passage inspiré (!) ; par conséquent pas même emprunté à une tradition quelconque. — Il résulte clairement de ces conclusions, à notre avis fort contestables, que le Dr Philippi a été dominé par une crainte exagérée de voir périliciter l'inspiration littérale d'une épître canonique. C'est le seul point de vue qui lui a suggéré son étude qui, par la même, perd beaucoup de sa valeur réellement scientifique.

Enfin l'exégèse du Nouveau Testament compte deux ou trois nouvelles éditions de commentaires qu'il ne sera pas inutile de noter ici. A leur tête nous placerons la troisième édition revue de l'Évangile selon Matthieu par Lange (3) ; puis une troisième édition revue et augmentée du commentaire critique de Meyer sur les épîtres johanniques par *Huther* (4) et finalement un abrégé du commentaire classique de *Bleek* sur l'épître

(1) Ad orationem de evangelis Petri et Pauli. Gütersloh, 1868.

(2) Das Buch Henoch, etc. Stuttgart, 1868.

(3) Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Das Evangelium nach Matthäus. Bielefeld, 1868.

(4) Kritisch-exegetischer Kommentar. Göttingen, 1868.

aux Hébreux publié par Windrath (1). Cette dernière publication met à la portée de toutes les bourses le grand ouvrage du célèbre critique et exégète.

Après les sciences bibliques proprement dites nous abordons le domaine le plus productif de la théologie allemande, celui de l'histoire ecclésiastique. Ici le choix est considérable et les publications relatives à cette discipline si largement cultivée semblent accroître en nombre d'année en année. Aussi nous contenterons-nous de signaler les principales seulement, car il serait difficile de rendre compte de toutes. Ce qui frappe surtout dans la rapide analyse de ces nombreux travaux c'est l'inépuisable ardeur avec laquelle nos patients et savants voisins reviennent sur des questions qui paraissent suffisamment éclaircies. Il semble que tous ces mineurs du passé de l'Eglise ne veulent prendre aucun repos jusqu'à ce que tous les trésors enfouis soient rendus à la lumière et que tous les faits, tous les personnages de l'histoire aient été envisagés sous leurs aspects les plus divers. Telle est tout d'abord l'impression que nous laisse un premier et remarquable volume de *Baxmann* sur la politique des papes depuis Grégoire I^{er} jusqu'à Grégoire VII (2). L'histoire des papes a été l'objet de profondes recherches depuis l'apparition des travaux classiques de Giesler et de Neander, mais elle n'en offre pas moins d'assez grandes lacunes. Ce sont ces lacunes que notre savant historien essaye de combler en nous dépeignant les prétendus successeurs de saint Pierre du point de vue politique. C'est ainsi que nous voyons dans ce premier volume se dévoiler sous nos yeux l'étonnante et vigoureuse administration de Grégoire I^{er} et le tableau des intrigues papales à l'époque des luttes iconoclastes en Orient et sous le règne des Carlovingiens. Le premier Grégoire, digne prédécesseur de Grégoire le Grand, affermit son primat en gagnant les Lombards, l'Espagne et la France pour opposer l'Ouest avec une autorité grandissante à son rival de Constantinople. Le siècle qui le suit ne comprend pas encore cette grandiose politique et les successeurs de Grégoire ne continuent guère son œuvre ; ils perdent même du terrain. Mais l'énergique Grégoire II fait de nouvelles conquêtes en gagnant l'Allemagne par Winfrid (Boniface). Son successeur Grégoire III est le dernier évêque de Rome qui demande sa confirmation à la cour byzantine. Etienne III enfin lie étroitement les intérêts de la France à la politique papale. Baxmann montre que la fameuse donation faite par Pepin et Charlemagne n'impliquait pas la possession immédiate d'un patrimoine de saint Pierre. Ce ne fut là qu'une espèce de souveraineté suzeraine concédée par le bon plaisir du grand Carlovingien qui avait besoin de vivre en bon accord avec Etienne IV.

(1) Der Hebræerbrieff erklært. Elberfeld, 1868.

(2) Die Politik der Pæpste. Elberfeld, 1868.

Rome, depuis le célèbre Charlemagne, ne fut plus qu'une ville franque et reste dès lors mêlée intimement à l'histoire du grand Empire. Ces détails d'un intérêt spécial aujourd'hui nous montrent quelle fut l'origine véritable et longtemps après encore le prétendu caractère indépendant du pouvoir temporel. Chose étrange ! il semble que la situation actuelle nous ait ramenés aux temps des Carlovingiens : la fin serait-elle semblable au commencement ! Une autre étude fort savante du Dr *Lipsius* sur les nomenclatures des papes selon Eusèbe (1), a mérité également notre attention particulière. Ce travail a pour but de rectifier la succession chronologique des papes du quatrième au cinquième siècle. L'auteur démontre à cet effet qu'en dehors du *Chronographe* de l'année 354 qui compose un premier catalogue et du *Chronicon* d'Eusèbe qui forme un second, il existait au quatrième siècle trois autres catalogues encore. Il résulterait de l'étude comparative de ces différentes nomenclatures que pour l'époque qui s'écoule depuis la prétendue primauté de Pierre à celle d'Urbain, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe offrirait la meilleure source ; tandis que pour la suite jusqu'à l'avènement de Libérius il faudrait consulter le *Chronographe* de 354. Signalons de même comme un ouvrage de la plus grande importance pour l'étude de la christianisation des peuples germaniques le beau livre de *Winter* sur l'ordre de Cîteaux (2), qui succéda à celui des Prémontrés dans l'évangélisation de Wendes. Notons aussi comme se rattachant à notre domaine quatre conférences instructives sur divers sujets de la réforme allemande (3). Une première de *Johmann* traite l'époque qui s'écoule depuis la mort de Luther jusqu'à l'apparition de la formule de concorde. Une seconde de *Guden* dépeint le siècle de la philosophie ; une troisième du Dr *Niemann* le luthéranisme et le piétisme du dix-septième siècle, la quatrième enfin du Dr *Ulhorn* nous présente un vivant tableau de la réformation luthérienne. Mais n'oublions pas surtout pour l'examen plus approfondi de la réforme allemande une très-importante publication de *Kuckhuhn*, le premier volume de la correspondance de Frédéric le Pieux (4). Cette publication considérable, préparée de longue date sous la protection du roi de Bavière, nous offre pour la première fois 393 documents recueillis dans les plus grandes bibliothèques de l'Allemagne. Elle a une importance spéciale surtout pour l'étude des rapports entre le luthéranisme et le calvinisme auxquels présida si noblement le pieux électeur de la Bavière rhénane. Les documents reproduits avec la plus grande exactitude philologique et graphique sont rendus accessibles à une lecture facile par des résumés détaillés de chaque pièce dans une table de matières. Une introduction savante nous initie aux nombreuses sources

(1) Die Papsterverzeichnisse des Eusebios. Kiel, 1868.

(2) Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands. Gotha, 1868.

(3) Kirchengeschichtliche Beiträge. Hannover, 1868.

(4) Briefe Friedrich des Frommen, etc. Braunschweig, 1868.

à consulter pour une biographie complète d'un des grands héros politiques de la réformation allemande. Nous trouvons aussi dans cet ouvrage de la plus haute valeur de nouveaux documents à l'appui d'une importante assertion de Luther adressée à Mélanchthon sur la question de la cène, assertion qui contraste singulièrement avec l'exclusivisme de certains luthériens d'aujourd'hui. Nous joindrons encore à ces nouveaux travaux sur l'histoire de la Réforme un ouvrage sur l'Eglise protestante de la Bavière rhénane par *Laurier* (1), un opuscule intéressant sur la réformation en Livonie (2) par *Helmsing*, et un travail remarquable du *privat docent Weingarten* de Berlin sur la réforme en Angleterre (3). L'auteur de ce dernier livre aborde avec un grand talent l'histoire d'une des révolutions religieuses les moins bien connues encore parmi nous. Il apprécie avec une parfaite impartialité et avec beaucoup de sympathie même les sectes les plus extravagantes du protestantisme anglican et rectifie bien des erreurs historiques commises à leur égard. *Weingarten* relève surtout avec beaucoup de perspicacité les rapports qui existent entre la réforme allemande et la réforme anglaise. Dans une savante introduction il montre que cette dernière date en réalité du dix-septième siècle seulement et non du seizième. Les idées réformatrices allemandes ont trouvé leur reproduction originale et leurs dernières conséquences au delà de la Manche. Le mysticisme et l'humanisme germaniques s'appellent en Angleterre enthousiasme et déisme, et ces deux tendances représentent l'indépendantisme que notre historien apprécie avec le plus grand soin. Nous ne le suivrons pas dans cette description détaillée ; qu'il nous suffise de la recommander comme un tableau remarquablement tracé qui nous fait envisager les Eglises d'Angleterre sous un aspect nouveau à bien des égards.

L'histoire de l'Eglise contemporaine avec ses situations sérieuses et ses problèmes palpitants d'intérêt, offre aux théologiens d'outre-Rhin un sujet de méditations qui ont certainement un vif attrait pour tous ceux qui vivent de la vie de notre siècle tourmenté. Il est remarquable de voir surtout comme les préoccupations et les considérations politiques se lient étroitement aux préoccupations ecclésiastiques en Allemagne. Il semble que dorénavant ces deux domaines ne pourront plus être envisagés séparément pour la compréhension profonde des temps, et que le penseur chrétien devra nécessairement être en même temps un intelligent patriote. C'est là ce que nous dit surabondamment un ouvrage du Dr *Hoffmann* de Berlin sur l'Allemagne religieuse (4). Une science étonnante et un jugement théologique et ecclésiastique de la plus haute portée distinguent ce livre, essentiellement prussien d'esprit et de ten-

(1) Die evangelisch-protestantische Kirche der Pfalz. Kaiserslautern, 1868.

(2) Die Reformationsgeschichte Livlands. Riga, 1868.

(3) Die Revolutionskirchen Englands, etc. Leipzig, 1868.

(4) Deutschland einst und jetzt im Lichte des Reiches Gottes. Berlin, 1868.

dance. Ce dernier caractère cependant ne doit point effrayer le lecteur qui cherche dans ce volume un tableau des plus vivants et des plus attrayants de l'histoire religieuse de l'Allemagne contemporaine. Le royaume de Dieu, selon le Dr Hoffmann, est composé de deux facteurs qui ne se séparent pas : l'Eglise et l'Etat. Voilà ce que démontre pour lui l'histoire tout entière et aujourd'hui encore l'Etat fondé sur le droit, n'atteindra son but qu'en puisant à la source de la religion. Abordant son sujet proprement dit, notre auteur parle d'abord de la signification prophétique de l'Etat allemand et interprète à sa manière l'idée géographique, comme le grand Napoléon appelait l'Allemagne. Cette idée, le premier pas vers l'accomplissement de la prophétie, est la fameuse unité préparée déjà par Charlemagne. Ce beau commencement a été interrompu par le démembrement de l'empire d'Occident. Habsbourg et Hohenzollern forment dès lors les deux contrastes irréconciliables qui divisent l'Eglise allemande et empêchent la réalisation complète de la réforme. Les souverains avec leur foi différente se séparent avec leurs alliés étrangers. Le protestantisme n'est plus le même au nord comme au sud. Au nord règne la saine doctrine, au sud la vivante largeur qui malheureusement ouvre les portes au funeste *interim*. Il fallut ainsi que le Nord devint le sauveur du protestantisme. L'unité rompue depuis longtemps périt complètement avec le *reservatum ecclesiasticum* et la guerre de Trente ans. Le dualisme entre Habsbourg et Hohenzollern devint antagonisme sous le grand Frédéric qui représente les vrais intérêts allemands malgré ses tendances grossièrement territorialistes. Il résista en face à l'Autriche dont la grande pensée était la chute de l'Allemagne protestante. Malheureusement les successeurs du grand Frédéric ne furent point les imitateurs de sa grandiose politique. L'Allemagne en subit le châtement sous l'omnipotence de Napoléon. Elle se releva toutefois et la Prusse fut l'âme du relèvement. Mais l'envieuse Autriche empoisonna encore une fois le fruit de sa mission. Malgré cela la Prusse resta la puissance réellement allemande et protestante. — Les événements les plus récents sont envisagés du même point de vue par le Dr Hoffmann. La politique prussienne est partout justifiée comme essentiellement protestante : ce que nous n'admettons pas sans quelques réserves. Mais, avouons que bien des faits rectifiés par l'ardent patriote et le profond penseur jettent une lumière nouvelle sur l'œuvre du comte de Bismarck. Ces préliminaires sont nécessaires à la compréhension de la seconde partie de notre livre sur la religion et l'Eglise et spécialement sur le christianisme allemand. L'unité politique allemande, en effet, n'est possible pour Hoffmann qu'avec une plus grande union religieuse. Cette union, il la voit dans le retour de l'Eglise catholique à sa constitution épiscopale telle qu'elle existait avant Boniface. En un mot, l'Eglise catholique allemande doit renoncer au romanisme et à toutes ses importations dans le culte et la législation. Quant au protestantisme allemand, cette

réaction du germanisme contre l'influence latine, il peut être considéré comme une critique exercée par l'intelligence historique contre toute fausse centralisation de l'esprit au moyen âge et contre toute espèce de scolastique. Les divergences entre les confessions luthérienne et réformée doivent disparaître avec l'union qui subsiste depuis Mélanchthon et qui est loin d'être l'indifférence doctrinale comme on l'a prétendu, mais le résultat même d'une foi plus vivante recueillée par les événements de 1813-1815. Cependant ce n'est pas par l'union seule qu'on atteindra le but ; car l'Eglise allemande n'existera comme telle que lorsque le principe ecclésiastique national aura remplacé le principe territorial prussien. Or l'Eglise évangélique prussienne a fait des pas décisifs vers ce but. Ainsi le césaropapisme cédera à la constitution consistoriale et celle-ci avec les synodes provinciaux aboutira à un synode national. Mais ce n'est que lorsque à cette constitution puissante viendra s'ajouter le gouvernement épiscopal, qu'on pourra former une confédération avec l'Eglise catholique redevenue elle-même purement épiscopale. C'est avec ce résultat que notre hardi théologien arrive à son dernier chapitre sur le royaume de Dieu dont chacun comprendra maintenant la signification. — On nous excusera d'être entré dans tous ces détails ; ils nous donnent une idée des préoccupations ecclésiastiques actuelles de certains penseurs distingués en Allemagne. En tous les cas la conception du Dr Hoffmann ne manque pas de grandeur et d'actualité, si nous songeons aux événements présents, entre autres à la protestation des évêques à Fulda. A côté de cet ouvrage nous en nommerons un autre d'une tendance bien différente sur les progrès et les défaillances de l'Eglise pendant les deux derniers siècles par le célèbre chiliaste *Hoffman* du Hardthof près Marbourg (1). L'idéal pour notre auteur est loin d'être comme pour son génial homonyme de Berlin l'union libre de l'Eglise et de l'Etat. Notre auteur voit au contraire dans le césarisme en général l'antichristianisme lui-même. Il considère les confessions de foi comme inutiles pour sauver le christianisme contemporain ; la parousie seule mettra fin à la décadence universelle. — On le voit, c'est le pendant opposé du livre précédent ; mais il représente fort bien l'état d'esprit de nombreux chrétiens de l'Allemagne du sud et surtout du Wurtemberg. Citons encore pour compléter cet aperçu des préoccupations ecclésiastiques du jour la fort intéressante correspondance de *Gelzer* sur la France et l'Italie catholiques depuis la révolution de 1848 (2). Cette dernière publication surtout est digne de notre attention spéciale par une foule de jugements d'une justesse remarquable sur notre situation religieuse et politique. Nulle part encore nous n'avons vu dans une peinture étrangère une ca-

(1) Fortschritte und Rückschritte in den zwei letzten Jahrhunderten. Stuttgart, 1868.

(2) Der katholische Süden und Pius IX, nach der Revolution von 1848. Zürich, 1863.

ractéristique aussi frappante de nos craintes et de nos espérances. Elle mérite donc bien d'être recommandée à nos lecteurs.

A toutes ces publications remarquables sous plus d'un rapport, nous rattacherons un certain nombre de monographies dont il nous sera permis d'indiquer les titres simplement. En première ligne nous placerons une conférence sur Luther à Erfurth par le Dr *Barwinkel* (1), une autre sur Luther comme Allemand par *Eilsberger* (2), un opuscule sur Luther et ses compagnons d'armes par le Dr *Schenkel* (3), un autre sur la captivité de Philippe le Magnanime par *K. von Heister* (4), écrits provoqués par l'inauguration de l'admirable monument de Worms. Viennent ensuite deux biographies inégalement importantes sur Schleiermacher, l'une du Dr *Schenkell* de Heidelberg (5), et l'autre de *Baxmann* de Bonn (6); une biographie du pieux Oberlin par *Bodemann* (7), une conférence sur Lavater par *Greyerz* (8), une biographie de Jean-Jacques Moser le chrétien et le patriote wurtembergeois par le pasteur *Schmidt* (9), et enfin une biographie détaillée de l'exégète *R. Stier* publiée par ses fils (10).

Pour l'histoire des dogmes, nous avons à enregistrer un ouvrage important de *Kahnis* sur la dogmatique luthérienne (11). Ce volume forme la conclusion de deux autres dont l'un, paru en 1861, traite l'histoire de la dogmatique luthérienne et la question de la religion et de la révélation, et l'autre, paru en 1864, expose la foi de l'Eglise du point de vue de son développement historique. Nous n'analyserons pas ici les beaux développements du professeur distingué de Leipzig sur l'idée de la religion et la conception historique de la révélation, sur la foi de l'Eglise et sur les principes du protestantisme. Au sujet du principe formel des Ecritures, Kahnis comme Dorner, dans sa magistrale histoire de la théologie protestante, affirme une fois de plus que la théorie de l'inspiration, telle que la représente l'ancienne orthodoxie, n'est pas celle de Luther, ni même celle de la théologie primitive et du moyen âge. Il faut, selon lui, bien distinguer l'inspiration de la révélation. L'inspiration est clairement enseignée pour l'Ancien Testament par 2 Tim. III, 16, pour le Nouveau par 1 Cor. II, 10 sq. Mais cette inspiration n'est pas la même dans les écrits historiques, didactiques et poétiques que dans les écrits

(1) Luther in Erfurt. Erfurt, 1868.

(2) Luther als Deutscher. Berlin, 1868.

(3) Luther und seine Kampfgenossen. Lahr, 1868.

(4) Die Gefangennehmung und die Gefangenschaft Philipps des Grossmüthigen. Marburg, 1868.

(5) Friedr. Schleiermacher. Elberfeld, 1868.

(6) Friedr. Schleiermacher. Elberfeld, 1868.

(7) Johann Friedr. Oberlin. Stuttgart, 1868.

(8) Johann Caspar Lavater, ein Lebensbild, etc. Bern.

(9) Das Leben Joh. Jacob Mosers. Stuttgart, 1868.

(10) Dr Ewald Rudolf Stier. Wittenberg, 1868.

(11) Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt. Leipzig, 1868.

prophétiques et apostoliques. Dans chacun de ces degrés il faut de plus distinguer le travail spirituel et le style de l'auteur du contenu divin proprement dit. Nous recommandons surtout les beaux développements de notre théologien sur la question de la Trinité, sur la subordination, sur la christologie, la soteriologie et la rédemption que l'auteur caractérise ainsi : « Ce ne sont point les peines de l'enfer que le Seigneur a souffertes sur la croix ; mais ce qu'il a souffert, lui le Saint sur lequel pesait la malédiction prononcée sur sa race, ce fut le poids de la satisfaction due par l'humanité à son Père céleste. » Sur la question de la cène, Kahnis appuie la conception symbolique mais maintient les signes comme médiums. Partout le savant dogmaticien examine en premier lieu l'enseignement scripturaire, puis expose la doctrine de l'Eglise et son développement historique et ajoute enfin ses propres convictions en les motivant. Cette méthode rigoureusement scientifique a l'avantage de distinguer ce qui ailleurs est le plus souvent mêlé ; elle excite en outre le plus vif intérêt du lecteur studieux. Après cet ouvrage important nous ne ferons que noter la seconde partie d'une autre publication sur la confession de foi luthérienne, telle qu'elle fut formulée avant la rédaction de la confession d'Augbourg par *Plitt* (1), et un compendium de l'histoire des dogmes par le Dr *Schmid* (2). N'oublions pas non plus une belle édition critique du principal écrit d'Anselme de Cantorbéry publiée par le Dr *Fritzche* (3).

La dogmatique biblique s'est enrichie de son côté de plusieurs travaux distingués qu'il nous faut mentionner absolument pour être complet. En tête nous signalerons l'excellente étude de Klostermann sur l'espérance de l'immortalité dans l'Ancien Testament (4). A cet effet notre savant exégète examine avec le plus grand soin les psaumes CXXXIX, LXXIII et XLIX, sous les rubriques suivantes : *a*) l'état de la question, *b*) l'explication des psaumes indiqués, *c*) la traduction, *d*) vue rétrospective sur le plan et le contenu, *e*) résultat pour la question de l'espérance de l'immortalité dans l'Ancien Testament, *f*) l'auteur et le temps de leur composition. On voit par ses divisions que le problème est abordé de près. Il résulte de cet examen détaillé que le psaume CXXXIX exprime clairement l'espérance en un salut futur, car le verset 18 ne peut se traduire autrement que comme il suit : « Réveillé, je serai de nouveau auprès de toi (auprès de Dieu). » Il en est de même du psaume LXXXIII dont les versets 24 et 25 se traduiront ainsi : « Puisque je suis continuellement auprès de toi, tu me saisis à la main droite. Tu me diriges selon ta pensée et à la fin tu veux me ramener glorieusement. Que ma

(1) Einleitung in die Augustana. Erlangen, 1868.

(2) Lehrbuch der Dogmengeschichte. Nördlingen, 1868.

(3) Anselmi Catuarerisis libri duo. Cur Deus homo, etc. Turici, 1868.

(4) Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie. Gotha, 1868.

chair et mon cœur disparaissent, le rocher de mon cœur, ma part, est Dieu éternellement. » Ces exemples nous montrent ce qu'il faut penser de la prétendue absence de foi en une immortalité personnelle imputée aujourd'hui encore à l'Ancien Testament. En tous les cas les trois psaumes étudiés si savamment par Klostermann, composés à des époques si différentes, prouvent suffisamment que cette foi n'a jamais fait défaut aux hommes pieux de l'ancienne alliance. Cette question actuelle n'a cependant pas pour nous la souveraine importance d'une autre question remarquablement traitée par le Dr *Steinmeyer*, dans une étude déjà annoncée sur l'histoire de la passion de Jésus (1). L'auteur, connu par son beau travail sur les miracles évangéliques, examine ici la passion du Christ au point de vue de la critique moderne et pour obtenir une conception rigoureusement historique de la rédemption. La mort de Jésus est conçue par Steinmeyer, non-seulement comme un fait qu'il subit, selon l'interprétation de Hofmann d'Erlangen, mais comme un acte qu'il accomplit. Cette conception que notre exégète appelle à juste titre apostolique, il désire la contrôler par l'histoire de la passion. Il nous montre donc que déjà à Gethsemané dans le $\gamma\epsilon\nu\eta\theta\acute{\eta}\tau\omega\ \tau\acute{o}\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\tau\eta\mu\acute{\alpha}\ \sigma\upsilon$ le Seigneur n'exprime pas seulement un consentement, mais une volonté agissante qui réalise ce que le Baptiste avait dit de lui : $\tilde{\iota}\delta\epsilon\ \acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\mu\upsilon\lambda\epsilon\varsigma$, etc. Tel est le sens de la saisissante scène en question, et Hébr. V, v. 7 sq., dit la même chose. Une seconde section aborde l'arrestation de Jésus. C'est ici que commence le $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ qui n'a été encore qu'un $\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ à Gethsémané. Mais porter le péché n'était pas encore l'expier, acte qui ne s'accomplit que sur la croix. C'est en étant lié, lui seul libre, par ceux qui étaient enchaînés par le péché, qu'il a porté leur péché. Il l'a porté encore en subissant la condamnation du *juif*, en étant livré entre les mains du pouvoir terrestre, pouvoir impliquant tout aussi bien la sagesse et les intérêts de ce monde que la force brutale. C'est ainsi que le royaume de ce monde est entré en conflit avec celui de son vrai souverain. Voilà pourquoi saint Paul écrit les paroles contenues Gal. VI, 14. Dès lors les disciples de Jésus purent se considérer comme condamnés avec le Maître; mais le monde aussi est condamné pour eux. Ce fait, Paul le prêche partout et n'exprime en cela que la volonté divine.

Une troisième section examine la mort de Jésus. Le Crucifié est l'image de la patience parfaite. Steinmeyer admet même qu'ici le Sauveur n'a vécu qu'en esprit à l'exclusion des affections physiques. Cet $\upsilon\pi\omicron\varphi\epsilon\tau\epsilon\iota\nu$, $\upsilon\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu$ du $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\omega\varsigma$ par excellence le rendit prêt à la mort qui n'était point celle d'un prophète seulement, mais un sacrifice absolu pour l'humanité. Vient alors une admirable interprétation des paroles de la croix. Nous ne pouvons résister au désir d'en donner une rapide ana-

(1) Die Leidensgeschichte des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik betrachtet. Berlin, 1868.

lyse. Le Seigneur s'étant chargé du péché à Gethsémani et l'ayant porté jusqu'à la croix, sentit sur cette croix l'aiguillon de ce péché : la mort. Mais comme ce péché était pour sa personne une chose étrangère, une volonté expresse du Père seule pouvait le livrer (ἐγκαταλείπειν) à celui qui a la puissance de faire mourir. C'est là le *πρόπον*, le *δικαίον*, le *ἐρειλέμενον* divin. Or, l'essence du péché consiste dans l'abandon de Dieu (de la part de l'homme comme de Dieu). C'est ainsi que la mort put frapper le Christ, et tel est l'*ineffabile* dont parle Bengel et qui explique le *ὥστε με ἐγκατέλιπες!* Quant aux signes par lesquels Dieu parle et qui accompagnent cette mort; le premier signifie que la lumière du monde s'éteignit par la main des hommes; le second que le *εἶσοδος* était frayé vers Dieu; le troisième est la représentation symbolique de la *μετάθεσις* qui s'est accomplie dans le ciel par la prise de possession de la *βασιλεία ἀσάλευτος* par l'Agneau de Dieu; le quatrième enfin prouve que les chrétiens ne sont plus séparés par un abîme des *πνεύματα δικαίων τετελειμένων*. Ce langage divin saisissant est la confirmation éclatante de l'accomplissement de l'expiation acceptée par le Père et en voie de se produire dans les faits. — Telle est l'interprétation véritablement grandiose que Steinmeyer nous donne de la passion de Jésus. Il est à désirer que cet essai remarquable soit bientôt suivi d'un autre sur la résurrection du Christ; de cette manière le critique et l'exégète distingué nous doterait d'une apologie de l'histoire évangélique unique dans son genre et de la plus grande valeur pour nos études bibliques. Nous ajouterons deux études moins importantes, l'une du professeur *Schweitzer*, de Zurich, sur la descente aux enfers (1); l'autre sur l'ascension de Jésus, par le pasteur *Greve* (2). Dans la première le célèbre théologien envisage le fait en question comme un mythe nullement contenu dans le passage bien connu. (1 Pierre III, 17-22.) Ce texte pour lui signifie que Christ comme *λόγος ἕσπερος* a prêché aux contemporains de Noé, indignes de sa prédication et retenus en prison, — explication qui ne cadre pas entièrement avec l'universalisme enseigné par le professeur de Zurich. Selon la seconde étude enfin le Seigneur serait monté au ciel peu après sa résurrection après être apparu à Marie-Madeleine, aux femmes saintes et à Pierre. C'est du ciel qu'il se serait montré sept fois, pendant quarante jours, à ses disciples; ce qui expliquerait ses disparitions subites. Greve s'appuie surtout sur l'*ἀναζήνω* de Jean XX, 17, et rejette le *status intermedius* admis par tant d'exégètes célèbres. Mais le problème n'est rien moins que résolu de cette manière, car il s'agit d'expliquer les apparitions avec un corps palpable de Jésus qui mange et boit avec ses disciples et de prouver la non-identité des trois récits de l'ascension. L'auteur n'est pas plus concluant dans son appendice sur la localité du paradis. Il n'admet

(1) Hinabgefahren zur Hölle, etc. Zürich, 1868.

(2) Die Himnefabrt unseres Herrn Jesu Christi, etc. Hannover, 1868.

ni l'ancienne, ni la moderne explication luthérienne, et à ce sujet il accuse l'exégète Meyer de placer le paradis dans des lieux souterrains: ce qui est inexact; car Meyer ne donne que le sens de la croyance juive. Greve place le paradis du Hadès dans les lieux célestes où il a été transféré, selon lui, par l'ascension du Christ. (Eph. IV, 8.) Il n'y avait donc plus de lieux intermédiaires depuis cet événement. Mais ce paradis sera remplacé, selon Greve, par le nouveau ciel et la nouvelle terre; ce qui signifie, à notre avis, qu'il n'en reste pas moins un lieu intermédiaire.

Il nous reste encore pour achever notre revue à parler d'un certain nombre de publications appartenant au domaine de la théologie systématique. C'est dans cette catégorie que nous rangerons en premier lieu un ouvrage de *Scholten* sur l'histoire de la religion et de la philosophie traduit par Redepenning (1). Le célèbre chef de l'école de Leyde nous donne dans son nouveau livre une analyse détaillée de toutes les religions de l'antiquité et de leur principe générateur. Au sujet de la religion monothéiste qui nous importe le plus, il nous est dit que pendant que les Sémites retombaient dans le culte de la nature, la race d'Abraham s'éleva à la connaissance d'une Divinité qui se contentait de l'intention tout en exigeant des sacrifices humains. C'est ainsi que notre savant explique le sacrifice demandé au premier patriarche. Quant au christianisme, il est la seule religion, grâce à laquelle l'homme vit dans la pleine jouissance de son développement individuel et avec le sentiment de sa force, mais avec la conscience aussi de la plus parfaite dépendance de Dieu. L'islamisme, par contre, est une protestation énergique contre tout polythéisme, mais il est bien inférieur au christianisme parce qu'il n'a pas de place pour l'immanence de Dieu. Cette immanence si fortement accentuée par l'école critique en général, à laquelle appartient notre théologien, est devenue la base même des systèmes exposés aujourd'hui par les représentants de l'extrême gauche. Voilà ce que nous montre une fois de plus un essai du pasteur *Lang* (2), qui a pour but de résoudre l'antique problème de la conciliation de la foi avec la science. Le principe religieux, selon Lang, ne reste sain et puissant, que lorsque les dogmes changent. Toutes les déterminations doctrinales de la Bible sont donc à considérer comme les premiers anneaux de la série des développements. Ce que Jésus « le genial inventeur » (*sic*), a découvert et pratiqué en fait de religiosité spontanée, Paul l'a démontré par sa dialectique, c'est-à-dire que le christianisme est la religion de l'esprit et de l'amour. Les développements de l'Eglise sont pour notre auteur la preuve d'une conception juste du principe chrétien. Le catholicisme en a conservé la spiritualité, quoiqu'il l'ait matérialisé partiellement par la foi en un ciel

(1) Geschichte der Religion und Philosophie. Elberfeld, 1868.

(2) Versuch einer christlichen Dogmatik. Berlin, 1868.

supraterrestre. Le protestantisme a relevé la filialité divine, quoique son orthodoxie ecclésiastique ait laissé subsister dans le dogme tout le dualisme de la conception catholique et biblique. Mais le rationalisme avec ses progrès victorieux est en train de triompher de cette anomalie. Jésus n'a pas été sans péché, car Luc VII, 47 est son expérience personnelle, et Matth. VI, 6 sa prière. « Christ le seul fondement de notre salut » est donc une phrase, car ce Christ est un homme qui a puisé le salut dans la même voie de développement moral que nous. Le salut en général vient d'un principe et non d'une personnalité; les Synoptiques vous le prouvent. (?) — Oui, en vérité, il faut être aveugle, comme M. Lang, pour ne pas le voir! — Ce n'est pas là, en tous les cas, ce que nous dit une autre dogmatique qui forme le pôle opposé de la tendance que nous venons de signaler, l'œuvre importante du célèbre *Philippi* de Rostock sur le dogme ecclésiastique (1). Cette dogmatique monumentale d'un des plus ardents défenseurs du luthéranisme rigide, s'est complétée dans le courant de notre année et compte cinq gros volumes; ce qui nous dispensera aux yeux du lecteur d'en faire une analyse impossible dans ce rapide bulletin.

A la théologie systématique, mais plutôt au domaine de l'éthique chrétienne, appartient encore l'intéressant livre d'un disciple de Rothe, du pasteur *Fleischmann*, sur les grandes époques de la civilisation humaine (2). Cette étude divise l'histoire de l'éducation humaine en trois grandes périodes : la période primitive, celle de la domination de la nature sur la personnalité (jusqu'à Christ), et celle de la domination de la personnalité sur la nature (depuis Christ). On voit par cette simple division avec quelle fidélité l'auteur applique la pensée du maître aux développements de notre race. Il nous montre de plus quelle place l'illustre et vénéré professeur assigne dans l'histoire à la liberté de Dieu, c'est-à-dire au surnaturel et à la personnalité humaine. Au sujet de la personnalité par excellence de Jésus, *Fleischmann* nous dit que le parti qui prétend, au nom de la raison, que Dieu ne peut devenir homme, est obligé de prétendre pour être logique que l'homme n'est pas fait pour Dieu. Cette pensée qui était certes celle de Rothe, est tout aussi profondément vraie que celle que nous trouvons un peu plus loin sur les premières conquêtes du christianisme, que l'auteur estime, « perdu du jour où il deviendrait philosophie. » Mais il est impossible de rendre compte ici d'une foule d'idées frappantes sur l'Eglise catholique, la papauté, l'Etat depuis Charlemagne, la séparation de l'Eglise et de l'Etat telle que l'entend *Fleischmann*, le pouvoir civil, la liberté religieuse et celle de l'enseignement. Nous déplorons seulement que dans l'appréciation de la situation sociale actuelle, ce disciple distingué du grand pen-

(1) Die kirchliche Glaubenslehre. Stuttgart, 1868.

(2) Die grossen Culturepochen der Menschheit. Kaiserslautern, 1868.

seur chrétien de Heidelberg soit tombé dans un optimisme exagéré, partagé du reste aussi par le pieux maître que nous regrettons. Signalons aussi le premier volume d'un remarquable ouvrage du Dr *von Oettingen* sur la statistique morale et la morale chrétienne (1), qui fait supérieurement justice, à notre avis, de la fameuse théorie naturaliste de la physique sociale tant prônée de nos jours. Nous recommandons de même une très-belle étude sur la question de la peine de mort (2), par le prélat *Nehring*, et une autre sur le même sujet, par le Dr *Kohler* (3). On voit combien cette question est à l'ordre du jour, autant dans le monde théologique que dans le monde judiciaire en Allemagne. Mentionnons de même une très-intéressante étude sur l'essence de la moralité dans le sens antique et dans le sens chrétien (4).

Dans le domaine de l'apologétique, cette branche si attrayante et si actuelle de la théologie scientifique, nous ne pouvons passer sous silence le beau livre de *Pfaff* sur les découvertes les plus récentes et les théories modernes sur l'histoire de la création (5). Nous signalons aussi, avec le plus grand éloge, les très-belles et savantes conférences de *Zäckler* sur l'histoire primitive de la terre et de l'homme (6); ainsi que la très-remarquable étude de *Zollmann* sur la Bible et la nature (7). — On est étonné de voir avec quelle aisance et quelle profonde connaissance ces apologistes distingués se meuvent sur un terrain encore si peu exploré par nos théologiens français.

Enfin, pour terminer ce long aperçu, notons finalement une étude apologétique de *Tolle* sur les preuves de la vérité chrétienne (8); une excellente conférence du Dr *Güder* sur le miracle (9), et un travail du Dr *Immer* sur l'immortalité (10).

A. WABNITZ.

(1) Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Erlangen, 1868.

(2) Die Frage der Todesstrafe. Stuttgart, 1868.

(3) Die Bibel und die Todesstrafe. Leipzig, 1868.

(4) Ueber das Wesen der Sittlichkeit. Sonderhausen, 1868.

(5) Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungs-geschichte. Frankfurt, 1868.

(6) Die Urgeschichte der Erde und des Menschen. Gütersloh, 1868.

(7) Die Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen. Hahrburg, 1868.

(8) Beweis der christlichen Wahrheit. Göttingen.

(9) Ueber das Wunder. Bern, 1868.

(10) Der Unsterblichkeitsglaube im Lichte der Geschichte und der gegenwärtigen Wissenschaft. Bern, 1868.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE ⁽¹⁾

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE, par
E. de Pressensé. Troisième série : *L'Histoire du dogme*. Un vol. in-8°
de 530 pages. Prix : 6 fr. — Il paraît en même temps dans la traduc-
tion allemande.

Nous nous bornons à reproduire l'*Avant-Propos* de l'ouvrage, avec un
résumé de la *Table des matières* :

« Ce nouveau volume de mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne* forme à lui seul la troisième série de l'ouvrage. C'est l'exposé complet des luttes de la pensée religieuse au second et au troisième siècle : l'hérésie d'abord, dans ses diverses fractions, puis les diverses écoles de la théologie chrétienne à cet âge de ferveur et de liberté.

« On se souvient peut-être du plan général du livre. Après avoir esquissé dans une vaste Introduction l'histoire morale de l'ancien monde, pour avoir le droit de conclure que le christianisme primitif n'est pas simplement le produit du passé, mais qu'il a un caractère vraiment original, j'ai retracé ses destinées au siècle apostolique, qui est son époque créatrice. C'est l'objet de mes deux premiers volumes. Les volumes suivants montrent la religion nouvelle engageant une lutte formidable avec tout ce qui l'a précédée, sans qu'elle néglige pourtant de rechercher les points de contact qui existent entre elle et les besoins supérieurs et permanents de l'humanité. Cette lutte se poursuit d'abord sur le terrain des faits par la mission chrétienne, par cet immense mouvement de propagande auquel répond la persécution ; cette histoire extérieure du christianisme fait l'objet de mon troisième volume. Mais l'ancien monde ne se contente pas de s'armer de la force brutale contre l'Eglise. Il tourne contre elle les ressources de sa culture philosophique, et il amène par ses attaques la formation de l'apologie chrétienne, dont j'ai reproduit les diverses tendances dans mon quatrième volume.

« Le volume actuel nous fait assister à une lutte plus dangereuse.

(1) Tous les ouvrages annoncés dans le *Bulletin* se trouvent ou peuvent être demandés à la librairie Ch. Meyrueis, rue des Saints-Pères, 43 et 45.

L'hérésie est un essai plein de hardiesse de ramener la doctrine évangélique dans le cadre des religions antérieures, tantôt en faisant disparaître ses contours arrêtés et son caractère si éminemment moral dans un panthéisme vague et grandiose, tantôt en la marquant d'une empreinte judaïque. Grâce aux documents que nous fournissent les découvertes de ces vingt dernières années, l'histoire des hérésies primitives est entièrement renouvelée. Ce n'est plus un chaos de rêves maladifs; on voit apparaître des systèmes bien liés, souvent bizarres dans la forme, parce qu'ils reflètent un état singulier des esprits, où la métaphysique la plus subtile se mêle, comme dans l'Inde, à un symbolisme mythologique. J'ai consacré une portion considérable de ce volume à une exposition raisonnée de ces doctrines étranges, qui ont exercé une grande influence sur la théologie chrétienne, surtout par voie de réaction. J'ai aussi donné un soin très-attentif à la littérature apocryphe, qui abonde à cette époque; j'y ai cherché les premiers linéaments et comme la formation de la tradition orale qui, sur bien des points, s'est imposée à l'Eglise.

« Sous le feu des attaques multiples dont elle a été l'objet pendant cette période, la pensée chrétienne est appelée à se rendre compte de sa croyance. Etrangère encore à la discipline d'un *Credo* décrété, elle déploie une grande originalité dans ses créations dogmatiques. Je me suis efforcé de présenter ces premiers systèmes théologiques avec la plus scrupuleuse fidélité, de telle sorte que toutes les tendances pussent trouver leur profit dans ce livre, au moins à titre de document parfaitement sincère.

« Il n'est pas de sujet plus digne d'intérêt pour tous ceux qui ne prennent pas en pitié les questions philosophiques, et qui ne voient pas qu'en méprisant ces hautes spéculations, ils méprisent la raison elle-même. En tout cas, nous avons ici un grand chapitre de l'histoire de l'esprit humain, qui a reçu du christianisme un ébranlement puissant et fécond. Je puis dire que je n'ai rien épargné pour le traiter convenablement. Toute mon exposition est puisée aux sources originales; chaque texte est traduit à nouveau. J'ai cherché à éviter le plus possible les termes d'école qui voilent la pensée et à reproduire ces systèmes si divers dans la langue philosophique courante. Je serais heureux si j'étais parvenu à mettre en lumière le caractère profondément libéral de la spéculation chrétienne dans une période qui ignore l'asservissement intellectuel, et qui n'a jamais séparé l'autorité de la persuasion. C'est dans la liberté et par la liberté que la grande bataille du christianisme a été livrée et gagnée à son âge héroïque, au travers même de l'oppression extérieure et de la persécution. Je ne connais pas d'autre moyen de reconquérir le monde aujourd'hui.

« Le dernier volume de mon *Histoire*, qui sera consacré à la vie intérieure de l'Eglise et montrera la religion nouvelle au foyer de la famille

et aussi à l'heure de l'adoration et du culte, paraîtra, je l'espère, dans un délai rapproché. Il terminera ce vaste tableau du christianisme primitif, commencé il y a vingt ans aux jours de la jeunesse vaillante, alors qu'on ne sait pas prévoir tous les obstacles qui se rencontrent dans une carrière si longue.

« Ce livre, traduit dans plusieurs langues, a reçu de bien précieux encouragements. Mon plus cher désir est de pouvoir en faire disparaître les imperfections qui m'ont été signalées ou que j'y découvre, afin de le rendre moins indigne de cette grande cause de la liberté chrétienne à laquelle j'ai donné ma vie. »

—

EXTRAIT DE LA TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE PREMIER. — L'HÉRÉSIE.

CHAPITRE PREMIER. — *Le Gnosticisme.* — Caractères généraux. — Valentin, Marcion, etc.

CHAP. II. — *Le Manichéisme.*

CHAP. III. — *L'Hérésie judaïsante.* — Les Ebionites, les *Clémentines*, etc.

CHAP. IV. — *Le Montanisme.*

CHAP. V. — *Les Premiers Unitaires.*

CHAP. VI. — *La Littérature apocryphe du deuxième et du troisième siècle, et son influence sur la tradition orale.*

LIVRE II. — LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE
AU SECOND ET AU TROISIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE PREMIER. — *La Foi universelle de l'Eglise à cette époque.* — Les écoles et les tendances dans le développement de sa théologie.

CHAP. II. — *L'Ecole grecque asiatique.* — La théologie de Justin Martyr, d'Athénagore, de Théophile d'Antioche et de Tatien.

CHAP. III. — *L'Ecole d'Alexandrie.* — Système de Clément d'Alexandrie.

CHAP. IV. — *Suite de l'Ecole d'Alexandrie.* — Système d'Origène.

CHAP. V. — *Suite de l'Ecole d'Alexandrie.* — Les disciples d'Origène.

CHAP. VI. — *L'Ecole gréco-romaine.* — Systèmes d'Irénée, d'Hippolyte et de Denys de Rome.

CHAP. VII. — *L'Ecole de Carthage.* — Systèmes de Tertullien et de Cyprien.

CONCLUSION.

COMTE RENDU DES DISCUSSIONS RELATIVES AU QUATRIÈME ÉVANGILE,
par *F. Godet*. In-8°. Prix : 50 c.

« L'exposé qui va suivre est destiné à compléter la discussion des témoignages traditionnels sur l'évangile de Jean, telle que nous l'avons présentée dans notre commentaire sur cet écrit, tome I, p. 42-45. Nous résumerons dans ces pages tout ce qui a été publié d'intéressant sur ce sujet depuis l'année 1863, où a paru le premier volume de notre ouvrage. » Ces lignes, les premières de la brochure que nous annonçons, suffiront pleinement à la recommander à nos lecteurs. Bien que cette brochure ne soit que la reproduction d'un article que nous avons publié dans notre numéro du 25 avril dernier, nos abonnés eux-mêmes n'hésiteront pas à se la procurer, car elle forme le complément naturel et désormais indispensable du beau commentaire de M. Godet sur l'Évangile selon saint Jean.

R. H.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE ⁽⁴⁾

1867-1869

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1867

N° 1. — 25 JANVIER.

	Pages.
Essai sur la Rédemption. 1 ^{er} article. L'histoire du dogme. E. de Pressensé	4
Principe dogmatique de la Réforme de Luther (1 ^{er} article). Dorner	57
Les conclusions à tirer sur la nature de Jésus-Christ et l'institution de la sainte Cène dans les synoptiques. Ducros	82
Nos diverses traductions du LIII ^e chapitre d'Esaië. M. V.	87

N° 2. — 25 AVRIL.

Essai sur la Rédemption. 2 ^e article. Le dogme. E. de Pressensé	97
La vie religieuse et l'esprit scientifique (1 ^{er} article). A. Sabatier	140
Bulletin de la théologie française pendant l'année 1866. Roger Hollard	146

N° 3. — 25 JUILLET.

Essai sur la Rédemption. 3 ^e et dernier article. E. de Pressensé	161
Le principe dogmatique de la Réforme de Luther. 2 ^e et dernier article. Dorner	180
L'origine surnaturelle de l'idée chrétienne. 1 ^{er} article. C. Malan fils	193
La vie religieuse et l'esprit scientifique. 2 ^e et dernier article. A. Sabatier	208
L'authenticité de nos quatre évangiles maintenue. Réponse à un article de la <i>Revue de Théologie</i> . C. Tischendorf	214
Bulletin de la théologie allemande. A. Wabnitz	231

N° 4. — 25 OCTOBRE.

Histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament. — 2 ^e étude. 1 ^{er} article. E. Le Savoureux	249
--	-----

(1) Trois années du *Bulletin théologique* formant un volume, nous en donnons ici la table des matières.

L'origine surnaturelle de l'idée chrétienne. 2 ^e article. C. Malan fils . . .	265
Bulletin de la théologie anglaise. Bolton	302
Réponse à quelques critiques touchant l'Essai sur la Rédemption. E. de Pressensé	346
Nécrologie. R. H.	328

ANNÉE 1868

N^o 1. — 25 JANVIER.

Histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament. — 2 ^e étude. 2 ^e article.	
E. Le Savoureux	4
L'enseignement de Jésus-Christ sur le Saint-Esprit. E. Arnaud . . .	48
Les vérités salutaires du christianisme, par Luthardt. Ph. Corbière . .	38
Bulletin de la théologie allemande. A. Wabnitz	54
Richard Rothe. R. Hollard	76

N^o 2. — 25 AVRIL.

Exposition du système théologique de Rothe (1 ^{er} article). C. Babut . .	81
Le « Serviteur de l'Eternel. » H. Dubois	404
La « Christologie » de Beyschlag, et le « Christ historique » de Keim.	
A. Wabnitz	443
De quelques nouvelles manifestations dans le débat sur la Rédemption.	
E. de Pressensé	430
Le Commentaire de M. de Mestral sur la Genèse, l'Exode et le Lévitique.	
Fr. Bénémet	436
Saint Paul et l'esclavage. M. V.	446
Bulletin de la théologie anglaise (fin). F. Bolton	450
Bulletin de la théologie française (1 ^{er} article). R. Hollard	465

N^o 3. — 25 JUILLET.

Exposition du système théologique de Rothe (2 ^e article). C. Babut . .	477
Symbolisme de l'alphabet hébreu. E. Arnaud	204
Bulletin de la théologie française pendant l'année 1867 (fin). R. Hollard .	246
Correspondance. E. Arnaud	226
<i>Errata</i>	228

N^o 4. — 25 OCTOBRE.

Exposition du système théologique de Rothe (3 ^e article). C. Babut . .	229
Etude sur l'origine et la composition de l'évangile selon saint Matthieu.	
H. Dubois	267
La « Christologie » de Beyschlag, et le « Christ historique » de Keim	
(2 ^e et dernier article). A. Wabnitz	296
L'Eglise culdéenne, d'après Ebrard (1 ^{er} article). S. Thomas	349

ANNÉE 1869

N° 1. — 25 JANVIER.

	Pages.
La théodicée de saint Paul (1 ^{er} article). Dr Willibald Beyschlag	4
La tentation de Jésus-Christ. Traduit du journal <i>Der Beweis des Glaubens</i> , par C. Malan	23
L'Eglise culdéenne, d'après le Dr Ebrard. S. Thomas	54
Bulletin de la théologie allemande. A. Wabnitz	67
Bulletin bibliographique. E. de Pressensé	104
Programme de concours	108

N° 2. — 25 AVRIL.

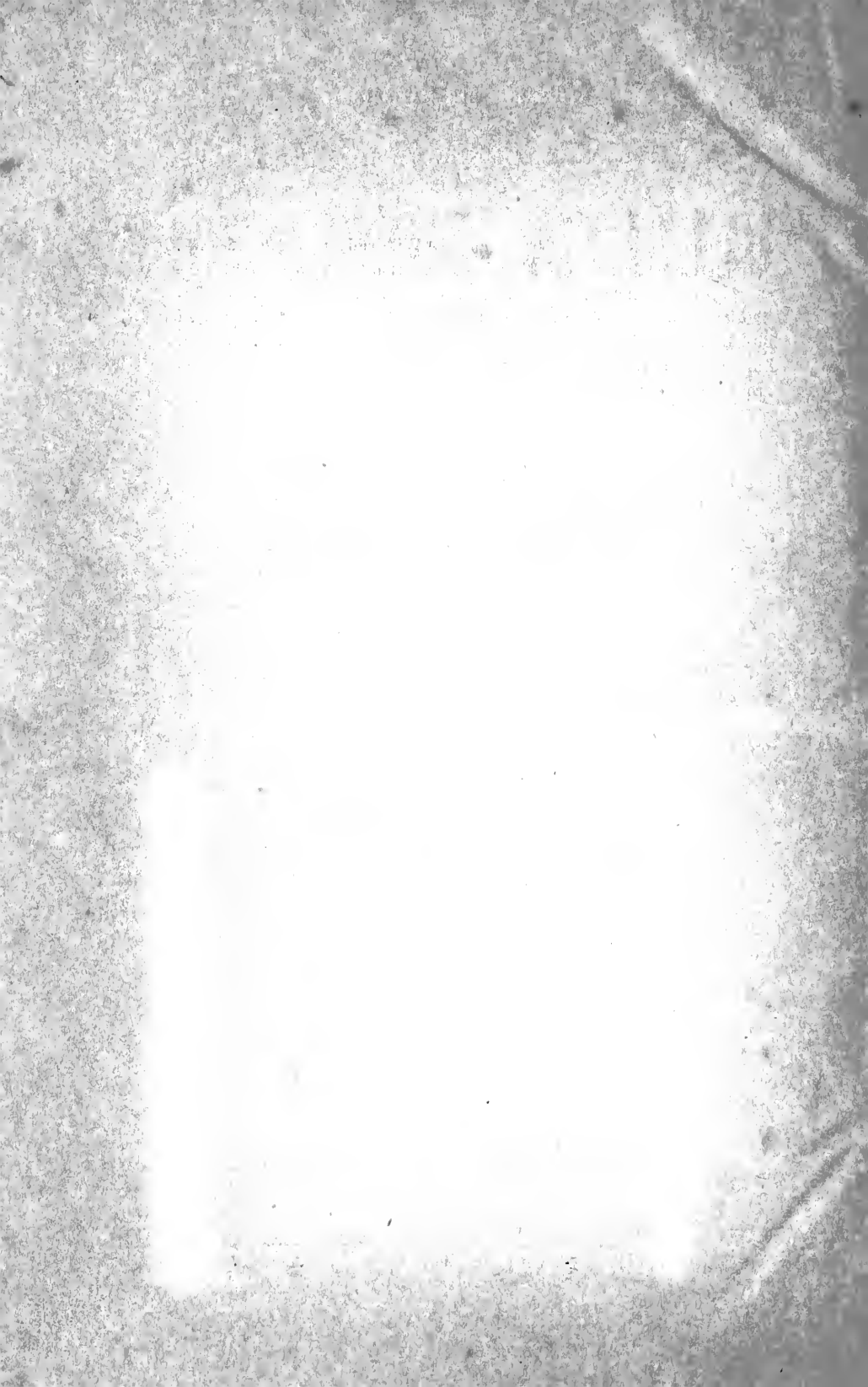
Les discussions récentes relatives aux témoignages ecclésiastiques sur le quatrième évangile. F. Godet	109
La foi universelle de l'Eglise au second et au troisième siècle. E. de Pressensé	134
La théodicée de saint Paul (2 ^e article). Dr W. Beyschlag	145

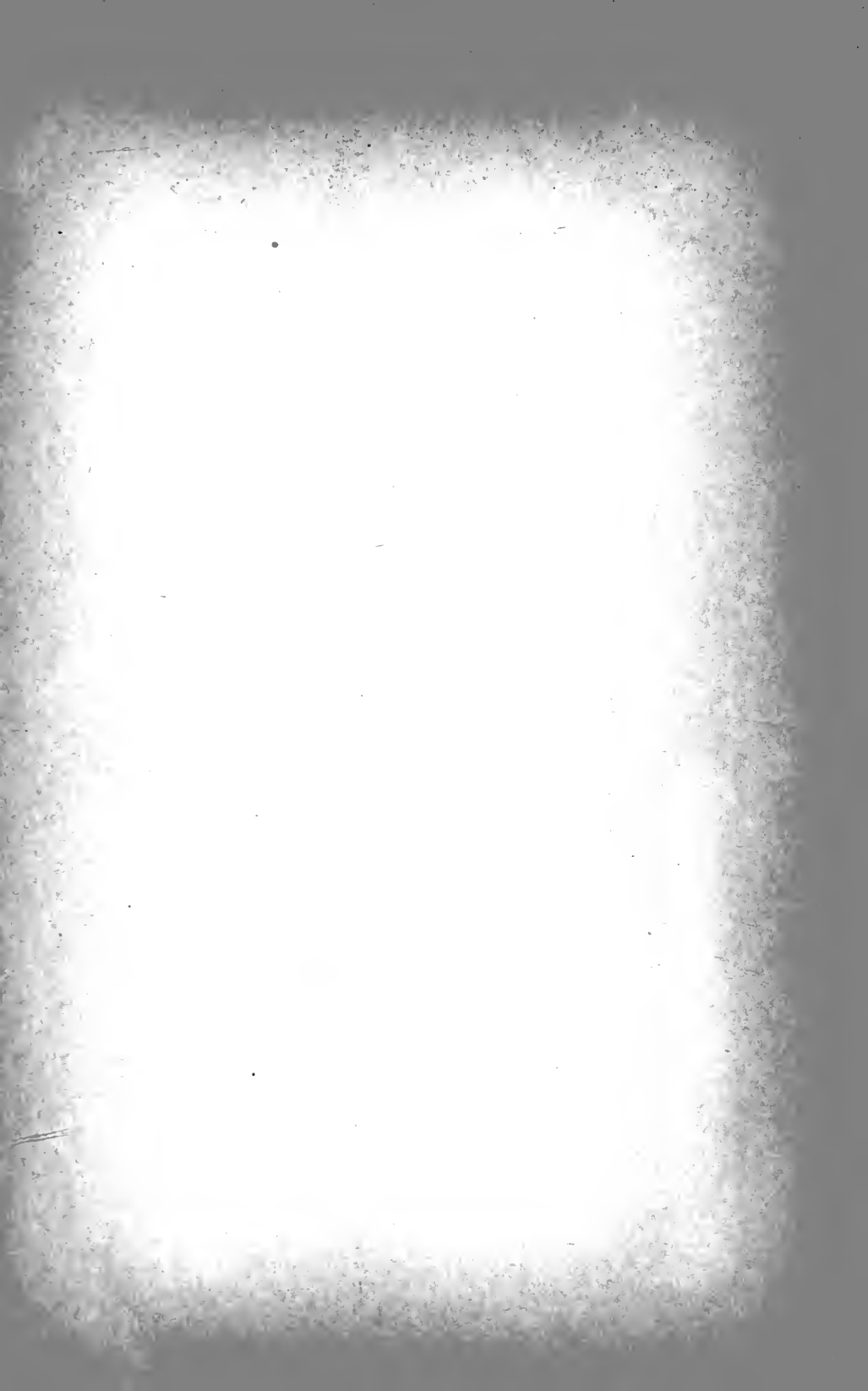
N° 3. — 25 JUILLET.

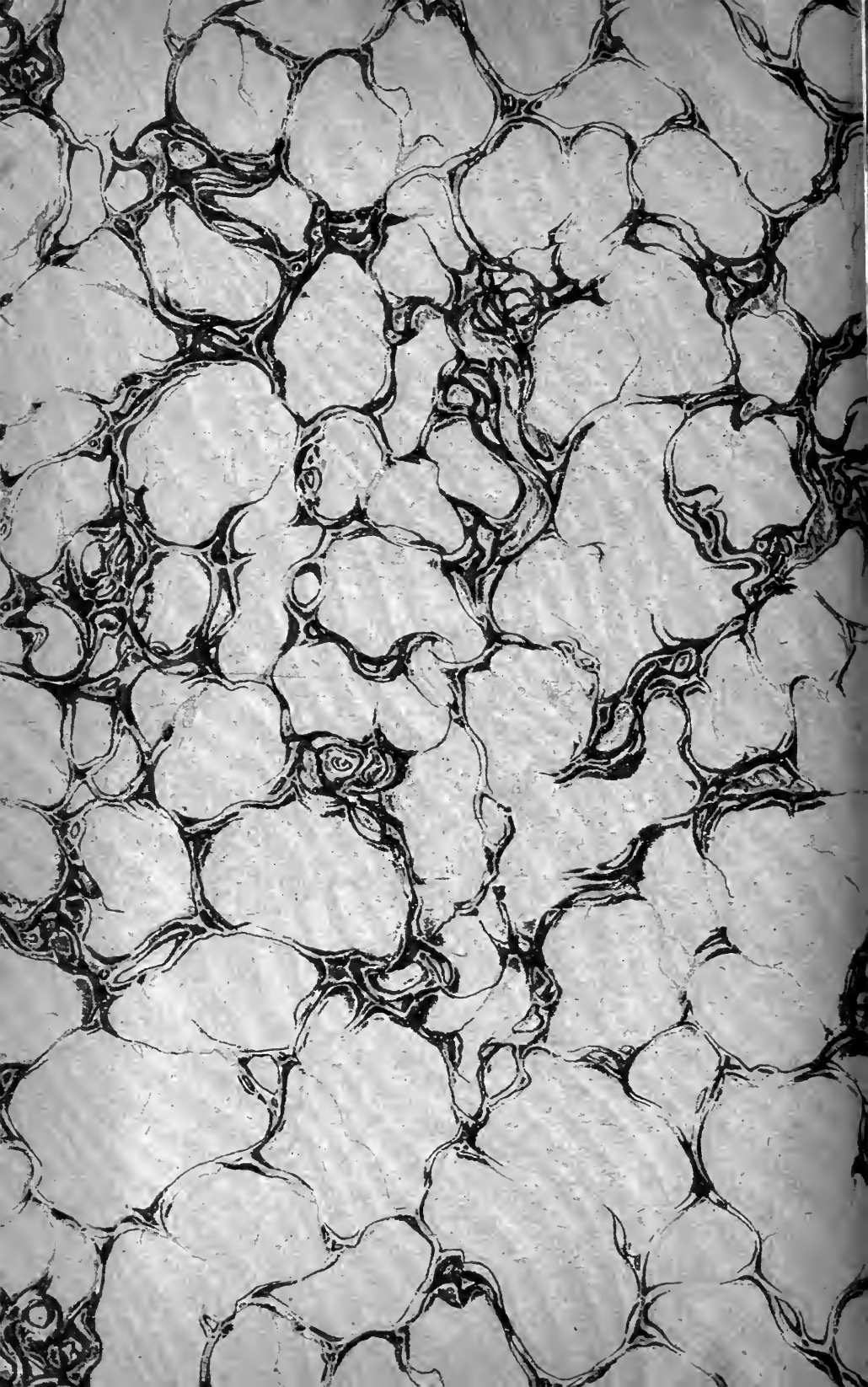
Exposition du système théologique de Rothe (4 ^e article). C. Babut	161
La théodicée de saint Paul (3 ^e et dernier article). Dr W. Beyschlag	193
Le Fils de l'Homme. H. Dubois	233
L'Histoire du <i>Credo</i> , par Ath. Coquerel fils. C. H.	246
Le problème du mal, par E. Naville. R. Hollard	249

N° 4. — 25 OCTOBRE.

Exposition du système théologique de Rothe (5 ^e article). C. Babut	257
Les apparitions de Jésus-Christ ressuscité, d'après 1 Cor. XV, 4-12. L. Thomas	280
Bulletin de la théologie allemande pendant l'année 1868. A. Wabnitz	296
Bulletin bibliographique. — <i>Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne</i> , par E. de Pressensé, 5 ^e vol. — <i>Discussions récentes relatives aux témoignages ecclésiastiques sur le quatrième évangile</i> , par F. Godet	347







BULLETIN Théologique.
(Paris)

1869
v.9.



