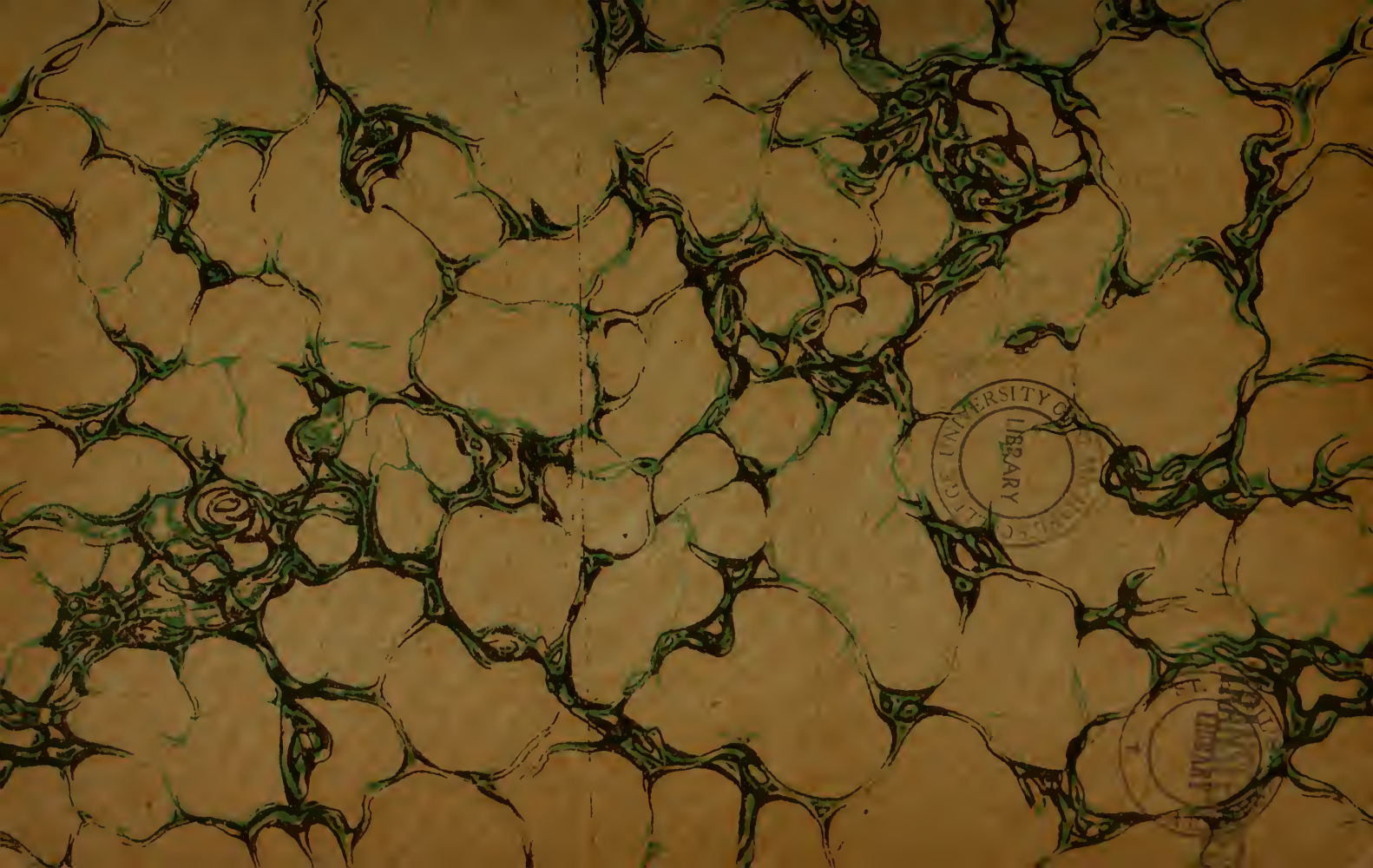
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

BR
5
.R42
1872
.M8

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

MM. C. BABUT, pasteur à Nimes.
C. BOIS, professeur à la Faculté de théologie de Montauban.
F. BONIFAS, professeur à la Faculté de théologie de Montauban.
R. HOLLARD, pasteur à Paris.
F. LICHTENBERGER, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg.
J. MONOD, professeur à la Faculté de théologie de Montauban.
E. DE PRESSENSÉ, pasteur à Paris.
A. SABATIER, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg.

2e ANNÉE

N° 1. — Janvier 1872

SOMMAIRE

Exposition du système théologique de Rothe (7e article). . . . **C. Babut.**
Le sacrifice de la messe (1er article). . . . . **Herzog.**
Le témoignage de Jésus-Christ touchant sa personne et son oeuvre, d'après Gess. . . . . **F. Godet.**
Un nouveau commentaire de M. Godet . . . . . **G. Meyer.**
Note supplémentaire sur le séjour de l'apôtre Jean a Ephèse . . **Wabnitz.**
Manuel de Religion chrétienne, de M. Recolin . . . . . **C. Bois.**
Les Sciences théologiques au XIXe siècle, par M. A. Bouvier . . **R. H.**

PARIS
BUREAU DE LA REVUE THÉOLOGIQUE
33, RUE DE SEINE

1872

En vente chez SANDOZ et FISCHBACHER, 33, rue de Seine, à Paris

SUCCESSEURS DES MAISONS MEYRUEIS ET CHERBULIEZ

Expédition *franco* dans toute la France, sans augmentation de prix.

LE CONCILE DU VATICAN

SON HISTOIRE ET SES CONSÉQUENCES

PAR E. DE PRESSENSÉ

Un fort volume in-18, de plus de 500 pages. Prix : 4 fr.

DE LA CONSTITUTION DES CONCLAVES PONTIFICAUX

PAR W. C. CARTWRIGHT

Traduit de l'anglais. — Un volume in-18. Prix : 3 fr.

LES HUGUENOTS

LEURS COLONIES, LEURS INDUSTRIES, LEURS ÉGLISES EN ANGLETERRE ET EN IRLANDE

Par SAMUEL SMILES

Auteur de *Self Help* et *Lives of the Engineers*, etc.

TRADUCTION AUTORISÉE PAR L'AUTEUR. — UN FORT VOLUME IN-8. PRIX : 6 FR.

APR - 8 1969

LE VIEIL ÉLI

PAR L'AUTEUR DES *LÉGENDES D'ALSACE*

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR E. ROSSEEUW SAINT-HILAIRE

Un volume in-18, *dédié à l'Alsace*. Prix : 1 fr. 50

AMOUR ET FOI

IMPRESSIONS D'UN PÈLERIN

par FRÉDÉRIC DE ROUGEMONT

Un volume in-18. Prix : 2 fr.

LA CONSCIENCE

CONFÉRENCES PRÊCHÉES A GENÈVE

par **LOUIS CHOISY**, pasteur de l'Église de Genève

UN VOLUME IN-8

PUBLIÉ SOUS LES AUSPICES DE LA SOCIÉTÉ GENEVOISE DES PUBLICATIONS RELIGIEUSES

Prix : 4 francs.

CHOIX DE SERMONS DE ROBERTSON

TRADUITS DE L'ANGLAIS PAR E. W.

UN VOLUME IN-12. — PRIX : 3 FR. 50

REVUE THÉOLOGIQUE [1]

EXPOSITION DU SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE ROTHE

7e ARTICLE (2).

DEUXIÈME SECTION

DE L'INDIVIDU.

I. — DE L'INDIVIDUALITÉ A L'ÉTAT NATUREL OU PRIMITIF.

Dans la section précédente, nous nous sommes placé à un point de vue purement abstrait : nous avons parlé de l'*Homme* comme s'il n'était qu'un seul être. Il est temps d'abandonner une hypothèse que nous n'avons faite que dans un intérêt didactique, la sachant contraire à la réalité et même à la nécessité des choses. Ce qui existe, ce n'est pas l'Homme, c'est l'espèce humaine, collection d'êtres particuliers, c'est-à-dire, — puisque la personnalité est le trait distinctif de l'être humain, — de personnes particulières. La considération de ce fait modifie et complique l'idée du développement moral que nous avons jusqu'ici exposée, et cela de manière à susciter au premier abord de graves difficultés.

Nous avons vu, dans la physique spéculative, que chaque être particulier, appartenant à une espèce déterminée, est un exemplaire imparfait, mais *autrement imparfait que tous les autres*, de cette même espèce. Ainsi, tout en exprimant le type commun à toute l'espèce, il possède certains traits particuliers qui le distinguent de tous ses semblables. Or, cette différence qui caractérise

(1) La *Revue théologique* n'a pas paru en 1871, par suite de la guerre.
(2) Voir la *Revue théologique* de mai 1870.

chaque exemplaire de l'espèce, simplement *accidentelle* (c'est-à-dire irrationnelle) chez les espèces inférieures, est chez l'espèce humaine *intelligible* ou *définissable* (susceptible d'être l'objet d'un *concept*). En effet, l'idée qui cherche à se réaliser dans tout être humain, étant celle de l'existence personnelle, c'est-à-dire de l'organisation ou de la centralisation absolue, chacun de ces êtres doit constituer un *tout* un et harmonique, un véritable système; la multiplicité des traits *distinctifs* qui le caractérisent doit donc aussi pouvoir être ramenée à l'unité, et, par conséquent, être pensée ou conçue. C'est grâce à ce caractère intelligible et par conséquent spécifique (1) de la différence qui distingue chaque être humain de tous les autres, que cette différence est ce que nous nommons l'*individualité*, et que chaque homme est, dans toute la force du terme, *un individu* et non un simple exemplaire de son espèce. En vertu de son individualité, chaque être humain se distingue de son espèce et peut s'en rendre indépendant; sans elle, il ne posséderait aucun libre arbitre (2). — Le genre humain à son tour est, pour ainsi dire, dans la grande famille des créatures personnelles, un individu à la seconde puissance; c'est la créature personnelle *terrestre* (3).

L'individualité a sa racine dans la *nature* matérielle de l'homme, dont sa personnalité naturelle n'est que le produit; mais à cause de cela même elle affecte aussi la *personnalité*. Elle a pour base la *différence des sexes*, en vertu de laquelle chacun des deux sexes manque complétement de certains éléments que l'autre possède et qui appartiennent à l'idée ou à l'essence de l'espèce. Elle dépend ensuite du *tempérament*, c'est-à-dire de la *proportion*

(1) L'*individu* humain est à l'espèce humaine ce qu'une *espèce* du règne animal est au genre dont elle fait partie.

(2) Rien de semblable ne s'observe chez les animaux. Chaque animal est purement et simplement un exemplaire de son espèce, comme le suppose l'emploi des caractères d'animaux dans la fable. Si l'on voit se produire aux degrés supérieurs du règne animal quelque chose qui ressemble de loin à l'individualité, c'est surtout chez certaines espèces domestiques, et cette ombre d'individualité que nous remarquons chez elles résulte principalement de leurs relations avec l'homme.

(3) Rothe s'explique brièvement dans une note sur la question de l'*unité d'origine* du genre humain. « Cette question, dit-il, ne touche à aucun intérêt moral; car ce qui fait la véritable unité de l'espèce humaine, ce n'est pas l'unité d'*origine*, c'est l'unité d'*essence*. Au point de vue du système que nous exposons, c'est une question ouverte: nous savons qu'il y a une seule espèce humaine, et que cette espèce se compose d'une pluralité d'individus; mais nous ne savons pas si cette pluralité ne s'est produite que successivement ou si elle est primitive et date de la création elle-même. » Rothe incline cependant à penser que la distinction si tranchée qu'établit l'ethnographie entre les différentes races humaines favorise l'hypothèse d'une origine multiple de notre espèce.

suivant laquelle sont mêlés et combinés, dans chaque individu, les éléments dont se compose la nature matérielle de l'homme. Toute individualité implique soit un excès, soit un défaut d'un ou de plusieurs de ces éléments, d'où résulte une exaltation ou une dépression relative de l'une des fonctions constitutives de la personnalité. Comme la personnalité ne comprend que deux fonctions, la conscience et l'activité, il y a *quatre* tempéraments. Ce qui constitue le tempérament *sanguin*, c'est l'exaltation ou irritabilité relative de la conscience personnelle, l'élément intelligent et sensible de l'âme; ce qui constitue le tempérament *mélancolique*, c'est la faiblesse ou dépression relative de ce même élément. Ce qui constitue le tempérament *colérique* ou *bilieux*, c'est l'exaltation ou irritabilité relative de l'activité personnelle, l'élément actif et volontaire de l'âme; ce qui constitue le tempérament *phlegmatique*, c'est la faiblesse ou dépression relative de ce même élément. En vertu de l'influence réciproque des deux fonctions constitutives de l'âme humaine, d'ordinaire les sanguins sont bilieux jusqu'à un certain degré et réciproquement, et de même les mélancoliques sont phlegmatiques jusqu'à un certain degré et réciproquement.

L'individualité confère une valeur singulière aux différents exemplaires de l'espèce humaine; car, grâce à elle, chacun d'eux représente et réalise l'idée de l'homme d'une manière qui lui est propre, et ne peut être remplacé par aucun autre. L'individualité, — telle qu'elle existe à l'origine et préalablement à son développement moral, — n'en implique pas moins, non-seulement une *imperfection*, comme il a été dit, mais une *défectuosité* ou *irrégularité* positive, tant au point de vue *matériel* qu'au point de vue *formel*. D'abord, il résulte de ce qui précède que quelques-uns des éléments constitutifs de la nature humaine manquent plus ou moins à tout individu : voilà la défectuosité *matérielle*. Mais l'on aperçoit aussitôt que la défectuosité matérielle en engendre une *formelle*. Car puisque, chez l'individu, les différents éléments de la nature humaine ne se rencontrent pas dans la proportion voulue, ils ne sont pas non plus susceptibles d'être parfaitement *organisés* ou *centralisés;* dès lors, la personnalité, qui en est le centre, ne peut pas s'en dégager avec une entière netteté; elle n'est pas ce point mathématique qu'exige la théorie. Au reste, cette seconde défectuosité a encore une cause plus profonde. L'individu humain, *à son origine*, est tout maté-

riel. Or, la matière étant par son essence la négation de l'*idéal*, est par suite essentiellement rebelle à toute idée; elle est, en vertu de son idée même, non concevable, non intelligible et, par conséquent, non *organisable* (car l'organisation n'est pas autre chose que le concept réalisé, incarné en quelque sorte). C'est pourquoi il nous a paru que l'organisation est une victoire sur la matière, une suppression partielle ou relative de la matière; jusqu'à ce que cette suppression soit absolue, il ne peut pas y avoir d'organisation parfaite. En d'autres termes, la créature *spirituelle* est seule susceptible d'être complétement organisée, et, par conséquent, complétement personnelle. L'individu humain, antérieurement à tout développement moral, n'est donc pas, dans la rigueur des termes, *une personne*. Il est défectueux, répétons-le, à un double égard, quant à sa *matière* (à son contenu) et quant à sa *forme*. Chez lui, d'une part, la *personne* n'est pas vraiment et pleinement *humaine;* d'autre part, l'*humanité* n'est pas vraiment et pleinement *personnelle*.

C'est ici que paraissent les difficultés que nous avons annoncées en commençant, ou les obstacles que le fait de l'individualité paraît opposer à la solution de la tâche morale proposée à l'homme. Ce que nous offre la réalité, d'après ce qui vient d'être dit, ce n'est pas la personnalité humaine telle que nous l'avions d'abord conçue, c'est un certain nombre de personnalités à la fois incomplètes et défectueuses. Or, une personnalité qui répondrait exactement à l'idée de la personnalité humaine, serait seule capable, à ce qu'il semble, de s'approprier la nature matérielle à la fois *complétement* et d'une manière *normale*.

A y regarder de près cependant, cet état de choses ne prouve pas que la tâche morale, telle que nous l'avons définie, soit insoluble. Il prouve seulement que le sujet capable de remplir cette tâche n'est pas donné primitivement, antérieurement à tout développement moral. Un problème moral préliminaire se découvre et s'impose à nous; il s'agit de composer, avec les matériaux plus ou moins informes que nous offrent les différentes individualités naturelles, un sujet moral qui soit vraiment à la hauteur de sa tâche. L'individualité implique une lacune; cette lacune doit être comblée; — elle implique, en outre, une défectuosité positive; cette défectuosité doit être corrigée et redressée. La chose n'est pas impossible, comme on va le voir.

II. — DE L'AMOUR OU DE L'UNION DES INDIVIDUALITÉS.

Chaque individualité *comme telle*, comparée à l'idée de l'homme, implique une *imperfection* qui lui est essentielle et qui en est par conséquent inséparable. Mais il n'en résulte pas que l'idée de l'homme ne puisse pas du tout être réalisée. Elle peut l'être par la *totalité* ou *l'ensemble organique* des individualités. Car, chaque individualité représentant un aspect particulier de l'idée de l'homme, une combinaison *sui generis* des éléments constitutifs de la nature humaine, est, par un côté quelconque, plus parfaite que toutes les autres individualités et propre à les compléter. Et les différences qui distinguent les individualités étant *intelligibles* ou *définissables*, la totalité ou l'ensemble organique et systématique des individualités offrira cette réalisation complète de l'idée de l'homme que nous cherchons. Le monde particulier que nous appelons la terre étant limité, le nombre des individus humains qui lui appartiennent doit aussi être limité et précis. Ajoutons qu'ils doivent être répandus sur toute la surface de la terre (habitable), afin de refléter la nature matérielle extérieure, qui est la base de leur existence, dans toutes ses diversités. Nous savons déjà que l'homme est le *microcosme*.

Ce n'est que successivement que peut se produire cette totalité d'individus différents, qui seule réalise l'idée de l'homme. De là résulte cette conséquence intéressante que l'*homme est* encore aujourd'hui *en voie de création*, et le sera jusqu'à la fin ou à la consommation de notre monde. Cela n'est pas vrai des autres espèces animales. Chaque individu humain est une nouvelle et directe création de Dieu. Sans doute, pour produire les individus nouveaux, Dieu se sert de la différence des sexes et de la génération, qui sont essentielles à l'homme comme à tout animal. Mais c'est la main de l'artiste divin qui combine et façonne, en vue de réaliser son idéal — l'idée de l'homme, — les éléments fournis par les générateurs humains; or, c'est précisément cette combinaison qui détermine et constitue l'individualité (1). Ce

(1) Cf. Ps. CXXXIX, 13-18. — « L'originalité, dit Schelling, est ce qu'il y a de plus beau et de plus divin chez l'homme; elle est comme un sceau que la main de Dieu imprime à la créature qu'il a faite à son image. Aussi celui-là seul que Dieu a touché peut-il être vraiment original. » — Rothe, à qui nous empruntons cette citation, rapporte aussi ce mot de Mélanchthon : « *Discrimen inter animos heroicos et non heroicos ostendit, vere adesse Deum generationi.* »

point de vue peut être considéré comme la synthèse du *créationisme* et du *traducianisme;* il résout la question longtemps débattue entre les deux systèmes en reconnaissant à chacun des deux sa part de vérité.

Le sujet moral proprement dit, qui seul est capable et seul aussi est tenu d'accomplir la tâche morale que nous avons définie, est donc la collection totale et harmonique des individus humains, en d'autres termes la *société humaine* ou l'*humanité*. L'activité commune peut seule combler les lacunes de l'activité individuelle; sans société, point d'activité commune; par conséquent, quant aux individus, leur première obligation, d'où dépend l'accomplissement de toutes les autres, c'est de se constituer en société. C'est une obligation, disons-nous; en effet, la société n'est pas un fait purement naturel et antérieur à la volonté humaine. La société est un fait *moral*, non-seulement en ce sens qu'elle est l'union de forces morales pour accomplir une fin morale, mais encore en cet autre sens qu'elle résulte de l'action de ces mêmes forces. Les individus *doivent* vivre en société : mais comme ils le doivent, ils le *peuvent;* ils y sont même naturellement *sollicités*. En vertu de leur libre arbitre, ils peuvent se déterminer eux-mêmes dans le sens de l'union avec leurs semblables; en vertu de la nature humaine que tous possèdent, ils ont entre eux un terrain commun; en vertu de l'individualité et de l'imperfection qui lui est inhérente, ils éprouvent aussi le besoin et le désir de s'unir pour se compléter mutuellement.

Pour répondre à son idée et pour suffire pleinement à sa tâche, la société humaine doit être *complète*, tant quant à son *intensité* (ou intimité) que quant à son *extension* dans le temps et dans l'espace; en d'autres termes, elle doit comprendre *tous les hommes* et *tout l'homme*. Ce qui permet à la société humaine de devenir universelle, c'est que, dans l'hypothèse du développement moral *normal* (hypothèse que nous avons constamment en vue dans tout cet exposé), les *décédés* ne cessent pas d'être dans un rapport réel et effectif avec les générations qui leur succèdent. Au contraire, dans cette hypothèse, le moment du décès (1) de chaque individu se confond avec celui où il achève de devenir esprit, en sorte que par son décès même il est affranchi des entraves de l'espace et du temps (sans cesser d'exister dans le

(1) Les lecteurs du précédent article se rappelleront que, dans le système de Rothe le *décès* est tout autre chose que la *mort*.

temps et dans l'espace), et il acquiert la faculté de communiquer pleinement et librement tant avec les autres décédés qu'avec les survivants. Mais, pour que la société *absolue* soit possible, il faut évidemment que tous les individus dont l'ensemble seul réalise l'idée de l'homme soient parvenus à l'existence. Dans l'hypothèse du développement normal, la société croît en intensité en même temps qu'en étendue, et dans la même proportion. Le moment où la société parfaite sera constituée se confondra avec celui où la tâche morale tout entière sera achevée.

A mesure que la société humaine se réalise, la conscience ou l'intelligence de chacun des individus qui la composent s'élargit et s'enrichit en réfléchissant et en s'appropriant des éléments qui lui étaient primitivement étrangers, mais que possèdent d'autres intelligences; et la même chose a lieu dans le domaine de l'activité ou de la volonté. Il se forme ainsi au sein de la société une *conscience commune* et une *activité commune*, qui par leur union et leur pénétration réciproques constituent l'*esprit commun*. Dans la mesure où la société à laquelle il appartient approche de la société parfaite, l'esprit commun est ou devient l'expression objective de ce qu'on peut appeler la *personnalité humaine universelle*. A mesure que le développement moral avance, l'esprit commun va croissant tant en étendue qu'en intensité, il devient à la fois plus large et plus puissant. En effet, il y a développement, non-seulement des individus, mais de la société humaine. Grâce à la continuité de la société dans le temps, les biens moraux une fois acquis se conservent; chaque génération transmet à celle qui la suit un capital moral qui grossit avec une rapidité croissante et à l'aide duquel les générations successives accomplissent des œuvres toujours plus grandes (objectivement). C'est en cela que consiste le *progrès* de l'humanité, progrès qui doit enfin aboutir à la perfection ou à l'entier accomplissement de la tâche morale.

D'après tout ce qui précède, la fin proposée à l'homme peut être atteinte, le sujet moral capable de l'atteindre peut être constitué, mais *à une condition*, c'est que toutes les forces individuelles y concourent, c'est que chaque individu agisse et se détermine dans une complète harmonie avec tous les autres (principe de Kant). Pour cela, il faut avant tout que chaque individu entre volontairement et tout entier dans la société humaine, qu'il se donne à cette société, qu'il s'unisse enfin à tous ses sem-

blables autant qu'il dépend de lui. Or, cet acte par lequel la communion morale se consomme, nous en savons déjà le nom, c'est l'*amour*. Voici donc la condition première de la solution du problème moral : il faut que chaque individu entre par l'amour autant qu'il dépend de lui dans une *entière* communion (*directe* ou *indirecte*) avec *tous* ses semblables.

Les deux côtés de la personnalité, la conscience et l'activité personnelles, sont également engagés dans l'amour, qui par conséquent implique tout ensemble un acte de *bon plaisir* (l'acte de *se complaire dans* le prochain), et un acte de *bon vouloir* (effectif). Celui qui aime réfléchit dans sa conscience l'image de l'être aimé, et par sa volonté il se rend lui-même semblable à cette image. Si ce double acte est réciproque, ceux qui sont ainsi unis deviennent *un* moralement. Cette unité morale est profondément et absolument réelle, car elle est *spirituelle*, puisque par le développement moral l'homme se spiritualise. Ceux que l'amour unit vivent d'une vie commune, ils se possèdent mutuellement, ils habitent l'un dans l'autre. Mais en ôtant aux limites de l'individualité le caractère de bornes infranchissables, l'amour ne les efface pas. Etant un acte moral, il implique la persistance de la personnalité ; étant l'union parfaite de deux (ou plusieurs) sujets, il suppose leur parfaite distinction. L'absorption de celui qui aime dans l'objet aimé serait la mort de l'amour.

Comme c'est la personnalité qui aime, c'est aussi la personnalité qui est aimée. Celui qui aime reconnaît et affirme le caractère *personnel* de son prochain, ainsi que la valeur et la dignité qui en résultent, et qui consistent essentiellement à avoir *en soi-même son propre but*. Ainsi l'amour implique l'*estime* ou le *respect* du prochain. Mais celui qui aime ne se borne pas à respecter (négativement) le droit du prochain ; il met son activité morale en harmonie avec celle de celui-ci ; il concourt avec lui à l'accomplissement de sa tâche morale ; il s'offre et se donne lui-même à son prochain afin de lui servir de moyen pour atteindre son but. L'amour implique donc le *don de soi*, le *sacrifice de soi*. Et ce sacrifice est véritablement un *renoncement à soi-même*, une négation de soi-même. Car, si l'on considère l'individu humain tel qu'il est primitivement, *antérieurement à tout développement moral*, ce n'est pas l'amour qui lui est naturel ; c'est le contraire de l'amour, l'*égoïsme*. Nous avons vu (dans la Physique spéculative) que la recherche exclusive de soi est inhérente à

l'animal en vertu même de son organisation. Or, cette tendance naturelle, qui chez l'animal est aveugle, passive, irresponsable par conséquent, prend chez l'homme un caractère actif et personnel et par là reçoit le nom d'égoïsme. Nous ne pouvons apprendre l'amour qu'en désapprenant l'égoïsme. — On pressent déjà quelle doit être pour triompher de cette tendance l'extrême importance de l'*éducation*. Nous aurons à y revenir.

Puisque la fin de l'amour est de produire entre les individus une entière communion ou communication réciproque, il consiste tant à donner qu'à accepter, tant à chercher spontanément et de notre propre mouvement la communion morale du prochain qu'à nous montrer accessibles aux démarches qu'il fait pour entrer en communion avec nous. Par le premier côté, l'amour est un amour de *bienveillance;* par le second, un amour de *reconnaissance*. La reconnaissance, c'est l'amour *réceptif*, l'amour en tant qu'il implique la foi à la réalité de l'amour du prochain. La vraie et pure reconnaissance consiste à accepter le bienfait dans l'esprit du bienfaiteur, c'est-à-dire comme témoignage d'amour, en d'autres termes à accepter dans le bienfait la personne même du bienfaiteur. Par la reconnaissance, celui qui reçoit donne à celui qui donne; ainsi l'obligation est mutuelle et l'équilibre maintenu. — En fait, et dans l'état actuel des choses, la reconnaissance est chez l'homme le premier fondement et la première forme de l'amour : nous aimons parce que nous avons été aimés (1).

L'amour tend à la *réciprocité*, quoiqu'il ne puisse ni ne veuille l'obtenir par contrainte. Celui qui aime veut être aimé, et *doit* le vouloir, car c'est à ce prix que se consomme cette communion morale et spirituelle avec le prochain à laquelle il aspire. Dans le cas où il n'est pas accepté, l'amour persiste ; mais, sans cesser d'exister, il prend une forme nouvelle et étrange : il devient *colère*. La colère est la réaction de l'amour contre l'égoïsme du prochain : toute colère (moralement bonne) procède d'un amour repoussé et contristé. La colère est un feu comme l'amour : l'amour un feu qui vivifie, la colère un feu qui consume. Celui qui est incapable d'aimer est incapable de ressentir la (bonne) colère, et celui qui est incapable de colère est incapable d'amour. Mais la colère elle-même (et c'est à ce prix qu'elle est moralement légitime) se tourne aussitôt en *compassion*.

(1) Cf. Phil. II, 4; 1 Cor. XIII; Act. XX, 35; Luc VI, 35.

Si au contraire l'amour trouve un accueil favorable et un écho en autrui, alors celui qui aime et celui qui est aimé se complètent mutuellement; ils travaillent de concert à l'accomplissement de la tâche morale, ils mettent en commun leurs richesses spirituelles, et ce commerce fait le *bonheur* de tous deux. L'amour n'en est pas moins essentiellement désintéressé; il donne pour donner, non pour recevoir; ce n'est pas son propre besoin qu'il cherche à satisfaire, c'est le besoin d'autrui; c'est en cela que consiste la *pureté* de l'amour (1). Je ne puis me refuser le plaisir de citer quelques belles paroles où Rothe développe cette pensée qui lui est chère : « L'amour rapporte sans doute un grand profit à celui qui aime : essentiellement incomplet par lui-même, l'individu ne peut trouver sa satisfaction ou son bonheur que dans l'amour. Mais, tout en se réjouissant de ce fruit de son amour, celui qui aime est bien éloigné d'y voir une récompense. Ce bonheur dont il jouit, il ne se l'attribue pas à lui-même, mais plutôt à son prochain, qui a librement accepté le don de son amour; en sorte que la conscience du profit moral que produit l'amour se traduit chez lui en pure reconnaissance. Cette reconnaissance qui déborde de son cœur en bannit absolument toute idée de récompense... L'amour ne peut rechercher une récompense, car il trouve en soi sa pleine satisfaction... Ainsi l'amour exclut de la vie humaine toute recherche d'une récompense, et pourtant il possède tous les biens qu'on pourrait être tenté de rechercher à titre de récompense. »

D'après ce qui a été dit (dans la section précédente) du double aspect du développement moral, l'amour doit avoir aussi un côté ou un caractère *religieux*. L'amour religieux (distinct de l'amour de Dieu) est ce qu'on nomme l'amour *fraternel;* c'est l'amour du prochain *en Dieu*, l'amour de nos semblables tels qu'ils nous apparaissent à la lumière de l'idée de Dieu, c'est-à-dire en qualité de *frères* (2). Ce n'est qu'en devenant amour fraternel que l'amour de nos semblables atteint sa perfection et répond véritablement à son idée. Dans l'hypothèse de la moralité nor-

(1) Rothe ne veut pas qu'on parle de l'*amour de soi*. « L'amour de nous-mêmes, dit-il, court grand risque d'être tout le contraire de l'amour... Le seul amour légitime de soi-même que l'on pourrait concevoir, c'est celui qui nous porterait à sacrifier notre personne empirique à notre personne idéale. Mais le nom d'amour de soi convient mal à ce noble sentiment, et ne peut que donner lieu à de graves malentendus. »

(2) 1 Jean, *passim*.

male, l'amour de Dieu et l'amour fraternel sont inséparables; ils se pénètrent et se couvrent en quelque sorte réciproquement, et chacun de ces deux amours est la mesure de l'autre (1). — C'est sous ces traits que ce double amour s'offre à nous en Jésus-Christ.

Il résulte de tout ce qui précède que tout acte de chaque individu humain doit, pour être normal, être un acte d'amour, c'est-à-dire tout ensemble un acte qui procède de l'amour et un acte qui tend à produire ou à augmenter l'amour (2). On voit aussi que l'intérêt de la société et celui de l'individu sont unis par la plus complète et la plus intime solidarité; la fin morale universelle de l'humanité (ou le bien commun) n'est que l'ensemble organique de toutes les fins morales individuelles.

III. — DE LA CULTURE OU DU REDRESSEMENT DE L'INDIVIDUALITÉ.

On se rappelle que l'individualité naturelle n'est pas seulement incomplète : elle implique en outre une *défectuosité positive*, qui tient à ce que l'organisation dont elle résulte n'est pas une organisation parfaite, ni par conséquent, dans la rigueur des termes, une *organisation* véritable. Si cette défectuosité subsistait, le concours entier et harmonique de tous les individus (en le supposant possible) ne suffirait pas à l'accomplissement de la tâche morale : car la société participerait nécessairement à la défectuosité inhérente à chacun des individus qui le composeraient; or, ce n'est pas une humanité défectueuse, c'est l'humanité vraie et normale, qui seule est capable d'accomplir cette tâche. Au reste, l'hypothèse que nous venons de faire n'est pas admissible. Si le défaut inhérent à l'individualité n'est pas corrigé, la société, telle que nous l'avons définie au chapitre précédent, ne pourra pas être constituée; car des individualités défectueuses, comme des pierres mal taillées, ne sauraient s'adapter ensemble. Ainsi se découvre à nous un second problème préliminaire qui devra être résolu, afin que le développement moral puisse s'opérer dans des conditions normales. Ce problème, intimement lié, comme on le voit, au précédent, est *le redressement* ou la transformation *de l'individualité d'après le type universel et normal de l'homme ou de la personne humaine.*

(1) 1 Jean V, 2.
(2) 1 Cor. XVI, 14.

Ce nouveau problème n'est pas insoluble, pourvu qu'il soit posé dans ses vrais termes. Il ne s'agit pas de supprimer l'individualité : la chose n'est ni possible ni désirable; car nous avons vu que l'individualité est indestructible et qu'elle a son prix. Il s'agit d'amener ou de ranger l'individualité sous la dépendance de l'humanité. Supposons le but atteint : toutes les facultés de l'individu ne cesseront pas d'être marquées d'un cachet individuel, mais elles porteront *aussi* le sceau de l'humanité, universel et identique chez tous. Son individualité sera alors l'organe docile de l'humanité : elle la réfléchira d'une manière correcte et fidèle, quoique sous un point de vue particulier et en lui-même incomplet. Par là l'individualité, sans cesser d'exister, sera redressée ou régularisée, et l'ensemble des individualités ainsi transformées offrira la représentation ou la réalisation totale de l'idée de l'homme dans tous ses aspects divers. — Ce résultat ne peut être obtenu que par voie morale, et le long travail qui y conduit s'appelle en un mot *la culture* de l'individualité.

Pour que la culture soit possible, il faut que l'individu possède et contemple un type d'après lequel il puisse se régler et se corriger lui-même; il faut, par conséquent, que l'humanité ou « la personnalité humaine universelle » ait quelque part une expression objective. Mais, cette expression objective, nous la connaissons; nous l'avons appelée *esprit commun*, et nous savons qu'elle résulte de l'existence même de la société. On voit quelle étroite relation existe entre la société et la culture. La société (comme nous le disions tout à l'heure) a pour condition la culture; mais la culture, à son tour, a pour condition la société. Ces deux faits se produisent et se développent simultanément et proportionnellement l'un à l'autre. La parfaite culture n'est possible qu'au sein de la société universelle et absolue, et réciproquement.

La culture s'applique tant à la personnalité qu'à la nature de l'individu : l'une et l'autre, en effet, participent à la défectuosité qu'il s'agit de redresser. Mais c'est la personnalité qui doit en être le premier objet. Car, la culture étant un fait moral, c'est à la personnalité qu'il appartient de corriger sa propre nature; or, elle ne le peut qu'à la condition de se corriger d'abord elle-même. C'est ce qu'elle fera en se pénétrant par son intelligence du type ou de l'idée de l'humanité dont il vient d'être question, et en s'y conformant par sa volonté. Tandis qu'elle se redresse

ainsi elle-même, la personnalité redresse aussi sa nature dans la mesure où elle se l'approprie. Car, telle est la personnalité, tel est aussi l'organisme qu'elle se façonne. D'ailleurs, en s'appropriant sa nature, la personnalité la transsubstantie ou la spiritualise : or, l'esprit est aussi docile à l'organisation que la matière y est rebelle, ou, pour mieux dire, il ne peut exister que sous la forme d'un organisme parfait. La culture est donc comprise dans le progrès *moral*, elle est un élément ou un aspect de ce même progrès. — La discipline qu'il s'agit d'imposer à la nature, étant une victoire sur la matière, ne pourra être exercée sans effort.

L'individualité dans sa rudesse naturelle, avant d'être transformée par la culture, est ce que Rothe nomme la *particularité*. Il nous faudrait un autre mot pour désigner l'état de l'individualité cultivée, redressée, à travers laquelle, pour ainsi dire, l'humanité rayonne de toutes parts. Le terme de *politesse* étant trop étroit, notre langue ne nous en offre aucun autre que ce même mot de *culture*, pris au sens *intransitif* (1), (comme désignation d'un état permanent, non plus d'une action ou d'un développement).

Tandis que par la culture l'*individualité* devient vraiment *humaine* (dirigée et dominée par l'humanité), l'*humanité* à son tour devient *individuelle;* l'individualité la remplit et la sature, comme s'exprime Rothe. L'humanité ainsi individualisée est ce que notre auteur appelle *das Gemüth* : encore un mot intraduisible, dont celui de *sensibilité*, auquel on pourrait penser, ne donnerait pas une idée juste, et qui implique tout à la fois la largeur des sympathies, la profondeur et l'originalité du sentiment.

L'individualité ayant sa racine dans la nature matérielle, la culture est un assujettissement de la nature matérielle à la personnalité humaine universelle. Elle comprend la discipline du *tempérament;* l'homme cultivé est maître de son tempérament. Son plus bas degré est la culture des organes corporels (l'éducation des sens, etc.); son degré supérieur est la culture des organes intérieurs et psychiques ou de l'âme, vulgairement appelée culture de l'esprit.

(1) Le mot allemand *Bildung* a les deux sens, comme le français *culture*. Pour désigner la culture comme *état*, Rothe invente le mot *Gebildetheit*.

A mesure que l'individu se cultive, il apprend à exercer les différentes fonctions constitutives de sa vie morale, non plus seulement sous le mode individuel, qui seul lui est, pour ainsi dire, inné, mais sous le mode universel. Comme on le verra plus tard, le mode individuel de la conscience personnelle est le *sentiment* ; son mode universel est la *pensée*. Le mode individuel de l'activité personnelle est le penchant ou le *désir ;* son mode universel est la *volonté*. Or, c'est un fait notoire, que sentir et désirer nous est facile, tandis que nous sommes obligés d'apprendre, et non sans peine, à penser et à vouloir. Dans la perfection, le sentiment et la pensée d'une part, le désir et la volonté d'autre part, sont tout à la fois dégagés l'un de l'autre avec une entière netteté, et si parfaitement unis ou associés ensemble, que l'individu passe de l'un à l'autre avec une facilité absolue. Jusque-là, il règne dans la vie morale une certaine confusion, qui résulte du mélange relatif de ces diverses fonctions (individuelles et universelles). Toutefois, dans chacun des moments et des phénomènes de la vie morale, c'est tantôt le caractère individuel, tantôt le caractère universel qui est prédominant, et ainsi l'on peut dire que tel moment, tel phénomène, est ou individuel, ou universel. Il est clair que les fonctions individuelles varient selon les individus, tandis que les fonctions universelles s'accomplissent chez tous de la même manière.

Nous avons vu que la culture n'anéantit pas l'individualité. Il faut ajouter maintenant que la culture a pour effet, tout en redressant l'individualité, de la dégager et de la développer, et que la culture seule a ce pouvoir. Car, l'individualité *naturelle*, étant le résultat d'une organisation imparfaite, ne répond pas exactement à l'idée d'individualité; son caractère spécifique n'est pas parfaitement intelligible et définissable; ses contours sont indécis et indistincts. Par la culture, l'organisation de l'être individuel est tout ensemble redressée et perfectionnée et, par conséquent, l'individualité ressort et s'accentue. A mesure qu'il devient plus véritablement homme, l'individu devient plus personnel, et par conséquent plus individuel. Il acquiert une conscience toujours plus nette de son génie ou de son idéal particulier, et il s'attache à réaliser cette idée en lui-même par sa libre volonté. On arrivera au même résultat, si l'on considère que dans le progrès *moral* c'est une personnalité individuelle

qui s'approprie une nature individuelle; le résultat de ce travail ou de cette combinaison ne peut être que de fortifier l'individualité. Ainsi le développement de l'humanité (dans l'individu) et celui de l'individualité sont parallèles. Sans doute, cette loi, comme toutes celles que nous exposons, ne se vérifierait complétement que dans l'hypothèse du développement normal; dans le cas contraire, on verra toujours se produire un défaut d'équilibre, soit dans un sens, soit dans l'autre, entre l'élément humain et l'élément individuel. Cependant, l'expérience justifie d'une manière générale cette proposition, que la culture fortifie l'individualité. Ainsi c'est un fait digne de remarque, qu'à mesure qu'un peuple est plus civilisé, les différences de *physionomie* y sont plus prononcées, tandis que tous les individus qui appartiennent à une même tribu sauvage paraissent se ressembler.

Sans la culture, l'amour, tel que nous l'avons caractérisé et défini, ne serait pas possible. Car, entre des individualités mal faites ou défectueuses, il ne saurait y avoir une parfaite harmonie; et, d'ailleurs, tant que l'élément universel est comme enseveli sous l'individualité, il manque aux individus un terrain commun sur lequel ils puissent se rencontrer. On voit que la culture est au plus haut degré et à tous les égards bonne et nécessaire : rien n'est plus légitime que l'instinct qui pousse les classes inférieures de la société à aspirer à la culture.

Dans l'hypothèse de la moralité normale, le développement moral en général, celui de la société et celui de la culture individuelle marchent parallèlement, et le premier comprend les deux autres.

C. Babut.

(*Suite.*)

LE SACRIFICE DE LA MESSE

—

Nous ne nous faisons aucune illusion sur le peu d'attrait que ce sujet a, de prime abord, pour des lecteurs protestants. Beaucoup s'en détourneront peut-être avec les signes d'une aversion marquée. Tant il est vrai que la messe, considérée soit au point de vue de la doctrine qui en est la base, soit par rapport aux ornements, aux cérémonies, dont elle est chargée et surchargée, soit enfin pour ce qui concerne l'usage qui s'en fait, est opposée à toutes nos idées, froisse tous nos sentiments, choque même tous nos goûts en matière de religion. Car elle contredit les notions les plus claires, les plus positives que nous puisons dans l'Ecriture sur la rédemption par le sang de Christ, sur le sacrifice de la croix, son efficacité et sa portée, sur le repas d'amour, que le Seigneur institua en vue de sa mort, sur le culte en esprit et en vérité que le Père demande de nous par la bouche de son Fils.

Cependant la messe se présente à nous encore sous une autre face. Elle se trouve chez la grande majorité des hommes qui professent le nom de Christ. Elle appartient en propre, non-seulement à l'Eglise catholique romaine, mais aussi à l'Eglise orthodoxe grecque et aux communautés qui se sont formées en se séparant de celle-ci. C'est trop peu de dire qu'elle est une partie plus ou moins importante du culte catholique, elle en est le centre, elle l'absorbe souvent en entier. Dans la messe se concentre l'autorité, la puissance de l'Eglise, dont elle est en même temps la plus éclatante manifestation et le principal soutien. Un

nombre infini d'âmes a cherché et cherche encore dans la messe la nourriture spirituelle quotidienne. Combien de personnes d'une piété fervente déclarent qu'elles trouvent, dans le sacrifice de la messe, les forces nécessaires pour s'offrir elles-mêmes à Dieu en sacrifice vivant, soit de pénitence, soit de charité et de renoncement pour le service de l'humanité!

La messe est pour beaucoup dans les plus belles créations de l'art chrétien. Pour ne citer qu'un seul exemple, ces magnifiques cathédrales, où la pierre même semble être animée pour élever l'âme à Dieu, ces voûtes, ces colonnades empreintes de tant de majesté et de grâce, ces flèches qui s'élancent hardiment vers les cieux, types de l'âme humaine dans ses aspirations vers Dieu, toutes ces choses, conçues, exécutées en vue du sacrifice de la messe, pour éveiller dans les âmes des fidèles les sentiments d'adoration qui conviennent à un grand mystère, dans le but de préparer une digne demeure au Dieu-homme présent sur l'autel et s'offrant éternellement au Père céleste en sacrifice pour la rédemption du monde.

Le sujet, se présentant à nous de ces différents côtés, mérite certes une sérieuse attention de notre part. Si nous nous occupons volontiers des religions en dehors du christianisme, si nous étudions les formes variées qu'a revêtues le sentiment religieux privé de la lumière de l'Evangile, si nous en poursuivons les aberrations, les défigurations, leurs causes et leurs effets, si nous aimons à chercher dans les formes les plus bizarres et les plus corrompues de ces religions encore quelques vestiges ou étincelles de vérité, pourquoi ne ferions-nous pas le même travail pour ce qui concerne les formes qu'a prises le sentiment religieux dans la sphère de l'Eglise chrétienne? D'ailleurs, comme on l'a judicieusement observé, chaque fait universel est comme tel plein de signification (1). Plus la messe est en honneur chez la très-grande majorité des hommes qui portent le nom de chrétiens, et plus elle contraste avec toute notre manière de concevoir le christianisme, — plus nous sommes invités à l'étude tant soit peu approfondie et détaillée d'un si singulier, si étonnant phénomène.

On nous objectera peut-être que le protestantisme français, engagé dans une lutte concernant les principes fondamentaux de

(1) *Trottet*, dont j'aime à rappeler ici la mémoire, l'a dit dans *le Génie des civilisations*, tome I^er^, introduction, V.

son existence, lutte qui gagne tous les jours en étendue et en intensité, a beaucoup mieux à faire que d'aller s'occuper de dogmes et de rites, sur lesquels le jugement est au fond formulé d'avance. Cependant cette objection perd sa valeur, s'il ressort de notre exposition que la complète réfutation de ces dogmes et de ces rites ne peut se faire qu'en recourant à ces mêmes principes fondamentaux, qu'on cherche maintenant avec tant d'ardeur à détruire. Si notre exposition donne de fait la preuve que les partisans du christianisme soi-disant libéral, tendent à nous priver de ce qui fait notre force vis-à-vis du catholicisme, elle ne peut plus être considérée comme dépourvue de toute actualité.

Le sujet, vaste en lui-même, nous conduit à diviser notre exposition en certaines parties distinctes, se joignant entre elles pour former un ensemble. Nous verrons, en premier lieu, comment, dans le cours des temps, s'est formé le sacrifice de la messe. Nous étudierons, en second lieu, la doctrine qui s'y rapporte, telle qu'elle a été formulée par le concile de Trente et par les théologiens catholiques, qui se fondent sur les décisions de ce concile. En troisième lieu, nous donnerons en guise d'illustration de la doctrine une description de la messe d'après les livres rituels de l'Eglise romaine.

Les docteurs des Eglises réformées de France, avant que la révocation de l'édit de Nantes vînt arrêter tout à coup un beau mouvement théologique, avaient porté, fort naturellement, leur attention et leurs études sur ce sujet. Déjà Calvin l'avait abordé avec sa vigueur et sa profondeur accoutumées dans l'Institution. L'ouvrage spécial le plus remarquable de ce genre est l'*Anatomie de la messe, par Pierre du Moulin,* ministre de la Parole de Dieu en l'église de Sédan et professeur en théologie, dont la première édition a paru à Sédan de 1636 à 1639, la dernière à Bruxelles, 1848. Cet ouvrage, le plus connu de ceux du célèbre auteur, a fait une sensation énorme, et a été traduit en allemand, en anglais et en latin ; mais, en revanche, les catholiques exaspérés ont été tellement à sa poursuite, que de nos jours il était devenu une rareté bibliographique. La messe y est réfutée dans son ensemble et dans tous ses détails avec autant de sagacité que d'érudition. Le plus souvent les arguments de réfutation sont péremptoires. Il faut seulement dire que l'ardeur de la polémique conduit l'auteur à mettre des abus notoires, réprouvés par

les auteurs catholiques eux-mêmes, à peu près sur la même ligne que ce qui est seul approuvé par l'Eglise. Il fait preuve d'une connaissance approfondie des Pères et autres auteurs catholiques, et il cite une bonne partie des passages sur lesquels se fondent les expositions allemandes de nos jours. S'il entremêle à son ouvrage beaucoup de choses qui ne font pas proprement partie du sujet, il faut pourtant avouer qu'elles sont toujours instructives et très-souvent piquantes. Après cela nous avouons franchement, que la méthode employée par l'auteur a un caractère trop polémique pour qu'elle puisse satisfaire les exigences de la science. Il n'est guère possible de suivre, dans son exposition, le développement génétique du sacrifice de la messe. — Parmi les travaux des théologiens catholiques allemands, nous citons l'ouvrage de *Dœllinger* qui joue dans la crise actuelle de l'Eglise catholique un rôle si important et si honorable, « *die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten,* » Mayence, 1826. L'auteur s'y montre fort bon catholique, dans ce sens qu'il cherche à prouver, par des interprétations forcées, que le sacrifice actuel de la messe, avec les idées sur lesquelles il se fonde, a pris place déjà dans l'enseignement des Pères des trois premiers siècles de l'ère chrétienne. L'ouvrage du professeur *Stœckl* sur *le Sacrifice, sa nature et son histoire*, Mayence, 1861, donne peu de détails historiques sur le sacrifice de la messe même, mais beaucoup de développements sur la nature de ce sacrifice, marqués au coin du catholicisme le plus prononcé. La théologie de l'Allemagne protestante a produit de nos jours un assez bon nombre de travaux sur le même sujet, travaux de valeur différente, faits à des points de vue fort divergents. Nous citons ici les travaux d'ensemble sur la sainte Cène et son histoire, d'*Ebrard*, théologien réformé, de *Kahnis*, luthérien, de *Rückert*, rationaliste. — *Hœfling* a traité dans six programmes académiques, édités ensemble, Erlangen, 1851, *la Doctrine de l'Eglise primitive sur le sacrifice dans la vie et le culte des chrétiens*, ouvrage supérieur, dirigé surtout contre Dœllinger qu'il réfute victorieusement. *Steitz* a traité, avec une grande sagacité et érudition, dans une série d'articles insérés dans les *Jahrbücher* de la théologie allemande, *la Doctrine de l'Eglise grecque sur la sainte Cène*, depuis les commencements jusqu'au dix-septième siècle. — Entrons maintenant en matière.

I.

« Rome n'a pas été bâtie en un seul jour. » Ce dicton s'applique à l'ensemble du catholicisme comme à ses différentes parties. Plus on étudie son histoire, plus on est étonné du temps qu'il a fallu, jusqu'à ce que le catholicisme ait revêtu dans tous les détails son caractère actuel. Ses racines plongent dans l'antiquité la plus reculée, non pas, il est vrai, dans le sens que les auteurs catholiques donnent à cette assertion. L'erreur a suivi de près la révélation de la vérité. La réaction de l'ancien monde sur la société chrétienne s'est fait sentir dès les premiers temps. Il n'en pouvait pas être autrement au sein de l'humanité déchue, bien que placée sous l'influence du christianisme.

Rien ne ressemble moins à un sacrifice que le repas que le Seigneur fit avec ses disciples la veille de sa mort. Déjà le fait que c'était, d'après le récit des trois premiers évangiles, le repas de la Pâque juive, suffirait pour le prouver, car ce repas n'avait aucune ressemblance quelconque avec un sacrifice. Et s'il fallait admettre que ce n'était pas le repas de la Pâque juive, cela reviendrait au même. Ce qui prouve d'une manière surabondante que la sainte Cène n'est pas un sacrifice, c'est que l'idée même sur laquelle elle repose et l'idée du sacrifice s'excluent mutuellement. Celle-ci suppose une offrande quelconque faite à Dieu, par le mérite de laquelle l'homme veut obtenir de Dieu certains dons ou lui rendre grâces pour des dons obtenus. Mais en sacrifiant il ne reçoit pas, il donne à Dieu. Car c'est le caractère propre du sacrifice de donner, non pas de recevoir. Or, dans la sainte Cène, c'est le Seigneur qui donne, les apôtres ne font que recevoir. Elle est donc l'inverse d'un sacrifice.

Il y a plus. Dans la nouvelle alliance, dont la sainte Cène est la consécration rituelle, tous les sacrifices extérieurs, visibles, sont consommés et abolis par le sacrifice de Christ sur la croix. Les déclarations de l'Ecriture, les plus formelles qu'on puisse désirer, ne laissent aucun doute à cet égard (Rom. VI, 10; Héb. IX, 24-28; X, 11-12). L'Ecriture parle bien encore de sacrifices, c'est-à-dire de sacrifices spirituels, intérieurs, mais non pas du sacrifice extérieur, visible, dont il est question dans la messe. C'est ainsi que si Pierre reconnaît un sacerdoce spiri-

tuel de tous les fidèles, appelés à offrir à Dieu des sacrifices spirituels (1 Pierre II, 5, 9), c'est dans le même sens que l'épître aux Hébreux (XIII, 16), appelle les actes de bienfaisance envers le prochain des sacrifices agréables à Dieu. Conformément à la même idée, saint Paul exhorte les fidèles à offrir leurs corps en sacrifice vivant à Dieu (Rom. XII, 1); il appelle sacrifices les dons qu'il reçoit des Eglises pour son entretien (Philipp. IV, 18). La foi même des Philippiens est selon lui un sacrifice (Philipp. II, 17, 18). Toujours dans le même sens il considère sa propre mort de martyr qu'il voit s'approcher, comme un sacrifice de libation offert à Dieu (*Ibid.*). Il est bien dit dans l'épître aux Hébreux (XIII, 10), que les chrétiens ont un autel, « dont ceux qui servent dans le tabernacle n'ont pas le pouvoir de manger. » Mais il y a même des théologiens catholiques qui se refusent à admettre qu'il soit ici question d'un autel proprement dit. En effet, il n'y est question que du lieu où Christ a souffert.

On ne peut non plus invoquer en faveur de l'idée d'un sacrifice la bénédiction (ευλογια), les actions de grâces (ευχαριστια), que le Seigneur a prononcées avant de donner à ses disciples les espèces de la sainte Cène (Matth. XXVI, 26; Luc XXII, 19; 1 Cor. X, 16; XI, 24). En cela le Seigneur n'a fait que suivre le rite usité pour le repas pascal, où le père de famille, avant de manger et de boire, prononçait les louanges de Dieu pour ses dons, louanges qui étaient en même temps des actions de grâces. « Béni soit celui qui a créé le fruit terrestre. » — « Béni soit celui qui produit le pain de la terre. » — « Que toutes tes œuvres te louent, ô Dieu! » — « Béni soit celui qui a créé le fruit de la vigne. » Le père de famille juif, il va sans dire, ne pensait pas à offrir par là le pain et le vin en sacrifice à Dieu, et le Seigneur non plus. C'était d'ailleurs un usage pratiqué avant chaque repas. Aussi, voyons-nous le Seigneur prononcer la bénédiction ou les actions de grâces là où il n'est nullement question de la sainte Cène (Jean VI, 11; Matth. XV, 36; Luc XXIV, 30). Le fait est, que le fidèle de l'ancienne tout comme celui de la nouvelle alliance, même le païen, avant de manger et de boire, bénit, remercie son Dieu. Le Seigneur a sanctionné par son exemple cette pieuse coutume.

Comment donc le sacrifice extérieur, visible, pour lequel aucune porte n'est ouverte, aucune place n'est réservée par les Ecritures, a-t-il pu pénétrer dans le sanctuaire de la religion

chrétienne? Par quels moyens est-il parvenu à éclipser, sinon à effacer la communion, de sorte que, en dernier résultat, ce qui fait l'essence de ce sacrement, est considéré uniquement comme complément ou comme consommation du sacrifice, dans ce sens, dit Bellarmin (*De Sacramento eucharistiæ*, lib. V, c. xvii, § 16, 17), que la communion du prêtre officiant représente simplement la destruction qui, d'après le rite des sacrifices, devait être faite de l'hostie ou victime offerte à la divinité? De quelle manière cette transformation totale, cette perversion de l'institution du Seigneur s'est-elle opérée?

Nous sommes ici en présence d'une histoire qui nous fait remonter jusqu'aux premiers temps après l'âge des apôtres. Elle nous montre, par des exemples frappants, combien il est dangereux pour l'intégrité de la foi de dévier tant soit peu de la ligne de l'écriture, ou, pour parler plus exactement, de la tradition consignée dans l'Ecriture. Rien dans la sainte Cène ne se rapportant à l'idée d'un sacrifice extérieur et visible, il faut bien que l'idée en ait été importée du dehors. Un usage entièrement étranger à l'institution du Seigneur, un usage fortuit depuis longtemps abandonné, a fait qu'un sacrifice extérieur et visible est venu s'ajouter à la sainte Cène. Toutefois cet usage n'aurait pas pu avoir cet effet, si les esprits n'y avaient pas été préparés et disposés par leurs idées et habitudes religieuses antérieures.

Nous touchons ici au premier germe du sacrifice de la messe, germe que les pasteurs et docteurs de l'Eglise se seraient certainement empressés d'arracher s'ils avaient eu une idée quelconque de ce qu'il devait plus tard devenir. Dans l'âge apostolique la communion venait se joindre aux agapes, pour lesquelles les fidèles apportaient la nourriture et la boisson, comme on le voit dans la première épître aux Corinthiens, c. 14. Cet usage subsista pour la sainte Cène, après qu'elle eut été séparée des agapes. Ces dons des fidèles, consistant en pain et vin, servaient aussi à l'entretien du clergé et au soulagement des pauvres. Dans le langage du peuple, d'ailleurs, conformément à celui de l'Ecriture qui honore les aumônes faites aux pauvres du titre de sacrifices faits à Dieu (Hébr. XIII, 16), on appelait ces dons des *oblations* (προσφορας), des *sacrifices* (θυσιαι). Il était reçu que personne ne s'approchait de « la sainte Table, » de « la table du Seigneur, » sans avoir apporté un tel don. C'est pourquoi l'évêque Cyprien, de Carthage (*De opere et de eleemosynis*, c. 15), blâme vertement

une dame riche qui ne s'était pas conformée à cet usage. « Tu es riche, dit-il, et tu t'imagines célébrer la Cène du Seigneur, toi, qui t'en approches sans sacrifice ; toi, qui prends une partie du sacrifice que le pauvre a offert? » L'évêque parle ici à la manière du peuple de l'Eglise ; car, comme dans l'antiquité on ne pouvait concevoir le culte de Dieu sans sacrifice extérieur et visible, le gros des fidèles aimait à retrouver dans ces offrandes les anciens sacrifices sous une autre forme. On affecta d'appeler la célébration de la sainte Cène d'après cet usage importé du dehors. Communier, cela s'appelait dans ces temps, sacrifier. Communier en mémoire des défunts, des martyrs, en faisant des prières pour le repos (*refrigerium*) de leurs âmes, cela s'appelait faire des oblations, des sacrifices pour eux. Car les communiants faisaient, par leurs offrandes, les frais de toutes les communions (Tertullien, *De Corona militis*, c. 3 ; *De exhortatione caritatis*, c. 11 ; *De Monogamia*, c. 10 ; Cyprien, ep. 34 et 37). Il se peut que les reproches des païens au sujet du culte chrétien dénué de sacrifices, aient contribué à accréditer ce point de vue. Bientôt on alla plus loin. On commença à appeler les espèces sur lesquelles les actions de grâces avaient été rendues *eucharistia ;* du moins la manière dont Justin le martyr (1) et Origène (2) en parlent, porte à croire qu'ils ont en vue l'expression populaire.

Les pasteurs et docteurs de l'Eglise, tous en adoptant ces expressions, Sacrifice et Eucharistie, pour désigner les éléments de la sainte Cène, cherchèrent, dès le commencement, à en spiritualiser le sens, à corriger ce que ces expressions pouvaient offrir de défectueux. Il est nécessaire de passer, sous ce rapport, en revue *les enseignements des Pères des trois premiers siècles.*

Clément de Rome, disciple de saint Paul, cité Philippiens IV, 3, écrivant vers l'an 96, p. chr. à l'Eglise de Corinthe en état de rébellion contre les évêques ou anciens, c'est-à-dire prêtres, dit entre autres : « Que chacun de vous, mes frères, rende ses actions de grâces (ευχαριστειτω), selon le rang qui lui convient, ne violant pas la règle bien déterminée du service divin (Λειτουργια), qui lui est échu, » c. 41. Plus loin, il dit : « Car ce n'est pas un petit

(1) Apologie I, και αὐτη ἡ τροφὴ καλειται παρ' ἡμιν ευχαριστια.

(2) *Contre Celse* VIII, 33 : αρτος ευχαριστια καλουμενος.

péché pour nous que de retirer l'épiscopat à ceux qui offrent les dons (τα δωρα) d'une manière sainte et irréprochable, » c. 44. L'offrande de pain et de vin, apportée par les fidèles, n'est pas encore appelée eucharistie, mais est mise en rapport intime avec elle. Toute la communauté est censée faire l'eucharistie, c'est-à-dire rendre les actions de grâces, mais tous ne les rendent pas de la même manière. Les simples fidèles apportent les offrandes comme gage de leur gratitude envers l'auteur de tout bien et en rendant grâces à Dieu pour ses bienfaits, conformément aux préceptes évangéliques (Rom. XIV, 6; Col. III, 17; 1 Tim. IV, 3-5). La fonction spéciale de l'évêque est de prononcer les prières par lesquelles ces dons sont offerts à Dieu, et d'en faire un bon usage pour le service de Dieu. « Offrir les dons » se rapporte non-seulement à la sainte Cène, mais aussi à la distribution parmi les pauvres. Comme c'était là une fonction délicate, au sujet de laquelle il s'éleva même des plaintes dans l'Eglise de Jérusalem Actes VI, 1), on comprend pourquoi l'évêque insiste sur ce que tout doit se faire d'une manière irréprochable et sainte.

En définitive, Clément, tout en voulant que l'on considère les offrandes de pain et de vin comme sacrifice d'actions de grâces, cherche à effacer l'ancienne notion du sacrifice, comme si son objet avait une vertu intrinsèque, comme si ces offrandes étaient nécessaires pour se concilier la faveur de Dieu. C'est ce qui ressort clairement des paroles suivantes : « Le Seigneur, mes frères, n'a besoin d'aucune chose. Il ne demande rien de l'homme, sinon qu'il loue son nom, car David dit : Je louerai le nom de Dieu, et cela plaira plus à l'Eternel qu'un taureau, plus qu'un veau qui a des cornes et l'ongle fendu. » Cf. LXIX, 31, 32. Plus loin Clément dit : « Fais un sacrifice de louanges à Dieu et rends tes vœux à l'Eternel. Invoque-moi au jour de ta tribulation et je t'en délivrerai et tu me glorifieras. » Cf. L, 14, 15. Il étend encore plus loin l'idée de ce sacrifice, toujours dans le but de détourner l'attention des fidèles des sacrifices visibles : « Un cœur contrit est un sacrifice agréable à Dieu. »

Il faudrait certes, faire violence aux paroles de Clément, et contredire l'ensemble des idées exposées dans ces passages cités, si on voulait y trouver le sacrifice ou l'offrande du corps et du sang de Christ. C'est contre le bon sens de prétendre que Clément parle du sacrifice expiatoire de la messe, quand il parle des évêques « qui offrent les dons des fidèles. » Toutefois cette locu-

tion a quelque chose qui nous surprend. Pourquoi, après avoir dit à plusieurs reprises, que ces dons n'ont qu'une valeur très-restreinte, pourquoi Clément vient-il résumer les fonctions de l'épiscopat dans l'acte d'offrir les dons des fidèles? A quelle distance est-il, sous ce rapport, de saint Paul, qui insiste avec tant de force sur ce que l'évêque avant tout, prêche, enseigne, exhorte? Il est évident que le culte du sacrifice extérieur, visible, tend à s'établir dans l'Eglise, et avec ce culte le caractère sacerdotal, sacrificateur de l'épiscopat, ou presbytérat, dont l'office propre est d'offrir les dons des fidèles. Ce qui nous surprend de même, c'est qu'il n'est nullement question de la sainte Cène proprement dite. La fâcheuse conséquence de la primauté donnée dans la célébration du sacrement à ce que l'homme offre à Dieu, est, que ce qu'il reçoit de Dieu, est de fait placé sur l'arrière-plan, et cela avant la fin du premier siècle de l'ère chrétienne.

Ignace d'Antioche (1) se prononce de telle façon sur l'eucharistie, qu'il est impossible de ne pas être induit en erreur, si l'on n'embrasse pas l'ensemble de son enseignement. Il est préoccupé de la lutte contre l'hérésie gnostique qui commençait alors à se produire. L'erreur principale qu'il combat sous ce rapport, est la doctrine que Christ n'a eu que l'apparence d'un corps humain, qu'il n'a souffert qu'en apparence (το δοκειν). En opposition à cette erreur, il maintient avec force la réalité de la nature humaine du Sauveur, c'est-à-dire les faits principaux de sa vie, naissance, passion, résurrection. Ces faits sont les fondements de la foi chrétienne. L'idée principale qu'il en déduit est celle de l'union (ἑνωσις), de l'union avec Christ, en qui se concentre la vie. Cette union, dont le principe transcendant est l'union du fils avec le père, dont le principe historique est l'union de la chair et de l'esprit en Christ, cette union, disons-nous, doit se refléter dans la chrétienté comme union spirituelle et comme union charnelle ou corporelle. Comme union spirituelle, c'est l'union de la foi et de l'amour, d'où découle pour l'homme la vie véritable, éternelle, dont Christ est la source. Dans la naissance de Christ, Dieu nous a été manifesté en forme humaine, sa passion est la manifestation la plus éclatante de son amour, sa ré-

(1) Nous n'entrons ici dans aucune discussion sur l'authenticité des sept lettres d'où nous puisons notre exposition. Elles remontent en tout cas à une très-haute antiquité.

surrection celle de la vie éternelle. Dans ces faits gît une puissance réelle qui détermine d'une manière absolue la vie chrétienne; mais c'est surtout son amour, se révélant dans sa passion qui attire à lui les cœurs avec une force irrésistible. Ainsi donc, quiconque nie la réalité de la chair de Christ, détruit les fondements de la vie chrétienne. Quiconque considère la chair de Christ comme simple apparence d'un corps humain, fait aussi de la vie chrétienne une simple apparence, en détruit la réalité.

L'union avec Dieu et Christ est de même charnelle, extérieure. Comme telle elle est réalisée dans l'Eglise (*ad Magnes.*, c. 13) et dans les différentes charges ecclésiastiques, celles de l'évêque qui est le représentant de Dieu ou de Christ, des prêtres qui représentent le collége des apôtres et celles des diacres. L'évêque de tous, l'évêque invisible est Dieu, c'est Christ (*ad Magnes.*, c. 3). Son représentant dans l'Eglise particulière est l'évêque visible, dans la chair; là est le centre d'unité pour l'Eglise particulière. L'Eglise est mêlée, unie avec lui (Ephés., c. 5). Ce mélange, cette union s'opère par l'harmonie des sentiments et de la volonté (Ephés. 4). Celui qui s'oppose à l'évêque visible, s'oppose à Dieu, à Christ et encourt la perdition. Comme Christ n'a rien fait sans le père, ainsi le simple fidèle n'ose rien faire sans l'évêque (*ad Magnes.*, c. 7).

D'après ces données, il est facile de saisir le sens des passages suivants où l'on a cru trouver le sacrifice de la messe. Ignace écrit aux Ephés. 5 : « Que personne ne se trompe. Si quelqu'un n'est pas en dedans de l'autel, il est privé du pain de Dieu. » Il a en vue l'ensemble des fidèles unis avec leur évêque et leurs prêtres, formant un seul temple (Ephés., c. 15) et un seul autel, sur lequel sont offerts les sacrifices des prières et des louanges, dont il est parlé en d'autres endroits. Aux chrétiens de Tralles, il écrit, c. 7 : « Celui qui est en dedans de l'autel est pur. » Cela veut dire : « Celui qui fait quelque chose en se séparant de l'évêque, du prêtre et du diacre, est impur dans sa conscience. » Le sens est clair, sans qu'on ait besoin d'intercaler entre ces deux phrases les mots : celui qui est en dehors de l'autel est impur. On voit bien que le terme autel est pris dans le sens figuré. L'évêque censure les hérétiques faisant secte à part. Il en est de même de ce qu'il écrit *ad Magnesias*, c. 7. « Vous tous donc, rassemblez-vous comme dans le temple de Dieu, comme vers un

seul autel, comme vers un seul Jésus-Christ, qui est venu d'un seul père. » Ce qui précède explique très-bien ce passage : « Tout comme le Seigneur n'a rien fait sans le père, ni de soi-même, ni par l'intermédiaire des apôtres, de même ne faites rien sans l'évêque et les prêtres, et gardez-vous de prendre plaisir à ce qui vous semble bon à vous seuls. Mais ayez en commun une seule prière, un seul sentiment, une seule espérance, » etc. Après cela, le passage suivant sur lequel les catholiques affectent le plus d'insister, sera facile à comprendre, *ad Philadelph.*, c. 4. Empressez-vous de faire usage d'une seule eucharistie (contre les gnostiques qui célébraient la Cène à part). Car il n'y a qu'une chair de Jésus-Christ et qu'une seule coupe qui procure l'union avec son sang. Il n'y a aussi qu'un seul autel, comme il y a un seul évêque avec ses prêtres et diacres, » etc.

Chez *Justin martyr* les idées sur le sacrifice eucharistique sont développées plus amplement et avec plus de rigueur. Ce qu'il dit dans la première apologie (c. 13), sur le caractère du culte chrétien en général, peut nous servir d'introduction et de préparation. Pour prouver que l'accusation d'athéisme faite aux chrétiens, est injuste, il fait observer aux païens à qui il s'adresse, que les chrétiens n'adorent pas, il est vrai, les dieux du paganisme mais le vrai Dieu, qu'ils ne lui offrent pas des sacrifices sanglants, ni des libations ni des encens dont il n'a pas besoin, d'après ce qui leur a été enseigné; que pour toutes les choses dont ils se nourrissent, ils le louent avec prières et actions de grâces ; qu'ils estiment que c'est là le seul honneur qu'ils puissent lui témoigner; savoir non pas de consumer par le feu ce qui leur est donné comme nourriture, mais d'en faire usage pour eux-mêmes et d'en faire part aux pauvres. On le voit, les chrétiens ont à se défendre contre le reproche d'avoir un culte sans sacrifice extérieur et visible ; ils considèrent comme sacrifice fait à Dieu ce dont ils se nourrissent avec actions de grâces envers le créateur ou ce qu'ils donnent aux pauvres par charité, de sorte que chaque repas, en particulier l'agape, devient une partie du service divin. En cela comme en ce qui suit, Justin part de l'idée que les chrétiens sont *la race sacerdotale de Dieu*, dont parle Malachie I, 11. (Dialogue avec Tryphon, c. 116).

Les offrandes pour la sainte Cène, en général tout ce qui se rapporte à la célébration de ce sacrement rentre dans la même catégorie. On peut s'en convaincre par la description qu'en fait

Justin (I Apol., c. 65) : « On apporte à celui qui préside les frères du pain et un calice rempli de vin mêlé avec de l'eau. Il les prend en main, adresse au Père de tous par le nom de Jésus-Christ et du Saint-Esprit louange et gloire et rend les actions de grâces, de ce que les chrétiens ont été jugés dignes de recevoir ces dons de sa part. Quand il a terminé les prières et les actions de grâces, toute l'assemblée dit Amen. » — Suit la distribution du pain et du vin par les diacres, qui apportent ces éléments aux absents.

On le voit de nouveau, le sacrifice dont il est question dans la sainte Cène, consiste proprement dans les louanges et les actions de grâces prononcées par celui qui préside l'assemblée. Pour ne laisser aucun doute à cet égard, Justin dit, dans le dialogue avec le juif Tryphon, c. 117 : « Les seuls sacrifices parfaits et agréables à Dieu sont les prières et les actions de grâces faites par ceux qui en sont dignes » (c'est-à-dire par les chrétiens) ; cela est dit en opposition aux juifs. Le Seigneur ne prend pas plaisir aux sacrifices des juifs parce qu'ils outragent le nom du Seigneur (en rejetant Christ), tandis que les sacrifices des chrétiens lui sont agréables, parce que son nom est loué et glorifié par eux. Comme preuve que Dieu préfère les sacrifices des chrétiens à ceux des juifs, il n'en appelle pas à la différence entre les objets offerts mais à celle qui existe entre ceux qui offrent les sacrifices. Peut-on désirer une preuve plus forte que Justin en parlant des sacrifices des chrétiens ne pense pas au sacrifice du corps et du sang de Christ?

Dans cet ordre d'idées rentre l'application que Justin fait (Dial., c. 28, 29) de la prophétie de Malachie I, 10, 11 : « Je ne prends point de plaisir en vous, dit le Seigneur et je n'accepte pas de sacrifices de vos mains. Car depuis le soleil levant jusqu'au soleil couchant mon nom est glorifié parmi les nations, et en tout lieu on offre à mon nom un sacrifice, un sacrifice pur. Car mon nom est honoré parmi les nations, dit le Seigneur, mais vous le profanez. » Ce sacrifice pur, — qui est en même temps le seul sacrifice parfait ou véritable — ce sont les prières, louanges et actions de grâces des chrétiens. « Ce sont là les seuls sacrifices que l'on a enseignés aux chrétiens à offrir ; ils les offrent aussi en mémoire de leur nourriture sèche et liquide, et à cette occasion ils se ressouviennent de même des souffrances que le Fils de Dieu a endurées pour eux » (Dial., c. 117).

Dans un autre passage (Dial., c. 41) Justin dit encore plus positivement que par le sacrifice dont parle Malachie, il faut entendre le pain de l'eucharistie et le calice de l'eucharistie, c'est-à-dire le pain et le vin, pour lesquels on a rendu grâces ou (en d'autres termes), on a fait l'eucharistie. Justin a le premier rapporté la prophétie de Malachie au sacrifice qui se fait dans la sainte Cène, et depuis lors jusqu'à nos jours la théologie catholique s'est appuyée sur la même prophétie, en donnant plus tard au mot sacrifice une tout autre signification et portée.

Maintenant surgit la question : quel est le contenu de ces actions de grâces ou de l'eucharistie? Justin en parle dans le même passage (Dial., c. 41) où il dit que l'oblation de fleur de farine prescrite par la loi de Moïse pour ceux qui étaient guéris de la lèpre, était un type du pain de l'eucharistie. « Le Seigneur, dit-il, a commandé d'offrir ce pain en mémoire des souffrances qu'il a endurées pour ceux dont les âmes sont délivrées de la méchanceté humaine, afin que nous lui rendions grâces de ce qu'il a créé le monde et tout ce qu'il renferme, en vue de l'homme, de ce qu'il nous a délivrés de la méchanceté, à laquelle nous étions en proie et de ce qu'il a subjugué les principautés et les puissances par celui qui d'après son conseil est devenu susceptible de souffrance. » Plus loin (Dial., c. 70), Justin précise encore plus le contenu des actions de grâces. A propos des paroles du prophète Isaïe, XXXIII, 13-19, où il trouve un type du sacrifice de l'eucharistie, parce qu'il y est dit du juste que le pain lui sera donné et que l'eau ne lui manquera pas, il dit : « Il est évident qu'il est question du pain que notre Seigneur a commandé d'offrir en mémoire de son incarnation (qui a eu lieu) en faveur de ceux qui croient en lui, pour le salut desquels il est aussi devenu susceptible de souffrance. Il y est aussi question du calice qu'il a ordonné d'offrir en mémoire de son sang en rendant grâces. » Ainsi donc on rendait grâces sur les éléments de la sainte Cène, 1) pour la création du monde, en particulier pour toute nourriture sèche et liquide, représentée dans son ensemble par les offrandes de pain et de vin, 2) pour l'incarnation, 3) pour la passion de Christ et ses effets. Cette triple commémoration ou ces actions de grâces — car les deux termes sont pris comme synonymes — étaient non-seulement l'acte du sacrifice mais aussi une véritable consécration, par laquelle les éléments étaient censés devenir le corps et le sang

du Seigneur, dont les fidèles se nourrissent, dans la sainte Cène (I Apol., c. 66). Mais il n'est jamais question d'offrir ou de sacrifier le corps et le sang de Christ. Faire l'eucharistie (ποιειν ευχαριστιαν), ou tout simplement rendre grâces (ευχαριστειν) désigne l'acte du sacrifice. Faire le pain de l'eucharistie en mémoire (αρτον της ευχαριστιας ποιειν εις αναμνησιν), c'est faire du pain commun (αρτος κοινος), le pain de l'eucharistie, le pain consacré, béni, pourrait-on dire. Les éléments matériels même, le pain et le vin, après qu'ils ont reçu la consécration, sont appelés dans un sens métonymique eucharistie (I Apol., c. 66). Nous citons ces choses pour faire voir quelle importance majeure était donnée à l'idée des actions de grâces, dans combien de sens cette idée était prise, de façon qu'elle comprenait, outre les actions de grâces proprement dites, la consécration, le sacrifice, la commémoration et les éléments de la sainte Cène.

L'idée de l'eucharistie prime tellement que Justin se permet même d'intervertir dans l'intérêt de cette idée l'ordre des paroles de l'institution et d'en altérer en partie le sens (I Apol., c. 66) : «*Le Seigneur*, dit-il, *prit le pain, rendit grâces et dit : faites ceci en mémoire de moi. Ceci est mon corps. De même il prit la coupe, rendit grâces et dit : ceci est mon sang. Et il ordonna de donner* (les éléments) *aux seuls disciples.* D'après notre docteur, quand le Seigneur dit : faites ceci en mémoire de moi, cela ne se rapporte pas en premier lieu aux mots : prenez, mangez, mais aux actions de grâces, à l'eucharistie, considérée comme consécration des éléments, et pour que l'eucharistie ait d'autant plus l'apparence d'une consécration, Justin y ajoute ces mots : ceci est mon corps ; il semble qu'il considère ces mots comme partie de la consécration. En effet, c'est en vertu de ces mots que les éléments deviennent corps et sang du Seigneur. Quant au précepte : prenez, mangez, précepte qui est le nerf de toute l'institution, Justin le place sur l'arrière-plan, ne le cite pas même textuellement, comme s'il craignait qu'on le rapportât en premier lieu aux paroles : faites ceci en mémoire de moi, comme s'il craignait qu'il pût porter atteinte à la prépondérance du sacrifice de l'eucharistie.

Voilà où un docteur si rapproché du temps des apôtres — les écrits en question datent des années 138 et 139 — a été conduit par l'intrusion d'un usage étranger à l'institution de la sainte Cène par le Seigneur. Il n'est d'ailleurs pas besoin de signaler

le caractère parfaitement arbitraire de cette interprétation des Ecritures, en particulier pour ce qui concerne les passages de l'Ancien Testament appliqués au Nouveau Testament. Nous pourrions citer dans la dialogue avec Tryphon, maint exemple de la même force que ceux que nous avons signalés. Ce qui mérite le plus notre attention, c'est que des esprits moins cultivés, moins aptes à faire les distinctions nécessaires que ne l'était Justin, pouvaient être par son enseignement induits en de graves erreurs. En effet, si les éléments consacrés sont appelés eucharistie, si par la consécration ils deviennent corps et sang de Christ, si l'eucharistie est un véritable, le seul véritable sacrifice, faudrait-il s'étonner que quelques-uns conçussent l'idée que c'est le corps et le sang de Christ qui constituent le sacrifice eucharistique? Certes, si jamais le précepte : *principiis obsta* était bien motivé et semblait inviter à une rigoureuse application, c'était bien à cette occasion. Mais il n'en fut rien.

Irénée connaît et traite au long le sacrifice eucharistique, il l'envisage et le prouve de la même manière que Justin, toutefois en y introduisant de nouveaux points de vue. Il a en vue la polémique contre les gnostiques et les ébionites, et il cherche à démontrer contre les uns et les autres la différence qui existe entre les deux Testaments tout comme leur unité et leur harmonie. Pour cet effet, il enseigne que les prescriptions lévitiques au sujet des sacrifices ne supposent nullement que Dieu a besoin des sacrifices ni qu'il nous est rendu propice par ces moyens. Les sacrifices de l'ancienne alliance répondent simplement à un besoin des hommes. Leur but est de conduire les hommes par la servitude à la liberté, par le moyen des choses extérieures aux choses intérieures, par les figures et types à la réalité. A l'appui de ces assertions, il cite plusieurs passages des psaumes et des prophètes, où il est dit que Dieu ne demande pas de sacrifices d'animaux, parce qu'à lui appartient toute la terre et ce qu'elle renferme, des passages où il est fait mention du seul véritable sacrifice, celui du cœur contrit et d'où il résulte que Dieu ne demandait pas aux juifs des holocaustes, mais foi et obéissance et justice pour leur salut.

On ne dirait pas que ce sont là les prémisses d'un sacrifice antérieur, visible, attaché à l'institution du Seigneur. Cependant Irénée admet un tel sacrifice, non pas, il est vrai, sans le spiritualiser. *Adv. hæreses* IV, 17, 5, etc. : « Donnant à ses dis-

ciples le conseil d'offrir à Dieu les prémices de ses créatures, non pas comme s'il en avait besoin, mais afin qu'eux-mêmes ne fussent pas infructueux et ingrats, le Seigneur prit ce pain qui provient de la création et rendit grâces en disant : ceci est mon corps. De même il a confessé que la coupe, qui provient de la création semblable à nous, est (contient) son sang, et il a institué la nouvelle oblation du Nouveau Testament, que l'Eglise a reçue des apôtres et qu'elle offre dans tout le monde à Dieu, qui nous fournit les aliments, les prémices de ses dons dans le Nouveau Testament. » Quand Irénée parle du pain qui provient de la création, de la coupe (remplie de vin) qui provient de la création semblable à nous, il a en vue les gnostiques, ce dont il sera question plus tard. Pour le moment il importe de noter que les mots : ceci est mon corps, sont détachés des autres mots : prenez, mangez, qui ne sont pas même cités, et qu'ils sont rapportés aux actions de grâces, c'est-à-dire à l'eucharistie considérée comme consécration des éléments, en vertu de laquelle ils deviennent corps et sang de Christ. On serait tenté de croire que ce corps et ce sang sont offerts à Dieu, mais ce n'est pas le cas. La nouvelle oblation du Nouveau Testament, instituée par le Seigneur, concerne bien les éléments en tant qu'ils deviennent corps et sang de Christ, mais le corps et le sang même de Christ ne sont pas offerts.

Ce qui suit en donne la preuve évidente. Irénée trouve comme Justin, dans le sacrifice eucharistique l'accomplissement de la prophétie de Malachie, I, 10, 11. Quand il y est dit, que le nom de Dieu est glorifié parmi les nations, Irénée explique cela ainsi : « Quel autre nom glorifié parmi les nations y a-t-il que le nom de notre Seigneur, par lequel le père est glorifié. Si un roi peint l'image de son fils, il dit à juste titre que c'est sa propre image, sous le double rapport que c'est l'image de son fils et parce qu'il l'a faite lui-même. Ainsi de même le Père confesse que le nom de Christ glorifié dans l'Eglise répandue partout le monde, est le sien, et parce que c'est le nom de son fils et parce que l'écrivant (par Malachie), il l'a donné pour le salut des hommes. » 17, 6. Quelque recherchée que soit cette interprétation, toujours en ressort-il qu'Irénée ne trouve pas dans le prophète une allusion au sacrifice du corps et du sang de Christ. Quand il dit au même endroit, que l'Eglise fait ces offrandes par Christ, il ne veut certes pas dire que c'est Christ qui est l'objet

de l'offrande. Quand le prophète parle d'un sacrifice pur, Irénée y aurait nécessairement trouvé une allusion au sacrifice du corps de Christ, s'il avait admis un tel sacrifice dans la sainte Cène. Par contre, il enseigne que la pureté du sacrifice qui le rend agréable à Dieu, provient des sentiments intérieurs de celui qui l'offre. C'est pourquoi il en appelle au sacrifice d'Abel, agréable à Dieu, parce qu'il l'offrait avec simplicité de cœur et avec justice, tandis que Dieu ne voulut pas jeter les yeux sur celui de Caïn. C'est pourquoi il dit « que ce ne sont pas les sacrifices qui sanctifient l'homme ; car Dieu n'a pas besoin de sacrifices ; mais c'est la conscience de celui qui offre, qui sanctifie le sacrifice, quand elle est pure. Parce que l'Eglise offre avec simplicité de cœur, son sacrifice est à juste titre réputé pur auprès de Dieu. Il nous faut faire l'oblation à Dieu et être trouvés en toutes choses reconnaissants envers Dieu le créateur avec des pensées pures, avec une foi sans hypocrisie, avec une ferme espérance, avec une charité ardente, offrant les prémices de sa création. » XVIII, 3, 4. « L'Eglise seule offre cette pure offrande au Dieu créateur, non pas les juifs, car leurs mains sont pleines de sang, car ils n'ont pas reçu la parole « en vertu de laquelle (1) on fait des offrandes. » Irénée ne nie pas la vertu propitiatoire des sacrifices, cependant il ne faut pas la chercher dans l'acte même du sacrifice, mais dans les sentiments d'où procède cet acte. Le vrai sacrifice, par lequel nous nous rendons Dieu propice, est indiqué par les paroles : un cœur contrit est un sacrifice agréable à Dieu. « L'autel et le temple où l'on fait et où l'on accepte de tels sacrifices ne sont pas sur la terre, mais dans le ciel, car c'est vers le ciel que nos prières et sacrifices sont dirigés. » XVIII, 6.

L'idée fondamentale d'Irénée sur le sacrifice eucharistique est que l'offrande du pain et du vin dans l'eucharistie est l'expression symbolique et le gage du sacrifice spirituel, du sacrifice intérieur de l'âme qui se donne à Dieu, pleine de reconnaissance pour ses gratuités. Mais toujours maintient-il la nécessité de ces oblations, s'appuyant sur le Deutéronome XVI, 16 : *Tu ne dois pas comparaître devant Dieu avec les mains vides.* » Il pose en principe

(1) *Masrues*, dans son édition d'Irénée lit, se fondant sur l'autorité de trois excellents codes : *verbum quod offertur Deo*, et il entend verbe du λογος de saint Jean. *Stieren*, l'éditeur protestant d'Irénée lit comme Masrues, mais entend le mot *verbum* des prières eucharistiques; nous avons suivi une autre variante : *verbum per quod offertur*. Le mot *par* a été plutôt retranché qu'ajouté.

qu'il y a des sacrifices extérieurs, visibles dans les deux alliances. C'est à cette erreur que pouvaient dans le cours des temps se rattacher d'autres erreurs, nonobstant les pensées élevées, belles et vraies qu'Irénée a exposées touchant le sacrifice spirituel.

Il nous faut ajouter que, préoccupé de la lutte avec les gnostiques, Irénée se sert aussi de sa théorie du sacrifice eucharistique, comme d'un argument, pour réfuter leurs idées antichrétiennes. Après avoir dit, XVIII, 4, que les juifs n'offrent pas véritablement, il ajoute : « mais aussi toutes les synagogues des hérétiques n'offrent pas » (les prémices de la création), parce que la création est selon leur système l'œuvre du démiurge. Leur système est de même en contradiction avec la véritable communion. « Car, dit Irénée, comment peuvent-ils croire que le pain, sur lequel on prononce les actions de grâces, est le corps du Seigneur et que la coupe contient son sang, s'ils ne le reconnaissent pas pour le fils du Dieu créateur du monde, pour le Verbe de celui par lequel le bois porte ses fruits, les sources jaillissent, la terre produit le froment? » Irénée veut dire que Christ ne peut faire de choses tirées de la création son corps, à moins qu'il soit le fils du Créateur, le Verbe par lequel toutes choses ont été faites. Ainsi se concentre dans l'idée du sacrifice eucharistique l'opposition contre le dualisme des gnostiques. Par le sacrifice eucharistique l'Eglise de ces temps faisait sa profession de foi au Dieu créateur du ciel et de la terre, qui est en même temps le père du Seigneur Jésus, servant comme puissant moyen pour démontrer le néant, le caractère antibiblique des systèmes gnostiques, ce sacrifice recevait une nouvelle sanction.

Herzog,

Professeur de théologie.

(Suite.)

LE TÉMOIGNAGE DE JÉSUS-CHRIST TOUCHANT SA PERSONNE ET SON OEUVRE, EXPOSÉ DANS SON DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE, par W.-F. Gess.

(CHRISTI ZEUGNISS VON SEINER PERSON UND SEINEM WERK NACH SEINER GESCHICHTLICHEN ENTWICKELUNG, dargestelt von W.-F. Gess, Dr theol., prof. zu Gœttingen. Bâle, 1870, chez Detloff.)

Je demandais un jour à un ami du sud de l'Allemagne comment il arrivait que le Wurtemberg fût à la fois le sol classique de la foi et de l'incrédulité, de la science croyante et du plus hardi rationalisme. « C'est, me répondit-il, que c'est une terre forte. L'ivraie et le bon grain y prospèrent également. » L'esprit souabe possède en effet deux qualités qui se rencontrent rarement ailleurs réunies au même degré : le bon sens et la profondeur ; la solidité et le mysticisme. Ainsi s'explique le rôle prépondérant qu'il a joué dans le travail de la pensée et spécialement de la théologie moderne.

La science wurtembergeoise au service de la foi évangélique n'a pas aujourd'hui de représentant plus éminent que M. Gess (1). En 1856 il a publié un écrit sur *la Personne du Christ* dont nous avons rendu compte à cette époque dans la *Revue chrétienne*. Aujourd'hui épuisé, cet ouvrage reparaît sous une nouvelle forme. La nouvelle édition, au lieu d'un seul volume, en comprendra trois, les deux premiers, destinés à exposer sous une forme exégético-historique le témoignage du Christ, puis celui des Apôtres sur la personne et l'œuvre du Sauveur ; le troisième consacré au travail dogmatique sur ces deux sujets qui n'en font qu'un. C'est donc réellement un nouvel ouvrage, dont le volume que nous annonçons est en quelque sorte l'en-

(1) D'abord professeur de théologie à la Maison des Missions de Bâle, il a été appelé à Gœttingen, et il vient d'accepter, le printemps dernier, une vocation à Breslau.

tête. Le témoignage du Christ et des apôtres y est traité non plus seulement occasionnellement, mais de front et avec tous les développements que comporte le développement actuel de la théologie biblique. Et l'objet de l'ouvrage n'est plus seulement la *personne* du Christ, mais aussi son *œuvre*. M. Gess, ayant publié, il y a quelques années dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie* (1857-1859), un travail très-étendu sur l'expiation (*die Sühnung Christi*), il lui a été demandé de plusieurs côtés de le publier comme ouvrage à part, et il s'est décidé à fondre ce sujet avec celui de son premier ouvrage.

Ce premier volume est donc destiné à exposer sous une forme historique le développement du *témoignage de Jésus lui-même* sur sa personne et sur son œuvre. Nous chercherions en vain dans nos souvenirs de lectures théologiques un ouvrage à la fois aussi simple et aussi profond, d'un bon sens aussi inaltérable et d'une sagacité aussi pénétrante. Dans ces 350 pages l'auteur fournit au jeune théologien, pour la fondation et la construction de son édifice scientifique, plus de réels et solides matériaux que de gros volumes de théologie biblique, de dogmatique ou d'exégèse. Quand à chaque mot on frappe au centre, on peut être bref. Les six premiers chapitres correspondent aux six périodes que M. Gess distingue dans l'enseignement du Seigneur. La première va jusqu'à son avénement à Jérusalem (Jean II). La seconde comprend les commencements du ministère de Jésus, son premier séjour en Judée, jusqu'à son retour en Galilée (Jean IV). La troisième s'étend jusqu'à la crise de l'œuvre de Jésus en Galilée (Jean VI). La quatrième jusqu'au commencement de la semaine de la Passion. La cinquième traite des déclarations de Jésus pendant la Passion. La sixième enfin des paroles du ressuscité. Dans cette revue l'auteur montre constamment l'emboîtement, si ce terme m'est permis, de la narration et de l'enseignement synoptique avec le récit de Jean, de manière à obtenir une série de témoignages parfaitement continue et dont il fera ressortir un peu plus tard l'admirable gradation. Au chapitre VII il ajoute les interprétations modernes des titres de Fils de Dieu et de Fils de l'Homme et des déclarations de Jésus sur sa mort et sur son retour. Le VIII^e^ chapitre démontre la progression réelle que l'on peut constater dans l'enseignement de Jésus. C'est ici que sont traitées spécialement toutes les opinions émises récemment par Strauss, Baur, Hase,

Weizsæcker, Keim, Holsten sur la transformation qui doit s'être opérée dans les idées de Jésus pendant le cours de son ministère. Ce chapitre nous a paru le chef-d'œuvre du livre. Le chapitre IX a pour objet la relation du témoignage de Jésus dans les synoptiques avec celui qu'il se rend dans l'Evangile de Jean, et la crédibilité de ce dernier. La question de l'authenticité du quatrième évangile, au point de vue interne, y est traitée de main de maître. Enfin dans le X^e^ chapitre l'auteur revient au témoignage du précurseur et le met en rapport avec celui de Jésus.

Tel est l'ensemble du travail. Faisons ressortir maintenant quelques traits qui le caractérisent.

1. L'exégèse rapide des déclarations de Jésus, dans les six premiers chapitres, abonde en explications d'une vraie profondeur morale. A l'occasion du mot de Jésus à Jean au moment de son baptême : *il convient d'accomplir toute justice*, M. Gess rappelle les deux paroles subséquentes dans lesquelles Jésus a parlé de la nécessité *d'être baptisé d'un autre baptême* (Luc XII, 50 et Marc X, 38); puis il ajoute : « Parvenir à la vie par la mort, tel est le chemin pour Jésus comme pour les disciples. Ceux-ci doivent mourir à leur volonté égoïste, lui à son innocente volonté de nature. Il doit donc, comme eux, être plongé dans la mort, enseveli quant à la vie propre. » Il y a sous cette explication toute une christologie, dans laquelle l'humanité de Jésus est prise au plein sérieux. D'un autre côté, il ne sera plus nécessaire de voir dans le baptême de Jésus un aveu tacite du péché, pour y attacher un sens et le rapprocher du nôtre. — Voici comment est résumé le sens de la tentation : « Le tentateur essaye d'entraîner Jésus sur la voie d'une gloire anticipée, Jésus persiste dans celle de l'abaissement. »

Voici comment M. Gess résume son interprétation de la réponse de Jésus aux Juifs lors de la purification du Temple (Jean II, 19) : « Cette parole est une prophétie de sa mort et de sa résurrection, et un témoignage que son corps est la vraie maison de Dieu préfigurée dans le temple de pierre. » Sur le sermon de la montagne : « La nouvelle justice n'est pas encore décrite comme fruit de l'attachement à Christ... Ce que dépeint ce discours, c'est cette piété sérieuse que l'on ne peut cultiver sans discerner de plus en plus clairement à chaque époque de la vie la nécessité d'une rédemption au moyen de laquelle seule la vraie justice désirée pourra être réalisée. » Voici, d'après

M. Gess, l'ordonnance de tout le discours qne saint Matthieu a selon lui fidèlement reproduite : 1. Le bonheur de ceux qu'une vraie simplicité de cœur rend aptes à entrer dans ce Royaume. 2. La vocation sublime des disciples. 3. La justice supérieure à celle des pharisiens à la quelle doit aspirer celui qui veut être membre du Royaume. 4. Les dangers auxquels sont exposés les disciples de la nouvelle justice (VII, 1-23). C'est certainement ce qui a été proposé de mieux pour défendre le compte rendu de Matthieu. Par *le morceau de drap neuf*, dans la parabole bien connue, M. Gess entend l'ascétisme des disciples de Jean-Baptiste, appliqué comme complément au vêtement, désormais usé, de la justice légale. Les outres nouvelles sont les mœurs nouvelles dans lesquelles se réalisera le nouvel esprit.

Nous ne continuerons pas cette revue. Ces quelques échantillons tirés des premières pages suffisent pour donner quelque idée du prix de cette courte et rapide exégèse.

2. La méthode suivie par M. Gess le conduit à mettre continuellement en relation les récits et les enseignements de Jean avec ceux des synoptiques. Et sur cette voie non-seulement l'on voit l'agencement des deux narrations s'opérer sans effort depuis le commencement jusqu'à la fin, mais le parallélisme des deux séries d'enseignement ressortir souvent avec une surprenante clarté.

Les deux tableaux du Christ que l'on prétend opposés se rapprochent de telle sorte que l'un finit par apparaître comme le complément indispensable de l'autre; et la fusion s'opère graduellement en quelque sorte sous les yeux du lecteur. Citer des exemples, ce serait citer tout l'ouvrage.

3. Ce qui rehausse la valeur de cette étude, c'est que, tout en conduisant au résultat le plus positif, elle le fait en écartant par une série de réfutations courtes et lucides les conceptions arbitraires de la critique actuelle sur les sujets traités. Les explications et les hypothèses de Strauss et de Baur, de Schenkel et de Keim sont exposées consciencieusement avec tout ce qui peut les appuyer. Puis arrive la réplique; elle est le plus souvent d'un écrasant bon sens; les fantaisies s'évanouissent. Le fait divin reste comme la seule possibilité rationnelle.

Cette partie polémique n'est pas le côté le moins intéressant de l'ouvrage. C'est surtout dans le chapitre sur les phases de l'enseignement de Jésus, que nous avons admiré la connais-

sance complète de la littérature théologique actuelle que possède M. Gess, et la saine vigueur de sa polémique.

On sait comment la critique moderne a usé de l'entretien de Césarée de Philippes. Schenkel prétend que c'est alors seulement que Jésus prit la résolution de jouer le rôle de Messie, qui répugnait à son sentiment intime. Strauss, sans trancher la question de savoir depuis quel moment Jésus s'est cru Messie, conclut de ce récit que c'est seulement depuis ce moment qu'il s'est ouvertement déclaré tel. Hase, Weizsæcker, Keim reconnaissent que dès longtemps avant Césarée de Philippes, Jésus s'était non-seulement reconnu, mais même déclaré le centre vivant du règne de Dieu, par conséquent le Messie. Mais la scène de Césarée a fait époque dans le ministère de Jésus, en ce que, dès ce moment, il a reconnu avec clarté que par le rejet de son peuple, ce rôle le conduirait à la mort. D'après Holsten, enfin, l'entretien de Césarée nous aurait été inexactement transmis, et Jésus n'aurait prévu sa mort comme certaine que peu d'heures avant l'événement. Rien de plus intéressant que d'assister à la chute successive de ces châteaux de cartes de la critique. S'agit-il de Schenkel? La pensée du serment solennel par lequel Jésus a confirmé plus tard sa dignité messianique ne le trouble pas! Pas davantage, la contradiction qu'il y aurait, de la part de Jésus, à croire d'un côté à la charge divine du Messie annoncé par les prophètes, et de s'en faire, de l'autre, à un moment donné, une pure machine de guerre! Et Jésus enfin qui célébrerait le bonheur de Pierre pour une confession d'une nature aussi équivoque! Quant à Strauss, a-t-il donc oublié qu'avant Césarée Jésus avait raconté les paraboles du Semeur et de l'Ivraie, où il s'était posé comme le fondateur du royaume promis par les prophètes? qu'il s'était défendu contre l'accusation de chasser les démons par Béelzébub, en se déclarant *l'homme plus fort*, celui qui avait vaincu Satan, l'homme fort? Qu'il avait répondu aux scrupules de Jean-Baptiste, en témoignant par des signes et des paroles, qu'il était celui qui devait venir? Que bien avant déjà il s'était déclaré l'époux de la communauté messianique, le représentant de Dieu sur la terre pour pardonner les péchés? Si le nom de Christ était ordinairement évité pour de sages motifs, qui pouvait méconnaître que celui qui parlait ainsi se donnait pour plus qu'un prophète et prétendait être le Messie? Hase, Weizsæcker, Keim procèdent par arguments *a priori*. Si Jésus, disent-ils, eût prévu sa mort dès le

commencement, ses efforts pour convertir le peuple ne seraient plus sérieux. Mais si les apôtres ont travaillé à convaincre le peuple de la messianité de Jésus, *après* sa mort, pourquoi Jésus n'aurait-il pas fait la même chose *avant*? Longtemps après la scène de Césarée, époque à laquelle Jésus arriva, selon les critiques, à la prévision de sa mort, l'entrée solennelle du jour des Rameaux ne fut-elle pas une tentative énergique sur le peuple? L'intention de Jésus ne pouvait-elle pas être d'appeler les cœurs sincères à la foi, et de laisser chez les autres la douloureuse conviction que c'était pourtant leur Messie qu'ils immolaient? Comment, si Jésus s'était flatté au début de l'espoir de la conversion paisible du peuple entier, eût-il, dans les béatitudes, célébré le bonheur de ceux qui seraient persécutés pour son nom? Comment aurait-il représenté ses disciples comme les héritiers des souffrances des anciens prophètes? Comment eût-il dit à ses apôtres, en les envoyant pour la première fois : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups? » Et un peu plus tard : « Je dois être baptisé d'un baptême... Je suis venu apporter, non la paix, mais la guerre... » Pour prêter à Jésus le rêve idyllique d'un royaume de gloire fondé en Israël, par le seul moyen de la prédication, il faut arbitrairement supprimer toutes ces paroles. D'ailleurs, les écrits de l'Ancien Testament ne lui étaient-ils pas familiers? Quand il pensait à Jérémie, dont le ministère n'avait été qu'une série de souffrances non interrompues; à Esaïe, dont la prédication ne devait avoir d'autre effet que d'endurcir le peuple charnel, au lieu de le convertir (Esaïe VI); à Moïse, dont le puissant travail ne parvint pas à rendre la génération sortie d'Egypte digne d'entrer dans Canaan, et cela malgré tant de miracles accomplis par lui, et dont Jésus ne faisait pas de simples légendes; comment, après cela, se serait-il fait illusion sur le résultat final de son propre ministère? Jean-Baptiste aurait été plus clairvoyant que Jésus, lui qui apostrophait les meneurs du nom de « race de vipères, » qui menaçait le peuple du triage sévère qu'allait opérer le Messie, et qui annonçait que Dieu allait substituer aux enfants d'Abraham le peuple nouveau né « des pierres du torrent? » A trente ans Jésus connaissait assez le cœur de l'homme, pour savoir que l'orthodoxie ne l'empêche pas d'être charnel, qu'elle peut même favoriser chez lui l'orgueil et détruire la pauvreté spirituelle, la simplicité de cœur et la soif de la justice. Enfin, quand il méditait sur la prophétie du Ser-

LIBRARY

viteur de Jéhovah, de ses souffrances et de sa mort violente, comment l'accord entre ce tableau prophétique et ce qu'il connaissait du cœur d'Israël n'aurait-il pas éclairé son avenir d'une sombre lumière! Les faits confirment le résultat auquel nous conduisent les considérations. Il y a des paroles, en effet, qui ne permettent pas de douter que Jésus n'ait annoncé sa mort de bonne heure. La parole du Fils de l'homme reposant trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, n'a pas été prêtée à Jésus par l'Eglise, après qu'il était resté dans la tombe un jour et deux nuits seulement. L'annonce de l'enlèvement de l'Epoux, d'où datera pour les siens l'époque d'un jeûne nouveau, remonte aux premiers temps du ministère de Jésus. Tout ce que Keim sait répondre à cela, c'est que ce ne sont là que des pressentiments d'imagination! Quant à Jean, il est pleinement d'accord avec les synoptiques, quoi qu'en dise Keim, qui reproche au premier de mettre, dès le commencement, dans la bouche de Jésus, la *publication* de sa mort, ce que ne font pas ces derniers. Mais l'appel à manger sa chair et à boire son sang (ch. VI); le type du serpent d'airain (III, 14); l'invitation à abattre le temple (II, 19), ne sont nullement des *publications* de sa mort. Ce sont des indications, précisément comme celles que nous trouvons dans les synoptiques, à tel point que, beaucoup d'interprètes très-intelligents se refusent à y voir des prophéties de sa mort, et que les apôtres eux-mêmes avouent n'avoir compris que plus tard quelques-unes d'entre elles (II, 22). La première publication positive de sa mort, que Jean met dans la bouche de Jésus, est la parole : « Le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis » (X, 11); et elle a été prononcée peu après la fête des Tabernacles, ainsi quelques mois *après* l'entretien de Césarée. Jean et les synoptiques sont donc d'accord sur ce point : avant cette époque des indications énigmatiques, figurées; dès ce moment l'annonce positive. Et quant à la thèse d'Holsten, enfin, il faudrait donc donner à la parole d'institution de la Cène ce sens purement hypothétique : Si les choses devaient en venir à ce point que je versasse mon sang!... Ce serait l'Eglise qui aurait inventé cette réponse : « Elle a fait cela pour le jour de ma sépulture! » Ce serait elle qui aurait introduit dans la parabole des vignerons, ces paroles : « C'est l'héritier! Venez! tuons-le! » ainsi que la suite : « Et l'ayant pris, ils le jetèrent hors de la vigne et le tuèrent! » Ce serait l'Eglise qui aurait fait appliquer

à Pierre, son chef, par la bouche de Jésus, l'épithète de *Satan* (Matth. XVI, 23), puisque si Jésus n'a pas annoncé sa mort, il n'y a plus de raison pour laquelle Pierre se serait attiré une telle apostrophe. On n'en finit pas avec l'énumération de tous les coups d'Etat par lesquels Holsten doit soutenir son assertion !

M. Gess n'a-t-il pas raison en terminant cette vigoureuse discussion, dont nous n'avons reproduit que les traits essentiels, de dire : « Dans ces circonstances, on reconnaîtra que c'est une méthode historique plus prudente d'étudier chez les évangelistes la conscience que Jésus a eue de lui-même, que d'établir, au moyen d'axiomes psychologiques de nature très-problématique, quelle a été ou quelle n'a pas été cette conscience, pour se défaire ensuite, par des coups de force, des données évangéliques qui résistent à la théorie adoptée. « Et spécialement par rapport à Holsten : « Cette tentative démontre d'une manière intéressante jusqu'à quel point il faut nécessairement en venir à faire, de sa propre imagination la seule source de l'histoire, dès que l'on veut poursuivre jusqu'au bout le principe de mesurer Jésus à l'aune ordinaire des simples humains. »

4. Nous ne relèverons plus qu'un trait : c'est l'impression de divine majesté dont se revêt de plus en plus, en lisant cette étude, la figure de Jésus, qui s'en dégage. On le comprendra en méditant ces quelques réflexions que fait M. Gess relativement à la parabole de l'ivraie (Matth. XIII) : « Mais c'est un prophète différent des autres. C'est ce que prouve déjà l'étendue du champ qu'il doit ensemencer ; le champ, *c'est le monde*. Celui des anciens prophètes était Israël. Le fait que le champ est *son* champ, que la moisson elle-même et la grange où elle est recueillie sont également sa propriété (v. 27, 30), l'élèvent encore plus haut. C'est dire que le règne de Dieu lui appartient. C'est lui qui envoie les moissonneurs, et les moissonneurs sont les anges, et les anges, il les nomme *ses* anges (v. 41). Ainsi, hommes et anges, sa propriété ! On le voit : une critique qui veut refuser à Jésus le sentiment d'une essence surhumaine, doit se mettre en quête de raisons qui lui permettent de refuser à Jésus même la parabole de l'ivraie. Car le sentiment y éclate avec force. Et si cette parabole a bien été prononcée par lui, que l'on veuille bien peser encore deux circonstances : d'abord, combien c'est *occasionnellement* et sans intention, que sortent de sa bouche toutes ces expressions qui trahissent la conscience de Sa Majesté sur-

humaine;... puis quelle sobriété d'esprit règne dans ces paraboles. Celle de *l'épi* (Marc IV, 26) recommande la patience qui respecte les phases du développement spirituel, et ne prétend pas intervenir indiscrètement dans le mystère d'une telle croissance. Celle de l'ivraie met en garde contre cette irritation fiévreuse qui, à toutes les époques, s'est emparée de certains membres de l'Eglise à la vue de l'ivraie... Jésus a-t-il mis les autres en garde contre le fanatisme, tandis qu'il en aurait été atteint lui-même plus qu'eux? »

Nous citerons encore le passage, l'entretien relatif au payement du didrachme : « On peut rapprocher la parole de Jésus à Pierre, à l'occasion du tribut du temple, de celle qu'il avait prononcée à la fête de la Dédicace (Jean X, 34 et suiv.). Comme il s'était placé alors au niveau des juges en Israël, ainsi il place ici Pierre à côté de lui. De ce que les fils du roi sont exemptés du tribut à payer au roi, il conclut à l'exemption des enfants de Dieu du tribut à payer au temple, et il associe Pierre à ce privilége filial. Car il dit : « Ainsi *les fils* en sont donc exempts; » et : « Afin que *nous* ne les scandalisions pas. » Si l'on pouvait isoler cette réponse de Jésus à Pierre de toutes ses autres déclarations sur sa dignité de Fils de Dieu, la preuve que le titre ne lui attribue rien de spécial serait vite fournie. Mais Jésus savait bien que Pierre n'oublierait pas l'inégalité dans la ressemblance. Il lui importait de déposer dans le cœur du disciple une semence de future émancipation relativement au service du temple. En se souvenant plus tard de cette parole, Pierre devait y trouver le principe d'autres libertés encore, celui de l'affranchissement des sacrifices et des œuvres légales en général. Toute la vérité de l'adoration future de Dieu en esprit était donnée ici sous une forme concrète... Mais la semence a besoin de la pluie pour germer : la vision (Actes X) fut la pluie qui arrosa ce grain de semence. »

Nous sommes convaincu que nous n'avons pas besoin d'en dire davantage pour persuader nos lecteurs du prix de cet ouvrage. Mais, dans cette annonce, la critique n'aura-t-elle pas sa modeste part? Nous avouons n'avoir pas été satisfait de certains rapprochements historiques entre Jean et les synoptiques dans les premiers commencements du ministère de Jésus. Mais surtout, — et c'est ici le seul point où l'auteur de cette annonce se sent en complet désaccord avec celui du livre, — nous sommes

très-convaincu qu'entre la récension des discours de Jésus dans Matthieu, et celle de Luc, il y a toute la différence qui sépare l'enseignement didactique de la simple histoire. M. Gess croit au caractère strictement historique des grands discours de Matthieu. Les preuves ne nous paraissent pas convaincantes. Il sera toujours bien plus difficile d'expliquer comment Luc se serait permis de briser ces grands corps de doctrine renfermés dans l'évangile de Matthieu, et imaginer pour chaque fragment une situation historique particulière, que comment Matthieu a pu réunir en quelques corps de discours roulant sur un sujet particulier, les paroles de Jésus prononcées sur ce même sujet en différentes circonstances.

Mais si importante que puisse être cette question pour les détails de l'exégèse, elle n'est heureusement que secondaire quant à l'objet essentiel de cette étude : Jésus et son témoignage sur sa personne et son œuvre. Christ, préparé dans la solitude de Nazareth par l'étude des Ecritures à l'intelligence de son rôle auprès d'Israël et du monde; Christ recevant au baptême la certitude divine de ce qu'il n'avait fait jusque-là que pressentir; Christ entrant dans son œuvre avec la prévision distincte de la lutte mortelle dans laquelle il s'engageait avec l'esprit juif et la puissance des ténèbres qui, hors de lui, règne dans le monde; annonçant, dès le début, à mots plus ou moins couverts, sa fin tragique; témoignant en même temps de sa dignité divine et de sa souveraineté sur les hommes et sur les anges; Christ annonçant avec une majesté croissante son futur retour pour juger Israël, l'Eglise et le monde; Christ un avec les hommes par la communauté de vie, un avec Dieu par la communauté d'essence; voilà le Christ de Christ. Le recevoir tel quel et être *chrétien*, ou le repousser tel quel et rompre avec le christianisme de Christ, il n'y a pas de milieu.

F. Godet.

Dr théol., prof. à Neufchâtel.

UN NOUVEAU COMMENTAIRE

DE M. GODET (1).

—

« Tout commentaire sur l'évangile de saint Jean reste œuvre inachevée, aussi longtemps qu'il n'est pas accompagné d'un travail semblable sur l'un au moins des évangiles synoptiques. » Tel est le motif qui a engagé le savant et pieux commentateur de saint Jean a étudier l'évangile de Luc et à enrichir notre littérature théologique, si pauvre en pareille matière, d'un nouveau commentaire, non moins considérable que celui dont il l'avait dotée précédemment. Il faut nous féliciter de cette résolution : car, sans parler de l'importance que la nouvelle publication de M. Godet emprunte au nom de son auteur, l'étude des synoptiques présente aux critiques des diverses écoles un terrain neutre sur lequel ils peuvent se rencontrer, et, comme l'ont établi MM. Weizsæcker et Sabatier, le troisième évangile forme la transition entre l'intention de Jean et celle qui a présidé à la formation des synoptiques. Le travail de M. Godet se recommande donc, à bien des titres, à l'attention du public. Nous voudrions le faire connaître aux lecteurs de la *Revue*.

I.

Avant tout, indiquons le cadre que M. Godet s'est tracé, ce que l'on pourrait appeler la physionomie de son commentaire.

(1) *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, par F. Godet, docteur et professeur de théologie, 2 vol. in-8°. Neufchâtel. J. Sandoz, 1871.

Le plan adopté par M. Godet rappelle celui de son commentaire sur le quatrième évangile. Dans une introduction de LXX pages, il recueille les renseignements que les anciens écrivains fournissent sur le troisième évangile et son auteur, il passe en revue les idées que les savants se sont faites des sources de notre écrit et énumère les documents au moyen desquels le texte nous en a été conservé.

Puis entrant dans l'étude exégétique de l'évangile de Luc, M. Godet le divise en un certain nombre de parties, subdivisées elles-mêmes en récits ou en cycles, dont il examine les unes après les autres les différentes sections, rejetant en note les variantes sans importance, discutant celles qui ont quelque intérêt, traduisant les passages les plus difficiles, éclaircissant les diverses questions historiques, philologiques ou critiques que soulève notre évangile et consacrant des dissertations fort étendues aux points qui n'ont pu être traités dans l'exégèse. Enfin, rapprochant les résultats ainsi obtenus des témoignages des Pères et des opinions des théologiens, M. Godet cherche à déterminer quels sont les traits caractéristiques, le but, l'auteur du troisième évangile, le lieu et le temps où il a été composé, les sources où il a été puisé, les rapports qui l'unissaient aux deux autres synoptiques, et enfin la place qu'il occupe dans la littérature évangélique et dans l'histoire de l'Eglise.

Ce simple énoncé suffira à montrer, ou du moins à faire pressentir la valeur du commentaire dont nous nous occupons; il n'a rien de commun avec ces œuvres qui sont les fruits d'une dévotion sincère mais peu éclairée, et nous n'avons qu'à le feuilleter pour nous assurer qu'il a été préparé avec un soin qui se trahit jusque dans la beauté de l'exécution typographique.

II.

Connaissant les divisions du livre, nous pouvons maintenant en examiner les conclusions.

1. Nous insisterons peu sur la personne de l'auteur du troisième évangile. La tradition est unanime à attribuer cet évangile à Luc, le médecin, disciple de Paul; l'auteur se donne comme contemporain des apôtres (Luc I, 2), et des critiques peu suspects d'orthodoxie, mais d'opinions assez différentes, Holtzmann,

Keim, Renan, etc., ne font aucune difficulté de se ranger à l'opinion traditionnelle. Si quelques Pères font de notre évangile une œuvre de l'apôtre Paul, l'intérêt dogmatique qui leur a dicté cette déclaration est trop évident pour que nous puissions y ajouter la moindre foi. L'Ecole de Tübingue, d'un autre côté, ne voit, dans l'écrit de Luc, qu'une œuvre de parti, qu'une histoire arrangée pour défendre l'universalisme de Paul contre les tendances exclusives des Douze, et composée au commencement du second siècle, c'est-à-dire à une époque où Luc avait sans doute disparu de la scène du monde : mais les faits viennent-ils confirmer cette théorie? C'est ce dont il faut nous assurer.

2. L'évangile de Luc commence par un prologue écrit dans le grec le plus pur, et où l'auteur expose les motifs qui l'ont poussé à composer cet ouvrage, et le but qu'il veut atteindre en l'écrivant (Luc I, 1-4). Il existait déjà à l'époque où il prend la plume toute une littérature évangélique, reposant sur la tradition apostolique, mais ces ouvrages étaient incomplets, sans ordre ou sans critique, et l'écrivain sacré se propose de combler une lacune importante en publiant une histoire du Sauveur remontant aux origines, où les faits seront exposés avec suite, et qui ne contiendra rien que de parfaitement certain. Luc espérait ainsi affermir la foi de son ami ou de son protecteur Théophile, en lui remettant en mémoire ce qu'il avait déjà appris. On en conviendra, il y a loin de là à la brusque entrée en matière de Marc, ou à la généalogie par laquelle s'ouvre le premier évangile. Si Luc s'est trompé, il n'a point péché par ignorance, et, s'il ne dit point la vérité, s'il n'a point l'intention de nous transmettre un récit digne de foi, son évangile débute par le plus audacieux mensonge qui soit jamais sorti de la plume d'un historien.

Disons, cependant, que, au moins, sur un point, la véracité de l'auteur est hors de doute : Luc nous promet des faits nouveaux, et ces faits abondent dans son évangile. Si, avec M. Godet, on répartit en cent soixante-douze sections la matière renfermée dans les synoptiques, on trouvera que Luc possède cent vingt-sept sections, dont quarante-huit sont sa propriété particulière, tandis que Matthieu n'en a en propre que vingt-deux et Marc cinq. Et quels matériaux que ceux qu'il fournit à l'histoire évangélique ! L'évangile de l'enfance, les récits de la résurrection du jeune

homme de Naïn et de l'Ascension, l'entretien avec les disciples d'Emmaüs, les paraboles de l'Enfant prodigue, du Pharisien et du Péager, du bon Samaritain, etc., etc., sont là pour attester que le nombre des actes ou des paroles de Jésus-Christ qui, sans Luc, auraient été perdus pour nous, est encore moins grand que leur importance. Ce sont de vrais joyaux, dont nous devons la conservation à notre évangéliste, et le faussaire, si faussaire il y a, a eu assez d'habileté pour donner à ses fictions un tel cachet de vérité, que tout lecteur non prévenu les prendra pour des réalités vivantes.

Mais non ! Luc ne nous a pas trompés : nous avons pour garant de sa fidélité le soin qu'il prend de fixer, aussi exactement que possible, l'époque à laquelle les événements qu'il rapporte se sont accomplis (Luc II, 1, 2; III, 1, 2). Cette série de remarques générales par lesquelles il jalonne son récit dans les Actes et dans l'évangile, et qui nous montre en lui un écrivain réfléchi (1), enfin la comparaison de son évangile et de celui de Matthieu qui, comme nous le verrons (2), établit la fidélité scrupuleuse avec laquelle il reproduit ses sources. Sans doute, Luc agit avec discernement, il ne mentionne que les faits dont il est parfaitement sûr, il les dispose d'après le plan qu'il s'est tracé (3); parfois même il ajoute aux discours du Sauveur de courtes introductions destinées à les faire comprendre; mais ce sont là les procédés d'un écrivain sérieux et non ceux d'un faussaire, qui invente une histoire à laquelle il ne croit pas. La bonne foi de Luc ressort donc pleinement de l'étude des textes, et il était superflu de le présupposer, comme le fait M. Godet (4), puisqu'il devait l'établir ensuite par des arguments auxquels la critique négative aura quelque peine à répondre.

3. Le prologue de Luc, avons-nous dit, est écrit dans un style vraiment classique, que l'on retrouve dans d'autres parties de l'évangile (ch. XV, XXII, XXIII) ; l'auteur a ses expressions favorites qui reviennent fréquemment sous sa plume (5); son vocabulaire est infiniment plus riche que celui de Matthieu et de

(1) Evang. I, 80; II, 40, 52; IV, 15; VIII, 11; XIII, 22, etc., etc.; Actes I, 14; II, 42-47; IX, 31; XII, 24, etc., etc.

(2) Voyez § III.

(3) Voyez n° 5 du paragraphe.

(4) Tome I, page IX; Cp. tome II, pages 448 et 33.

(5) Συμβάλλειν, περιλάμπειν, ἔμφοβος, ἔντρομος, etc., etc.

Marc; et, d'un autre côté, nous trouvons sous sa plume des expressions et des constructions qui devaient choquer les oreilles les moins délicates; le style des récits de l'enfance, qui suivent immédiatement le prologue, paraît être plutôt un décalque de l'araméen que du véritable grec, et les araméismes ne sont pas rares dans le reste de son ouvrage (1). Comment expliquer ce phénomène? On ne saurait y voir un effet du hasard, puisqu'il se reproduit dans le livre des Actes, dû à la même plume que le troisième évangile, ni un indice de l'ignorance de Luc, comme en témoigne le prologue. Il faut donc reconnaître que, dans les passages où son style est incorrect, Luc suit une source araméenne, qu'il traduit littéralement, ou dont il possède une traduction plus exacte qu'élégante, et que, pouvant la modifier ou l'améliorer, il a tenu à conserver aussi fidèlement que possible la physionomie du texte original. Nouvelle preuve de la fidélité de son récit. D'ailleurs, son récit, par la précision de ses détails et la véracité de ses descriptions, ne semble-t-il pas remonter à un témoin oculaire?

Mais une question se pose : Mathieu et Luc sont-ils indépendants de Marc? M. Godet le croit et il défend son opinion avec non moins d'énergie que d'habileté. Il relève les moindres divergences des synoptiques avec un soin minutieux, les examine, les tourne et les retourne en tous sens et il cherche à prouver que des récits aussi différents n'ont pu provenir d'une source commune. Trouve-t-il dans Luc des détails inconnus à Marc? Il suppose que ces détails et, par suite, le récit qui les renferme ont dû être puisés à une autre source que le second évangile. Luc se contente-t-il de reproduire, en le modifiant, son devancier? M. Godet ne verrait là, dans l'hypothèse d'une dépendance de *Luc* à l'égard de *Marc*, qu'un jeu puéril, s'il s'agissait de détails secondaires, ou singulièrement grave, si la modification portait sur des paroles du Sauveur et, en tous cas, indigne d'un historien sérieux. M. Godet part évidemment de cette présupposition que, si Luc a connu Marc, il a dû s'astreindre à le reproduire sans y rien changer. Mais Luc n'a-t-il pu avoir d'autres sources qu'à côté de *Marc*? Lui est-il défendu de supprimer les détails qu'il juge inutiles pour le but qu'il se propose (Luc I, 4)? N'a-t-il pu, lorsqu'une parole de Jésus lui semble avoir été mal comprise par son devancier, chercher à la repla-

(1) Luc I, 6, 7; II, 30; XX, 21, etc., etc.

cer sous son vrai jour? Dira-t-on que le second évangile canonique ne peut être l'un des écrits mentionnés dans le prologue de Luc? Mais, de l'aveu de M. Godet, Marc reproduit l'enseignement oral de Pierre et il appartient par conséquent à la catégorie des écrits mentionnés par Luc et qui ne faisaient que reproduire la tradition apostolique (Luc, 1-4)? Ou bien soutiendra-t-on que les paroles de Luc renferment un blâme implicite à l'égard de ces récits aujourd'hui perdus et que la caractéristique qu'il en donne ne convient point à notre Marc canonique? Cette objection porte aussi peu que la première : car Marc ne donne point, que nous sachions, un récit complet de la vie du Sauveur (1), et Luc, qui possédait parmi ses documents, l'évangile de l'enfance et le récit du voyage à Jérusalem, a pu chercher à compléter Marc, en remontant aux origines de l'histoire évangélique et en reliant, d'une façon plus satisfaisante, le récit du ministère galiléen aux scènes de la passion.

Aussi bien l'opinion défendue par M. Godet ne laisse pas de soulever des objections fort sérieuses, que nous emprunterons à M. Godet lui-même. Il se refuse, avec indignation (2) à admettre les procédés de *fabrication* que certains théologiens prêtent aux historiens sacrés et, pas plus que notre auteur, nous n'avons de goût pour des témérités que l'étude des textes ne justifie pas toujours. Mais M. Godet établit, d'une façon décisive, que Matthieu, peu soucieux de l'ordre chronologique, s'occupe avant tout de la signification des faits qu'il raconte et que le premier évangile s'est formé par voie d'agrégation. Entre le procédé d'agrégation qui consiste à juxtaposer des morceaux de provenances diverses et le procédé de fabrication qui consiste à réunir des récits d'origines étrangères, où est donc la différence?

Qu'on lise le commentaire de M. Godet avec quelque attention et l'on sera frappé de la parenté du second et du troisième évangile, parenté qui est surtout remarquable dans les morceaux où Matthieu diffère des deux autres synoptiques et où par conséquent la tradition varie. On eût constaté le même rapport entre Marc et Matthieu, si on les étudiait.

(1) Tome II, p. 458 : « Marc narre les faits comme ils se présentent à sa pensée: c'est un chroniqueur. Luc reproduit le développement interne et externe des faits; c'est l'historien proprement dit. » On ne saurait caractériser plus heureusement nos évangiles.

(2) Tome I, p. 170; tome II, p. 496.

La ressemblance entre les synoptiques est parfois si surprenante qu'elle ne saurait provenir du hasard. Le plus souvent M. Godet se contente de montrer le lien historique qui unit certains événements ou d'affirmer que le fait s'était conservé dans la tradition orale avec une grande fidélité (1). Pourtant, M. Godet va plus loin encore : constatant les analogies que présente l'envoi des Douze dans Marc et dans Luc, il dit qu'ils ont dû trouver ce récit soit dans un document commun, soit dans des documents assez semblables qui leur servaient de sources, mais il va de soi qu'il choisit la seconde alternative (2). Enfin, il reconnaît que la parole de Jésus au paralytique : *Je te le dis, lève-toi, dit-il au paralytique*, parole qu'on retrouve dans Marc, Matthieu et Luc sous une autre forme identique, provient d'une source orale ou *écrite* (3).

Il n'y a aucune contradiction entre ces déclarations de M. Godet et la théorie que nous avons exposée au commencement de ce paragraphe, mais il n'est pas inutile de montrer, d'après M. Godet lui-même, que le rapport entre les synoptiques est plus étroit qu'on ne serait en droit de le supposer en lisant ses conclusions.

Pour notre part, nous ne ferions aucune difficulté d'admettre la théorie de M. Godet si la ressemblance entre les trois premiers évangiles était accidentelle ou, comme on l'a dit, intermittente. Mais elle présente un tout autre caractère, elle reparaît dans les diverses parties de nos écrits sacrés; souvent c'est le même ordre, la même manière de raconter, ce sont les mêmes détails et les mêmes expressions (4). Pour éclairer la question qui nous occupe, M. Godet renvoie ses lecteurs à la synopse des évangiles : nous sommes de son avis, mais sur ce point seulement, car nous sommes intimement persuadé qu'à la vue de cet accord surprenant, l'hypothèse de l'indépendance de nos évangiles serait la dernière à se présenter à l'esprit du lecteur (5).

Il est d'ailleurs des phénomènes dont cette hypothèse ne saurait rendre compte; indiquons-en quelques-uns. Les synop-

(1) Tome I, p. 252.
(2) *Ibid.*, p. 433.
(3) *Ibid.*, p. 272.
(4) Comparez Luc VI, 1-5 et Marc II, 23-28; Matth. XV, 32-38 et Marc I, 8, 9; Luc V, 17-26; Marc II, 1-12 et Matth. IX, 1-8, etc.
(5) M. Godet reconnaît lui même que cette hypothèse est généralement repoussée par les critiques.

tiques s'accordent à dire que les discours eschatologiques ont été prononcés par le Sauveur, au moment où il sortait du temple. Ce détail est tout naturel dans Marc et Luc qui viennent de raconter une scène passée dans le temple ; mais il est tout à fait inexplicable dans Matthieu, qui omet cette scène et qui fait sortir Jésus du temple sans l'y avoir fait entrer. Qu'est-ce à dire, sinon que Matthieu se contente de reproduire ici sa source qui est le second évangile? Marc et Luc racontent la guérison d'un démoniaque à Guérasa ; Matthieu rapporte un fait semblable, mais son récit est plus court et diffère sensiblement de celui de Marc et de Luc. Il existait donc plus d'une tradition à ce sujet. Or, Marc et Luc, après avoir rapporté le cri du possédé, l'expliquent en disant que Jésus avait commandé à l'esprit impur de sortir de cet homme (1). Cette explication se conçoit d'elle-même, mais est-il vraisemblable que deux historiens, venant l'un de Rome et l'autre de Corinthe, se soient, par une rencontre fortuite, accordés à placer le cri du possédé avant la parole qui l'avait occasionné et aient en cela suivi la même marche?

Ainsi, loin d'être indépendants les uns des autres, les synoptiques sont unis par des liens étroits. Leurs divergences s'expliquent soit par la différence de leur but, soit par celle de leur plan, soit enfin par le fait que les évangélistes qui ont écrit les derniers ont eu plusieurs sources.

Dans ces circonstances, Marc ne peut occuper que deux places, il ne saurait être que la source ou l'abréviateur de Matthieu et de Luc. Mais nous avons déjà écarté cette dernière hypothèse comme contredite par les faits ; la seconde est donc seule admissible. Marc est le plus court des trois premiers évangiles, son récit est plus naïf et plus original, son plan plus simple que le leur. Notre Marc canonique est donc la source, ou, pour parler plus exactement, une des sources de Matthieu et de Luc.

4. Toutefois, nous n'avons pas épuisé notre sujet : Matthieu et Luc nous ont chacun transmis un assez grand nombre de discours de Jésus-Christ, lesquels offrent entre eux une grande analogie. D'où provient-elle? Si, comme nous l'avons établi, Matthieu et Luc sont indépendants l'un de l'autre, ont-ils eu une source commune? Et si cette source existe, l'ont-ils reproduite avec une égale fidélité? La retrouve-t-on dans Matthieu, comme

(1) Luc VIII, 26-39 ; Marc V, 1-20 ; Matth. VIII, 28-34.

le croit Weizsaecker ; ou dans Luc, comme le soutient Holtzmann? Ce sont là des questions auxquelles on ne peut répondre qu'après avoir caractérisé les discours de Matthieu et de Luc et c'est ce que M. Godet fait de main de maître.

Pour ne pas rester dans les généralités, prenons un exemple : le sermon sur la montagne. Matthieu et Luc nous ont transmis un des discours de Jésus présentant le même commencement, le même thème, et la même conclusion. Ce discours est placé par Luc, après le choix des Douze, dans une situation tout à fait naturelle. Matthieu le rapporte au début du ministère galiléen, c'est-à-dire à une époque où Jésus n'avait point choisi les Douze et où personne, autour de lui, n'était capable de comprendre cet admirable enseignement. Dans Luc (VI, 20-49), le sermon sur la montagne ne comprend que quelques versets, dans Matthieu il embrasse trois chapitres (Matth. V-VII); chez l'un, Jésus s'adresse directement à ses auditeurs, chez l'autre il formule des sentences générales (1). Ici, l'enseignement du Sauveur a un caractère pédagogique ; là, un caractère pratique ; en un mot, le premier évangile est plus didactique, le troisième plus historique. Si Matthieu place en cet endroit le sermon sur la montagne, c'est qu'il veut, dès l'abord, apprendre à ses lecteurs ce qu'est la justice du royaume de Dieu ; et il ne se fait aucun scrupule d'insérer au milieu des paroles du Sauveur, l'oraison dominicale, les sentences sur le jeûne, etc. Luc, plus soucieux de la réalité historique, rapporte ce discours au moment où il a été prononcé et ne reproduit que plus tard l'oraison dominicale, avec une série d'autres pensées sur la prière (2).

Il serait facile de multiplier les exemples : celui-là suffira à faire connaître la pensée de M. Godet et à montrer combien il est difficile d'admettre que Matthieu ait reproduit la source de Luc, ou Luc la source de Matthieu ; le caractère général de leurs discours s'y oppose et, plus encore les différences de détail.

Toutefois, nous ne saurions nous contenter de cette conclusion négative, et il nous semble que c'est bien ici le cas d'appliquer la théorie de M. Godet sur l'historiographie évangélique.

Lorsqu'on éprouva le désir de fixer la tradition orale, on commença par écrire des sentences détachées ; puis il se forma des

(1) Luc : *Heureux vous pauvres...* Matth. : *Heureux les pauvres en esprit.*
(2) Luc XI, 1 et ss.

collections de discours ; on s'habitua à grouper les paroles du Sauveur dans un ordre à peu près identique : baptême (1), tentation, sermon sur la montagne, ambassade de Jean-Baptiste, parabole du royaume des Cieux, etc. Il se forma donc un type commun que chacun modifia, par la suite, d'après la richesse et la nature de ses renseignements. L'une de ces collections de discours fut faite par Matthieu ; mais il s'en forma un fort grand nombre. Les ressemblances littérales des discours de Matthieu et de Luc s'expliquent par le fait qu'on mit de bonne heure par écrit les paroles de Jésus (2) ; les divergences, parce qu'à côté de sentences communes, chaque collection en avait un certain nombre qui lui étaient propres.

Si, du ministère de Jésus-Christ et de l'histoire de la passion, on retranche les passages de l'évangile que Luc a empruntés soit à Marc, soit aux Logia, il reste encore un certain nombre de récits : la vocation de Pierre, la visite à Nazareth, l'onction de Jésus par la pécheresse, la visite de Jésus à Zachée, la comparution de Jésus devant Hérode, la conversion du brigand crucifié, l'entretien avec les disciples d'Emmaüs, et peut-être aussi la résurrection du jeune homme de Naïn (3). Ces récits ont un caractère très-particulier ; tous ils montrent la bonté du Sauveur envers les déshérités de la terre, et enseignent l'universalité du salut, tous ils se distinguent par la précision des détails et la vivacité du coloris, presque tous nous rapportent des entretiens ou des discours de Jésus (4). Que nous sommes loin des récits de miracles que contient le grand fragment et qui n'y ont été insérés qu'à cause de la leçon qu'ils renferment. Ici tout est vivant, et parfois l'on croirait entendre la voix d'un témoin oculaire (5).

5. Reste une autre question beaucoup plus grave et plus discutée, celle du caractère religieux de la tendance du troisième évangile.

Tous reconnaissent qu'il a eu pour auteur un disciple de Paul.

(1) Nous croyons que, pour le récit du baptême, Matthieu et Luc ont eu deux sources : Marc et les Logia.

(2) Comparez Luc XIII, 34, 35 et Matth. XXIII, 37-39 ; Luc VII, 24 ss. et Matth. XI, 7 ss., etc., etc.

(3) Luc IV, 16-30 ; V, 1-11 ; VII, 36-50 ; XIX, 1-10 ; XXIII, 39-43 ; XXIV, 13-35, VII, 11-17 ; XXIII, 6-12.

(4) Entretiens de Jésus avec Pierre, avec le pharisien Simon, avec Zachée, avec le brigand et avec les disciples d'Emmaüs.

(5) Luc XXIV, 32 : *Notre cœur ne brûlait-il pas au dedans de nous quand il nous parlait dans la route*, etc.

Et comment le nier? Dès l'entrée, les anges célèbrent la bienveillance de Dieu *envers les hommes*. Nous apprenons, par une citation d'Esaïe, que Luc seul donne en entier, que *toute chair* verra le salut de Dieu ; l'envoi des soixante-dix disciples préfigure l'évangélisation des païens ; les paraboles du Pharisien et du Péager, celles de l'Enfant prodigue, de la Brebis et de la Drachme perdues sont la doctrine de Paul mise en action ; la parabole du bon Samaritain et l'histoire de Zachée relèvent tous ceux que les chefs de la théocratie méprisent, et l'ordre de prêcher l'Evangile à toutes les nations, que Jésus donne aux siens avant son ascension, ne laisse aucun doute sur les tendances universalistes de notre évangile (1).

Et cependant ce même évangile représente la loi comme ne pouvant être abolie ; d'après lui, le Messie montera sur le trône de David son père, Jésus lui-même s'est soumis aux observances légales, il enseigne que la vie éternelle s'acquiert par la pratique des commandements, et que Jérusalem sera le point de départ de la prédication apostolique (2).

Nous voici loin de l'antinomisme reproché au troisième évangile par l'Ecole de Tübingue. Baur admet donc que notre évangile actuel n'est qu'un remaniement postérieur d'un autre ouvrage d'un paulinisme beaucoup plus accentué ; de même, notre Matthieu canonique n'est qu'une deuxième édition de l'œuvre de Matthieu, dont les tendances judæo-chrétiennes ont été singulièrement adoucies. Le procédé est simple et à la portée de tous. On statue d'abord entre Matthieu et Luc une opposition absolue, puis ne trouvant pas dans leurs écrits les caractères qu'on voudrait y rencontrer, on imagine des écrits où les partis ont défendu leurs opinions et qui seraient aujourd'hui perdus. Mais est-ce là de l'histoire? Cet universalisme, qui est une pierre d'achoppement et de scandale dans le troisième évangile, ne se retrouve-t-il pas dans les deux premiers (3)? Jésus lui-même n'a-t-il pas déclaré que le salut venait des Juifs, et qu'il voulait non détruire mais accomplir la loi? Et peut-on supposer que l'auteur du prologue que nous avons analysé, ait pu se méprendre au point de confondre dans son ouvrage les éléments

(1) Luc II, 14 ; III, 6 ; X, 1-13 ; XV ; XVIII, 9-14 ; X, 29-43 ; XXIV, 147.
(2) Luc XVI, 17 ; I, 32, 33 ; II, 21-23, 42 : XVIII, 18-20 ; XXIV, 47-53 ; I, 8 et ss., etc., etc.
(3) Matth. VIII, 10 ; XXI, 43 ; XXVIII, 19 ; Marc II, 21 et ss. ; XIII, 10, etc.

les plus opposés? Où n'irait-on pas avec une telle méthode? On pourrait, comme le démontre M. Reuss, renverser les rôles et faire de Matthieu un paulinien exagéré, ou de Luc un judæo-chrétien exclusif (1); car rien n'est impossible en mutilant aussi arbitrairement les textes.

Pourtant on soutient que Luc, dans son Evangile, a eu l'intention d'humilier, d'abaisser les apôtres et, en particulier, Pierre, le chef des Douze. Cela devait être : car, si Paul a été l'adversaire des Douze, Luc, son disciple, ne pouvait, en écrivant l'histoire du Sauveur, que chercher à présenter sous un jour défavorable les ennemis de son maître. Conséquence inévitable d'un système préconçu. Mais quoi? Le troisième évangile est-il donc hostile aux apôtres? N'est-ce pas lui qui nous apprend qu'ils n'ont été choisis par Jésus-Christ qu'après une nuit de prière? Est-ce pour les décrier qu'il omet l'assentiment donné par eux à la vanterie de Pierre : *Quand même il me faudrait mourir avec toi, je ne te renierai point?* Est-ce par haine pour eux, qu'il se tait sur leur faute en Gethsemané, qu'il cherche à excuser leur sommeil pendant l'agonie de Jésus, et leur incrédulité après la résurrection, qu'il ne dit rien de la demande ambitieuse des fils de Zébédée, ou qu'il rapporte la promesse faite aux Douze d'être assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël? Détail plus significatif encore et que nous eussions aimé à voir relevé par M. Godet, les reproches adressés par Jésus-Christ aux Douze sont adoucis dans le troisième évangile (2) et Luc supprime les paroles adressées à Jésus par les Douze et qui eussent pu paraître irrévérencieuses (3). Luc rabaisse Pierre, dit-on (4), et on cite à l'appui de cette opinion, l'omission de la parole : *Tu es Pierre*, etc. Mais Luc omet ce reproche terrible : *Retire-toi de moi, Satan*, etc.; il fait jouer à Pierre le premier rôle parmi les Douze; il nous apprend que c'est lui qui doit affirmer la foi de ses frères (XXII, 32), et qu'il est le premier à qui soit apparu Jésus ressuscité (XXIII, 34), etc. Si donc le troisième évangile trahit une préoccupation à l'égard des Douze et de Pierre, c'est une présomption qui tend à éviter tout ce qui pourrait diminuer la vénération que l'Eglise avait pour eux et

(1) *Histoire de la théologie chrétienne*, t. II, p. 344 et ss.
(2) Cp. Marc IV, 40 et Luc VIII, 25.
(3) Cp. Marc VI, 36 et ss., Luc IX, 15 ss.
(4) Burnouf. *Revue des Deux-Mondes* (décembre 1865).

cette pensée se comprend aisément, si l'on songe que Luc est l'auteur des Actes des Apôtres.

Nous en tiendrons-nous donc là et nous contenterons-nous de relever, comme le fait avec raison M. Godet, l'universalisme de Luc, le caractère si *humain* de son ouvrage, le soin avec lequel il met en relief l'amour de Jésus pour ceux qui souffrent, le développement de son œuvre et de sa vie? N'y a-t-il pas, dans le contraste que nous avons signalé entre l'universalisme du troisième évangile et le caractère tout particulier que présentent certains traits de ce livre, un phénomène digne de remarque et qui doit être expliqué? Et ne devons-nous pas reconnaître, avec M. Reuss, que les différences que présentent nos évangiles proviennent, non de l'opposition de leurs tendances, mais de la diversité des sources qu'ils ont employées?

6. Quel est dons le but que Luc s'est proposé en écrivant l'histoire du Sauveur? Nous ne croyons pas avoir à revenir sur celui qui lui assigne l'école de Tübingue. Nous laisserons M. Godet énumérer, avec une complaisance qui n'est pas exempte de malice, les diverses opinions défendues par l'école critique, opposant Zeller à Baur, Overbeck à Zeller et Keim à Overbeck, pour aller droit aux faits et leur demander la réponse que seuls ils peuvent nous donner. Luc poursuit avant tout un but historique : en effet, après avoir raconté la naissance du Sauveur, il nous fait assister à sa préparation, il nous décrit son ministère, les scènes qui se sont passées durant le voyage à Jérusalem, les détails de la passion, les apparitions de Jésus aux siens après sa résurrection. Mais, nous l'avons déjà constaté, Luc ne raconte pas uniquement pour raconter, il veut affermir la foi de Théophile, il veut établir par des faits, la vérité des instructions que son ami a reçues : de là le soin avec lequel il met en lumière le caractère universel du salut que Jésus-Christ apporte au monde.

On peut aller plus loin et affirmer que Luc s'est, avant d'écrire, tracé un plan qu'il suit ponctuellement. Son évangile se divise naturellement en trois parties : la préparation (I, 5-IV, 13), le ministère public (IV, 14, XXII, 2), la passion (XXII, 3,-XXIV, 53). Chacune de ces parties se subdivise en deux sections : la première comprend l'évangile de l'enfance (I, 5- II, 52) et la préparation extérieure et intérieure de Jésus (III, 1-IV, 13); la seconde, le séjour en Galilée (IV, 14-IX, 50) et le voyage à Jérusalem (IX, 51-XXII, 2) ; la troisième, les événements mémorables qui

ont précédé (XXII, 3-XXIII, 56) et suivi (XXIV) la mort du Sauveur (1).

Enfin, il y a entre les deux parties du ministère de Jésus-Christ, telles que Luc les raconte, des points de ressemblance frappants : au commencement du ministère galiléen, nous voyons Jésus chassé de Nazareth et repoussé, au commencement de son voyage, d'un bourg de la Samarie où il s'était présenté (IV, 13-30 et IX, 52-56); l'envoi des Soixante-dix disciples rappelle l'envoi des Douze à ce point qu'un grand nombre de théologiens ne voient dans le discours adressé aux Soixante-dix qu'une seconde édition du discours adressé aux Douze (IX, 1-6 et X, 1-20), Jésus prédit la ruine de Jérusalem, après son entrée triomphale dans cette ville, comme il avait annoncé sa mort après la transfiguration (IX 28-36, 43-45 et XIX 28-44). Est-ce donc là une rencontre fortuite et Luc a-t-il été amené, par l'ordre chronologique, à y grouper ainsi les faits? Contrairement à l'opinion de M. Godet, nous ne le pensons pas et nous voyons dans cette disposition la suite d'un plan très-arrêté. Qu'on ne l'oublie pas, en effet, Luc écrivant pour affermir la foi de son ami (I, 4), tient à mettre en lumière les principaux événements de l'histoire évangélique ; ce rejet de Jésus par les Nazaréens et les Samaritains lui a paru comme le symbole du sort qui attend Jésus en Palestine, et il ne faut pas oublier l'importance de ce fait dans les destinées de l'Eglise. On nous objectera, sans doute, le passage du prologue, où Luc déclare qu'il veut écrire avec suite, mais en s'exprimant ainsi il veut opposer son œuvre aux récits fragmentaires ou incomplets qui avaient été déjà composés. Luc s'astreint si peu à suivre l'ordre chronologique, qu'il mentionne l'emprisonnement du Baptiste avant le baptême de Jésus (III, 18-22), et au début du ministère galiléen, la visite à Nazareth qui n'eut lieu que beaucoup plus tard (IV, 16 et ss.) (2). Mais voici un fait bien plus grave : on sait que Luc insère dans son évangile, le récit d'un voyage à Jérusalem qui lui est propre, c'est qu'on a appelé le grand fragment : or, dans ce voyage, nous trouvons

(1) M. Godet montre, dans le livre des Actes, un plan analogue à celui du troisième évangile ; en général, les observations que nous avons faites dans ce paragraphe, à propos de l'une des œuvres de Luc, s'applique également à l'autre. Obligé de nous restreindre, nous ne faisons que constater ce fait.

(2) M. Godet combat cette manière de voir (tome I, 241, 242), et admet deux visites à Nazareth, l'une rapportée par Luc, l'autre par Matth. et Marc. Mais 1° il est obligé d'admettre que quelques traits de l'une des visites ont été appliqués à l'autre

des paroles qui n'ont pu être prononcées qu'en Judée : telle est l'apostrophe à Jérusalem (XIII 34, 35) (1). Bien plus : au milieu de ce voyage (X, 38-42), nous trouvons Jésus chez Marthe et chez Marie, qui, comme nous l'apprend le quatrième évangile, habitaient Béthanie, près de Jérusalem. Ce passage ne laisse pas que d'être fort embarrassant pour ceux qui partagent l'opinion de M. Godet : ce critique suppose que Jésus a dû faire une courte excursion en Judée, durant laquelle il a pu visiter les sœurs de Lazare. Hypothèse toute gratuite, car le troisième évangile est muet sur cette excursion, et il ne nous appartient pas de suppléer à son silence.

Nous concluons donc que Luc suit en général l'ordre chronologique, mais sans s'y astreindre, lorsque l'intérêt de son récit exige une autre disposition ou que ses sources groupent les faits d'une autre manière.

III.

1. Tout commentaire sur un des synoptiques doit chercher à expliquer les ressemblances et les divergences de ceux-ci : aussi, M. Godet s'occupe-t-il de cette question, non-seulement dans ses conclusions, mais dans l'introduction de son ouvrage et dans l'exégèse. Le problème à résoudre est trop connu de nos lecteurs pour qu'il soit nécessaire de leur en rappeler les données, et nous croyons devoir leur faire grâce des innombrables hypothèses entassées par la critique, et dont ils trouveront un résumé substantiel dans l'ouvrage que nous examinons (1). Aucune des solutions qui sont aujourd'hui en faveur ne paraît satisfaisante à M. Godet, et si parfois il rend justice à ses devanciers, ce n'est pas qu'il partage leur manière de voir. Laissons-le parler : « Sur une fausse route, dit-il, on peut faire des prodiges d'agilité, des marches forcées, des sauts merveilleux, sans avancer d'un pas vers le but, parce que la direction est mauvaise. Telle nous

par la tradition; 2° il est tout à fait invraisemblable que Jésus ait prononcé deux fois le même proverbe dans le même lieu, et que les habitants aient tenu deux fois les mêmes discours à son sujet (Luc IV, 23 ss.; Matth. XIII, 54 ss.; Marc VI, 1-6; 3° les Nazaréens parlent de miracles précédemment accomplis par Jésus à Capernaüm (Luc IV, 23). Or, avant la visite à Nazareth, Luc ne mentionne ni miracles ni séjour à Capernaüm! Luc a donc conscience qu'il ne suit pas ici l'ordre historique.

(2) Tome I, pages LV-LXVI.

paraît être la condition dans laquelle a si énergiquement travaillé la critique. Bien loin donc de chercher à avancer sur cette voie, le moment est venu de reculer, pour reprendre la route déjà indiquée par Luc et remise en lumière par Gieseler (1). » Voici comment raisonne M. Godet : après l'Ascension et la Pentecôte, les apôtres annoncèrent l'évangile et racontèrent les événements dont ils avaient été témoins durant la vie du Sauveur. Il ne s'agissait nullement pour eux de composer une biographie détaillée, ou de raconter tout ce qu'ils savaient; mais dans chaque ordre de faits ou de discours, on choisissait de préférence les plus importants, et bientôt on s'habitua à grouper ensemble les récits ou les sentences ayant le plus d'analogie entre elles. Il se forma ainsi une tradition orale (2) qui, de l'araméen, passa au grec, lorsqu'il fallut évangéliser les juifs hellénistes. Cette tradition se fixa d'abord dans de courtes notices, puis dans des collections plus étendues (3). Ce fut alors que parurent nos évangiles canoniques. L'apôtre Matthieu composa, en araméen, vers l'an 66, une rédaction des discours de Jésus-Christ; les faits qui, dans notre Matthieu canonique, viennent se grouper autour de ces discours, proviennent de l'évangélisation orale de Matthieu, et ont été rédigés en grec. Notre Matthieu canonique a été écrit peu de temps avant le siége de Jérusalem, vers l'an 69. Marc reproduit l'enseignement de Pierre, il écrit à Rome pendant ou peu après le séjour de l'apôtre dans la capitale du monde païen, c'est-à-dire vers l'an 64; il n'a donc pu utiliser les Logia ou l'évangile de Matthieu, qui n'existaient pas à cette époque. Luc a composé son évangile en Grèce, vers l'an 64, et il s'est servi de documents araméens appartenant aux premiers temps de l'évangélisation apostolique. Ces documents seraient : 1° la généalogie de Jésus-Christ (III, 2, 3, et suiv.), source et origine purement juive; 2° un évangile de l'enfance, d'origine judæo-chrétienne; 3° un ou plusieurs documents araméens qui auraient fourni à notre évangéliste les parties de son ouvrage où l'on trouve des formes hébraïsantes. Enfin, le reste de l'évangile aurait été puisé à des sources d'origine grecque, et Luc aurait emprunté le récit de l'institution de la Cène à la première épître aux Corinthiens qu'il cite de mémoire.

(1) Tome II, page 528.
(2) C'est la *doctrine des apôtres* dont parle les Actes.
(3) Ce sont les récits que Luc mentionne dans son Prologue.

Telle est l'hypothèse de M. Godet : voyons si elle supporte l'épreuve des faits.

2. Si Luc a écrit en même temps que Matthieu, si même notre troisième évangile canonique est antérieur au premier, il est matériellement impossible qu'il se soit servi de celui-ci. Et, en effet, les dates fixées par M. Godet, fussent-elles contestées, on comprendrait difficilement que Luc eût écrit son évangile de l'enfance, sans dire un mot des faits rapportés dans les deux premiers chapitres de Matthieu, s'il les avait eus sous les yeux; on comprendrait encore moins qu'il n'ait tenu aucun compte de la généalogie qui sert d'introduction au premier évangile, et il faudrait expliquer comment Luc eût laissé de côté tant de discours du Sauveur, ou comment il eût pu déformer, disons mieux, désarticuler les grandes compositions didactiques de Matthieu.

L'indépendance de Marc par rapport à Matthieu et à Luc n'est pas moins certaine, car s'il n'était, comme le prétendent certains théologiens, que l'abréviateur des deux autres synoptiques, il aurait une singulière manière d'abréger ses devanciers, puisqu'en maintes circonstances, son récit est plus long que le leur et qu'il omet précisément les passages où ceux-ci s'accordent mot à mot (1). Sommes-nous donc en présence d'une de ces nombreuses collections, connues de Luc, et dont M. Godet indique l'existence, sans chercher aucunement à en déterminer le contenu? Tout nous porte à le croire, et si nous considérons le caractère araméisant du style de ces morceaux, nous serons amenés à admettre que cette collection de récits fut écrite en araméen et traduite en grec par Luc.

Mais ne pouvons-nous préciser davantage et recueillir quelques renseignements sur l'origine de cette collection? Il suffit de lire le récit de l'entretien de Jésus avec les disciples d'Emmaüs, et de voir avec quelle vivacité sont dépeintes les impressions de ceux-ci pour comprendre que ce récit a dû être composé par l'un d'eux (2). Ajoutez que, de ces deux disciples, un seul, Cléopas est nommé, et l'on ne comprendrait point le silence gardé par la tradition sur son compagnon, si ce silence n'était inten-

(1) Ainsi en est-il dans les récits du baptême de Jean, de l'apologie de Jésus accusé de chasser les démons; ainsi encore Marc omet le sermon sur la montagne, l'ambassade envoyée par le Baptiste à Jésus, etc.

(2) M. Godet insinue que le compagnon de Cléopas pourrait bien être Luc, qui, dans cette supposition, aurait lui-même rédigé ce récit; mais le caractère araméisant de ce morceau s'oppose à cette conclusion.

tionnel (1). Si ces observations sont fondées, le récit en question, et par suite la collection dont il fait partie, auraient été écrits par le compagnon de Cléopas. A vrai dire, nous ignorons son nom, mais nous savons qu'il était disciple immédiat de Jésus. De là la vivacité de ses peintures et la richesse des détails qu'il possède sur la passion (2).

3. L'évangile de l'enfance (Luc I. 5; II, 52), provient, comme nous l'avons montré (3), d'une source araméenne. Si le style de ces récits nous laissait incertains, la place importante qui y est assignée au temple, le soin avec lequel les prescriptions légales y sont pratiquées, le rôle important assigné à Israël, ne nous laisseraient aucun doute à ce sujet (4). De plus, l'idéal messianique qui se révèle dans ces pages est tout à fait judæo-chrétien; c'est une théocratie puissante fondée sur la conversion d'Israël; le peuple de Dieu sera délivré de ses ennemis, le Messie montera sur le trône de David son père et régnera éternellement (5). Cette prophétie a donc dû être écrite avant l'époque où le peuple élu fut définitivement rejeté, c'est-à-dire avant le siége de Jérusalem (an 70) et il est bien évident que la composition de notre document doit remonter plus haut encore, avant le moment où l'Eglise naissante dut rompre avec les chefs du judaïsme; car, s'il en était autrement, l'on ne comprendrait pas le ton sympathique avec lequel l'auteur parle du temple et des ordonnances mosaïques (6).

Après avoir ainsi déterminé la date de la composition de ce fragment, M. Godet cherche à en connaître l'origine. Il relève l'insistance que l'auteur met à parler des impressions de Marie (Luc II, 19, 51), et il conclut de là que les déclarations de la mère du Sauveur ont fourni la matière de notre document. Conclusion importante si le caractère poétique des cantiques de Marie,

(1) Comparez la façon dont Jean se désigne dans le quatrième évangile.

(2) On voit que, sur ce point, nous nous rapprochons de M. Godet, et que nous n'admettons pas la théorie d'après laquelle il n'y eut qu'une seule collection de *Logia*, puisque nous en connaissons trois : 1° Les Logia de Matthieu; 2° les Logia de Luc; 3° la collection d'entretiens de Jésus.

(3) Cp. § II, 3.

(4) Luc I, 10, 27, 37; II, 22, 23, 46, 32, etc.

(5) I, 32, 33, 74, 75, 54, 55, etc.

(6) M. Godet conclut de là que le troisième évangile a été écrit avant l'an 70, mais la conclusion dépasse les prémisses, et tout s'explique si l'on admet que saint Luc reproduit un document composé avant la ruine de Jérusalem. Il y a, dans ce fait, non une preuve indéniable, mais une très-forte présomption en faveur de l'authenticité des faits racontés dans l'évangile de l'enfance.

d'Elisabeth et Zacharie, ne soulevait contre cette hypothèse plus d'une objection importante.

Rappelons enfin que, d'après M. Godet, Luc a emprunté le récit de l'institution de la sainte Cène à la première épître aux Corinthiens, qu'il cite, mais de mémoire seulement (1).

4. Nous n'avons plus à parler que de la date de la composition de notre troisième évangile (2). Nous acceptons comme tout à fait vraisemblables celle que M. Godet assigne à Marc, au Matthieu canonique et au Matthieu apostolique, mais nous n'en saurions dire autant de celle qu'il fixe pour Luc, qui aurait écrit son évangile entre 64 et 67. Le témoignage de Clément d'Alexandrie, que M. Godet invoque, et d'après lequel les évangiles à généalogies ont été écrits les premiers, c'est-à-dire, avant Marc, semble contredit par Irénée. La principale raison est celle-ci : le livre des Actes ne mentionne pas la mort de Paul, il a donc été composé après l'arrivée de Paul à Rome, mais avant sa mort (64-67), et l'évangile a été écrit peu de temps auparavant. Or, cette déduction repose sur une conjecture gratuite. Rien ne prouve que Luc eût mentionné la mort de Paul, s'il l'avait connue (3). Des arguments internes fort sérieux militent en faveur d'une autre date. Luc décrit le siége de Jérusalem (Luc XIX, 43, 44; XXI, 20, 24) avec une précision qui prouve, non qu'il a inventé la prédiction du Sauveur et fait une prophétie *post eventum*, mais qu'il a vu s'accomplir le fait prédit par Jésus-Christ (4). En second lieu, tandis que Marc et Matthieu déclarent que l'évangile doit être annoncé au monde entier avant la ruine de Jérusalem, et qu'ils placent la parousie immédiatement après ce dernier événement (Matth. XXIV, 14, 29 ; Marc XIII, 10, 24), tandis qu'ils rendent leurs lecteurs attentifs à l'ordre de fuir que Jésus

(1) Il est certain que pour le récit de l'institution de la Cène, Luc emploie 1 Cor. XI. Mais il y introduit quelques légères modifications. S'il avait eu le texte de saint Paul sous les yeux, il aurait, dans le système de M. Godet, manqué de respect à Paul en prenant une telle liberté à son égard. M. Godet admet donc que Luc, disciple de Paul et écrivant à Corinthe, a *dû* citer de mémoire l'épître aux Corinthiens!

(2) Nous ne parlons pas du *lieu* où Luc a écrit: le nom de Théophile placé en tête de son ouvrage indique qu'il l'a composé dans un pays de langue grecque, mais c'est tout ce qu'on peut affirmer.

(3) Le fait que le but des deux écrits de Luc coïncide avec l'enseignement des grandes épîtres de Paul prouve simplement que Luc était un paulinien, et la fraîcheur de ses récits s'explique par la pureté de ses sources.

(4) Luc est le seul des synoptiques qui nomme expressément Jérusalem dans les discours eschatologiques. Jamais un historien, si scrupuleux qu'on le fasse, ne parlera de la même façon d'un événement prévu ou d'un fait accompli.

donne aux siens (Matth. XXIV, 15; Marc XIII, 14), Luc supprime cet avertissement, et il place entre la prise de Jérusalem et la parousie *le temps des Gentils* (Luc XXI, 24); mais, d'un autre côté, il déclare que la seconde venue du Seigneur aura lieu durant la génération à laquelle il appartient (1). Luc écrit donc après la chute de Jérusalem, mais peu de temps après cet événement mémorable, c'est-à-dire vers l'an 72.

Résumons-nous : l'indépendance de Marc par rapport à Matthieu et à Luc, l'existence d'un Matthieu apostolique distinct de notre Matthieu canonique, la date exacte de leur composition et de celle de Marc, la caractéristique des discours du premier et du troisième évangile, la marche générale de l'historiographie évangélique, tels sont les points importants que M. Godet nous paraît avoir définitivement fixés. Il nous semble toutefois qu'on peut aller plus loin et affirmer que Luc a puisé à cinq sources principales : 1° Notre Marc canonique; 2° un recueil de Logia; 3° un recueil d'entretiens de Jésus; 4° un évangile de l'enfance; 5° la tradition. Le premier document indiqué fut écrit en grec, vers 64; le second et le quatrième sont de la même époque; le second, le troisième et le quatrième ont été composés en araméen; enfin Luc a écrit son évangile vers l'an 72.

Ces résultats n'ont point un simple intérêt de curiosité, mais ils intéressent la foi de tous, puisqu'ils nous montrent sur quels solides fondements repose la tradition évangélique.

IV.

Pour que notre travail fût complet, nous aurions encore à parler des dissertations historiques de M. Godet, de ces belles études psychologiques où il examine le développement antérieur de Jésus, de ces admirables explications des paraboles, l'une des parties les plus remarquables de son commentaire. Mais cet examen nous entraînerait trop loin, et il faut nous contenter de renvoyer nos lecteurs à l'ouvrage de M. Godet.

Ils en admireront avant tout la richesse. On peut discuter les opinions de notre auteur, on ne peut que louer le sérieux avec lequel toutes les questions grandes et petites sont traitées, et s'il

(1) D'après M. Godet, il y a là une confusion qu'il faut attribuer à la source de Luc, mais, de quelque façon qu'on l'explique, le fait subsiste, et cela nous suffit.

est un reproche qu'on puisse lui adresser, c'est de trop presser les textes pour y découvrir des sens profonds que parfois ils ne renferment pas.

On aimerait aussi à lui voir moins de parti pris, et surtout plus d'indulgence pour ses adversaires théologiques ; il ne combat pas seulement leur manière de voir, il les rudoie parfois quelque peu.

Toutefois, ces ardeurs de polémique, auxquelles, hélas! les théologiens paraissent être sujets plus que personne, ne doivent pas nous faire oublier les mérites de ce beau commentaire. A une érudition immense, à une piété vivante, M. Godet unit un sentiment profond de la réalité; il y a dans toutes ces pages un souffle vivifiant, on y respire un ardent amour pour le Sauveur, qui fait comprendre au disciple l'œuvre, les actes, les paroles de son divin Maître.

Ce commentaire subsistera comme un nouveau monument de la foi et de la science de son auteur, comme une preuve de la vérité de l'évangile et, bien loin d'avoir fait reculer la critique évangélique, comme le désire M. Godet, il l'aura fait marcher et lui aura fait faire plus d'un pas en avant.

Gustave Meyer.

NOTE SUPPLÉMENTAIRE A L'ÉTUDE HISTORIQUE.

L'APOTRE SAINT JEAN A-T-IL SÉJOURNÉ A ÉPHÈSE [1]?

—

Dans le dernier numéro de la *Revue théologique* (2), je trouve, à propos d'un travail sur Jean, l'auteur de l'Apocalypse, à la page 296, une note ainsi conçue : « M. W... nous paraît avoir prouvé que Papias a *pu connaître* l'apôtre (saint Jean), mais non qu'il *l'ait réellement* connu, à supposer que les textes opposés par M. W. à Eusèbe soient probants. Mais, 1° dans le passage du *Chronicon* d'Eusèbe, celui-ci rapporte l'opinion d'Irénée; 2° le jugement d'Eusèbe est indirectement confirmé par Papias, qui dit qu'il a consulté les disciples de Jean, mais non Jean (lui-même). C'est ce dont M. W. n'a pas tenu compte. »

Quoique cette note, un peu courte pour trancher une si grave question, n'infirme en rien la démonstration par laquelle j'ai voulu établir le séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure, et que M. G. Meyer, l'auteur de la note, n'ait pas eu l'intention de combattre cette démonstration principale, je tiens néanmoins à répondre en quelques mots à ses objections, à mes yeux, quelque peu superficielles sur Papias et ses relations avec certains apôtres de Jésus.

M. Meyer nous dit (page 296 de son travail), au sujet de

(1) Voyez *Revue théologique*, mars et juillet 1870.
(2) Octobre 1870, paru en septembre 1871.

l'évêque d'Hiérapolis : « Il semble résulter de la phrase de Papias (conservée par Eusèbe) qu'il n'a point été contemporain de l'apôtre, mais qu'il a vécu en même temps que le presbytre. *En tous les cas* (c'est nous qui soulignons), il n'a point eu de rapports directs avec le disciple bien-aimé, puisqu'il est réduit à s'informer de ses discours auprès de ceux qui l'ont suivi, etc. »

M. Meyer veut bien admettre néanmoins, dans sa note « que M. W. paraît lui avoir prouvé que Papias a *pu connaître* l'apôtre. » ce qui contredit plus ou moins l'assertion précédente. Mais laissons cela et constatons que pour notre adversaire la possibilité est incontestable que l'évêque d'Hiérapolis a pu être un contemporain du vieil apôtre saint Jean dans l'Asie proconsulaire, qu'il a même pu *le connaître* personnellement, car c'est bien là ce que M. Meyer concède dans sa note. Ce fait important, en effet, serait difficile à nier, si nous prenons au sérieux : 1° une évidence qui ne se discute pas, l'évidence des relations personnelles qui ont existé entre Polycarpe et le Zébédaïde (j'en appelle au témoignage écrasant des discussions pascales) ; 2° la citation remarquable du *Chronicon Paschale*, empruntée aux *Actes des Martyrs* de Pergame, qui fait de Papias une victime de la même persécution à laquelle succomba l'évêque de Smyrne ; 3° le témoignage décisif d'Irénée, du disciple de Polycarpe, qui nous dit catégoriquement que Papias fut — non pas *le disciple* — mais *l'ami*, le contemporain d'âge de son maître, et qui ajoute — non pas que l'évêque d'Hiérapolis a *pu connaître* — mais qu'il *a connu réellement* l'apôtre Jean dont il fut le disciple (ὁ ἀκουστὴς) au même titre que Polycarpe.

Mais que signifie l'affirmation d'un Irénée?! Ne s'est-il pas trompé là comme ailleurs, le pauvre homme! Eusèbe ne l'assure-t-il pas et Papias ne confirme-t-il pas lui-même l'erreur, la singulière hallucination de l'évêque de Lyon ?

En vérité, devant une semblable manière d'apprécier les renseignements si profondément importants du célèbre auteur des livres *Adversus hæreses*, nous ne pouvons nous empêcher d'éprouver un de ces sentiments d'impatience indignée qui animera un jour toute conscience loyale devant le spectacle des dénégations ou des affirmations frivoles d'une certaine critique du jour. Quoi, vous êtes Monsieur un tel ou tel — pygmée du dix-neuvième siècle — ne sachant que fort peu de choses des

hommes et des faits de l'Eglise de la fin du premier et du second siècle, et vous voulez savoir mieux qu'un disciple de Polycarpe, le disciple d'un apôtre, quels furent les autres disciples de cet apôtre et quels ne le furent point! Et vous préférez vous en rapporter à un historien postérieur dont les assertions se contredisent et ne peuvent échapper au soupçon de partialité!

Mais laissons ces indignations inutiles dans une discussion calme et patiente comme doit l'être toute discussion scientifique et revenons d'abord à un nouvel et court examen de l'époque à laquelle vécut l'évêque de Smyrne. Cet examen précisera une fois de plus l'époque exacte qui vit l'évêque d'Hiérapolis et confirmera la certitude indubitable de ses relations avec les mêmes hommes que fréquentait Polycarpe. A cet effet, qu'on me permette un petit calcul d'après une notice tirée de l'écrit d'un anonyme, découvert à la Bibliothèque du Vatican (1). Dans cet écrit, je lis au sujet de l'évêque de Smyrne : *Fuit temporibus episcoporum ecclesiæ romanæ, id est Clementis, Evaristi, Alexandri, Xisti, Telesphori, Higini, Pii et Aniceti sub quo et passus est IV anno Marci Aurelii, quarto post Neronis persecutionem* (2). Or, d'après le tableau chronologique de Schwegler et de Heinichen (3), l'évêque Clément dirigea l'Eglise de Rome de 91 à 100, Anicet de 157 à 168. Si maintenant nous partions de 91, envisagé comme année de sa naissance, et si nous nous arrêtions à 164, quatrième année de Marc Aurèle, Polycarpe n'aurait atteint que soixante-treize ans : ce qui ne cadre plus avec sa célèbre parole prononcée sur le bûcher : « Il y a quatre-vingt-six ans que je sers (ἔχω δουλεύων) le Christ, etc. (4). » L'évêque de Smyrne naquit donc bien avant 91 et si nous entendons le *fuit* de l'anonyme et les quatre-vingt-six ans des services rendus à la cause de Christ, comme diacre, ou comme presbytre et évêque (signification véritable des termes, ἔχω δουλεύων), il devait avoir vingt-huit à trente-trois ans à cette date (91), en supposant qu'il eût quinze à vingt ans en entrant dans le ministère. Il aurait par conséquent atteint l'âge très-admissible de cent et un à cent six ans, quand il monta sur le bûcher de Smyrne, et sa naissance remonterait aux

(1) *Codice regio*, 81.
(2) Dressel, *Opera Patrum*, p. XXXV.
(3) Heinichen, *Eusebii, Hist. eccles.*, p. 590.
(4) Voy. *Martyrium S. Polyc.*, dans Dressel, p. 399.

années 63 ou 58. Cet âge avancé correspond en effet parfaitement à un passage de la notice mentionnée qui dit : *Diu enim permansit in vita et longæva aetate perdurans, nobilis vivendo*, etc. D'après ce calcul précis, serait-il permis de douter encore que Polycarpe ait pu être réellement le disciple d'un apôtre Jean que la tradition nous montre vivant à Ephèse jusque sous Trajan (98 à 117)? Non, n'est-il pas vrai : ici la possibilité, la probabilité, la certitude deviennent évidentes.

Eh bien ! s'il en est ainsi, je soutiens sans forfanterie et sans me soucier d'une contradiction quelconque le même fait relativement à Papias.

Celui-ci étant le contemporain d'âge, le compagnon de martyre de son collègue de Smyrne, n'a pas pu rester étranger au grand personnage fréquenté par Polycarpe à Ephèse. Cela aurait été à peu près matériellement impossible, car en dehors de toute autre relation, il existait des relations ecclésiastiques inévitables entre les apôtres et ceux qui étaient consacrés par eux aux importantes fonctions de l'épiscopat dans la primitive Eglise. Or, comme l'évêque de Smyrne, celui de Hiérapolis fut *consacré* manifestement par un apôtre : cela ressort d'un passage d'Eusèbe qui place les deux évêques sur la même ligne en parlant de la consécration de Polycarpe (1). Nous nous demandons maintenant quel apôtre a pu consacrer Papias sinon le plus ancien qui restait à Ephèse, le maître vénéré, le chef des Eglise de l'Asie proconsulaire, Jean le Zébédaïde (2) !

Cependant renonçons aux calculs historiques les plus raisonnables et les plus démonstratifs et abordons les textes qui seuls paraissent décisifs aux yeux de M. Meyer. Là nous trouvons les rapports possibles entre l'évêque de Hiérapolis et l'apôtre saint Jean nettement niés par sa sentence. Comment cela?

D'abord Eusèbe que dans notre précédente étude nous avions mis en contradiction avec lui-même, n'aurait fait que rapporter l'opinion d'Irénée dans son *Chronicon*, opinion à laquelle il ne croyait pas lui-même. C'est bien là ce que M. Meyer a voulu dire, si je ne me trompe.

Eh bien! vous pouvez admettre cela carrément, sans vous

(1) *Hist. eccles.*, III, 36, 1, 2.

(2) Où donc M. Meyer a-t-il vu que Papias n'avait que dix à douze ans lors de la mort de Jean ? Est-ce dans la Chronique d'Alexandrie? (Voy. *Revue théologique*, p. 273, note.)

demander un instant pourquoi dans ce cas Eusèbe n'a pas ajouté dans ce passage que, quant à lui, il ne tenait pas Papias pour un disciple de Jean? Quoi! Eusèbe aurait écrit l'assertion que voici : *Joannem apostolum usque ad Trajani tempora permansisse Irenæus tradit — postquam ejusdem auditores agnoscebantur Papias ieropolitanus et Polycarpus Smyrnæorum regionis episcopus* — et il n'aurait point protesté par un mot, une remarque quelconque contre cette prétendue tradition qu'il rejetait personnellement? Pourquoi donc l'a-t-il fait plus tard avec tant de soin dans son *Histoire* au chapitre *XXXIX*? — C'est parce qu'alors seulement il s'est ravisé et qu'auparavant il croyait, il pensait sincèrement ce que tout le monde croyait et savait. C'est là ce que nous dit en propres termes la construction de sa phrase dans le *Chronicon*. Cette phrase, en effet, n'attribue au *tradit* d'Irénée que la longue vie de Jean l'apôtre sous Trajan (1) et nullement *l'opinion générale* (*agnoscebantur*) que Papias et Polycarpe avaient été ses disciples. C'était là au contraire, à cette époque, sa conviction à lui Eusèbe, et qu'il partageait avec tout le monde.

Nous voilà donc loin de la facile et rapide assertion de M. Meyer.

Mais patience, me dit M. Meyer : voici maintenant le gros argument qui vous écrase vous et votre opinion sur les prétendues relations de l'évêque de Hiérapolis avec saint Jean : — « Le jugement d'Eusèbe est indirectement confirmé par Papias (lui-même), qui dit avoir consulté les disciples de Jean et nullement Jean (en personne). C'est ce dont M. W. n'a pas tenu compte. » — Pour le coup, voilà M. W. bien et dûment battu et il lui sera difficile de se relever de cette défaite. — Examinons toutefois un peu cette défaite et voyons si elle est aussi sérieuse que l'objection de M. Meyer est tranchante. Je cite encore (pour le grand ennui du lecteur peut-être) mon vieux texte des Ἐξηγήσεις pour lequel je professe un respect profond et dont je pèse soigneusement les moindres particules, n'en déplaise à la sentence magistrale de mon contradicteur. Voici donc de nouveau ce passage tant discuté : Οὔκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτέ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὔ γὰρ

(1) Comp. *Hist. eccles.*, III, 23, 1-3. Dans ce passage emprunté à Irénée, celui-ci ne dit pas un mot de Papias et de Polycarpe. Ce n'est que plus tard, III, 36, 1-2, qu'il parle des deux évêques.

τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρά τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγενομένοις τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λογους. Τί Ἀνδρέας ἢ τι Πέτρος εἶπεν, — ἢ τι Ἰωάννης, etc., etc. — Que me dit ce texte? Il me parle avant tout de ceux que Papias « consulta » *en premier lieu : ceux* qui *enseignaient les choses vraies* (la vérité), ceux qui ne se souvenaient pas de commandements étrangers (au Christ), mais qui lui rapportaient les commandements confiés à leur foi *par le Seigneur lui-même*, et qui provenaient en droite ligne *de la vérité* en personne. C'est de la conversation de ces gens-là que l'évêque de Hiérapolis *a joui* (ἔχαιρον). Telle est la traduction exacte, scrupuleuse, du texte des Ἐξηγήσεις. Maintenant qui étaient ces gens? M. Meyer me dira : ce sont ceux dont il est question immédiatement après, les παρηκολουθηκοι, les disciples des presbytres (apôtres), disciples qui au besoin ont pu voir et entendre Jésus lui-même.

Eh bien, à cette réponse il y a une toute petite difficulté, nullement remarquée par M. Meyer, et contenue dans les quelques petits mots qui commencent la phrase à laquelle il fait appel pour objecter que Papias n'a consulté que des disciples de Jean l'apôtre. Que signifient en effet les petits mots : Εἰ δέ που καὶ? Ils signifient : *Mais si quelque part (par hasard) aussi.* «Mais si par hasard aussi quelqu'un des disciples des presbytres (apôtres) se présentait à moi, je m'informais des discours des presbytres, etc.» Qu'est-ce à dire, sinon : « Après avoir joui *personnellement* des entretiens de certains apôtres, je m'informais *encore* auprès de leurs disciples (un peu plus âgés ou mieux instruits que moi), pour *compléter* mon instruction et mes informations sur le Seigneur. » — Voilà ce que dit la structure exactement interprétée du texte de Papias et particulièrement le petit mot KAI (1) qu'il faut ne pas considérer comme une bagatelle. Ce petit mot établit en effet logiquement et grammaticalement une distinction tranchée entre deux classes de témoins invoqués par l'évêque de Hiérapolis. Et ce ne sont pas là des subtilités d'exégèse, mais de l'exégèse exacte, rigoureuse.

(1) Voy. sur le sens de εἰ καὶ, Winer, *Grammatik*, p. 393, Cf. le *Wœrterbuch de Jacobitz u. Seiler*, p. 770.

Papias a donc « consulté » des témoins plus âgés et plus autorisés que les disciples des presbytres, c'est-à-dire des presbytres, des apôtres en personne.

Mais que ces nouvelles et dernières remarques suffisent. Il nous semble avoir replacé une fois de plus le malheureux évêque hiéropolitain très-près de l'apôtre saint Jean et dans son réel entourage. Et si les disciples des grands presbytres ont pu à leur tour lui fournir des paroles, des enseignements qu'il n'avait pu recueillir de leur bouche, il n'en restera pas moins vrai que tout milite en faveur de relations personnelles qui ont existé entre lui et le dernier apôtre des Ephésiens. — Bien peu d'indices ont une apparence contraire.

A. Wabnitz.

MANUEL DE RELIGION CHRÉTIENNE, par N. Recolin, pasteur. 1870.

—

Personne ne s'étonnera, je pense, qu'un Manuel destiné à l'enseignement des catéchumènes soit annoncé dans cette *Revue*. On sait que la théologie pratique occupe une place considérable dans l'encyclopédie des sciences théologiques; elle en forme même, au point de vue de Schleiermacher, la partie essentielle, puisqu'elle est, selon lui, la raison d'être et le but de toutes les autres. En effet, pourquoi se livre-t-on aux travaux de la critique, de l'exégèse, de l'histoire, de la dogmatique, de la morale, si ce n'est pour mieux connaître et comprendre la vérité chrétienne? Et pourquoi la veut-on mieux comprendre, si ce n'est pour la mieux approprier à soi-même et aux autres?

Il est, dans tous les cas, hors de doute que la théologie pratique, si elle n'est pas le but, est à bien des égards la résultante des autres études théologiques. Cela est spécialement vrai de cette partie du ministère évangélique qu'on appelle « instruction religieuse. » L'enseignement du pasteur à ses catéchumènes dépendra, quant au fond, de sa critique, de son exégèse et de sa dogmatique. On ne doit pas assurément faire de la théologie avec ces jeunes gens ; mais on doit leur enseigner la vérité comme on la comprend, et cela suppose toujours une certaine théologie. Aussi, de même que la science théologique est engagée dans un travail incessant de formation, de même les Manuels d'instruction chrétienne sont toujours à se refaire. Chaque église, chaque école, chaque époque a ses catéchismes et ses manuels. Ce serait une étude intéressante que la comparaison des

divers manuels d'instruction religieuse qui se sont produits au sein de notre seule Eglise réformée.

Nul doute que l'ouvrage de M. Recolin n'occupât une place distinguée dans une pareille revue.

L'Evangile en sa forte et divine substance, y est présenté aux catéchumènes avec fidélité : c'est à la fois austère et aimable, large et positif. On sent, avant toute chose ici, le pasteur chrétien, préoccupé d'instruire et de former en Christ les âmes qui lui sont confiées. On y sent aussi l'homme cultivé, l'esprit toujours jeune et ouvert, non point enfermé dans les murailles d'un temple ou d'un système, mais en contact avec le siècle dans ce qu'il a de plus généreux et de plus élevé; non point cantonné dans une foi traditionnelle, mais respirant le grand air de la liberté intellectuelle, suivant les discussions contemporaines, préoccupé des besoins de l'époque, trouvant enfin le temps, au milieu d'un ministère actif dans une importante Eglise, de lire et de penser. « Enumérer d'après l'ordre naturel les doctrines salutaires du christianisme, en prenant pour base immuable et pour règle constante la Parole de Dieu, contenue dans les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, et en tenant compte de l'état des esprits et de la science théologique contemporaine; montrer indirectement l'accord de ces doctrines avec les besoins immortels de l'âme humaine et avec les faits de l'histoire; mettre surtout en relief la correspondance admirable qui existe entre tous les cœurs droits, toutes les consciences travaillées et la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, tel a été le but que je me suis sans cesse proposé. » Ces paroles de M. Recolin donnent une juste idée non-seulement du but, mais du caractère élevé de son œuvre. Nulle instruction religieuse n'est plus propre que celle dont nous avons le type dans ce manuel à ouvrir de jeunes esprits à l'Evangile et à préparer pour l'Eglise des fidèles animés d'une foi intelligente, ferme et éclairée.

Le plan général du livre est simple : c'est, dans ses traits généraux, celui qu'adoptent de plus en plus les catéchismes et les manuels évangéliques. On ne maintient pas la séparation que l'on mettait autrefois entre la doctrine et la morale, et nous sommes définitivement délivrés, je l'espère, de la vieille formule du catéchisme : « Les vérités que la religion enseigne et que nous devons croire; les devoirs que la religion prescrit et

que nous devons pratiquer. » Il n'est plus question que de la Rédemption, préparée en Israël, accomplie en Christ, réalisée dans l'individu, dans la société, dans le ciel. Tout ce qu'on plaçait autrefois sous le chapitre des devoirs est réuni sous le titre de l'Appropriation individuelle, de la Rédemption ou la Vie chrétienne (1).

C'est de la même façon que l'Ecclésiologie est rattachée au centre de la doctrine, sous le chef de l'Appropriation de la Rédemption à la société ou l'Eglise. Seulement, ce titre promet beaucoup plus que le chapitre ne donne. Comme l'Eglise n'est pas toute la société, on s'attend en lisant ce titre si vaste, à trouver des indications sur les principes sociaux au point de vue chrétien. M. Recolin n'a garde de toucher à cette matière. Je ne m'en étonne point; je sais que ce sujet n'est pas traité habituellement dans l'instruction religieuse des catéchumènes, et je ne doute pas que l'introduction n'en parût très-neuve, périlleuse même. Mais n'y a-t-il pas un péril aussi à ne pas l'aborder? N'y a-t-il pas tout un ordre de souffrances, de difficultés, de problèmes dont notre christianisme, sauf quelques exceptions trop rares encore, ne se montre pas assez tourmenté? La question sociale, puisqu'il faut l'appeler par son nom, ne devient-elle pas tous les jours davantage la question de notre époque, question menaçante, à coup sûr funeste à notre civilisation, si elle n'est pas résolue paisiblement, progressivement? Nous sommes assurés, nous chrétiens, que l'Evangile bien compris et surtout bien pratiqué, garantit l'heureuse solution de cette terrible et croissante difficulté. Pourquoi garder le silence sur cette matière, comme si nous n'avions rien à dire, ou comme si nous étions sans entrailles et sans prévision? Je ne prétends pas qu'un pasteur doive se faire auprès de ses disciples l'avocat d'un système particulier d'organisation politique ou sociale. Non certes, cela va bien sans dire; mais, pourquoi ne pas marquer en quelques traits généraux l'idéal chrétien de la société? pourquoi ne pas signaler les souffrances de notre temps? pourquoi ne pas préoccuper la jeu-

(1) Le mot d'*appropriation* est bien lourd; je ne sais même pas s'il n'est pas barbare en ce sens. Ne serait-il pas possible d'en trouver un plus français? J'aime encore moins peut-être le titre du livre lui-même : *Manuel de religion chrétienne !* cela annonce tout autre chose que le christianisme si spirituel, si vivant et si large de l'auteur. Si c'est une expression reçue, elle est mauvaise, il faut en faire recevoir une autre.

nesse chrétienne des redoutables problèmes et des grands devoirs qui ne manqueront pas de s'imposer tôt ou tard à elle? Pourquoi ne pas lui imprimer au cœur un sentiment profond, indestructible de cette solidarité humaine qu'enseignent avec tant de puissance tous les faits, toutes les doctrines et toutes les exhortations de l'Evangile? On peut dire ce qui est nécessaire sur ces choses, sans faire de la politique ou du socialisme; et l'on rendrait à notre génération un service d'une portée incalculable, en multipliant le nombre des hommes vraiment préoccupés de « l'Appropriation de la Rédemption à la société. »

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, on ne peut que se féliciter de voir disparaître la méthode qui séparait et juxtaposait l'une à la suite de l'autre la doctrine et la morale, partageant ainsi la vérité en deux moitiés de nature différente et d'égale importance, sans lien nécessaire. Il y a dans ce changement plus qu'une meilleure façon de disposer les matières; il y a une conception plus profonde et plus vraie de la religion chrétienne tout entière; elle est prise pour ce qu'elle est en réalité, une Rédemption, une vie nouvelle en Jésus-Christ; et, c'est autour de ce centre que se constitue l'unité de l'enseignement. Je n'ai pas besoin d'insister sur la signification considérable de ce progrès.

Je regrette d'autant plus que certaines expressions, dans le Manuel de M. Recolin, rappellent encore l'ancienne bifurcation. D'abord, pourquoi intituler une grande section « les devoirs du chrétien »? Comme cela me rappelle « les devoirs de la Religion chrétienne» du catéchisme du bon Ostervald! Je comprends qu'on nous parle des mobiles et des priviléges, des secours spirituels du chrétien; car, il y a là, en effet, quelque chose de spécial au chrétien; mais, les devoirs du chrétien?... Y a-t-il deux morales? Existe-t-il des devoirs de l'homme en général, qui ne soient pas des devoirs du chrétien, ou bien connaît-on des devoirs du chrétien qui ne soient pas des devoirs pour tout homme? — Ensuite, comment ces devoirs se rattachent-ils au titre général de l'appropriation individuelle de la Rédemption? Je ne puis me persuader que cette réunion ait été heureusement opérée par la phrase de transition qui ouvre la section des devoirs en ces termes : « Pour jouir véritablement de tous les priviléges attachés à la vie chrétienne, le fidèle doit s'efforcer d'en accomplir tous les *devoirs*. » (P. 309.)

Il me semble que M. Recolin aurait dû rester plus fidèle à son

propre dessein ; « il voulait, disait-il, p. 302, décrire cette vie nouvelle dans laquelle le chrétien régénéré est appelé à marcher. » Décrivez donc comment l'homme régénéré manifeste et réalise cette vie nouvelle dans les diverses situations où il peut être placé ; et, laissant de côté cette classification traditionnelle des devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers nous-mêmes, dites-nous ce qu'est le chrétien dans ses rapports avec Dieu, avec les hommes, avec les biens terrestres, etc. Vous éviterez de la sorte une classification qui, pour dater d'Aristote, et pour paraître assez simple, n'en est pas moins fautive ; car, au vrai sens, il n'y a pas de devoirs qui ne soient des devoirs envers nous-mêmes. Surtout vous maintiendrez l'unité de votre conception fondamentale, et vous donnerez réellement une description de l'appropriation individuelle du salut. Après avoir ainsi montré le chrétien idéal, vous en viendrez au chrétien réel ; et, après avoir rappelé ses faiblesses, ses tentations, vous lui indiquerez ses forces et ses secours. C'est dans cette dernière section, qui serait comme la partie *ascétique* de l'enseignement, c'est là que se retrouverait à sa place une bonne partie de ce que l'on range habituellement sous le chef des devoirs envers soi-même.

Puisque j'en suis à exprimer quelque critique, on me permettra de dire encore un doute qui m'est venu sur la place donnée à l'appropriation complète de la Rédemption dans la vie éternelle. M. Recolin a mis ce chapitre à la fin de son Manuel, comme font de nos jours la plupart des catéchistes évangélistes, comme j'ai fait souvent moi-même. Je conviens que c'est une manière solennelle de terminer un cours d'instruction religieuse, et que, d'ailleurs, rien ne semble plus naturel et plus logique que de finir par les choses finales : la réalisation complète et éternelle de la Rédemption, ce glorieux couronnement achève admirablement l'édifice. Mais est-il bien sûr que, au point de vue du but particulier de l'instruction religieuse, cette conclusion soit la meilleure possible ? N'oublions pas qu'il s'agit ici, non d'une exposition générale de la doctrine chrétienne, mais d'un enseignement de catéchumènes : on veut préparer des jeunes gens à l'engagement de la première communion. Ne conviendrait-il pas que la conclusion portât tout son effort sur ce point déterminé, et ne sont-ils pas mieux en rapport avec le but poursuivi, les catéchismes qui finissent par la sainte Cène ?

Cependant s'il n'y avait que cette considération, je ne m'y

arrêterais peut-être pas beaucoup. Je me contenterais par la pensée que la doctrine chrétienne a été exposée dans son enchaînement grandiose et dans sa logique intime; qu'elle a été présentée à l'esprit des catéchumènes comme un vivant organisme, embrassant les choses depuis leur premier commencement dans la pensée créatrice de Dieu, jusqu'à leur accomplissement éternel en Dieu; je me dirais qu'après tout, c'est aussi un des objets de l'instruction religieuse que de montrer le système chrétien dans sa grandeur infinie, dans son harmonie divine, dans sa parfaite logique. Mais c'est justement ma crainte que la logique suivie dans cette disposition des matières ne soit qu'apparente et extérieure, tandis que la logique intime, profonde, la vraie logique, celle des choses et non celle des mots est négligée. En effet, le salut apporté et garanti par Jésus-Christ, proposé par l'appel de Dieu aux âmes, ne se rapporte pas seulement à la terre : il embrasse les choses du ciel et de l'éternité aussi bien que les choses présentes; c'est la vie éternelle que Christ a conquise et qu'il nous offre. Il suit de là que le chrétien saisit par la foi et possède implicitement en Christ, non pas seulement la rédemption inachevée et incomplète de l'heure présente (ce serait marcher par la vue seule), mais la rédemption entière et parfaite, pour l'éternité. L'appropriation individuelle du salut ne saurait donc s'opérer, en ce monde même, abstraction faite de l'appropriation complète dans la vie à venir; la sanctification graduelle et journalière ne va point sans l'attachement aux choses d'en haut où Christ est assis à la droite de Dieu; le chrétien sur la terre vit comme un citoyen des cieux; enfin, pour tout dire en un mot, l'espérance, l'espérance de la gloire de Dieu, est à la fois un privilége et une force, un des puissants mobiles de la vie chrétienne. Dès lors, est-il logique de décrire cette vie du chrétien régénéré avant ces choses éternelles et glorieuses qui y jouent un rôle si considérable et si nécessaire?

Je doute que nous fassions bien de procéder de la sorte. Je me demande s'il ne vaudrait pas mieux réunir, dans notre enseignement la gloire éternelle à la Rédemption accomplie et garantie par Jésus-Christ, au lieu de l'en séparer comme si elle ne faisait pas partie du salut que nous lui devons. Ce serait plus conforme, ce me semble, à la vérité des choses, ce qui est déjà beaucoup, ce qui est tout. Puis, cela permettrait de rendre à l'espérance la place importante qui lui a été faite dans l'Evangile, qu'elle occu-

pait dans la vie des premiers chrétiens, et qu'elle n'a point assez, je le crains, dans notre piété refroidie.

Je me borne à indiquer ces observations et à les soumettre à tous ceux qui ont charge d'instruction religieuse. J'avais d'abord songé à proposer un plan d'instruction religieuse, marqué d'un caractère plus systématique et plus apologétique, destiné à répondre à des besoins d'une nature particulière et chaque jour moins rares. Mais, cette idée n'est pas assez mûrie encore ; et d'ailleurs, il faut s'arrêter. Je ne le ferai point sans avoir remercié et félicité M. Recolin pour la publication de son remarquable Manuel (1). Cet ouvrage, que voudront avoir tous nos pasteurs, ne peut manquer de contribuer beaucoup à élever le niveau de l'instruction religieuse des catéchumènes dans notre Eglise.

C. Bois.

(1) Une des parties les plus utiles de ce Manuel, et pour laquelle on ne saurait trop louer M. Recolin, ce sont les indications nombreuses et bien choisies des lectures à faire sur les questions traitées. Heureux les catéchumènes qui trouveront près d'eux une bibliothèque assez bien composée pour leur fournir les livres indiqués.

LES SCIENCES THÉOLOGIQUES AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE, discours prononcé dans la séance d'ouverture de la Société des Sciences théologiques (de Genève), par A. Bouvier, professeur. Genève, Cherbuliez, 1871.

—

Nous recommandons vivement à nos lecteurs cette brochure, dans laquelle ils trouveront, sous une forme vive, mouvementée, un aperçu des résultats acquis de notre théologie de langue française et le programme qui, selon M. Bouvier, s'offre à elle à l'époque à laquelle nous sommes parvenus. Il règne dans ces pages un souffle jeune et vigoureux, qui porte avec lui la preuve que notre théologie française a devant elle une importante mission et les moyens de la bien remplir. Ajoutons que M. Bouvier traite son sujet avec une richesse d'érudition et une maturité de vues très-remarquables.

Nous saisissons cette occasion pour offrir tous nos vœux à la nouvelle Société de Théologie de Genève, et pour lui faire savoir que la rédaction de la *Revue théologique* s'estimerait heureuse de pouvoir porter quelquefois à la connaissance du public les travaux qui sont présentés à la Société.

R. H.

Pour le comité de rédaction : R. Hollard, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1872.

REVUE THÉOLOGIQUE

LE SACRIFICE DE LA MESSE

2e ARTICLE (1).

On doit s'attendre à ce que les docteurs de l'Ecole d'Alexandrie, les représentants d'une théologie toute spiritualiste, s'ils admettent le sacrifice eucharistique, énoncent sur ce sujet des idées non moins élevées que celles de Justin et d'Irénée. Nous nous bornons à *Origène*.

D'après ce qu'il dit contre Celse dans son grand ouvrage apologétique, livre VIII, c. 33, le pain est offert comme représentant les dons de Dieu en général, il est offert avec actions de grâces et prières (μετ' ευχαριστιας και ευχης), et en vertu de cette offrande il est devenu un corps saint et sanctifiant ceux qui en font usage avec des sentiments convenables. Il l'est devenu par la prière, sanctifié par la parole de Dieu et la prière, d'après ce que dit l'Apôtre, 1 Tim. IV, 4, 5. La substance du sacrifice, ce qui est proprement offert, est la prière, l'eucharistie prise dans le sens d'actions de grâces. Et comme le peuple de l'Eglise affectait d'appeler le pain même qu'il apportait eucharistie, Origène dit expressément : le pain appelé eucharistie est un symbole de notre gratitude envers Dieu (συμβολον τῆς προς τον θεον ευχαριστιας). *Ibid.*, c. 5, 7. Répondant à Celse, qui avait sottement prétendu que les chrétiens devaient offrir leurs dons aux démons comme

(1) Voir la *Revue théologique* de janvier 1872.

aux seigneurs de la création visible, il dit : « Nous offrons les prémices (απαρχας) de la création non pas aux démons, mais à Celui qui a dit : Que la terre pousse (Gen., I, 11), et c'est à Celui auquel nous donnons les prémices que nous adressons aussi nos prières, Car nous avons un souverain sacrificateur qui est entré dans le ciel, Jésus, le fils de Dieu. » Il veut dire que c'est Jésus, élevé à la droite du Père, qui lui présente les sacrifices de nos prières.

Il est intéressant de connaître ce qu'Origène, dans ses homélies sur le Lévitique et les Nombres, dit des sacrifices en général. Nous verrons, plus tard, comment les erreurs qu'il y entremêle à des idées justes et vraies portèrent leurs fruits. Origène répète souvent que l'homme doit donner à Dieu, s'il veut que Dieu lui donne; — et que l'homme ne peut donner à Dieu que quand il a reçu de lui. L'homme ne peut donner à Dieu que ses dons. — Or, qu'est-ce que Dieu a donné à l'homme? la connaissance de soi-même. Qu'est-ce qu'il doit offrir à Dieu? la foi et l'affection. — Ce sont là ce qu'Origène appelle les dons de notre cœur, et c'est là ce que Dieu demande de nous. Après que nous avons offert ce qui est de nous, nous parvenons à recevoir ce qui provient de Dieu. » — Autre part il dit : « Dieu veut, avant tout, recevoir de nous et ensuite nous donner, de sorte qu'il paraisse faire part de ses dons à ceux qui les ont mérités et non pas à ceux qui ne les ont pas mérités. Or, qu'est-ce que Dieu veut recevoir de nous? Ecoute ce que dit l'Ecriture : « Maintenant, ô Israël! qu'est-ce que le Seigneur demande de toi, sinon que tu craignes le Seigneur ton Dieu, que tu marches dans toutes ses voies et que tu l'aimes de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces? Si nous n'avons pas, avant tout, offert cela, nous ne recevrons rien de Dieu. » Origène s'attache à prouver, par le moyen de l'interprétation allégorique, que ces « sacrifices spirituels, offerts par la purification de l'âme, » sont commandés par les prescriptions mosaïques sur le culte des sacrifices : « Celui-là offre à Dieu un veau, qui surmonte l'orgueil de la chair; une brebis, quand il corrige les mouvements de son esprit dénués de sens; un bouc, s'il s'abstient de choses lascives. Il offre une paire de tourterelles, s'il ne vit pas solitaire, si par une espèce de mariage il a uni son esprit à la parole de Dieu, tout comme il est dit que cette espèce d'oiseau maintient la chasteté du lien conjugal. — Quand tu subis le martyre, tu as offert un bouc,

parce que tu as étranglé le diable, auteur du péché. Quand tu as fait l'aumône, quand tu t'es montré miséricordieux envers les indigents, tu as chargé l'autel de boucs gras, etc. »

Toutes ces choses sont nécessaires, parce que le sacrifice de Christ sur la croix n'a opéré que le pardon des péchés commis avant le baptême. Pour les péchés suivants les sacrifices des chrétiens sont requis. Ils opèrent, il est vrai, la réconciliation avec Dieu, uniquement par le mérite du sang de Christ, mais toujours sont-ils autre chose que le sacrifice de Christ. A cette occasion Origène énumère les différentes manières par lesquelles on peut, d'après les évangiles, se procurer la rémission des péchés. — La première rémission se fait par le baptême, la seconde par le martyre, la troisième par l'aumône, la quatrième quand nous pardonnons à nos frères qui nous ont affligés, la cinquième quand nous opérons la conversion du pécheur, la sixième se fait par l'abondance de charité (d'après Luc VII, 47, mal interprété).

Origène maintient si sérieusement ce point de vue d'un complément à faire à l'œuvre de la réconciliation, qu'il enseigne même que les apôtres et les martyrs prennent part à cette œuvre. Il cite les paroles de saint Paul : « Je donne volontiers ma vie pour vos âmes, — je vais être immolé. » « Or, poursuit-il, la victime est immolée, afin que les péchés de ceux pour qui elle est immolée soient enlevés. » Quant aux martyrs, il cite le passage de l'Apocalypse VI, 9, « que les âmes de ceux qui ont été tués pour le nom de Christ sont auprès de l'autel (*adsistant altari*) (1). » Or, celui qui est près de l'autel, il est évident qu'il exerce le sacerdoce ; et, l'office sacerdotal est de prier pour les âmes du peuple. « C'est pourquoi, ajoute-t-il, je crains que, depuis le temps qu'il n'y a plus de martyrs, et que les sacrifices des saints ne sont plus offerts pour nos péchés, nous n'obtenions plus le pardon de nos péchés. » Il cherche à mitiger, de différentes manières, ce que ces assertions avaient d'insolite, soit qu'il limite avec soin la part d'action rédemptrice qu'il revendique pour les martyrs, soit qu'il fasse valoir ce point de vue, que c'est par le mérite du sang de Christ, que les martyrs contribuent en quelque sorte à la purification (rédemption) du

(1) D'après le texte grec il faudrait dire : sous l'autel ; ὑποκατω του θυσιαστηριου, mais cela ne cadre pas avec l'usage qu'Origène fait de ce passage.

genre humain. Ainsi les simples fidèles complètent par leurs sacrifices spirituels l'œuvre de la rédemption opérée par Christ, pour ce qui concerne leurs propres personnes, tandis que les apôtres et martyrs la complètent pour les personnes des simples fidèles.

Cette idée de laisser se compléter l'œuvre de la rédemption par l'action des hommes, se rattache à cette autre idée, que la rédemption n'est pas accomplie par la passion du Seigneur. Celui-ci est entré, comme dit l'Apôtre, dans le ciel, afin de comparaître maintenant pour nous devant la face de Dieu (Héb. IX, 24), pour y parachever le ministère de propitiation. Ce ministère n'appartient pas seulement au passé, Origène le considère comme se continuant perpétuellement. « Christ élevé au ciel sacrifie encore toujours et prie pour ses fidèles. » Or, tout comme le souverain sacrificateur juif, quand il entrait dans le sanctuaire pour en faire l'encensement, devait prendre du dehors, avec lui, des charbons ardents et de l'encens, de même Christ fait le sacrifice dans le ciel, avec des charbons pris de notre autel et avec l'encens pris de nos mains. Il prend nos propres sacrifices spirituels, et par ce moyen réconcilie Dieu avec nous. Origène exprime cela encore d'une autre manière : « Ici-bas, Christ a répandu la matière corporelle de son sang, dans les lieux célestes il a immolé *la vertu vitale de son corps* comme sacrifice spirituel. Il y a donc deux temples : l'un visible et ouvert aux seuls sacrificateurs (*sacerdotes*), l'autre invisible et inaccessible à tous, excepté au souverain sacrificateur, Christ. Le premier temple où nous sommes, dans la chair, c'est l'Eglise, où les sacrificateurs remplissent leurs fonctions devant l'autel. Ne t'étonne pas, poursuit Origène, que ce temple soit seulement ouvert aux sacrificateurs. Car tous ceux qui sont consacrés par le chrême, sont faits sacrificateurs, comme dit saint Pierre : « Vous êtes la race élue, la sacrificature royale, la nation sainte. » Le second temple est le ciel et le siége même de Dieu. Bienheureux est celui dans lequel Christ trouve un sens spirituel doué de vertus si diverses, qu'il daigne en remplir ses mains et les offrir à Dieu en odeur agréable. » Mais Origène est bien loin de l'idée que ce sacrifice dans les lieux célestes est pour ainsi dire transplanté sur la terre et représenté par le sacrifice eucharistique.

Nous passons aux Pères de l'Eglise latine. *Tertullien* met en avant le sacerdoce général des chrétiens (d'après 1 Pierre II, 9),

et cela non-seulement dans un écrit de la période montaniste (*De exhortatione castitatis*, c. 7), mais aussi dans un écrit composé avant que l'auteur passât au montanisme (*De baptismo*, c. 17). Il dit bien que, selon la règle, l'évêque, ou les prêtres et diacres, administrent pour l'honneur et la paix de l'Eglise le baptême. Mais les laïques ont aussi le droit de l'administrer. Car, ajoute-t-il, ce que tous ont reçu, tous peuvent aussi le donner. Ces principes larges sur le sacerdoce chrétien correspondent aux idées sur les sacrifices, dont Tertullien parle très-souvent, mais pas tout à fait de la même manière que les Pères précédents. Aux oblations terrestres des juifs il oppose, il est vrai, les sacrifices spirituels des chrétiens, la contrition du cœur, les louanges du nom de Dieu (*adv. Judæos*, c. 5). Mais le sacrifice pur, dont parle Malachie (I, 10), lui est la simple prière faite avec une conscience pure (*adv. Marcionem*, IV, 1). Il n'y rattache d'aucune manière le sacrifice eucharistique. La prière lui est la meilleurs hostie (*De oratione*, c. 27). Nous sommes les vrais adorateurs et sacrificateurs (*sacerdotes*), nous qui prions mentalement (*in spiritu*), nous faisons mentalement le sacrifice de la prière agréable à Dieu (*Ibid.*). L'idée du sacrifice s'étend encore plus loin. Les afflictions spirituelles, les jeûnes, la virginité, le veuvage, l'aumône, les actes de bienfaisance en général, sont autant de sacrifices (*De resurrectione carnis*, c. 8; *De virginibus velandis*, c. 13).

Cependant Tertullien connaît le sacrifice eucharistique. Il l'étend même aux trépassés, ou pour parler plus exactement, il confirme l'usage de l'Eglise de son temps à cet égard. « Nous faisons des oblations pour les morts le jour de leur anniversaire » (*De corona militis*, c. 3). Cela est dit en particulier de la veuve qui offre, c'est-à-dire fait le sacrifice eucharistique l'anniversaire de la mort de son mari (*De monogamia*, c. 10), et pareillement du veuf qui offre pour le repos de sa femme défunte (*De exhort. castit.*, c. 11). Ce qu'il y a ici de nouveau à signaler, c'est qu'on pouvait offrir les oblations pour d'autres, pour les défunts. Par là on obtenait cet avantage, que leurs noms étaient insérés dans les prières eucharistiques, et qu'ils étaient rendus participants des bénédictions attachées au sacrifice eucharistique. Or, le sacrifice est proprement la prière dévote du cœur, couronnée par l'agape, accompagnée de bonnes œuvres (c'est-à-dire des oblations et aumônes). C'est cette prière qui obtient de Dieu tout bien (*De*

oratione, c. 23). Il n'est pas question d'offrir à Dieu le corps et le sang de Christ pour obtenir ses grâces.

C'est *Cyprien*, évêque de Carthage, qui a fait faire à la doctrine du sacrifice eucharistique un grand pas en avant dans le sens catholique, tandis que nous, protestants, dirions qu'il lui a fait faire un faux pas, qui a eu des conséquences funestes. Ce qui nous frappe, en premier lieu, dans son exposition, c'est qu'il n'y est d'aucune manière question du sacerdoce général des chrétiens. Cyprien est fortement pénétré de l'idée du sacerdoce attaché à une certaine classe de personnes, auxquelles il applique, comme on ne l'avait jamais fait auparavant, les prescriptions lévitiques. Ce qui nous étonne, en second lieu, c'est que les termes « sacrifice » et « offrir » sont pris dans un sens encore plus élastique que chez les Pères précédents. Il est même dit du nom de ceux pour qui l'on prie dans le sacrifice eucharistique, qu'il est offert en sacrifice (ép. XVI, 2). Il prend le mot *sacrement* dans un sens tout aussi élastique. C'est justement l'élasticité du sens donné à ces termes qui a ouvert la porte à l'erreur.

Cela se rattache à la tournure particulière que Cyprien a donnée au sacrifice eucharistique dans sa soixante-troisième épître au frère Cécile. D'une part, il dit que la passion du Christ est le sacrifice que nous offrons, d'autre part, que nous célébrons dans ce sacrifice la mémoire du Seigneur et de sa passion (c. 17). D'après ces données, le sacrifice eucharistique ne serait pas proprement sacrifice, mais une commémoration du sacrifice de Christ sur la croix. Mais l'évêque ne s'en tient pas là. Christ a « offert un sacrifice, » quand il fit le dernier repas avec ses disciples, — cela est dit à plusieurs reprises — Christ a offert le même sacrifice que Melchisédek, c'est-à-dire du pain et du vin, savoir son corps et son sang. Or, ce sacrifice est jugé comme identique avec celui sur la croix. Car il est dit que le Christ s'est le premier offert à Dieu le Père en sacrifice et celui qui imite ce que Christ a fait, qui s'en tient au rite de la Cène institué par le Seigneur, offre un sacrifice véritable et accompli (*verum et plenum*) à Dieu le Père. Or, si en faisant exactement ce que le Seigneur a ordonné pour la sainte Cène on offre un véritable sacrifice, il faut bien que le Seigneur ait offert un tel sacrifice, mais en même temps il est dit que le Seigneur a voulu le sacrifice eucharistique en mémoire de lui, et cela nous fait

retourner au sacrifice de la croix ; d'où il résulte que dans la pensée de Cyprien les deux sacrifices, celui de la croix, et celui de la sainte Cène, viennent se fondre ensemble et paraissent n'en faire qu'un.

C'est d'ailleurs une chose bien futile qui a fourni à l'évêque l'occasion d'énoncer des choses d'une si haute portée. Il s'agit de repousser l'usage ou plutôt l'abus en vertu duquel on remplissait la coupe d'eau et non pas selon l'usage de l'antiquité, de vin mêlé avec de l'eau. C'est pourquoi Cyprien dit que, si le sacrificateur offre de la même manière que Christ a offert — c'est-à-dire s'il se sert non pas d'eau mais de vin mêlé avec de l'eau, — s'il imite ce que Christ a fait, alors certainement il exerce les fonctions en place de Christ et il offre à Dieu le Père un sacrifice véritable et accompli.

L'usage du vin mêlé avec de l'eau, — en tant qu'il est considéré comme institution du Seigneur, ce qui, pour le dire en passant, n'est nullement le cas, — procure à l'évêque l'occasion de préciser ses idées sur le sacrifice eucharistique encore dans un autre sens. Pour le suivre, il nous faut nous reporter à ce qu'il dit dans la même épître un peu auparavant. Il nomme la sainte Cène les noces de Christ avec l'Eglise (c. 12). Il poursuit ainsi : « Parce que Christ a porté nous tous, lui qui a porté aussi nos péchés, par l'eau mêlée au vin il faut entendre le peuple (d'après Apocalypse XV, 15), tandis que le vin représente le sang de Christ. Or, l'eau et le vin sont tellement mêlés qu'ils ne peuvent plus être séparés. C'est pourquoi rien au monde ne peut séparer de Christ le peuple de l'Eglise, ferme et persévérant dans sa croyance. Si quelqu'un offre seulement le vin, le sang de Christ sera sans nous, s'il offre l'eau seule, le peuple sera sans Christ, mais si les deux éléments sont mêlés ensemble, alors le sacrement spirituel et céleste est parachevé. — De même, le corps de Christ ne peut pas être la farine seule ni l'eau seule, ce n'est que par la fusion des deux que nous obtenons du pain. Par ce même sacrement notre peuple est représenté comme unité. Comme beaucoup de grains de farine émoulus et pétris ensemble font un seul pain, aussi nous devons savoir, qu'en Christ, qui est le pain céleste, nous tous sommes un seul corps. Le résultat de cette exposition est que le sacrificateur offre à Dieu non pas seulement Christ mais aussi le peuple uni sacramentellement à Christ. Dans cet ordre d'idées, la commuion n'a rationnellement

presque plus de place. Car le peuple ne peut pourtant pas être censé se manger et se boire soi-même. Toutefois Cyprien parle dans la même épître plusieurs fois de la communion et de ses effets salutaires dans des termes chaleureux, mais elle est de fait, en vertu de la logique de ses idées, placée sur l'arrière-plan.

II.

Pour savoir au juste jusqu'à quel point la doctrine du sacrifice eucharistique s'est développée, pour en connaître la nature, pour en mesurer la portée et l'importance, il nous faut maintenant nous demander dans quel rapport les pères et docteurs que nous avons passés en revue mettent les éléments de la sainte Cène avec le corps et le sang de Christ, s'ils admettent et jusqu'à quel point ils admettent ce qu'on est accoutumé d'appeler la présence réelle ou corporelle. Nous avons, dans le cours de notre exposition, seulement effleuré ce sujet; il s'agit maintenant de le prendre en considération.

Dans *Clément de Rome* nous ne trouvons rien qui s'y rapporte. Par contre, *Ignace d'Antioche* semble au premier abord prêcher une doctrine parfaitement analogue à la doctrine catholique des temps postérieurs. Considérée de plus près et dans l'ensemble de son enseignement, elle présente une tout autre face. Ce qui lui donna occasion de parler de la sainte Cène, c'est la polémique que nous avons déjà nommée, contre les premiers gnostiques qui enseignaient que Christ n'avait pas eu un corps véritable comme le nôtre. Imbus de telles idées, ils ne pouvaient guère être portés à estimer la sainte Cène à sa juste valeur. Il dit d'eux, *ad Smyrnoos*, c. 7 : « Ils s'abstiennent de l'eucharistie et des prières qui s'y rapportent, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Seigneur, qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscitée par sa bonté. » Et aux Ephésiens, c. 20, il écrit : que le pain de l'eucharistie est « un remède pour l'immortalité, un contre-poison contre la mort » (φαρμακον αθανασιας, αντιδοτος του μη αποθανειν). Que voulez-vous de plus? pourrait-on nous dire.

Cependant ces énoncés sont contre-balancés par d'autres passages, *ad Philadelph.*, c. 5, il nomme l'Evangile la chair de

Christ, dans ce sens que l'Evangile est le message de la naissance, des souffrances et de la résurrection de Christ, le message des actes se rapportant à l'œuvre du salut, dont la réalité repose sur la vérité que le Seigneur a eu un corps vraiment humain. Dans le même sens, l'eucharistie est appelée la chair du Seigneur, en ce qu'elle nous représente sa manifestation dans la chair, en particulier les souffrances qu'il a endurées dans sa chair. D'autres énoncés viennent confirmer notre interprétation, *ad Trallianos*, c. 8, il nomme la foi la chair du Seigneur et l'amour son sang, peut-être dans ce sens que la réalité historique de Christ engendre la foi, ou dans cet autre sens que Christ fonde, par le moyen de la foi qu'il allume dans nos cœurs, son Eglise, qui est une continuation de son corps, en tant qu'elle se compose de membres, unis avec lui par une union non-seulement spirituelle mais aussi charnelle. En nommant l'amour le sang de Christ, il paraît vouloir indiquer que l'amour, pareil au sang, coule comme élément vivifiant dans les artères de l'Eglise. Quoi qu'il en soit, vis-à-vis de tels énoncés, il nous paraît impossible de prendre l'expression, que l'eucharistie est la chair du Seigneur, au pied de la lettre, mais nous ne comprenons que trop bien que d'autres l'aient prise ainsi. Quand Ignace appelle l'eucharistie un remède pour l'immortalité, un contre-poison contre la mort, il parle de la célébration de la sainte Cène dans l'Eglise soumise à l'évêque et unie avec lui, en opposition aux gnostiques qui célébraient dans leurs conciliabules l'eucharistie à part. C'est pourquoi il nomme *un* pain, *un* seul et même pain (εἷς ἄρτος) comme remède et contre-poison. Ce pain est le symbole et le moyen de l'unité spirituelle et charnelle des chrétiens avec Christ, union sur laquelle repose la vie éternelle, et c'est dans ce sens qu'il appelle ce seul et même pain remède pour l'immortalité et contre-poison contre la mort, — tout comme il nomme l'Evangile même un moyen de parvenir à l'immortalité (ἀπαρτισμα της ἀφθαρσιας, *ad Philadelph.*, c. 9), dans ce sens que tout dans l'Evangile tend à nous procurer la vie éternelle bienheureuse. S'il va même jusqu'à enseigner que l'évêque et les prêtres sont « le type et la doctrine de l'immortalité » (τυπος και διδαχη ἀφθαρσιας, *ad Magnesios*, c. 6), par la raison qu'ils sont le centre d'unité pour l'union charnelle des chrétiens avec le Sauveur, il est d'autant plus évident qu'il faut entendre ce qu'il dit de l'eucharistie dans un sens figuré.

Chez *Justin le Martyr*, les idées concernant la sainte Cène commencent déjà à se matérialiser, ce dont il ne faut pas trop s'étonner, car les vues du même philosophe sur d'autres points de doctrine portent le même cachet. C'est ainsi qu'il met en parallèle la génération physique de l'homme provenant de la semence humide (ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς) et la régénération par l'eau du baptême, 1 Apol., c. 61. Les idées sur la sainte Cène revêtent un caractère analogue. Ici vient se placer un passage, toujours de nouveau cité par les théologiens catholiques, 1 Apol., 66. Après avoir dit que personne n'ose prendre la nourriture appelée eucharistie, à moins qu'il ne croie à la vérité de la doctrine chrétienne, qu'il ne soit lavé par le baptême pour la rémission des péchés et pour la régénération, et qu'il ne mène une vie conforme aux préceptes de Christ, il poursuit ainsi : « car nous ne recevons pas ce pain comme du pain ordinaire ni cette boisson comme boisson ordinaire, mais tout comme notre Seigneur Jésus-Christ, fait chair par la parole de Dieu, avait chair et sang pour notre salut, ainsi nous avons été enseignés que la nourriture, consacrée par la prière de la parole provenant de lui, — par laquelle (nourriture) notre sang et nos chairs sont nourris en vertu de la transformation, — est chair et sang de Jésus fait chair (1). »

Que dire de cela? Comment l'assimiler à notre intelligence? Justin commence par citer deux faits analogues entre eux : 1° Jésus devient chair par la parole de Dieu. C'est là une allusion aux paroles que l'ange adresse à Marie, Luc I, 30-37. D'autres ont supposé que Justin a en vue l'incarnation du Verbe divin dont parle saint Jean. Mais cette interprétation nous semble inadmissible, parce qu'on ne peut pas dire, et que Justin n'a certainement pas voulu dire, que Jésus a été incarné par le Verbe. 2° Tout comme Jésus a été fait chair par la parole de Dieu, de même le pain et le vin de la sainte Cène deviennent chair et sang de Christ par la prière de la parole provenant de lui, — en quoi Justin pense aux mots : Ceci est mon corps, etc.,

(1) Ου γαρ ὡς κοινον αρτον ουδε κοινον πομα ταυτα λαμβανομεν, αλλ' ὁν τροπον δια λογου θεου σαρκοποιηθεις Ἰησους Χριστος ὁ σωτηρ ἡμων σαρκα και αἱμα ὑπερ σωτηριας ἡμων εσχεν, ὑτως και την δι' ευχης λογου του παρ' αυτου ευχαριστηθεισαν τροφην, ἐξ' ἧς αἱμα και σαρκες κατα μεταβολην τρεφονται ἡμων, εκεινου του σαρκοποιηθεντος Ιησου και σαρκα και αἱμα εδιδαχθημεν ειναι.

et aux prières eucharistiques prononcées à cette occasion, et qui constituaient, avec les paroles de l'institution de la sainte Cène, l'acte de consécration, — prières dont les paroles pouvaient être considérées comme provenant de Christ, puisqu'elles se disaient sur son ordre. Justin veut donc dire : c'est la même vertu de la parole divine qui opère la venue du Seigneur dans la chair, et qui fait que les éléments de la sainte Cène sont chair et sang de Christ.

Après avoir établi cette première analogie, Justin en signale une seconde entre deux autres faits. Les théologiens catholiques prétendent que les mots κατα μεταβολην se rapportent directement aux éléments de la sainte Cène, en tant qu'ils sont transformés dans la chair et le sang de Christ. Ce n'est point là l'idée de Justin. Il veut dire que le pain et le vin, dont nous nous nourrissons en général, servent à notre nourriture en se transformant dans notre chair et sang, et il met ce procès physique en parallèle avec la transformation du pain et du vin dans la chair et le sang du Seigneur. Tout comme le pain et le vin ordinaires deviennent notre chair et sang, de même le pain et le vin de la sainte Cène deviennent chair et sang de Christ. Cette interprétation, admise de nos jours par plusieurs théologiens allemands, rejetée par d'autres, est déjà celle de Du Moulin dans l'anatomie de la Messe. — Avons-nous ici la transsubstantiation de l'Eglise catholique postérieure? Pas encore entièrement, mais les idées de Justin pourraient bien y conduire.

Il est essentiel d'ajouter que rien n'est plus éloigné de la pensée de Justin que le sacrifice du corps et du sang de Christ. Ils sont présents en vertu de prières qui font partie intégrante du sacrifice, mais ne sont pas offerts en sacrifice. Justin n'indique cela d'aucune manière. En outre, on est étonné qu'il donne de la communion une si haute idée, — puisque nous sommes censés y recevoir le vrai corps et le vrai sang de Christ, — tandis qu'il ne dit pas un seul mot des effets de la communion, de la place qu'elle occupe dans l'économie du salut. On dirait que ce qu'il enseigne sur la transformation des espèces dans le corps et le sang de Christ est uniquement motivé par le désir de rehausser la dignité de ce qu'il appelle eucharistie. Du moins, il ne sait rien nous dire des bénédictions que le corps et le sang de Christ apportent aux communiants, tandis qu'il semble uniquement préoccupé de l'idée que le sacrifice eucharistique est d'au-

tant plus grand, plus mystérieux, plus il a pour effet de transformer les espèces dans le corps et le sang du Seigneur.

Irénée enseigne bien dans un sens la présence réelle, mais pas dans le sens de Justin. Dans tout ce qu'il dit, soit sur la sainte Cène, soit sur le sacrifice eucharistique, il a toujours en vue la mission qu'il s'était donnée de réfuter les gnostiques. Son point de départ, en parlant de la communion, est la négation de la résurrection des corps par les gnostiques IV, 18, 4, 5 : « Comment peuvent-ils dire que la chair périt et n'a point de part à la vie, la chair nourrie du corps et du sang du Seigneur? » Cela l'amène à parler encore plus amplement de la communion : « Tout comme le pain tiré de la terre, après que la bénédiction de Dieu a été appelée, évoquée sur lui (προσλαβομενος την εκκλησιν του θεου) (1), n'est plus pain ordinaire, mais eucharistie, consistant en deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste, ainsi de même nos corps, quand ils sont rendus participants de l'eucharistie, ne sont plus en proie à la mortalité (absolue), mais ils ont l'espérance de la résurrection. » Cette idée que la communion nous assure la résurrection, repose, chez Irénée, sur ce qu'il appelle la communion et l'union (κοινωνια, ἑνωσις) de l'esprit et de la chair, c'est-à-dire de l'esprit vivifiant de Dieu avec la chair des communiants, par laquelle leurs corps sont soustraits à la mortalité. Irénée est le premier docteur de l'Eglise qui fait intervenir l'action du Saint-Esprit pour expliquer l'efficace de la sainte Cène. Cette action du Saint-Esprit semble être l'effet de la bénédiction de Dieu appelée sur les espèces. Il paraît que, d'après Irénée, Dieu envoie son Saint-Esprit sur les espèces et leur communique les vertus surnaturelles du corps de Christ, qui doivent opérer la résurrection des communiants. Cela nous donne des indices pour comprendre ce que Irénée entend par la chose terrestre et la chose céleste. Les théologiens catholiques entendent par chose terrestre le corps et le sang de Christ, les luthériens disent que c'est là la chose céleste. Les deux ont tort. Car l'eucharistie, en tant qu'elle se compose de la chose terrestre et de la chose céleste, est nommée le corps et le sang de Christ. Il faut donc entendre la chose céleste de la bénédiction qui est appelée sur les

(1) Nous ne savons pas traduire autrement ces mots qu'en les paraphrasant, ἐκκλησις est synonyme de ἐπικλησις, του θεου dans la liturgie des Marcionites (*Irénée*, 1, 13, 2) et bientôt dans les liturgies de l'Eglise catholique.

espèces, ou plutôt du Saint-Esprit agissant en vertu de cette bénédiction sur les espèces; celles-ci sont la chose terrestre. Si Irénée, dans un autre endroit (V, 22), dit que les espèces reçoivent la parole de Dieu (προσλαβομενα τον λογον του θεου) et deviennent par là eucharistie, c'est-à-dire corps et sang de Christ, il est évident que cela n'annule pas ce que nous avons dit de l'action du Saint-Esprit. La parole de Dieu dont il est question, ce sont probablement les paroles de l'institution de la sainte Cène : Ceci est mon corps. On pourrait aussi dire que la parole de Dieu, accompagnée de l'action du Saint-Esprit sur les corps des fidèles, est la chose céleste. Quoi qu'il en soit, il est impossible de préciser le sens dans lequel le corps et le sang de Christ sont le pain et le vin consacrés. On pourrait croire que ce sont seulement les vertus surnaturelles de la nature humaine de Christ qui sont communiquées aux espèces, ou par les espèces à nos corps; mais Irénée fait valoir avec force l'idée que nous avons avec Christ une communion corporelle : il dit que, quand Paul écrit (Ephés. V, 30) que nous sommes membres de son corps, étant de sa chair et de ses os, il ne parle pas de Christ comme d'un homme qui est simplement esprit, d'un homme invisible, mais d'un homme véritable se composant de chair, de nerfs, d'os, et il veut dire que c'est pareillement cette nature véritablement humaine en nous qui se nourrit de la coupe, qui est le sang de Christ, du pain qui est son corps, etc. (V, 2, 3). De là, il arrive de nouveau à la résurrection, comme conséquence et effet de la communion corporelle avec le Seigneur, par le moyen de la sainte Cène. C'est là finalement l'effet principal qu'Irénée attribue à la communion. La supposition d'un tel effet, que nous estimons d'ailleurs être sans fondement, servit longtemps comme argument pour motiver la présence corporelle.

A côté de ces docteurs qui enseignent, sous des formes différentes, la présence réelle ou corporelle de Christ dans la sainte Cène, nous en trouvons, dès le commencement, d'autres qui maintiennent le sens figuré des paroles de l'institution d'une manière plus évidente, plus positive que ne le fait Ignace d'Antioche. On doit s'attendre, dès l'abord, à trouver ici les théologiens d'Alexandrie.

Origène, suivant aussi, sous ce rapport, les traces de son maître Clément, donne l'exposition suivante (Matth. XI, 14) :

« Tout comme ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'homme, de même cela ne le sanctifie pas, quoique les simples croient que ce qui est appelé le pain du Seigneur sanctifie. Tout comme ce n'est pas la nourriture qui souille celui qui la mange en doutant, si elle est permise, mais la conscience (1 Cor. V, 7), de même les éléments de la sainte Cène, consacrés par la parole de Dieu et la prière, ne sanctifient pas par leur propre nature celui qui se nourrit de ces éléments, car dans ce cas, ils sanctifieraient aussi celui qui les prend avec une conscience impure. Le pain du Seigneur est donc profitable à celui qui le mange avec une conscience pure. C'est pourquoi nous ne sommes privés d'aucun bien si nous ne mangeons pas le pain du Seigneur, et nous n'acquérons aucun bien en le mangeant. Ce qui nous soustrait le bien, c'est la méchanceté; ce qui nous procure du bien en abondance, c'est la justice. Si tout ce qui entre dans la bouche entre dans le ventre et est jeté dehors, de même la nourriture sanctifiée par la parole de Dieu, en tant qu'elle est matérielle, entre dans le ventre et est jetée dehors. Mais en vertu de la prière qui y est ajoutée, cette nourriture devient, selon la mesure de la foi (des communiants), utile et salutaire, et augmente la connaissance de l'esprit dirigé vers les choses du salut. Non pas la matière du pain, mais la parole prononcée sur ce pain, profite à celui qui ne le mange pas indignement. » Pour préciser sa pensée, Origène appelle le pain de l'eucharistie *le corps typique* et *symbolique* du Seigneur.

A cela se joint une ample exposition du côté positif de la doctrine en question : « Le Verbe est devenu chair et un véritable aliment. Celui qui mange de cet élément vivra éternellement, car aucun méchant ne peut le manger. S'il était possible qu'un méchant pût manger le Verbe incarné, il ne serait pas écrit que quiconque mange de ce pain vivra éternellement. » (Jean VI, 51.) Si Origène attend des effets désastreux des communions indignes, il les explique par la vertu inhérente, non aux espèces comme telles, mais à la parole de Dieu. Il va encore plus loin; « le corps, dont le pain est le symbole, n'est pas le corps né de la vierge et mort sur la croix. Le pain que le Verbe divin nomme son corps est la parole qui nourrit les âmes, pain provenant du pain céleste, dont il est écrit (ps. XXIII, 5) : Tu dresses la table devant moi à la vue de ceux qui me serrent; et la boisson que le Verbe divin confesse être son sang, est la parole qui abreuve et

enivre ceux qui en boivent (ps. XXIII, 5). Cette boisson est le produit du vrai cep de vigne, le sang de ce raisin qui, mis sous le pressoir de la passion, a produit ce breuvage. Car le Seigneur nomme son corps non pas le pain visible qu'il tenait dans sa main, mais la parole qui était, d'une manière mystique, la figure du pain qui fut rompu. Il nomme son sang, non pas le breuvage visible, mais la parole dont ce breuvage était, d'une manière mystique, la figure, et qui a été répandu. C'est pourquoi nous buvons le sang de Christ non-seulement dans la cérémonie du sacrement (*sacramentorum ritu*), mais aussi alors quand nous recevons ses paroles, qui sont la source de la vie, d'après ce qu'il a dit lui-même : Mes paroles sont esprit et vie. »

La doctrine d'Origène aboutit à cette idée que, chaque fois que nous entendons la parole de Dieu, nous célébrons une sainte Cène spirituelle, et la sainte Cène sacramentelle ne contient rien de plus que la Cène spirituelle; elle se distingue de cette dernière uniquement en ceci, qu'il s'y ajoute la forme typique et symbolique. Toute la vie du chrétien parfait doit être une Cène continuelle de la vie intérieure, une appropriation quotidienne de Christ et de la parole de vie, — qui s'opère ici-bas d'une manière incomplète, dans le royaume de Dieu accompli d'une manière parfaite. Origène sait d'ailleurs fort bien que le gros des fidèles est attaché à la lettre, qu'il prend les éléments pour ce que les noms qu'ils portent indiquent. La *parole mystique* (*mysticus sermo*, qui comprend ce que nous venons d'exposer) ne peut être donnée au gros des fidèles que dans des images et paraboles. Toutefois, il n'hésite pas à nommer les espèces corps et sang du Seigneur. Il recommande même de garder « le corps de Dieu » avec beaucoup de soins et de vénération, afin que rien n'en tombe par terre. Mais l'élément mystique seul est éternel : ce qui est visible (l'élément terrestre, matériel) ne dure que peu de temps, parce que ce monde passe. Et quand il sera passé, alors, sans doute, la lettre tombera, et il restera ce qui est éternel, le *sens mystique*. (Homélie 13 sur le Lévitique.)

Tertullien, que Néandre a appelé l'esprit antignostique par excellence, qui était l'ennemi juré du spiritualisme, et qui maintenait ce qu'on peut nommer le réalisme chrétien dans toute sa rigueur, est pourtant bien éloigné de vouloir matérialiser la doctrine sur la sainte Cène. Il admet franchement et nettement le

sens symbolique des paroles de l'institution. Il dit (*adv. Marcionem*, I, 14) que le pain « représente » le corps de Christ, et plus loin, IV, 40 : « Ayant pris le pain et l'ayant distribué à ses disciples, Jésus en fit son corps, disant : Ceci est mon corps, c'est-à-dire la figure de mon corps. » S'il avait admis la présence réelle, il s'en serait certainement servi comme d'un argument pour réfuter Marcion, qui prétendait que Jésus n'avait eu que l'apparence d'un corps humain. Il aurait été tout naturel de lui faire cette objection, qu'un corps de simple apparence ne peut pas être mangé. Rien de cela. Pour réfuter Marcion, il fait valoir la figure du corps : « Il ne serait pas la figure du corps si ce corps n'existait pas en vérité. D'ailleurs, une chose dénuée de réalité, un fantôme, ne pourrait pas être représenté par une figure. » Il opine même que l'idée de la figure du corps est ancienne; il la trouve déjà dans Jérémie XI, 19 (d'après la traduction fautive des LXX), reproduite dans la traduction latine. Il enseigne que Christ a consacré le vin en mémoire de lui (*De anima*, c 17). Ce qu'il dit (*De resurrectione carnis*, c. 37) sur Jean VI, 63 : C'est l'esprit qui vivifie, est aussi très-significatif. Rapprochant ces mots des autres mots : Les paroles que je vous dis sont esprit et vie (*ibid.*), et : Celui qui entend mes paroles et croit en Celui qui m'a envoyé a la vie éternelle, il en déduit que le Seigneur proclame ses paroles comme apportant la vie; parce que ses paroles sont esprit et vie, il a aussi appelé ses paroles sa chair, parce que la Parole (le Logos) a été faite chair. Toutefois, il arrive à Tertullien de dire que le chrétien « se nourrit de la magnificence du corps du Seigneur (*optimitate dominici corporis verci* (*De pudicitia*, c. 9); que « notre chair est nourrie du corps et du sang de Christ, afin que l'âme soit rassasiée de Dieu. » Cela conduit à l'idée que la sainte Cène nous met dans un rapport plus intime avec Christ, que ne le ferait la simple commémoration de sa mort. Mais cette idée n'a reçu aucun développement. Il y a encore (*De oratione*, c. 6) une indication ayant trait au même sujet. Il dit qu'il vaut mieux prendre la prière : Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien, dans le sens spirituel, « car, poursuit-il, Christ est notre pain, parce que Christ est la vie; aussi le pain est-il vie. Je suis, dit-il, le pain de vie. Et un peu auparavant : Le pain, qui est descendu du ciel, est la parole du Dieu vivant. Il faut prendre la prière pour le pain quotidien dans le sens spirituel, parce que son corps est censé être dans le

pain, d'après ces paroles : Ceci est mon corps. Ainsi donc, quand nous prions pour le pain quotidien, nous prions qu'il nous soit donné de rester perpétuellement en Christ et de ne pas être séparé de son corps » (*Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus*) (1). Tertullien a évidemment en vue la communion avec le corps de Christ par le moyen de la sainte Cène, mais sans préciser sa pensée. Quand on pense à ce que (*De baptismo*) il dit de l'eau du baptême, sur laquelle le Saint-Esprit descend, tout comme il est dit qu'au commencement de toutes choses l'Esprit de Dieu se mouvait sur la surface des eaux, on est étonné de l'entendre parler des espèces de la sainte Cène si sobrement.

Cyprien se montre sous ce rapport disciple de Tertullien. Ce qu'il dit sur le sacrifice que Christ même a offert en instituant la sainte Cène, pourrait nous induire à présumer qu'il est bien loin d'admettre le sens symbolique des paroles de l'institution. Et cependant la même lettre 63 au frère Cécile, dans laquelle il énonce cette idée du sacrifice de Christ, renferme des énoncés qui ne peuvent être pris que dans le sens symbolique. Nous avons en vue l'allégorie qu'il fait de l'eau mêlée au vin, comme symbole de l'union des fidèles avec Christ. S'il ne dit pas expressément que le vin est la figure du sang de Christ, du moins il le sous-entend, puisque, quand il dit que l'eau mêlée au vin représente le peuple de l'Eglise, il entend cela nécessairement dans le sens allégorique, et il est bien loin de croire que les fidèles sont mêlés corporellement avec le sang de Christ censé être dans la coupe. D'un autre côté, il dit (Epître 57) que l'Eglise munit les martyrs du corps et du sang de Christ. « Car comment pouvons-nous les provoquer à répandre leur sang pour la confession du nom du Christ, si nous leur refusons le sang de Christ, etc. ? » A ces énoncés viennent se joindre quelques exemples des effets extraordinaires de la profanation du sacrement (*De Lapsis*, c. 25, 26). Nous ne citerons qu'un seul de ces exemples : Un enfant encore à la mamelle a été mis en contact avec les sacrifices de la religion païenne, a été porté par sa nourrice vers les magistrats, et comme il ne peut pas encore manger de la viande, on lui a donné à manger du pain trempé

(1) *Individuitas* se prend dans ce sens, *adv. Marcionem*, IV, 22, *adv. Praxean*, c. 22.

dans le vin qui servait aux sacrifices païens. Tout cela s'est fait à l'insu des parents. Ceux-ci prennent l'enfant avec eux pour assister au sacrifice de l'eucharistie. Mais dès le commencement de la cérémonie, à l'ouïe des prières de l'Eglise, l'enfant se met à pleurer, bientôt il a des convulsions. Lorsque le diacre s'approche de lui pour lui offrir la coupe, l'enfant s'y refuse de toutes manières; nonobstant cela le diacre lui fait prendre quelques gouttes du vin consacré et l'enfant les vomit aussitôt. Cyprien, qui prétend avoir été témoin de cette scène, ajoute : « L'eucharistie n'a pas pu rester dans le corps et la bouche profanés, le breuvage sanctifié dans le sang de Christ s'est échappé des entrailles souillées. » Remarquons en passant que l'usage de donner la communion à des enfants nouveau-nés existait donc déjà du moins dans l'Eglise de Carthage. Cet usage, qui prouve combien la superstition commençait à envahir l'Eglise, subsista dans l'Eglise latine jusqu'au douzième siècle. Augustin même l'avait recommandé se fondant sur les paroles du Seigneur (Jean VI, 53).

Pour compléter cette exposition de l'enseignement des Pères des trois premiers siècles, nous jetons un coup d'œil sur les plus anciennes liturgies du sacrifice eucharistique, telles qu'elles sont contenues dans le livre appelé *Constitutions apostoliques* (διαταγαι ou διαταξεις των αποστολων). Un théologien catholique a fait de nos jours sur ce livre un travail très-remarquable et dont les résultats sont généralement admis (*Drey, kritische Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel*, 1832). Les six premiers livres forment un tout à part et remontent à la deuxième moitié du troisième siècle. Le septième livre date probablement de la fin du troisième siècle ou du commencement du quatrième, le huitième se place aussi au commencement du quatrième siècle, et avant la dispute sur l'arianisme. Ce que nous lisons livre II, 57, sur la forme du culte eucharistique, s'accorde avec ce que Justin dans la première apologie, c. 65, 67, et Tertullien dans l'apologétique 39, nous apprennent à cet égard. Les chrétiens, en tant qu'ils apportent leurs dons et offrandes et font les actions de grâces, sont censés être la sacrificature royale et la nation sainte. Il est dit que les fidèles doivent prendre avec les sentiments convenables le corps du Seigneur et son précieux sang, « comme s'approchant du corps d'un roi. » Il est de même dit, c. 25, que les évêques offrent à Dieu des sacrifices en paroles

(prières), des sacrifices non sanglants par Jésus le souverain sacrificateur (τας λογικας και αναιμακτους θυσιας). Par là on voit bien qu'il ne s'agit pas d'offrir à Dieu le corps et le sang de Christ. Pour ne laisser aucun doute à cet égard, l'auteur ajoute : « Les sacrifices d'alors (de l'ancienne Alliance), sont maintenant les prières, supplications, actions de grâces. Les prémices, les dîmes d'alors sont maintenant les oblations (προσφοραι), offertes par les saints évêques à Dieu par Jésus-Christ mort pour eux. » Dans le livre septième nous trouvons un commencement de formule liturgique, qui paraît ne pas avoir été prononcée par l'évêque ou le diacre, car il est seulement dit : Soyez reconnaissants et au sujet de l'eucharistie, dites : nous te remercions, etc. Les fidèles doivent remercier Dieu pour l'envoi de Jésus-Christ, son incarnation, ses souffrances et sa mort, sa résurrection, son élévation à la droite du père. « Nous te remercions aussi, notre père, pour le précieux sang de Jésus-Christ, qui a été répandu pour nous et pour son précieux corps, dont nous t'offrons aussi les *antitypes* (ού και αντιτυπα ταυτα επιτελουμεν), car il nous a commandé d'annoncer sa mort. Le pain et le vin sont nommés les antitypes du corps et du sang du Seigneur dans le même sens que le temple fait de main d'homme est appelé antitype du temple d'en haut (Hébreux XIX, 24). Le baptême chrétien est appelé l'antitype des eaux du déluge (1 Pierre III, 21).

C'est dans le livre huitième que nous trouvons les formules liturgiques les plus complètes, les plus détaillées, les plus longues. C'est la véritable liturgie du sacrifice eucharistique, tandis que les livres précédents n'en donnent que des fragments. Le fait que les prières sont fort étendues, ne prouve en soi rien contre leur ancienneté, soit qu'elles reflètent en cela, comme le remarque Renaudot dans une autre occasion, le caractère de ces peuples de l'Orient, soit que nous sachions par des témoignages très-sûrs, que cette liturgie était en usage dans les églises d'Orient jusqu'aux temps de Basile le Grand et de Chrysostome, et qu'elle fut alors abrégée par ces deux Pères (*Drey*, cf. 136), parce que la longueur des prières causait de l'ennui aux auditeurs. Il y a d'ailleurs encore d'autres particularités qui prouvent que cette liturgie du huitième livre est la plus ancienne de toutes celles qui nous ont été conservées.

Après plusieurs prières et actions de grâces pour la création

visible et ce qui s'y rapporte, pour la création de l'homme, etc., après que les principaux faits de l'ancienne Alliance ont été mentionnés, la liturgie arrive à Christ, énumère ses attributs glorieux, ses vertus, sa passion et sa mort. Suit ce qui constitue le sacrifice vraiment eucharistique :

« Nous ressouvenant donc de ce qu'il a souffert pour nous, nous te rendons grâces, ô Dieu tout-puissant, non pas autant que nous le devons mais autant que nous le pouvons. et nous donnons suite à ce qu'il a institué. » Suivent les paroles de l'institution, un peu augmentées. « Car dans la nuit, où il fut trahi, il prit le pain en ses mains saintes et innocentes, regarda en haut vers toi, son Dieu et son père, le rompit et le donna aux disciples, disant : ceci est le mystère de la nouvelle Alliance. Prenez-le et mangez-le, ceci est mon corps foulé pour beaucoup pour la rémission des péchés, etc. » — « Nous ressouvenant donc de sa passion, de sa mort, de sa résurrection, de son ascension au ciel et de sa future seconde venue nous t'offrons, comme à notre roi et Dieu, d'après son institution, ce pain et cette coupe et nous te rendons grâces par lui, de ce que tu nous a jugés dignes à cause de cette offrande de comparaître devant toi et d'exercer la sacrificature. Nous te prions de jeter des regards bienveillants sur ces dons déposés ici devant toi, ô Dieu qui n'a pas besoin d'aucune chose; nous te prions d'y prendre plaisir pour l'honneur de ton Christ et d'envoyer ton Saint-Esprit sur ce sacrifice (θυσια) qui est le témoin (μαρτυς) des souffrances du Seigneur Jésus, afin que tu démontres (αποφηνῃ) que ce pain est le corps de ton Christ et cette coupe le sang de ton Christ, afin que ceux qui y participent soient fortifiés dans la piété, obtiennent la rémission des péchés, soient délivrés du diable et de ses séductions, remplis du Saint-Esprit, rendus dignes de ton Christ, obtiennent la vie éternelle, toi, Dieu tout-puissant, étant réconcilié avec eux. » Ici nous avons donc l'idée que nous avons vu poindre dans Irénée, que Dieu envoie son Saint-Esprit sur les espèces, idée qui se trouve textuellement dans un fragment d'écrit attribué à Irénée et qui est développée dans une quantité de liturgies grecques des âges postérieurs, sous cette forme, que l'envoi du Saint-Esprit sur les dons est rapproché de l'envoi du même esprit sur la vierge lors de l'annonciation. Il faut aussi remarquer le terme démontrer (αποφαινειν), employé certainement avec intention au lieu du mot ποιειν, mais qui paraît en

être l'équivalent. Suivent une quantité d'intercessions pour toute sorte de personnes, pour l'Eglise, pour le roi et les magistrats, pour les différentes classes d'ecclésiastiques, les martyrs, les vierges et les veuves, pour les mariés, les enfants, « pour ceux qui nous haïssent et nous persécutent à cause de ton nom. » — Intercessions qui passaient pour être d'autant plus efficaces, qu'elles étaient ajoutées au sacrifice eucharistique.

Les savants de l'Allemagne protestante qui ont de nos jours traité ce sujet, sont préoccupés du désir de prouver contre les théologiens catholiques, que les Pères cités jusqu'à Cyprien ne connaissent point encore la doctrine du sacrifice expiatoire de la messe, et en cela ils ont parfaitement raison. Déjà le fait que, d'un commun accord, les Pères proclament hautement, que Dieu n'a pas besoin de nos sacrifices, suffirait au besoin pour le prouver. Cependant notre exposition tend à démontrer, que ce point de vue n'est pas le seul, sous lequel l'enseignement des Pères doit être considéré. La grande valeur attribuée aux dons et offrandes pour la sainte Cène, nonobstant toutes les précautions que prennent les Pères pour en écarter des erreurs, le principe nettement posé, que dans la nouvelle Alliance aussi bien que dans l'ancienne il y a des sacrifices extérieurs visibles, cet autre principe que l'homme doit donner à Dieu, s'il veut que Dieu lui donne, le fait que la célébration de la sainte Cène est appelée purement et simplement sacrifice, en particulier le fait, que l'acte du sacrifice eucharistique tend à s'identifier avec l'acte de consécration, par lequel les espèces sont censées devenir corps et sang du Seigneur, l'idée que le fidèle coopère au sacrifice de Christ, qu'il se fait dans le ciel une continuation ou prolongation du sacrifice accompli sur la croix, toutes ces choses peuvent donner lieu à de graves mésentendus, surtout s'il vient s'y joindre une interprétation extrêmement arbitraire des Ecritures, interprétation qni représente en toute réalité l'enfance de l'art exégétique et qui rend possible de trouver dans la Bible tout ce qu'on veut. C'est ainsi que nous avons vu s'opérer autour de cette idée du sacrifice, étrangère à l'institution du Seigneur, une cristallisation d'autres idées, qui a déjà dans Cyprien atteint un degré de développement propre à inspirer des inquiétudes pour les âges futurs, quoique la théorie de Cyprien soit encore très-vague et diffère en tous cas du sacrifice expiatoire des temps postérieurs. Mais le cadre en est formé, il ne s'agit plus que de le remplir. Et il est

à prévoir, qu'à mesure qu'il se remplira, il se forme l'idée, que le prêtre officiant, par la parole duquel les espèces deviennent corps et sang du Christ, doit être revêtu d'un caractère spécial, qui le distingue foncièrement du peuple de l'Eglise.

HERZOG,

Professeur de théologie.

(Suite.)

ERRATA

DU PREMIER ARTICLE SUR LE SACRIFICE DE LA MESSE.

(*Revue théologique*, n° 1, janvier 1872.)

P. 17, ligne 13 d'en haut, *lisez :* toutes ces choses *ont été* conçues, au lieu de toutes ces choses conçues.
P. 20, ligne 1 d'en bas, *lisez :* c'est ainsi que Pierre, au lieu de : c'est ainsi que *si* Pierre.
P. 22, ligne 5 d'en haut, *lisez :* c. XXVII, au lieu de c. XVII.
P. 24, lignes 10 et 13 d'en bas, *lisez :* ps. au lieu de cf.
P. 33, lignes 3 et 5, *lisez :* Massuet, au lieu de Masrues.
En outre, il faut observer (voy. p. 23) que la tradition qui fait de Clément de Rome le disciple de saint Paul cité dans l'épître aux Philippiens IV, 3, est sans fondement solide.

ESSAI

D'UNE THÉORIE DE L'INSPIRATION DES ÉCRITURES [1]

—

Dieu seul est infaillible. Lui seul peut donc donner à l'homme une connaissance de lui-même qui soit certaine, et qui puisse produire le genre de conviction que l'Ecriture appelle la foi.

S'il se révélait directement à chaque homme en lui parlant, comme il a parlé aux prophètes, chaque homme aurait une connaissance certaine de Dieu, et qui pourrait produire en lui la foi. On peut considérer la conscience comme une sorte de révélation directe et universelle; mais outre que cet enseignement divin n'est pas oral, il se borne aux grands principes de la loi morale, et le péché l'a obscurci.

Ce que l'Ecriture appelle révélation est un enseignement direct de Dieu qui a été adressé à un petit nombre d'hommes, depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ et aux apôtres. Il a cessé depuis le siècle des apôtres. Jésus-Christ n'ayant pas écrit, l'humanité ne peut connaître cet enseignement de Dieu que par le témoignage de ceux qui l'ont reçu de lui, et qui tous ont été faillibles, et tous par conséquent pouvaient se tromper, soit en entendant ce que Dieu et Jésus-Christ leur enseignaient, soit en le reproduisant. Comment pouvons-nous avoir la certitude de posséder l'enseignement divin pur d'erreur?

C'est, nous disent-ils eux-mêmes, par *l'inspiration*. L'inspiration est le secours divin accordé aux écrivains de la Bible, qui nous garantit la fidélité de leur témoignage. « Toute l'Ecriture, » dit saint Paul, ou, « toute Ecriture (c'est-à-dire tout le livre de la

(1) Conférence faite dans le local de l'Union chrétienne des jeunes gens, de Paris.

loi et des prophètes) est divinement inspirée (1). » (2 Tim. III, 16.) C'est là ce qu'admettent tous les chrétiens sincères, et ce que j'ai cherché à démontrer ailleurs.

Mais que faut-il entendre précisément par cette inspiration des Ecritures? Voilà le point sur lequel de sincères chrétiens diffèrent.

Un des systèmes d'explication de l'inspiration qui depuis quelque temps est en butte à d'ardentes attaques, est désigné souvent sous l'honorable nom de *Théopneustie*. Il consiste, si j'ai bien compris ceux qui le combattent, à considérer les écrivains inspirés comme ayant été des instruments passifs du Saint-Esprit, comme ayant écrit sous sa dictée, en sorte que chacun des mots qu'ils écrivaient leur était fourni miraculeusement. On a comparé l'inspiration ainsi conçue à une opération magique, qui annulait la liberté du prophète ou de l'apôtre. Il est possible qu'il y ait des théologiens qui aient soutenu ce système, que l'on a appelé, je crois, la doctrine traditionnelle de l'inspiration. Je ne saurais le nier, étant peu versé dans la théologie, parce que j'ai toujours préféré l'étude de l'Ecriture elle-même à celle des livres de théologie. Mais ce que je puis dire, c'est que je n'ai jamais lu ni rencontré un de ces théologiens-là. C'est par erreur que l'on a attribué cette doctrine à un des plus éminents esprits et des plus grands chrétiens de notre siècle, M. Gaussen; il a protesté publiquement contre cette interprétation de son livre de la Théopneustie. C'est par erreur qu'on me l'a attribuée à moi-même. Il suffit de lire avec la moindre attention les écrivains sacrés pour reconnaître, comme l'a dit éloquemment M. de Pressensé, et comme l'avait dit éloquemment avant lui Gaussen, que sous l'action du Saint-Esprit les écrivains sacrés conservaient leur individualité et leur liberté; je dirais même que sous cette action elles éclataient avec plus de puissance. Qu'y a-t-il en effet de plus libre, de plus spontané, de plus individuel dans un sens, que les effusions de la pensée et du cœur d'un saint Paul, d'un saint Jean, d'un David ou d'un Jérémie?

Un autre système d'explication de l'inspiration et, si je ne me trompe, celui qui prévaut en ce moment parmi nos théologiens réformés de France, la fait consister dans une action puissante du

(1) Ou *toute Ecriture*, c'est-à-dire : tout écrit du livre de la loi et des prophètes est divinement inspiré. Le texte grec n'admet pas qu'on traduise *tout écrit divinement inspiré est utile*.

Saint-Esprit sur l'âme et la pensée des prophètes et des apôtres, qui les élevait au-dessus des fidèles leurs contemporains, leur donnait une plus claire intelligence des vérités qu'ils étaient chargés d'enseigner, une conception plus juste et une impression plus vive et plus pure de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, et leur inspirait, quand ils en parlaient, ce langage simple et sublime qui caractérise leurs écrits. Cette supériorité de pensée et de sentiment à laquelle les a élevés le Saint-Esprit, les a rendus capables d'être les maîtres de l'Eglise et de l'humanité, et donne à leur parole et à leurs écrits une autorité qu'on peut appeler divine. Je cherche à donner une juste idée de cette manière de concevoir l'inspiration, qui est celle de chrétiens et de théologiens dont je reconnais et honore la foi.

Mais, quoique je préfère leur système à celui dont j'ai parlé en premier lieu, je ne puis l'adopter, parce que, si je ne me trompe, il n'a point de fondement solide.

Il n'en a pas dans l'Ecriture; car je ne connais pas de passage de l'Ecriture qui définisse ainsi l'inspiration. Je n'en connais pas un seul.

Il n'en a pas, au moins pour moi, dans la logique; il ne satisfait pas ma raison. Car à quelque hauteur que le Saint-Esprit puisse élever l'intelligence et les pensées d'un homme, et quelque supériorité de lumière qu'il puisse lui donner, il ne peut pas faire qu'il cesse d'être un homme et par conséquent un esprit faillible. Il ne peut pas plus le faire atteindre à la certitude de connaissance qui appartient à Dieu, qu'un petit enfant ne peut atteindre à la connaissance qui appartient à un homme déjà mûr, il le peut encore bien moins. Comment donc la parole de cet homme, expression de sa pensée faillible, pourrait-elle m'inspirer une confiance sans mélange? Comment pourrait-elle servir de matière et de fondement à ma foi? La foi ne peut reposer que sur Dieu; là où la pensée de Dieu ne me parvient que d'après les conceptions d'un être faillible et dans la mesure où il a été capable de la saisir, j'ai le droit, j'ai pour devoir, de juger avant de croire, de me demander si l'erreur humaine ne s'est pas mêlée à la vérité divine; j'ai pour appui le sable et non plus le rocher.

Enfin ce système n'a point de fondement dans la réalité. Il me paraît démenti clairement par les faits; car l'Ecriture m'apprend par des faits nombreux qu'on peut être inspiré et avoir

peu de lumière, et qu'on peut avoir beaucoup de lumière et n'être pas inspiré. Jésus-Christ a rendu témoignage à l'inspiration du Livre de la loi et des prophètes; il a dit en parlant de ce livre que le ciel et la terre passeront avant que passe ce qui y est écrit (Matth. V, 18.) Il a dit, parlant de l'Ancien Testament, que l'Ecriture ne peut être anéantie (Jean X, 35.) Mais lequel des écrivains de l'Ancien Testament possédait les lumières du moindre des chrétiens de l'Eglise primitive après la descente du Saint-Esprit, et pourtant la plupart de ces chrétiens n'étaient pas inspirés. Un enfant pieux de nos Ecoles du Dimanche en sait plus sur Dieu que Salomon et David, parce qu'il est, selon l'expression de Jésus-Christ, dans le royaume des cieux; et cependant, selon Jésus-Christ, ce que David a écrit dans les Psaumes ne peut être anéanti, et il a rendu témoignage à l'inspiration de Salomon, comme à celle du reste des écrivains de l'Ancien Testament. Bien plus, l'Ecriture cite des prophètes qui étaient dans l'erreur au moment même où ils prophétisaient, témoin Isaac qui prophétisait s'adressant à Jacob, quand il croyait parler à Esaü, et dont Dieu punissait le péché par cet aveuglement, tout en l'inspirant.

Quand Jésus-Christ envoyait les apôtres prêcher pour la première fois, quelle n'était pas leur ignorance ! ils avaient à peine compris, ou plutôt ils n'avaient pas compris sa divinité, et c'est en ce moment qu'il leur donne des pouvoirs miraculeux et leur dit : « Ce n'est pas vous qui parlez, c'est l'Esprit de votre Père qui parle par vous » (Matth. X, 20). Matthieu, écrivant son Evangile, commet des erreurs de mémoire. Paul, écrivant aux Romains, espère qu'il ira en Espagne, projet qu'il n'a jamais pu, ce semble, réaliser. Pour peu que nous lisions les Ecritures avec quelque attention, nous y voyons à chaque page que les auteurs de la Bible étaient des hommes faillibles et qui, bien qu'ils fussent convertis, péchaient encore et pouvaient être moins avancés en sainteté que des hommes qui n'ont pas eu le don de l'inspiration. J'en conclus que ce don, comme les autres dons miraculeux, ne dépendait pas du degré de lumière ou de sainteté de ceux auxquels il était accordé. Quoiqu'il n'ait presque jamais été accordé qu'à des hommes de foi, que l'Ecriture appelle saints, Dieu a quelquefois fait prophétiser des hommes aveuglés par le péché, comme Balaam.

J'ai exposé successivement deux théories de l'inspiration qui

me paraissent erronées. Je vais dire maintenant quelle est celle que j'ai cru trouver dans la Bible. Je pourrais l'appeler la théorie de la promesse, ou de la foi. Je vais m'expliquer.

Pour me faire une juste idée de la nature du secours que Dieu a donné aux hommes qu'il voulait charger d'être auprès de l'humanité les organes de la révélation, je les interroge eux-mêmes et je remonte à l'origine de leur mission.

Le premier d'entre eux est Moïse. Personne ne fut plus étonné que Moïse le jour où Dieu lui parla pour la première fois, et l'envoya parler de sa part aux Israélites et à Pharaon. Il ne comprenait pas le plan de Dieu pour la délivrance de son peuple; encore moins comprenait-il comment il devait être lui-même l'instrument de l'exécution de ce plan, mais Dieu se servait de lui, malgré son ignorance et ses obscurités. Il lui dit : «Va maintenant, je serai avec ta bouche et je t'enseignerai ce que tu auras à dire » (Exod. IV, 12). Il lui dit aussi : « Je t'ai fait Dieu pour Pharaon, » ce qui signifie évidemment : « Quand tu lui parleras, ce sera Dieu qui parlera par toi et agira à ta voix » (Exod. VII, 1). Voilà la promesse que Moïse devait recevoir avec foi, assuré qu'elle ne pouvait pas ne pas s'accomplir, puisqu'elle était une promesse de Dieu. Qu'importe la faiblesse de Moïse, l'ignorance de Moïse et sa faillibilité, il sait que lorsqu'il parlera Dieu dirigera mystérieusement sa pensée et sa parole, de manière que sa parole exprime la pensée de Dieu et soit la parole de Dieu. Comment? par quel moyen? Sera-ce par une action mystérieuse exercée sur son esprit? Sera-ce en lui soufflant des paroles? Il n'en sait rien probablement et n'a pas besoin de le savoir d'avance. Il lui suffit de savoir que Dieu parlera par lui, et il me suffit aujourd'hui de savoir que Dieu a parlé par lui, sans que je sois obligé pour cela d'admettre que Moïse n'ait pas été un agent libre de la volonté de Dieu, et qu'il se soit interdit tous les moyens naturels et à sa portée de s'éclairer et d'agir. Il suffisait à Moïse de se rappeler la promesse de Dieu, et il me suffit de me la rappeler, pour être assuré que Moïse n'a dit à Pharaon que ce que Dieu voulait qui lui fût dit. Son esprit n'a pas cessé un instant d'être faillible, mais par une direction mystérieuse et toute-puissante de Dieu, sa parole a été la parole de Dieu, elle a été infaillible. Il a été Dieu pour Pharaon.

Le raisonnement que je viens de faire pour la première mission de Moïse, ou pour la première partie de sa mission, je

le fais pour toute sa mission et par conséquent pour la composition de ses écrits, qui a été la partie la plus importante de sa mission, celle qui intéressait le monde entier et toutes les générations. Je sais que Moïse a étudié la science des Egyptiens, qu'il a travaillé, réfléchi, parlé, agi librement tout en obéissant à Dieu ; mais je sais aussi, parce que Dieu lui a promis qu'il en serait ainsi, que dans l'accomplissement de sa mission sa parole a été la parole de Dieu.

Ce que j'ai dit de Moïse, je pourrais le dire de Jérémie, qui tremblait dans le sentiment de sa faiblesse quand Dieu commença à lui parler et l'établit prophète. «Je t'ai établi prophète pour les nations, lui dit l'Eternel, ne dis pas : «Je suis un enfant,» car tu iras partout où je t'enverrai, et tu diras tout ce que je te commanderai, j'ai mis mes paroles dans ta bouche» (Jér. I). Et pour mieux faire comprendre que sa parole sera la parole de l'Eternel, l'Eternel ajoute : «Je t'ai établi sur les nations afin que tu arraches et que tu démolisses, que tu ruines et que tu détruises, que tu bâtisses et que tu plantes» (Jér. X, 10), comme s'il lui disait que sa parole sera Dieu et suivie infailliblement des jugements de Dieu qu'elle annoncera.

Ces exemples peuvent faire comprendre comment les prophètes qui ont écrit l'Ancien Testament ont considéré leur mission et leur parole, tout en ayant le sentiment profond et la conscience de leur individualité, de leur liberté et de leur faillibilité.

Jésus-Christ l'a considérée de la même manière ; car il a rendu témoignage à l'autorité de l'Ancien Testament, tel qu'il était de son temps entre les mains des Juifs, et tel qu'il y est encore. Il s'est incliné lui-même devant cette autorité, et y a fait appel pour établir la sienne (Matth. V, 17, 18 ; Jean X, 35). Il est visible que les écrits de Moïse et de plusieurs prophètes avaient été retouchés après leur mort, et arrangés dans la forme dans laquelle les possédaient les Juifs au temps de Jésus-Christ. Mais Jésus-Christ nous garantit que ce travail, fait très-probablement par des prophètes, entre autres par Esdras, avait été dirigé de Dieu de manière à n'en pas altérer la divine vérité.

J'arrive au Nouveau Testament. J'ai fait remarquer quelle était l'ignorance des apôtres quand Jésus les envoya prêcher pour la première fois. Il n'y en avait pas un qui eût alors signé laquelle que ce fût des confessions de foi que les théologiens les plus

orthodoxes de l'Eglise ont rédigées en leur nom. Ils n'avaient pas encore reçu le Saint-Esprit. Ils ne comprenaient pas le vrai sens et le vrai but de l'Ancien Testament. Ils ne connaissaient pas la rédemption. Et cependant ils étaient déjà inspirés pour l'accomplissement de leur mission : c'est Jésus qui le déclare : « Quand on vous livrera, ne soyez pas en souci pour savoir comment vous devrez parler ou ce que vous devrez dire ; ce que vous devrez dire vous sera donné à l'heure même ; car ce n'est pas vous qui parlez, c'est l'Esprit de votre Père qui parle par vous » (Matth. X, 19, 20). Quelle est la conséquence que les apôtres devaient tirer de cette promesse? Devaient-ils en conclure que le Saint-Esprit leur dicterait tout ce qu'ils auraient à dire? qu'ils étaient dès lors dispensés de tout travail d'étude, de réflexion, de préparation à leur œuvre future? Ce n'est point là ce que voulait Jésus-Christ, puisqu'il continua à les instruire et à les préparer à leur œuvre pendant trois ans. Ce n'est point là ce qu'ils pensèrent eux-mêmes, toute leur vie et tous leurs écrits en sont la preuve. Mais ce qu'ils devaient en conclure, c'est que dans leur prédication soit orale, soit écrite, Dieu les garderait et les dirigerait de manière que leur parole fût la vérité. Jésus-Christ n'explique pas par quels moyens : si c'est miraculeusement ou autrement, en leur parlant, ou en agissant sur leurs esprits; il est probable que ce fut par tous ces moyens réunis. Ce qu'il déclare et affirme, c'est le fait que leur parole sera la parole du Saint-Esprit. C'est là non-seulement ce qu'ils ont le droit, mais ce qu'ils ont pour devoir d'admettre. La foi leur commande d'avoir foi à leur propre parole, puisque Jésus-Christ en a d'avance garanti la vérité. Ai-je besoin d'ajouter que sa promesse ne s'appliquait pas seulement à la prédication spéciale à l'occasion de laquelle elle était prononcée? Les termes du discours de Jésus-Christ démontrent qu'il a en vue tout le cours de leur apostolat, puisqu'il parle des gouverneurs et des rois devant lesquels ils auront à comparaître (Matth. X, 18), ce qui n'eut lieu qu'après qu'il fut monté au ciel. Et ce qu'il promit aux apôtres, il le promit aussi aux soixante et dix disciples qu'il leur adjoignit et revêtit de pouvoirs miraculeux peu avant sa mort (Luc, X, 16), portant ainsi à quatre-vingts le nombre des fondateurs de son Eglise; car il leur dit, dans un langage semblable à celui qu'il avait tenu aux apôtres : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette, et qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé.»

Saint Paul n'hésite pas à appliquer la même promesse à sa prédication et à celle de ses compagnons d'œuvre, Timothée et Silvain, qui étaient, on le voit par là, du nombre de ceux que le Saint-Esprit avait adjoints aux quatre-vingts missionnaires prophètes choisis par Jésus-Christ; car il appelle sa parole et leur parole *la parole de Dieu* (1 Thess. II, 13), lui donnant le même nom et la même autorité qu'à la parole que Dieu avait adressée directement aux prophètes de l'Ancien Testament. Tous les écrivains du Nouveau Testament se sont appliqué cette promesse; car ceux d'entre eux qui n'avaient pas été apôtres parlent et écrivent avec la même autorité que les apôtres.

On me dira : la conclusion à laquelle vous arrivez est donc l'inspiration verbale des Ecritures; et l'on m'opposera des ignorances et des erreurs qui ont été signalées chez les écrivains sacrés, surtout chez les historiens.

Je réponds : J'admets ces erreurs, et je suis prêt même à grossir la liste de celles que j'ai entendu citer; car j'en ai dressé une moi-même qui renferme plus de quatre-vingts erreurs ou contradictions apparentes de la Bible.

Non-seulement ma théorie de l'inspiration, je veux dire la théorie que je crois celle de l'Ecriture, admet la faillibilité des écrivains sacrés, mais elle repose même sur cette faillibilité. Je crois que le Saint-Esprit a voulu nous rappeler cette faillibilité, en les laissant commettre des erreurs de mémoire, de chronologie ou d'autres semblables, comme il les a laissés dans l'ignorance des vérités scientifiques et naturelles que leur siècle ne connaissait pas, et que Dieu réservait à l'esprit humain l'honneur et la jouissance de découvrir. Il a jugé que ces erreurs n'atteignaient en rien la vérité qu'il se proposait de nous enseigner par eux, et qui n'est ni l'astronomie, ni la géologie, ni l'histoire et la chronologie, mais la connaissance de Dieu et du salut. Il a voulu que la Bible, qui est appelée par elle-même la Parole de Dieu eût, comme Jésus-Christ, qui est appelé aussi par le Saint-Esprit *la Parole de Dieu*, deux natures et pour ainsi dire deux faces différentes, l'une humaine et faillible, l'autre divine et infaillible. Dans son sens humain, elle est faillible. Dans son sens divin, elle est infaillible et vraie jusque sous sa forme humaine et faillible.

Qu'il me soit permis d'en citer un exemple, que je prendrai dans la bouche de Jésus-Christ lui-même. Jésus-Christ, répondant

un jour aux Pharisiens qui lui reprochaient de laisser ses disciples violer le sabbat pour apaiser leur faim dit : « N'avez-vous pas lu ce que fit David, quand lui et ses compagnons eurent faim, comment il entra dans la maison de Dieu et mangea les pains de proposition » (Matt., XII, 3 et suiv.; Marc, II, 26; Luc, VI, 4). Cherchez dans l'Ancien Testament le passage auquel Jésus-Christ faisait allusion (1 Sam., XXI, 6) : vous trouverez que ce n'est pas dans la maison de Dieu, mais dans celle du souverain sacrificateur que David entra, et là se fit donner les pains de proposition. La parole de Jésus, dans son sens littéral, est donc inexacte au point de vue historique. Si elle n'avait pas été répétée dans trois évangiles, on pourrait croire que l'inexactitude appartient à l'historien et non à lui-même. Pour moi je crois qu'elle lui appartient à lui-même, et pour dire toute ma pensée, qu'elle est venue d'un *lapsus memoriæ* de Jésus lui-même, qui n'ôte rien à sa sainteté mais me rappelle son humanité. On oublie trop facilement ce que M. de Pressensé a rappelé dans sa *Vie de Jésus*, que l'humanité du Sauveur a été réelle, c'est-à-dire complète, aussi bien que sa divinité; il a donc eu ses ignorances d'enfant et d'homme, j'allais dire sa faillibilité d'enfant et d'homme. Enfant, il a ignoré ce que l'on apprend quand on est devenu homme. Homme du premier siècle, il a ignoré ce que l'humanité n'a pas appris avant les siècles auxquels était destinée la gloire de scruter les profondeurs du globe et l'immensité des cieux. Loin de rien ôter à la grandeur du Sauveur, cet abaissement et ce dépouillement de sa divinité le rehaussent à mes yeux. Pourquoi n'admettrais-je pas que dans cette admirable réponse aux Pharisiens, sa mémoire ait pu se tromper dans un détail insignifiant pour son argumentation, et que le Saint-Esprit, qui le faisait parler, ait laissé dans son discours cette trace de son humanité, pour nous la rappeler. Bien plus, il a pu vouloir nous instruire par cette erreur de mémoire elle-même. En effet, si dans l'esprit de Jésus la maison du sacrificateur s'est confondue avec la maison de Dieu, qui au temps de David était le tabernacle, c'est qu'à ses yeux la maison du sacrificateur doit être une maison de Dieu, et pouvait se confondre avec son tabernacle.

Je conclus par deux réflexions.

La première, c'est que si Dieu ne nous avait pas garanti la fidélité du langage dans lequel les écrivains sacrés nous ont parlé de Lui et de Jésus-Christ, je ne comprendrais pas que nous pussions

avoir aucune certitude dans notre connaissance de Dieu et de Jésus-Christ, et par conséquent aucun fondement solide pour notre foi. L'inspiration est la garantie que Dieu nous donne de cette fidélité, mais elle ne l'est que si l'inspiration a été une direction de Dieu sauvegardant la vérité de la parole des écrivains sacrés, et non pas seulement celle de leurs pensées; car ce que nous avons dans la Bible, ce ne sont pas leurs pensées mais leurs paroles, et nous savons que leurs pensées étaient souvent mêlées d'ignorance et même d'erreur. Voilà pourquoi je bénis Dieu de nous avoir déclaré dans l'Ancien Testament, et Jésus-Christ de nous avoir confirmé dans le Nouveau, que la parole des écrivains sacrés, comme celle des prophètes, est sa Parole.

Ma seconde réflexion est celle-ci. Il faut se garder de confondre deux choses très-différentes, la vérité littérale des paroles de la Bible et leur vérité spirituelle, ou pour parler plus clairement, leur vérité au sens humain et leur vérité au sens divin. Dans son sens littéral et probablement dans le sens qu'il avait pour Moïse, le premier chapitre de la Genèse manque de vérité; dans le sens spirituel et divin que les découvertes de la science nous avertissent de lui donner, il est vrai et sublime, sans qu'on doive prétendre cependant y chercher un enseignement scientifique, qui n'est pas le but de la Bible. J'ai parlé du livre de Gaussen sur la théopneustie : c'est je crois le travail le plus complet sur ce sujet qui ait paru dans notre langue, et selon moi, l'un des plus beaux livres de théologie qui ait honoré notre langue et nos Eglises françaises. Ceux qui ont combattu sa théorie de l'inspiration ont combattu, sous ce nom, sans le savoir, des idées qui n'ont jamais été celles de Gaussen ; ayant étudié son ouvrage, et l'ayant connu lui-même intimement, je puis l'affirmer. Mais dans cet ouvrage, dont j'admets les prémisses et les conclusions, il y a, si je ne me trompe, une erreur. Il a cru trop souvent devoir maintenir la vérité littérale et ce que j'ai appelé la vérité au sens humain de passages contestés des Ecritures, la considérant comme une conséquence nécessaire de leur inspiration. Il a voulu qu'elles fussent vraies historiquement et scientifiquement, aussi bien qu'au point de vue du dogme et de la pureté morale. Cela l'a entraîné à chercher des explications ingénieuses et subtiles qui, je pense, ont affaibli l'impression produite par son livre, et contribué à accréditer de fausses idées sur ses véritables doctrines. La théorie que j'ai essayé d'établir me semble ré-

soudre les objections contre l'inspiration d'une manière plus satisfaisante; elle admet les faits sur lesquels elles s'appuient, mais non la conséquence que l'on en tire. Elle fait sortir de ces faits même une nouvelle lumière, qui les change en preuves de l'inspiration et ajoute à la beauté de cette vérité.

Je résume en quelque mots les trois systèmes d'explication de l'inspiration que je viens d'exposer.

Le premier fait du prédicateur et de l'écrivain inspiré un instrument passif du Saint-Esprit, on a dit *une machine*, et de l'inspiration un miracle continu, opéré sur l'écrivain ou plutôt sur sa plume. Je ne pense pas qu'aucun chrétien éclairé, en y réfléchissant, puisse soutenir un pareil système. En effet, rien n'est plus contraire à l'Ecriture et aux habitudes qu'elle nous fait connaître de la sagesse divine, que l'idée de faire de l'homme une machine, et de remplacer l'usage de sa liberté et de son intelligence par une action miraculeuse continue. Dieu, selon l'Ecriture, ne fait aucun miracle inutile. Comme il ne révèle à l'homme que ce que l'homme ne peut pas savoir par lui-même, il ne fait miraculeusement pour l'homme que ce que l'homme ne peut pas faire. Je ne crains pas de dire que ce système est contraire au bon sens.

La seconde théorie, à l'inverse de celle-là, fait en quelque sorte de l'écrivain inspiré un Dieu, et de l'inspiration une action de l'Esprit divin qui élève et purifie tellement son esprit et son cœur, qu'il devient capable de servir d'organe à l'Esprit divin. Cette théorie est plus spécieuse que la première, elle a quelque chose de poétique dans la bouche de ceux qui la soutiennent; mais elle ne résiste pas à un examen attentif des Ecritures, et elle ne peut satisfaire la raison ni la foi du chrétien; car Dieu lui-même ne peut faire ce qui est contradictoire, ni par conséquent qu'un esprit faillible soit infaillible. Si la révélation m'arrive par l'intermédiaire d'un esprit faillible, comment pourrai-je être assuré de posséder la vérité? Je ne posséderai qu'un mélange de vérité et d'erreur.

La troisième théorie, celle que je crois pouvoir appeler la scripturaire, laisse l'homme à sa place et Dieu à sa place; mais elle suppose ce que suppose et enseigne toute l'Ecriture, que Dieu, tout en laissant à l'homme sa personnalité et sa liberté, peut, soit miraculeusement, soit naturellement, soit par les deux moyens réunis, contrôler ses actions et sa parole, de manière à

en faire les instruments de sa volonté. Tout le mystère de la Providence ne repose-t-il pas sur cette vérité, et ne consiste-t-il pas en ce que les événements de l'histoire sont à la fois l'œuvre de l'homme et l'œuvre de Dieu, l'œuvre de l'homme manifestant ses pensées souvent perverses et toujours faillibles, et l'œuvre de Dieu se servant de la liberté et des crimes de l'homme pour exécuter ses plans toujours saints et toujours infaillibles. Dieu a dit lui-même que les dispositions du cœur de l'homme sont à lui, mais que la parole de la langue vient de l'Eternel (Prov. XVI, 1.) Pourquoi donc n'aurait-il pas pu diriger les paroles d'un Moïse, d'un David, d'un Jérémie, d'un apôtre Paul, de manière à en faire l'infaillible expression de sa volonté et de sa pensée? C'est là ce qu'eux-mêmes affirment qu'il a fait, et c'est pour cela qu'ils ne craignent pas d'appeler leur parole *la Parole de Dieu.* Et Jésus-Christ confirme leur déclaration.

Si nous pouvions un moment faire descendre du ciel saint Paul, et l'interroger sur la question qui nous occupe, que faut-il penser qu'il nous répondrait? Si nous lui disions : « Quand tu écrivais l'épître aux Romains, étais-tu une machine, une planche d'imprimerie? ou bien étais-tu un être surhumain, un Dieu? — Ne nous répondrait-il pas : Je n'étais ni une machine, ni un Dieu ; j'étais le premier des pécheurs, mais un pécheur sauvé par grâce, un pharisien éclairé de la lumière de l'Evangile, auquel Jésus-Christ a dit : « Tu seras ma bouche, » et je l'ai cru ; croyez-le aussi, croyez avec moi que ma parole est la Parole de Dieu. »

Dirons-nous que c'est là une servitude, et, selon une expression que je regrette qui soit échappée à un frère excellent, que c'est nous donner un pape de papier? Non nous ne le dirons pas, car nous sommes chrétiens (puisque la question d'inspiration ne peut se discuter qu'entre chrétiens), et pour le chrétien, se soumettre à l'autorité de Dieu, ce n'est pas une servitude, mais c'est la liberté, ou si l'on veut l'appeler une servitude, c'est une servitude dont Jésus-Christ s'est fait gloire et qui sera sa gloire dans l'éternité; car il est écrit que lorsque toutes choses lui auront été assujetties, il sera lui-même assujetti à Celui qui lui a assujetti toute chose. (1 Cor. XV.) Si la Parole de saint Paul n'était pour moi que la parole d'un frère supérieur à moi en lumières, quoiqu'il avoue que sa connaissance n'a été que partielle et même une connaissance d'enfant (1 Cor. XIII), je ne pourrais pas, je ne devrais pas, lui accorder une autorité divine. Mais si

elle est, comme il le dit, la Parole de Dieu, je puis et je dois m'y soumettre comme à Dieu et comme à Jésus-Christ.

Comme à Dieu, ai-je dit, mais remarquons, dans cette soumission, quelle place reste à la liberté. Je me place en présence d'un passage de la Bible, qui pris à la lettre me scandalise, comme celui-ci dans les Psaumes : « Heureux celui qui écrasera les enfants de Babylone contre la pierre ! » (Ps. CXXXVIII.) Si je ne croyais pas ce Psaume inspiré, je serais forcé de condamner l'homme qui a écrit ces mots, bien loin de me soumettre à lui. Mais je dis, avec les apôtres et avec Jésus-Christ : C'est Dieu qui a parlé par lui, et je cherche librement, en même temps qu'avec foi et avec prières, le sens divin de ces paroles dont le sens littéral me repousse, et je découvre bientôt que Jérusalem et Babylone sont dans les Psaumes des images dont s'est servi le Saint-Esprit, et que c'est au chrétien à chercher dans quel sens il lui est permis de souhaiter et demander le relèvement de l'une et l'anéantissement de l'autre : ce ne peut être que dans un sens digne de Jésus-Christ et conforme à son esprit; car la clef de la Bible, c'est Jésus-Christ et sa croix.

GUILLAUME MONOD.

HISTOIRE

DU DOGME DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

PAR M. A. RÉVILLE (1).

—

L'ouvrage dont nous avons inscrit le titre en tête de ces lignes et que nous nous proposons d'examiner n'est pas une histoire complète et approfondie du grand sujet dont il s'occupe, c'est plutôt une rapide esquisse, dans laquelle l'auteur remonte rarement aux sources et qui renferme plus d'affirmations que de démonstrations; il ne présente pas davantage des résultats nouveaux, car il n'est guère qu'un abrégé des travaux beaucoup plus considérables et déjà connus de l'école allemande de Tubingue et spécialement de son chef, le professeur Baur. Cependant, tel qu'il est, ce livre offre encore un sérieux intérêt, parce qu'il soulève une foule de questions historiques de la plus haute portée et présente sous une forme brève, claire et précise un exposé des vues de l'unitarisme moderne sur le dogme fondamental du christianisme. A ce titre, il mérite de faire, dans une Revue de théologie, l'objet d'une étude spéciale.

M. Réville se propose de faire voir, en suivant le développement historique du dogme, que la doctrine de la divinité de Jésus-Christ n'est qu'un produit de la pensée chrétienne, qui a abandonné le terrain historique dans le désir de glorifier Jésus de Nazareth, et qui doit être ramenée maintenant à une conception plus naturelle et plus vraie de la personne de Christ. Jésus, suivant lui, a prêché la religion de l'amour en faisant connaître Dieu comme le père de tous les hommes, ce que n'avaient pu faire le judaïsme avec la loi, ni le paganisme avec son

(1) 1 vol. in-18. Paris, Germer Baillière.

culte de la nature, et il a réalisé en sa personne l'idéal qu'il enseignait, à savoir la relation filiale de tout homme avec Dieu. Mais, d'après les documents qui nous retracent son histoire d'une manière digne de foi, c'est-à-dire d'après les trois premiers évangiles, il n'a point revendiqué la grandeur divine qu'on lui a attribuée plus tard. Fils de l'homme, « il eût nettement repoussé, en vertu de la qualité d'homme à laquelle il tenait tant, toute théorie qui lui eût assigné une origine surhumaine » (p. 21). C'est l'admiration de ses disciples pour le caractère divin de sa vie humaine, c'est leur ardent amour qui, pendant sa vie, a fait de lui le Messie, et qui, après sa mort, lui a décerné les honneurs divins et a substitué toujours plus la foi en sa personne à la foi aux vérités qu'il a proclamées. L'Apocalypse et l'évangile de Marc présentent le premier degré de cette apothéose ; les évangiles de Matthieu et de Luc font un pas de plus avec leur récit de la conception miraculeuse de Christ. Paul voit en lui l'homme céleste, et le quatrième évangile enfin, empruntant à l'hellénisme la doctrine du Logos qu'avait formulée déjà Philon d'Alexandrie, fait de Jésus une incarnation du Verbe divin. — Partant de là, l'auteur cherche à montrer comment la doctrine de la divinité de Christ, une fois admise, a nécessairement donné naissance aux dogmes de la trinité et des deux natures, quoique « la contradiction en constitue l'essence » (p. 114) et malgré les protestations qui se sont fait entendre depuis les ébionites des premiers temps jusqu'à Nestorius. Il s'explique le long empire que ces dogmes ont exercé, soit par le fait qu'ils répondaient à un besoin du sentiment religieux qui réclame un Dieu vivant, soit parce que, à un certain degré de développement de l'esprit humain, ce sentiment lui-même « supporte aisément le contradictoire... et peut même y trouver une véritable volupté » (p. 116, 117), soit parce que la vénération des anges, des saints et de la Vierge avait « rempli la place laissée vide » par la « déification » de Christ (p. 119, 120). — Enfin, M. Réville voit dans la Réforme le commencement d'une réaction contre l'importance exclusive attribuée au dogme en général et à cette doctrine en particulier, réaction qui a été poursuivie par Servet et les sociniens, puis par la philosophie du dix-huitième siècle, enfin par le « théisme chrétien » du dix-neuvième siècle, par « le christianisme moderne, libéral, unitaire » qui distingue soigneusement « la foi de Jésus de

la foi en Jésus » (p. 179) et qui, grâce aux travaux de l'école critique de Tubingue, « la meilleure gloire de l'Allemagne moderne, » ne manquera pas de remporter la victoire.

Tel est, en quelques mots, le livre de M. Réville.

Il faut bien le reconnaître, les formules ecclésiastiques relatives aux dogmes de la trinité et de l'incarnation sont en plusieurs points bien imparfaites encore, et certainement un bon nombre des critiques qu'on leur adresse ont leur raison d'être. Mais M. Réville va plus loin : il identifie ces formules avec les objets qu'elles représentent, et conclut de l'imperfection de celles-là à la non-réalité de ceux-ci. En a-t-il le droit? Nous ne le pensons pas et nous croyons qu'en bonne logique un tel raisonnement ne saurait se soutenir. Cependant, c'est à un autre point de vue que nous désirons examiner son écrit. Il l'a intitulé : *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*. A-t-il fait réellement une œuvre historique? Il n'y a d'histoire vraiment digne de ce nom que celle qui demeure fidèle aux règles suivantes : ne se baser que sur des faits prouvés, tenir compte de tous les faits, et enfin conserver à ceux-ci leur vraie signification. Ces règles, M. Réville les a-t-il observées? Nous nous bornerons à étudier à ce point de vue le premier chapitre de son livre, qui forme la base de l'ouvrage entier, à mesure qu'il doit montrer que Jésus-Christ lui-même ne s'est nullement envisagé comme le Fils de Dieu ; tout le reste est naturellement renfermé dans ces prémisses. Or, dans ce chapitre, nous trouvons d'abord plus d'une affirmation où l'on donne comme des faits incontestables des hypothèses dont il eût valu la peine de prouver la réalité. La première de ces assertions est que, « depuis les premiers jours, l'Eglise a constamment obéi au désir de glorifier toujours plus celui dont elle est issue » (p. 14). Mais c'est précisément ce qu'il s'agit de démontrer, et il est par trop commode d'en faire l'axiome fondamental qui sert de point de départ à tout le reste. — M. Réville tourne dans le même cercle vicieux lorsqu'il dit que le quatrième évangile ne peut être authentique et doit appartenir à une époque postérieure du développement de la pensée chrétienne, parce qu'il enseigne la divinité de Christ (p. 13, 14). Il ajoute bien, il est vrai, que la critique moderne est unanime aujourd'hui à reconnaître que les enseignements de Jésus dans le quatrième évangile sont des compositions libres sans valeur historique (*ibid.*). Mais cette unanimité n'est point, que

nous sachions, si complète qu'on veut bien le dire. Nous connaissons plusieurs critiques qui en ont jugé ainsi que le fait M. Réville; nous en connaissons d'autres, — et ils n'appartiennent pas aux moins considérables, — qui sont arrivés à d'autres conclusions. Citons seulement, parmi les travaux des théologiens allemands, ceux de Lücke et ceux, plus récents encore, de Bleek. — Enfin, quand M. Réville déclare à plusieurs reprises que Jésus a toujours maintenu la distinction entre sa religion et la foi en sa personne (p. 19 et 21), il est permis de lui répondre, au nom d'une foule de textes des trois premiers évangiles, que rien n'est plus contestable.

Mais cela nous conduit à une seconde observation. A supposer même que l'on doive s'en tenir uniquement aux trois premiers évangiles comme aux seuls documents dignes de foi que nous possédions sur la vie de Jésus, l'auteur de l'*Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, a-t-il soigneusement tenu compte de tous les faits, c'est-à-dire de toutes les données de ces écrits? Ici encore nous répondons : Non; et il nous sera facile d'en donner la preuve. Ainsi, M. Réville passe absolument sous silence l'institution de la sainte Cène (Matth. XXVI, 26 et suiv. et les passages parallèles), et mentionne à peine, dans une note, celle du baptême (Matth. XXVIII, 19), c'est-à-dire deux paroles de Jésus, dans lesquelles il se présente aussi positivement qu'en aucun passage du quatrième évangile comme étant lui-même, en sa personne, l'objet de la foi des siens. Ainsi encore il néglige entièrement des passages tels que Matth. XX, 28. Cf. Marc X, 45, où Jésus déclare qu'il est le seul Sauveur du genre humain plongé dans le péché et la misère (1), — et toutes les paraboles où Jésus s'attribue une dignité royale et se donne comme le chef et le prince du royaume des cieux (voy. en particulier Matth. XXV). Au reste, quand il rencontre sur sa route des textes gênants qu'il ne peut passer sous silence, il s'en débarrasse avec une étonnante facilité, disons plus, avec un sans façon qui semble compter sur un public bien ignorant ou bien naïf. C'est ainsi qu'il rejette Marc XIII, 32, où le Fils est mis au-dessus des hommes et des anges, parce que ces mots « ont

(1) M. Réville ne tient aucun compte du fait du péché, qui occupe dans les enseignements de Jésus une si grande place. L'absence de la notion du péché est certainement l'une des plus graves lacunes de sa théologie et celle peut-être qui explique toutes les autres.

tout l'air d'une addition de copiste plus ou moins arien » (p. 16, 17, note) (1), et Matth. XI, 27, parce que ce passage « brise étrangement le fil du discours et ressemble à une formule ecclésiastique rhythmée » (*ibid.*). Il est difficile, en vérité, de se moquer plus ouvertement de ses lecteurs.

Mais, au moins, si M. Réville a négligé certains faits et certains textes, a-t-il conservé à ceux qu'il a cru devoir choisir à l'appui de sa thèse leur physionomie réelle et leur signification propre? Nous en doutons bien fort. Nous avons ici en vue surtout trois expressions des évangiles qu'il cherche à expliquer : le terme de Messie appliqué à Jésus-Christ, et ceux de Fils de Dieu et de Fils de l'homme. Quant au premier, M. Réville déclare que Jésus finit par croire qu'il avait des droits au titre de Messie et qu'il « eût voulu être le Messie accepté, parce qu'il se savait autre que le Messie attendu » (p. 15). Or, si ces paroles doivent avoir un sens, elles ne peuvent signifier qu'une chose, c'est que Jésus, quoiqu'il ne fût pas le Messie, n'était pas fâché de se faire passer pour tel et a fini même par se persuader qu'il l'était (voy. encore p. 20, note). Mais une pareille manière d'agir est-elle compatible avec le caractère de Jésus tel que nous le dépeignent les évangiles et en particulier avec la réponse qu'il fait à la confession de Pierre (Matth. XVI, 17) (2), réponse dans laquelle M. Réville pense trouver, nous ne savons en vertu de quelle interprétation, un argument en sa faveur? — Le terme de Fils de Dieu, toujours d'après M. Réville, est un simple synonyme de Messie. Mais qu'on veuille bien essayer de le traduire ainsi dans l'institution du baptême, ou dans des paroles telles que Matth. XI, 27 (3), Marc XIII, 32 (4), et l'on verra à quels non-sens on est conduit. Il est vrai que, de ces trois passages, M. Réville néglige de parler du premier, et qu'il élimine les deux autres du texte évangélique, parce qu'ils ressemblent à une formule ecclésiastique rhythmée ou à l'addition d'un copiste

(1) M. Réville ajoute que « plusieurs manuscrits » omettent ce passage. Or, parmi tous les manuscrits consultés par le professeur Tischendorf, il s'en trouve *un seul* (X, *Cod. univ. Monacensis*) qui, avec une version et un ou deux pères, le laisse de côté (V. N. T., éd. Tischendorf, 1849).

(2) « Tu es heureux, Simon, fils de Jona, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé ces choses, mais c'est mon Père qui est dans les cieux. »

(3) « Nul ne connaît le Fils que le Père, et nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le faire connaître. »

(4) « Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne le sait, non pas même les anges qui sont dans le ciel, ni même le Fils; mais seulement le Père. »

plus ou moins arien. — Enfin, l'explication qu'il donne de l'expression de Fils de l'homme, par laquelle Jésus aimait à se désigner lui-même, est absolument énigmatique. Qu'est-ce, en effet, que « celui qui ne veut être et connaître que l'homme dans ses rapports avec Dieu » (p. 18)? Qu'est-ce que cette « religion humaine pure dont il est le porteur et l'organe » et « au nom de laquelle il parle avec autorité, condamne ou pardonne? » etc. (p. 19.) Nous voyons bien là des mots et des phrases sonores; nous avons quelque peine à y trouver un sens tant soit peu clair et précis. Ou bien M. Réville a-t-il simplement voulu dire qu'en s'appelant le Fils de l'homme, Jésus a entendu se désigner comme n'étant qu'un simple homme et rien de plus; mais à quoi eût-il servi d'insister là-dessus, et comment Jésus y eût-il pensé même en un temps où, nous dit-on, personne ne songeait le moins du monde à lui décerner les honneurs divins?

C'en est assez, nous paraît-il, pour montrer que la thèse principale du livre que nous analysons n'est point fondée sur une étude complète et sérieuse des faits, et qu'elle n'a dès lors aucun droit à prétendre à une certitude tant soit peu rigoureuse. Mais si les bases sur lesquelles elle s'appuie sont si fragiles, les conséquences auxquelles elle conduit l'auteur ne sont pas moins incertaines et contestables. En partant du principe que Jésus-Christ n'a voulu être et n'a été réellement autre chose qu'un génie religieux purement humain, M. Réville se trouve dans l'impossibilité de rendre compte de certains faits de l'histoire dont on ne peut s'empêcher de rechercher la cause, et dans la nécessité d'en défigurer plusieurs pour les faire cadrer avec sa thèse. Ce qu'il n'explique pas, par exemple, c'est toute la théologie de l'apôtre Paul qui, avant la composition des trois premiers évangiles, prêchait partout que Jésus-Christ était le Fils de Dieu, sans que personne dans l'Eglise le contredît sur ce point. Il se borne à dire « qu'on a lieu de regretter le manque de renseignements positifs sur la doctrine rabbinique à laquelle le disciple de Gamaliel emprunta les éléments de sa conception transcendante des choses » (p. 33, 34). Malheureusement pour elle, la critique négative n'a pas encore trouvé et ne découvrira sans doute pas de longtemps parmi les écoles des rabbins celle qui lui donnera l'explication naturelle de la transformation de Saul de Tarse et de la foi de l'apôtre des gentils. — Il en est de même à l'égard de Justin Martyr. Comment se fait-il

que ses écrits renferment un si grand nombre de citations et d'allusions empruntées à l'évangile de Jean, s'il est vrai que, suivant un des axiomes favoris de l'école critique, celui-ci ait été composé postérieurement? M. Réville répond : « Nous pouvons *poser en fait avéré* que Justin a connu un évangile aujourd'hui perdu qui contenait quelques traits reproduits aussi par le quatrième canonique » (p. 47), — c'est-à-dire un évangile dont personne n'a jamais ouï parler et qui apparemment n'a jamais existé que dans l'imagination du critique. Et c'est là ce que l'on doit « poser en fait avéré! » — Ce qu'on n'explique pas davantage, c'est comment la doctrine unitaire, qui devrait avoir été la foi primitive de l'Eglise, a pu disparaître si promptement et si aisément, et la doctrine helléniste du Verbe être acceptée si généralement que tous, même Sabellius, même Paul de Samosate (1), même Arius, la supposent et l'admettent. — Ce qui demeure tout aussi inexpliqué, c'est cette tendance qui doit avoir existé dans l'Eglise de glorifier toujours plus la personne de Christ, et qui doit rendre compte du développement de la doctrine christologique, cette « marée montante, » ce « courant ascensionnel de l'idée chrétienne qui, depuis le commencement, n'avait cessé de rapprocher toujours plus Jésus de Dieu » (p. 79). D'où vient cette marée? Qui a donné l'impulsion à ce courant? Nous avons cherché en vain dans l'ouvrage de M. Réville un éclaircissement sur ce point si important. L'auteur se borne à affirmer, comptant sans doute sur des lecteurs qui le croiront sur parole. Et, à vrai dire, on ne saurait rendre compte de ce fait d'une manière rationnelle qu'en admettant la grandeur divine de Jésus, que la pensée chrétienne aurait toujours mieux comprise et plus nettement formulée, mais ce serait ruiner par la base tout l'échafaudage si péniblement élevé.

Ce n'est pas tout cependant. S'il est des faits que la théorie de M. Réville n'explique pas, il en est d'autres qu'elle le force à défigurer. C'est ainsi que, devant assigner à la doctrine du

(1) A l'égard de Paul de Samosate, M. Réville fait une observation qu'il nous paraît utile de relever, parce qu'elle caractérise la méthode d'argumentation dont il aime à se servir. Il accuse l'Eglise d'inconséquence, parce qu'elle aurait refusé d'admettre l'expression ὁμοούσιος alors qu'elle était proposée par ce docteur, tandis qu'elle en a fait un dogme au concile de Nicée (p. 71). Mais l'inconséquence est purement apparente et l'accusation, dès lors, frivole. Paul de Samosate, en effet, qui *niait* l'égalité d'essence du Père et du Fils, prenait ce terme dans un tout autre sens que celui dans lequel Athanase l'employa plus tard pour *l'affirmer*.

Verbe, pour rester fidèle à ses prémisses, une origine étrangère au christianisme, il identifie à peu de chose près la doctrine de Philon et celle du quatrième évangile. Or il n'est pas nécessaire d'avoir fait une étude bien approfondie de l'une et de l'autre pour avoir remarqué, à côté de certaines analogies, les différences qui les séparent et qui ne laissent guère subsister entre elles d'autre rapport qu'une conformité peut-être fortuite d'expression. Pour Philon, en effet, le Verbe est une manifestation physique de Dieu (1), et le point de vue moral qui domine absolument dans le quatrième évangile est entièrement absent. Le Logos de Philon n'est d'ailleurs pas, à proprement parler, un être personnel, mais bien plutôt la pensée de Dieu ; il représente les idées divines et la création n'est que l'impression de ces idées, si l'on peut ainsi parler, dans une matière préexistante et incréée. En outre, dans le système du philosophe d'Alexandrie, le monde est envisagé comme étant très-bon ; la notion du péché fait défaut (2) ; d'autre part, il statue une incompatibilité absolue de nature entre Dieu et le monde, entre l'infini et le fini (3) : tout autant de points qui sont en désaccord complet, disons mieux, en opposition directe avec les pensées fondamentales de l'évangile de Jean. — De même, la doctrine du quatrième évangile est présentée sous un jour qui n'est évidemment point conforme aux textes les plus formels de l'écrit lui-même. M. Réville qui, avec l'école de Tubingue, veut faire de l'auteur de cet évangile une sorte de gnostique du deuxième siècle, parle du dualisme de Jean, quand Jean insiste au contraire plus fortement qu'aucun autre des écrivains du Nouveau Testament sur le fait que rien n'existe qui n'ait été créé par le Verbe divin (Jean I, 3) (4). Il affirme que Jean enseigne à la façon des docètes une habitation seulement temporaire du Logos dans un corps humain (p. 49), en passant complétement sous silence le passage (Jean I, 14), — ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, — c'est-à-dire la parole biblique qui relève le plus énergiquement en opposition au docétisme l'union réelle et complète du Logos avec

(1) *De Opificio Mundi*. T. I, 2, § 2 et 5. Cf. Dorner, *Entwickelungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi*. 2e édit. I, p. 30 et suiv.

(2) *De Mundi incorruptibilitate*. T. II, 496, § 9 et suiv.

(3) *De Opific. Mundi*, § 6.

(4) Le ἐγένετο de Jean I, 3, sur lequel M. Réville s'appuie, prouve précisément contre lui et contre toute théorie qui voudrait attribuer à Jean une conception dualiste.

la nature humaine. Il ajoute que, dans le quatrième évangile, il n'y a point de place pour une agonie morale telle que celle de Gethsémané (p. 50), malgré Jean XII, 27 (1), dont il fait, nous ne savons trop comment, un argument en sa faveur. — Mais il y a plus. Le système de M. Réville l'engage à insinuer que l'Eglise de Rome était, au deuxième siècle, en majorité ébionite, c'est-à-dire favorable à la doctrine qui ne voyait en Jésus-Christ qu'un simple homme (p. 70). Mais, à cette même époque (environ 170), Praxeas, envoyé par les Eglises d'Orient pour combattre le montanisme, était fort bien accueilli à Rome et pouvait y exposer ses vues sans rencontrer d'opposition. Or, Praxeas appartenait à l'opinion patripassienne qui relevait d'une manière excessive, en opposition à l'ébionisme, la divinité de Christ. A cette époque encore, le livre connu sous le nom de Pasteur d'Hermas jouissait dans cette Eglise d'une autorité incontestée, presque égale à celle des écrits canoniques, et ce même livre distingue soigneusement le Fils du Père comme une hypostase particulière (2). Enfin, les lettres de Clément de Rome supposent une doctrine tout à fait conforme à celle des siècles suivants et contredisent directement l'hypothèse de l'auteur. Aussi celui-ci, suivant ici encore l'exemple du professeur Baur, passe-t-il fort rapidement sur ces lettres comme en général sur les écrits des Pères apostoliques qui ne laisseraient pas que de créer à sa théorie de sérieuses difficultés. — L'histoire subséquente n'est pas mieux traitée. La Réformation est signalée, nous l'avons vu, comme le point de départ d'une réaction contre

(1) Suivant M. Réville, ce ne serait que l'âme charnelle de Jésus, — ψυχή de la psychologie platonicienne, — qui aurait été troublée d'après ce passage, tandis que l'esprit — πνεῦμα — serait demeuré parfaitement serein, élevé au-dessus de tout mouvement de ce genre. Mais les mots : ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι, Jean XI, 33, présentent dès lors une sérieuse difficulté. M. Réville s'en tire en disant que, dans cet évangile, « le courroux rentre dans les dispositions divines » (p. 51). Ainsi, Jean doit enseigner que Dieu ne peut s'émouvoir, mais bien se courroucer! — Ce n'est qu'un faible échantillon des contradictions dans lesquelles s'engage une théorie qui veut à tout prix faire entrer les faits dans le cadre qu'elle a formé d'avance.

(2) M. Réville reprend l'opinion de Baur, d'après laquelle, dans le pasteur d'Hermas, le Fils antérieur à la création ne serait pas le Christ, mais le Saint-Esprit, conçu comme une sorte d'archange (p. 39). Or, cette interprétation repose tout entière, nous paraît-il, sur un malentendu qui consiste à prendre les termes d'une comparaison (voy. Herm., *Simil.* 5) pour les choses figurées. Dans le passage cité, en effet, il est question d'un père de famille dont le fils doit représenter le Saint-Esprit, tandis que le serviteur est l'image de Christ; mais l'un et l'autre demeurent distincts; le Saint-Esprit prépare l'habitation du Fils de Dieu dans l'humanité, et celui-ci est nettement envisagé comme une hypostase divine, distincte du Père, existant avant toute création, qui a créé et qui soutient toutes choses (*Simil.* 9, 12. 14).

le dogme de l'incarnation, parce qu'elle a relevé l'humanité de Christ, tandis que personne n'a insisté plus que les réformateurs sur la doctrine du Verbe fait chair, et sur la divinité de Christ en même temps que sur la réalité de sa nature humaine (1). — Les sociniens sont donnés pour les vrais continuateurs de la doctrine protestante, alors qu'il y a bien plutôt chez eux, malgré les apparences, un retour au point de vue magique, pélagien et légal qui distingue le catholicisme du moyen âge. Pour eux, en effet, le bien n'est que la volonté arbitraire de Dieu, la révélation accordée à Christ l'est en vertu d'un enlèvement merveilleux dans le ciel, où il doit séjourner pendant quelque temps avant d'enseigner les hommes, l'immortalité promise aux élus est un don tout extérieur en contradiction avec la nature humaine, la sainteté peut aller jusqu'à accomplir des œuvres surérogatoires (2) : tout autant de principes qui sont diamétralement opposés à ceux de la théologie protestante, bien loin d'en être la vraie conséquence. — Faut-il relever encore l'accusation aussi gratuite qu'odieuse portée contre le philosophe Schelling d'avoir modifié son système primitif « pour faire sa cour aux puissances établies » (p. 173); — le dédain suprême avec lequel l'auteur traite toute la théologie évangélique moderne qui se rattache à Schleiermacher et qui, dit-il, n'a fait « qu'élaborer de lourdes élucubrations dogmatiques qu'on ne lit déjà plus et qui sont destinées au plus juste des oublis » (p. 180); — et les éloges excessifs décernés à l'école de Tubingue, que l'on proclame comme représentant la théologie de l'avenir? Or, tous ceux qui connaissent tant soit peu l'état actuel de la science en Allemagne savent que cette école, battue en brèche de toutes parts, même par des savants bien éloignés de l'orthodoxie mais désireux de rester fidèles à l'histoire, tels que MM. Ewald et Holtzmann, s'est, déjà avant la mort de son chef, divisée et dispersée, et qu'aujourd'hui presque tous les plus grands noms de la théologie allemande appartiennent à une tendance tout opposée. — Ajouterons-nous que nous avons vu avec surprise et avec regret un homme tel que M. Réville se payer d'arguments comme celui-ci : « Il y a disproportion évidente entre la place que l'orthodoxie assignait à l'histoire de Dieu sur la terre et celle qu'il fallait as-

(1) V. spécialement Calvin, *Institut.*, l. I, 13. 7 et suiv.
(2) V. Dorner, *Entwickelungsgeschichte*, etc. T. II, p. 750 et suiv. 2e édit.

signer à notre planète dans l'immensité » (p. 162), — ou se permettre çà et là des plaisanteries d'un goût douteux qui contrastent singulièrement avec le sérieux du sujet traité? Mais nous croyons que ce que nous avons dit suffit pour montrer que l'ouvrage de M. Réville n'est point réellement une œuvre historique. Peut-être, au reste, y avait-il quelque naïveté de notre part à prendre tout à fait au sérieux le titre de ce livre, et l'auteur n'a-t-il pas tant voulu faire de l'histoire que développer une thèse philosophique sous la forme d'une étude historique. Mais une pareille méthode est si voisine de l'art du romancier qu'elle n'a guère le droit de prétendre à quelque autorité scientifique. Et cependant M. Réville est l'un des chefs les plus accrédités d'une école qui veut introduire dans la théologie, c'est lui-même qui nous le dit (p. 171 et introd.), la méthode rigoureuse des sciences d'observation et mettre l'histoire à la place de la dogmatique. Comment concilier ces principes avec les procédés qu'il met en usage et les résultats auxquels il arrive? Il y a là une contradiction que nous ne nous chargeons pas de résoudre, mais qui nous paraît prouver surabondamment que cette école ne dira pas le dernier mot de la théologie, et que ce n'est point à elle, quoiqu'elle paraisse le croire, que l'avenir appartient.

H.-F.-E. DuBois, *pasteur*.

PAPIAS ET SAINT JEAN [1]

Il faut reconnaître la vérité sous quelque forme qu'elle nous soit présentée : c'est dans cet esprit que nous voudrions répondre aux critiques que M. Wabnitz nous a adressées dans le dernier numéro de la *Revue théologique*.

Avant tout, fixons le terrain et essayons de préciser l'importance du débat.

M. Wabnitz ayant dans un travail consacré au séjour de saint Jean à Ephèse, affirmé que Papias, évêque d'Hiérapolis, avait connu saint Jean, nous nous sommes permis de contredire cette assertion et nous avons sommairement indiqué les raisons qui nous portaient à le faire.

M. Wabnitz nous a répondu, comme il en avait assurément le droit, mais sur un ton auquel les lecteurs de la *Revue* ne sont guère accoutumés.

Notre honorable contradicteur estime d'ailleurs que, quelle que soit la solution donnée à cette question, sa thèse principale subsiste, et nous sommes de son avis. En effet, il résulte très-clairement de la lettre d'Irénée à Florinus que Polycarpe a connu l'apôtre saint Jean en Asie et certains Pères n'ont pu confondre Jean l'Apôtre avec Jean le Presbytre, comme le soutient Keim et comme nous le croyons avec lui (1), que si le Presbytre et l'Apôtre ont vécu ensemble dans la même contrée, c'est-à-dire à Ephèse. Enfin, avec M. Wabnitz, nous affirmons que le quatrième évangile est l'œuvre, non du Presbytre mais de l'Apôtre, ainsi que nos lecteurs pourront s'en convaincre en se reportant à notre travail sur l'Apocalypse.

Cela dit, examinons la question discutée par M. Wabnitz, et voyons si nous avons des raisons suffisantes de croire aux rapports qu'il établit entre l'évêque d'Hiérapolis et le disciple bien-aimé de Jésus.

Nous possédons à ce sujet trois témoignages importants ; passons-les successivement en revue.

(1) Voir la *Revue théologique*, mars, juillet, octobre 1870 et janvier 1872.

(2) Avec cette différence que nous admettons le séjour de Jean l'apôtre à Ephèse et l'authenticité du quatrième évangile, ce que ne fait pas Keim.

Irénée nous apprend que Papias fut auditeur de Jean et ami de Polycarpe (1). Ce témoignage est important, car Irénée était lui-même disciple de Polycarpe. Les renseignements qu'il donne sur Papias seraient donc puisés à bonne source, puisqu'il les tenait sans doute de son maître Polycarpe. Mais c'est précisément ce qu'il faudrait prouver. Du reste, il ne faut pas faire bon marché de ce témoignage et nous ne devons pas le révoquer en doute sans de sérieuses raisons.

Le second témoin que nous avons à consulter est Eusèbe. Après avoir partagé l'opinion d'Irénée dans son *Chronicon*, il la combat dans son *Histoire ecclésiastique*. M. Wabnitz triomphe de cette contradiction et semble en conclure que le témoignage d'Eusèbe ne mérite aucune créance, lorsqu'il affirme que Papias n'a pas connu saint Jean. Nous aurons à revenir sur ce point, et nous nous bornerons à constater pour le moment que le témoignage d'Irénée n'a peut-être pas toute la force que lui prête notre savant contradicteur, puisqu'un historien aussi sérieux qu'Eusèbe n'a pas cru devoir s'y arrêter.

L'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* nous a, du reste, conservé une citation de Papias qui nous paraît devoir trancher la question. En effet, Papias déclare qu'il va rapporter ce qu'il a appris des presbytres et ce dont il se souvient bien. « En effet, ajoute-t-il, je ne prenais pas plaisir à ceux qui disent beaucoup de choses mais à ceux qui enseignent la vérité, non à ceux qui rappellent des enseignements étrangers mais à ceux qui rappellent les enseignements confiés à la foi (2) par le Seigneur et provenant de la vérité même (3). Mais si aussi quelqu'un ayant suivi les presbytres venait, je m'informais des discours des presbytres : ce qu'*avait dit* André ou Pierre, Philippe ou Thomas, ou Jacques ou Jean, Matthieu ou quelque autre des disciples du Seigneur, ce que *disent* Austin et le Presbytre Jean, disciples du Seigneur. »

M. Wabnitz conclut de ce passage que Papias connut en premier lieu les presbytres (apôtres et non apôtres), et en second lieu leurs disciples. Nous ne discuterons pas cette interprétation et, pour abréger, nous admettrons que l'évêque d'Hiérapolis a consulté les presbytres et leurs disciples. En résulte-t-il nécessairement que ces presbytres soient les apôtres et en particulier les apôtres nommés dans la fin de la citation. C'est là précisément ce qu'il faudrait démontrer, mais, on l'avouera, si Papias avait connu tant d'apôtres, s'il était leur disciple, il n'avait que faire de recourir à des informations étrangères. Et, en effet, nous voyons par la manière dont il s'exprime, qu'il n'avait pas été en relation directe avec les apôtres : car il nous apprend qu'il s'informait de ce *qu'ont dit*

(1) Remarquons que, dans ce passage, Irénée rapporte une opinion de Papias, d'après le quatrième livre de son ouvrage.

(2) Et non à *leur foi*, comme traduit M. Wabnitz.

(3) Ce dernier membre de phrase peut se rapporter soit aux enseignements dont il est ici question, soit à ceux qui les ont transmis, car il y a des variantes.

André, Jean, etc., et de ce que *disent* Jean et Austin. Quoi qu'en pense M. Wabnitz, cette différence de temps des verbes a bien sa signification, car elle prouve que les deux personnages nommés en dernier lieu par Papias vivaient au moment où il a pris ces informations et que les apôtres ne vivaient plus (1). Sans doute, s'il s'était contenté d'affirmer qu'il s'est informé de ce qu'ont dit les apôtres, nous n'aurions aucun droit d'en conclure qu'il n'a pas été leur contemporain, mais il oppose avec intention les apôtres aux simples disciples du Seigneur, ceux qui ne vivaient plus et ceux qui vivaient lorsqu'il a composé son ouvrage.

Nous avons un garant de l'exactitude de cette interprétation. C'est Eusèbe, qui apparemment savait le grec, au moins aussi bien que les théologiens du dix-neuvième siècle. Or, Eusèbe après avoir rapporté le passage où Irénée fait de Papias un disciple de saint Jean, lui passe les propres déclarations de Papias que nous venons de commenter : il lui a donc donné le même sens que nous. M. Wabnitz a glissé bien rapidement dans sa réponse sur ce point-là. Il met Eusèbe en contradiction avec lui-même, il rappelle les préventions qu'avait contre Papias l'évêque de Césarée, il montre que celui-ci a d'abord rapporté l'opinion d'Irénée comme universellement admise, et il pense qu'Eusèbe a été heureux de pouvoir abaisser Papias dont les opinions chiliastes lui étaient antipathiques. Tout cela est possible, probable même. Mais, en vérité, là n'est point la question : il s'agit de savoir ce que signifie le passage de Papias; Eusèbe en donne une explication qui est aussi la nôtre, et il nous sera bien permis d'invoquer son autorité, puisque notre contradicteur nous reproche d'avoir mal interprété ce passage.

En résumé, si nous rejetons l'opinion d'Irénée sur les rapports de Papias avec saint Jean, c'est que le langage de Papias nous autorise à le faire et que le témoignage d'Eusèbe ne laisse aucun doute sur le sens des déclarations de l'auteur des Ἐξηγήσεις.

M. Vabnitz se moque, d'ailleurs fort agréablement, de nos objections quelque peu superficielles, de notre sentence magistrale, de nos assertions rapides, et nous sommes prêt à avouer que, dans une note nécessairement fort courte, nous n'avons pas pris, en combattant l'opinion de M. Wabnitz, tous les ménagements qu'il eût désirés. Mais notre honorable contradicteur voudra bien reconnaître qu'en plus d'un passage il a travesti notre pensée d'une façon quelque peu singulière. C'est ainsi qu'il nous prête l'idée de l'écraser lui et son opinion sur le sujet qui nous occupe. Nous n'avons jamais eu ni cette intention, ni cette prétention. C'est ainsi encore que M. Wabnitz insinue que nous tenons Irénée pour un pauvre homme sujet à des hallucinations. Nous n'avons jamais dit une telle impertinence : Irénée est un

(1) Dans son premier travail, M. Wabnitz défie qui que ce soit de reprendre cet argument qui est de Keim, mais un défi n'est pas une réfutation.

fort grand saint, digne de tout notre respect et de toute notre admiration. Mais il se trompait quelquefois, par exemple, quand il déclarait qu'il y a quatre Evangiles canoniques, parce qu'il y a quatre points cardinaux.

Que M. Wabnitz le prenne de haut avec nous et nous traite de pygmée, c'est son affaire beaucoup plus que la nôtre, et peut-être regrettera-t-il en relisant sa réponse, de n'avoir point joint aux mérites de ce travail celui d'une plus grande modération, mais il est un droit que nous ne saurions lui reconnaître, c'est de suspecter notre loyauté et de parler de l'indignation que produira notre manière de voir chez les consciences loyales. La bonne foi se présuppose toujours chez les adversaires, car on ne discute pas avec des gens de mauvaise foi : il suffit de confondre leur imposture. Notre opinion sur le sujet qui nous occupe peut n'être pas celle de M. Wabnitz sans qu'aucun de nous soit de mauvaise foi pour cela. Et, s'il faut tout dire, nous avons quelque peine à nous expliquer l'impatience indignée de notre honorable contradicteur, et nous ne savons trop pourquoi il parle des affirmations et des dénégations frivoles d'une certaine critique du jour. N'est-il donc pas permis de différer d'opinion avec M. Wabnitz? Est-il défendu de discuter le témoignage d'Irénée? Les rapports que ce Père établit entre Papias et saint Jean sont-ils articles de foi? Et, s'il n'est pas possible de discuter de sang-froid, c'est-à-dire avec impartialité, une question aussi secondaire, comment pensons-nous aborder avec fruit l'étude des grandes questions historiques dans la solution desquelles la foi est directement. Pour nous, nous ne prolongerons pas ce débat et, maintenant que le lecteur a en main les pièces du procès, nous lui laissons le soin de juger et de décider par lui-même si Papias a connu saint Jean.

GUSTAVE MEYER.

ERRATUM

—

Une transposition de pages survenue dans l'article que nous avons publié dans le précédent numéro en a presque complétement dénaturé le sens. Après avoir indiqué le plan du nouveau commentaire de M. Godet et avoir parlé de l'auteur, du prologue, du style, de la tendance et du but du troisième évangile, nous examinions la question des sources. Le premier et le troisième évangile, disions-nous, sont absolument indépendants l'un de l'autre, et Marc, loin d'être leur abréviateur, est, au contraire, une de leurs sources principales. De plus, Matthieu et Luc ont eu des collections de discours assez semblables, et Luc possède, en propre, un petit recueil de récits composé par un disciple immédiat de Jésus, ainsi qu'un évangile de l'enfance écrit en araméen. Les développements relatifs à l'originalité du second évangile, la comparaison des discours inspirés à Matthieu et à Luc, la caractéristique du petit recueil de récits ont été transportés du troisième paragraphe dans le second et intercalés entre la section consacrée au style de Luc et celle où nous essayons de caractériser la tendance religieuse de son évangile, de telle sorte qu'il est impossible de suivre l'enchaînement des idées. Pour le rétablir, le lecteur devra placer toute la portion de notre article qui va de la ligne 19 de la page 49 à la ligne 28 de la page 54, immédiatement avant la phrase de la page 61 qui commence par ces mots : *Sommes-nous donc en présence d'une de ces nombreuses collections*, etc., etc.

Diverses autres erreurs ont été commises, nous n'en relèverons qu'une seule. Marc et Luc présentant, dans un récit qui leur est commun, une construction tout à fait identique mais assez insolite, nous disions que ce phénomène serait inexplicable si un de nos évangiles n'a pas servi de

source à l'autre, puisque Luc *écrit*, d'après M. Godet, à Corinthe et Marc à Rome. On nous fait dire qu'il est tout à fait invraisemblable que deux écrivains *venant* l'un de Rome et l'autre de Corinthe se soient ainsi accordés (page 52), ce qui n'a aucun sens.

Ces rectifications faites, nous sommes heureux de pouvoir encore une fois recommander à nos lecteurs le beau travail de M. Godet.

G. M.

Pour le comité de rédaction : R. Holland, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1872.

REVUE THÉOLOGIQUE

LE SACRIFICE DE LA MESSE

3e ARTICLE (1).

III.

Il se passa encore bien du temps jusqu'à ce que le cadre fût rempli, et à quelques égards il ne l'est pas même à l'heure présente. Pour compléter le sacrifice eucharistique, afin qu'il devînt le sacrifice de la messe tel que nous le connaissons, il fallait que le corps et le sang de Christ fussent offerts au Père en sacrifice propitiatoire ; mais pour pouvoir être offerts, il fallait qu'ils fussent présents. Eh bien ! ces deux points décisifs ont beaucoup de peine à s'établir. Ils sont, il est vrai, en train de se fixer, mais au milieu de beaucoup de divergences, de définitions vagues qui laissent la porte ouverte à des vues fort opposées les unes aux autres.

Ce qui est avant tout constaté, c'est le maintien de l'idée des âges précédents, qu'avec la sainte Cène se combine un acte de sacrifice, mais quand il s'agit de définir cet acte d'une manière exacte, on rencontre des oscillations de diverse nature. Voici toute une classe de théologiens qui admettent simplement le caractère commémoratif du sacrifice eucharistique ; ce sont les mêmes théologiens qui n'admettent pas la présence réelle, tandis que d'autres théologiens admettent celle-ci plus ou moins et sont par là conduits à assigner en quelque mesure au sacrifice eucharistique plus qu'un caractère simplement commémoratif

(1) Voir la *Revue théologique* de janvier et avril 1872.

de la passion du Sauveur. Il en est de même des liturgies, quoique celles-ci penchent plutôt vers la seconde alternative. En tout cela nous avons en vue les temps qui s'écoulèrent entre le concile de Nicée de 325 et la mort de Grégoire Ier le Grand (602). *Eusèbe*, le savant évêque de Césarée, en Palestine, ouvre la série des théologiens de la première classe. (*Demonstr. evang.*, I, 10.) Parlant des sacrifices des Juifs, symboles du sacrifice de Christ, il ajoute que par ce sacrifice « l'ancien culte a pris fin, car les païens croyants obtiennent en lui le pardon des péchés, et les Juifs, qui fondent leur espérance sur lui, sont délivrés de la malédiction de la loi de Moïse, en ce que les deux, — unis dans l'Eglise catholique dans un seul et même corps, — célèbrent tous les jours la mémoire de son corps et de son sang. (εικοτως την τον σωματος και του αιματος υπομνησιν σημεραι επιτελουντες.) » — Après tout ce qu'il a fait pour nous, il a offert au Père le sacrifice admirable pour notre salut, et il nous a commandé d'en offrir sans interruption la mémoire à Dieu, à la place du véritable sacrifice. (μνημην και ημιν παραδους αντι θυσιας θεω διηνεκως προσφερειν). Il ajoute qu'il nous est commandé « de célébrer la mémoire de ce sacrifice (sur la croix) par les symboles de son corps et de son sang » (δια συμβολων του τε σωματος αυτου και του σωτηριου αιματος). Car Eusèbe ne nous laisse pas un instant en doute sur le sens symbolique qu'il donne aux paroles de l'institution. (*De ecclesiastica theol.*, III, 12.) Il dit au sujet de Jean VI, 30-64, qu'il rapporte à la sainte Cène, « que le Seigneur ne parle nullement de la chair, dont il est revêtu. Ses paroles mêmes et ses discours sont la chair et le sang, par lesquels le communiant est nourri. » — Ces vues qui sont si bien en harmonie avec le caractère commémoratif du sacrifice, semblent, il est vrai, contredites par ce que dit Eusèbe dans le passage cité de la *Demonstr. ev.*, que nous devons offrir à Dieu la venue de Christ dans la chair et son corps préparé pour cela (την ενσαρκον του χριστου παρουσιαν και το καταρτισθεν αυτου σωμα θεω διηνεκως προσφερειν.) Si nous prenons ces mots au pied de la lettre, nous avons ici le sacrifice expiatoire de la messe. Il est hors de doute qu'Eusèbe ne veut pas qu'on les entende dans le sens littéral; mais toujours est-il que d'autres pouvaient les entendre ainsi.

Athanase, surnommé le Grand, décoré du titre de « Père de l'orthodoxie, » Athanase, la colonne de l'Eglise dans les longues

disputes sur l'arianisme, duquel l'abbé Cosmas disait : « Quand tu trouves une parole de saint Athanase et que tu n'as pas de papier, écris-la sur ton habit, » Athanase reconnaît bien un sacrifice dans l'eucharistie, mais voici comment il le définit dans sa onzième épître festivale (1) : « Si de la part de tous ceux, qui sont partout, des cantiques de louanges et des prières montent vers le Père miséricordieux, et plein de bonté, si toute l'Eglise catholique célèbre avec joie et allégresse l'adoration de Dieu, si chacun fait en communion avec les autres les louanges (de Dieu), qui est-ce qui ne se donnera pas à Dieu (en sacrifice)? » Et plus loin il ajoute « que les Israélites pouvaient savoir, jusqu'à quand les ombres (des sacrifices mosaïques) devaient durer, afin de ne pas perdre de vue le temps qui s'approchait, où on ne devait plus offrir à Dieu des jeunes taureaux, mais où tout se fait d'une manière simple et spirituelle, par des prières persévérantes et par une conduite honnête accompagnée d'œuvres de bienfaisance. » (Epître XIX.) Et encore : « Offrons tous nos sacrifices, en nous ressouvenant des pauvres. » (Epître XLV.) Suivant l'exemple de Justin et d'Irénée, Athanase considère le sacrifice eucharistique comme l'accomplissement de la prédiction de Malachie touchant le sacrifice pur et universel, que l'Eglise catholique offre en tout lieu par ses prières et offrandes, comme expression symbolique de son dévouement à Dieu.

Après cela on trouvera bien naturel qu'Athanase ne pense pas à la présence réelle. En effet, une foule de passages dans ses épîtres festivales, ne laissent aucun doute à cet égard. En outre, il se trouve dans l'épître à Sérapion (IV, 19), un passage qui montre de nouveau le sens spirituel dans lequel Athanase prend les paroles du Seigneur (Jean VI, 62-64). « Les disciples, dit-il, devaient apprendre par le moyen de la distinction que Jésus fait entre chair et esprit, que ce qu'il leur dit ne sont pas des choses charnelles, mais des choses spirituelles. Car, pour combien de gens le corps du Seigneur serait-il une nourriture suffisante, de sorte qu'il devînt un aliment même pour le monde entier? (ποσοις γαρ ηρκεν το σωμα, ινα και του κοσμου παντος τροφη

(1) Ces épîtres festivales, επιστολαι εορταστικαι, ont été découvertes en 1843, dans un cloître de l'Egypte dans une traduction syriaque, et éditées dans cette langue par *Cureton*, 1846 et 1848, insérées par *Angelo Mai* avec la traduction latine dans sa *Nova Bibliotheca patrum*, tome VI; cette traduction latine a été publiée par *Migne*, dans sa patrologie grecque, vol. XXVI. Une version allemande des mêmes épîtres a été publiée en 1853. Elles sont d'une grande importance pour notre sujet.

γενηται). C'est pourquoi Jésus cite aussi son ascension afin de les éloigner de pensées charnelles (σωματικη εννοια), pour qu'ils apprennent que la chair, dont il parle, est une nourriture céleste et spirituelle. »

Basile le Grand et *Grégoire* de Nazianze, ces deux grands maîtres de l'éloquence sacrée au quatrième siècle, unis entre eux par les liens d'une amitié intime, sont aussi quant à la doctrine de la sainte Cène parfaitement d'accord ensemble et avec les théologiens que nous venons de citer. Basile dit, dans épître VIII, chap. IV : « Nous mangeons sa chair (de Christ) et nous buvons son sang, si nous sommes rendus participants du Verbe et de la sagesse par son incarnation et sa vie aperceptible pour les sens extérieurs (αισθητη ζωη), car il a appelé chair et sang sa vie mystique entière (πασαν αυτου την μυστικην επιδημιαν) et sa doctrine qui est pratique, physique et théologique, par laquelle l'âme est nourrie et préparée pour l'intuition des véritables réalités » (των οντων). La venue mystique désigne l'incarnation spirituelle de Christ dans l'âme des fidèles; elle a pour objet la doctrine, qui se compose de théologie, de physique (connaissance du monde visible) et de morale (concernant la pratique). Le Verbe, en tant qu'il nous procure ces choses, vient en nous d'une manière mystique, nous donne sa chair et son sang comme nourriture. Notez qu'il s'agit de la communion. Cela se voit dans la seconde thèse de la 21e règle morale, où il est dit, que le communiant n'a aucun fruit de la communion, s'il ne sait pas de quelle manière nous recevons dans la sainte Cène le corps et le sang de Christ, et cette manière, ce sens, duquel dépend le fruit de la communion, est décrit dans le passage cité en premier lieu. Quant à l'idée du sacrifice, Basile l'applique soit aux éléments consacrés soit en général à la célébration de la sainte Cène.

Grégoire de Nazianze (Orat. II) parle en premier lieu du sacrifice spirituel, en vertu duquel l'homme se dévoue à Dieu et sans lequel personne n'est digne d'offrir le sacrifice eucharistique, qu'il appelle le sacrifice extérieur (την εξωθεν sc. θυσιαν). Ce sacrifice représente les grands mystères ou, pour nous servir de l'expression de Grégoire, il nous donne l'*antitype* des grands mystères. Ces grands mystères se résument dans le sacrifice offert sur Golgotha. Le sacrifice eucharistique est une représentation typique du sacrifice de la croix, par lequel l'image du Sauveur souffrant doit

être placée devant les yeux des fidèles, pour éveiller en eux des sentiments dignes de ces grands mystères (Orat. XVII.) Mais ces mêmes types de la passion de Christ sont aussi placés devant les yeux de Dieu, pour appliquer aux fidèles les effets salutaires du sacrifice de la croix et pour rendre efficaces les prières par lesquelles le sacrifice eucharistique s'accomplit. C'est là ce qu'il veut dire dans sa lettre à l'évêque Amphilochius. Celui-ci avait, en célébrant le sacrifice eucharistique, prié pour la guérison de Grégoire atteint d'une grave maladie, et Grégoire en avait été en effet guéri. Il prie Amphilochius d'intercéder pour lui en ce qui concerne la rémission des péchés. « Ne cesse pas d'intercéder en ma faveur, quand tu fais descendre par la parole le Verbe, quand tu tranches d'une manière non sanglante le corps et le sang du Seigneur, te servant de la voix à la place du glaive. » (Ὅταν λογῳ καθελκης τον λογον, ὁταν αναιμακτῳ τομῃ σωμα και ἅιμα τεμνῃς δεσποτικον, φωνην εχων το ξιφος.) Ce passage a donné lieu à des interprétations variées. Le fait est que nous avons ici une paraphrase du sacrifice eucharistique. « Faire descendre le Verbe par la parole du prêtre, » cela désigne comme chez Origène la présence efficace du Verbe et non pas son union avec les éléments de la sainte Cène. « Trancher d'une manière non sanglante le corps et le sang de Christ avec le glaive de la parole, » est une description ou paraphrase rhétorique du sacrifice non sanglant eucharistique, où on ne tuait pas des animaux avec le glaive, mais où on consacrait les éléments de sorte qu'ils devenaient types ou images du corps et du sang de Christ, de sorte que la crucifixion du corps et l'effusion du sang semblaient être renouvelées par le moyen de la parole, et représentées par les éléments devenus types du corps et du sang. Nous savons par d'autres passages tout comme par toute la teneur de l'enseignement de ce Père, qu'il considère les éléments consacrés simplement comme types ou figures de ce qu'ils représentent. La dénomination antitypes, dont il se sert dans son 45e discours, tenu 385 à la fête de Pâques, a tellement choqué les Pères des âges suivants qu'ils n'ont su qu'objecter que cette expression se rapportait uniquement aux éléments avant la consécration; malheureux expédient! car avant la consécration les éléments ne sont ni types ni antitypes, ils ne sont absolument rien que pain et vin.

Depuis Grégoire de Nazianze, l'interprétation symbolique des

paroles de l'institution cède la place à l'interprétation opposée; elle se fait, il est vrai, encore une fois valoir dans les écrits du sixième siècle qui portent le nom de *Denys l'Aréopagite*, et dans ceux de l'*abbé Maximus*, mort en 662, toutefois sans pouvoir exercer une influence marquante. Les idées sur le sacrifice eucharistique subissent une transformation analogue; mais elle n'est pas encore tellement accentuée, qu'on n'y puisse reconnaître les traces d'un type de doctrine plus pur.

Cyrille de Jérusalem, mort en 386, fait la transition de l'interprétation symbolique à l'interprétation opposée. Une fois, il entend le manger et le boire du corps et du sang de Christ d'une manière tout à fait spirituelle, il parle des antitypes du corps et du sang du Seigneur; une autre fois il dit, et cela dans le même discours (*Oratio mystag.*, IV) : « Le Seigneur a changé l'eau en vin, pourquoi ne pas admettre qu'il a changé le vin en sang? » Ainsi donc, il suit les théologiens d'Alexandrie, d'une part, mais il penche aussi vers l'idée d'une transformation (μετα βολη) dynamique des éléments, de l'autre part, transformation qui se fait en vertu de l'invocation du Saint-Esprit (επικλησις). Il conçoit le sacrifice eucharistique, l'acte d'adoration non sanglant (αναιμακτος λατρεια) comme sacrifice expiatoire (θυσια ἱλασμου). Pour motiver les prières pour les morts, ajoutées à la liturgie de l'eucharistie, il dit : « Quand nous offrons les prières pour les morts, *nous offrons en même temps Christ sacrifié pour nos péchés, et nous rendons propice à nous et aux morts le Dieu plein d'amour pour les hommes.* (Χριστον εσφαγμενον ὑπερ των ἡμετερων ἁμαρτηματων προσφερομεν ἐξιλεουμενοι ὑπερ αυτων τε και ἡμων τον φιλανθρωπον θεον.) Il est vrai que l'objet de cette offrande est, selon Cyrille, la commémoration du sacrifice de la croix, à laquelle déjà Origène avait attribué un grand effet propitiatoire (*in Levit.* hom. XIII, 3), commémoration qui se rattache aux antitypes ou symboles du corps et du sang de Christ; mais sous tous les autres rapports, le sacrifice propitiatoire est achevé, car Cyrille ne maintient pas l'idée du symbole ou antitype pour les espèces de la sainte Cène : il parle, comme nous venons d'entendre, de l'offrande du Seigneur sacrifié pour nous. (*Oratio mystag.*, V.)

Chez *Grégoire de Nysse*, mort après 394, les idées sur la présence de Christ dans la sainte Cène prennent déjà une tournure bien matérielle, quoiqu'elles n'aboutissent pas encore à la doctrine de la transsubstantiation. C'est dans son grand discours ca-

téchétique, ch. XXXVII, qu'il expose ses vues à cet égard, dont voici le résumé succinct : « Comme l'homme a une âme et un corps, il fallait que le Seigneur vînt à son secours sous ce double rapport. L'âme acquiert le salut en s'unissant par la foi au Seigneur. Le corps est rendu participant du Seigneur par une communion d'une autre espèce. Le corps est empoisonné et ne peut être guéri que par un contre-poison. Or, quel est ce contre-poison? Le corps qui a été démontré plus fort que la mort, le corps de Christ. Ce corps glorifié passe dans notre corps mortel comme un morceau de levain dans toute une pâte, et c'est ainsi que le corps immortel du Seigneur transforme l'ensemble de notre corps dans sa nature. Or, comment le corps glorifié du Seigneur peut-il s'unir à notre corps? Uniquement par le manger et le boire. Mais comment est-il possible que le corps de Christ soit distribué à tant de myriades d'hommes sur la terre, qu'il entre en entier dans chacun d'eux, tout en conservant son identité? Pour résoudre cette question, Grégoire donne quelques développements physiologiques touchant le corps humain. Aucun corps, dit-il, ne peut subsister par lui-même sans nourriture. Or la nourriture assimilée au corps de l'homme en est donc, à vrai dire, la substance. Le corps de l'homme est une espèce d'outre qui se rétrécit quand le liquide qu'elle contenait s'est écoulé. Ainsi donc, la substance du corps se trouve dans la nourriture qu'il prend. Or, chez chaque espèce d'êtres vivants, le corps a sa nourriture différente. Quelques animaux se nourrissent de racines, d'autres d'herbes, encore d'autres de viande. Par contre, l'homme se nourrit surtout de pain, et il boit non-seulement de l'eau, mais souvent il y mêle du vin pour entretenir la chaleur du corps. De là Grégoire tire la conclusion : celui qui voit du pain et du vin voit déjà des corps humains futurs, dans ce sens que le pain et le vin sont destinés à être assimilés à des corps humains, et qu'ils doivent, sous ce rapport, être considérés comme substance de ces corps. Ces prémisses posées, Grégoire trouve que la solution du problème en question n'est pas trop difficile. Jésus, le Verbe incarné, dont la chair était divine, se mit aussi, sous ce rapport, à l'unisson avec les hommes, qu'il se nourrit de pain et de vin; par conséquent, il fit que le pain et le vin devinssent, par assimilation, son corps, qui, en tant qu'il était habité par le Verbe divin, possédait la gloire divine. Le pain qu'il mangea fut donc transformé en son corps. Si cela était possible

pendant les jours de sa chair, cela peut de même arriver à présent, c'est-à-dire pain et vin, sans être mangé et bu par le Seigneur, peuvent être transformés dans le corps du Seigneur. — Nous nous abstenons de tout jugement sur cette théorie du célèbre théologien grec, qui, après avoir, sous d'autres rapports, suivi les traces d'Origène et d'Athanase, s'est malheureusement éloigné d'eux dans la question sur la sainte Cène. Ce qu'il importe de noter, c'est que sa théorie nous prouve jusqu'à quel degré la présence réelle avait pris racine dans son esprit. Ajoutons, en dernier lieu, que Grégoire de Nysse n'a pas traité la doctrine du sacrifice eucharistique proprement dit.

Chrysostôme, mort en 407, n'a pas adopté la singulière théorie de Grégoire sur la présence réelle, mais il admet celle-ci en plein. Ses énoncés à cet égard sont formels : il maintient l'identité du corps réel de Christ et du corps eucharistique aussi strictement que possible, par exemple homélie 24 *in* I *ep. ad Cor.* X, 12-21, et c'est à cause de cette identité qu'il parle fort souvent de mystères *terribles, effrayants* (μυστηρια φοβερα, φρικτα, φρικωδεστατα). Il appelle la sainte Cène un sacrifice non sanglant, il parle d'un sacrifice présent sur l'autel : « Approche-toi, dit-il, du sacrifice terrible (θυσια φρικτη). Voici, Christ sacrifié est devant toi (εσφαγμενος προκειται ὁ Χριστος). C'est avec crainte et tremblement que nous devons nous approcher de la table sur laquelle est l'Agneau. » Pourtant il maintient encore l'idée de la commémoration de la passion de Christ. « Ne sacrifions-nous pas, dit-il, chaque jour? *Nous sacrifions, il est vrai, mais dans ce sens que nous célébrons la mémoire de la mort de Christ.* » (Hom. XVII, *in ep. ad Hebr.*) « Nous faisons toujours le même sacrifice, ou bien plutôt nous célébrons la mémoire du sacrifice (de la croix). » Si Chrysostôme avait voulu dire l'exacte vérité, il aurait dit : C'est une erreur de croire que nous offrons le sacrifice du corps et du sang du Sauveur; la mémoire de ce sacrifice n'est pas elle-même un sacrifice, mais c'est là justement l'idée de plusieurs Pères, comme nous l'avons vu, et c'est sous ce titre que Chrysostôme laisse subsister l'erreur, qu'il s'agit de sacrifier le corps et le sang de Christ, se bornant à corriger ces expressions. Mais par là, l'erreur n'était pas déracinée; c'était l'idée du peuple, l'idée exprimée dans d'anciennes liturgies, celle dite des apôtres, celle dite de Jacques, dans la collection des liturgies orientales faite par Renaudot, II, 29-43, 170-174. Ces liturgies, qui remontent au

quatrième siècle, mais datent des temps postérieurs au synode de Nicée (325), semblent, il est vrai, quelquefois considérer la mémoire de la passion comme un sacrifice, mais le plus souvent et le plus positivement, elles considèrent les offrandes de pain et de vin, qui ont reçu la consécration par l'invocation du Saint-Esprit, comme sacrifice expiatoire pour les péchés. Il est vrai qu'il y est aussi parlé de la communion comme devant servir à l'expiation des péchés. On dirait presque que cette dernière idée a été admise dans les liturgies, afin que le sacrifice eucharistique ne prévalût pas sur la communion dans les esprits du peuple, et cependant, cela devait nécessairement arriver. Car le sacrifice du corps et du sang de Christ offert à Dieu se présentait, dès l'abord, comme expiatoire, tandis qu'il n'était pas si facile de se persuader que la communion dût avoir le même effet (1).

Tandis que, dans l'Eglise grecque, au milieu d'un très-beau mouvement théologique, nous voyons les idées sur la présence de Christ dans la sainte Cène se matérialiser de plus en plus, dans l'Eglise latine *Augustin* maintient les idées spiritualistes et les munit du sceau de sa puissante autorité, opposant une digue aux idées charnelles qui, dans cette partie de l'Eglise, s'étaient fait jour par un évêque de haute considération, *Ambroise* de Milan.

On trouve, dans des écrits d'Augustin, des passages où il paraît ne pas maintenir le sens figuré des paroles du Seigneur. (*Contra adversarium legis*, § 33.) Après avoir dit que le Seigneur nous donne sa chair à manger et son sang à boire, il ajoute qu'il nous paraît plus horrible de manger de la chair humaine que de la tuer, et de boire du sang humain que de le verser. Mais, dans le cours de la même exposition, il enseigne que, « quand nous trouvons dans l'Ecriture des locutions figurées, nous devons les accepter en y réfléchissant de plus près. » Il est hors de doute qu'il considère les mots corps et sang de Christ, dans les paroles de l'institution, comme locutions figurées. Car il dit, ép. XCVIII : « Si les sacrements (qu'il définit comme *signes de choses saintes*, *sacræ rei signum*) n'avaient pas une certaine ressemblance avec les choses dont ils sont les sacrements (c'est-à-dire les signes), ils ne seraient pas sacrements. Tout comme dans un

(1) La théologie scolastique a fait valoir cette différence. Thomas d'Aquin, *Summa III pars*, *quæstio* 79, art. 5, dit que l'eucharistie comme sacrement n'est pas instituée : « Ad satisfaciendum sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum. — Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam.

certain sens (*secundum quemdam modum*) le sacrement du corps de Christ est le corps même de Christ, le sacrement du sang de Christ le sang même, ainsi le sacrement de la foi (le baptême) est la foi même. » Mais dans quel sens le pain et le vin sont-ils corps et sang de Christ? Dans ce sens qu'ils en sont les signes. *Contra Adimantium*, § 12 : « Le Seigneur n'a pas hésité de dire : Ceci est mon corps, lorsqu'il offrit (aux disciples) la figure de son corps. » C'est pourquoi il dit (*Tractatus in* Joa, 26) : « Celui qui ne demeure pas en Christ ni Christ en lui, sans aucun doute, ne mange pas spirituellement sa chair, — quoiqu'il broie avec les dents le sacrement. » Mais on ne peut manger la chair de Christ autrement que d'une manière spirituelle. Celui qui ne mange que sacramentellement (*sacramento tenus*) ne mange pas, en vérité, la chair de Christ. C'est ce que dit Augustin dans l'explication du passage Jean VI, 57, *De civitate Dei*, XXI, c. 25 : « Le Seigneur veut montrer ce que c'est, en vérité, manger son corps et non pas sacramentellement, c'est-à-dire demeurer en lui. C'est comme s'il disait : Celui qui ne demeure pas en moi, et dans lequel moi je ne demeure pas, qu'il ne dise pas ni ne s'imagine manger mon corps et boire mon sang. » Cette manière de concevoir la sainte Cène est en rapport avec ce qu'il enseigne touchant la nature circonscrite du corps glorifié du Seigneur.

Conformément à ces idées élevées et épurées Augustin n'admet pas dans la sainte Cène un sacrifice expiatoire, pas même un véritable sacrifice. Tout comme il admet franchement le sens figuré des paroles de l'institution, il déclare tout aussi ouvertement qu'il ne s'agit pas d'une reproduction du sacrifice de Christ mais d'une simple commémoration de ce sacrifice, la même qui se fait dans la communion, car manger la chair de Christ veut dire selon lui : se mettre en rapport avec la passion du Seigneur et inculquer avec force à la mémoire, que Christ est mort pour nous. (*Passioni dominicæ communicandum et diligenti memoriæ mandandum, quod Christus pro nobis mortuus est, tract in Joa.* Augustin explique très-bien sa manière de voir au sujet du sacrifice eucharistique (*Ad. Bonif.*, ép. XXIII) : « Chaque jour Christ est immolé pour les hommes, cela veut dire la même chose que ces autres paroles que nous prononçons le dimanche : aujourd'hui le Seigneur est ressuscité, quoique tant d'années se sont écoulées depuis sa résurrection. »

Ce n'est pas à dire qu'Augustin ait entièrement mis de côté

l'idée du sacrifice eucharistique. Elle était trop fortement exprimée dans les liturgies et sanctionnée par elles, trop enracinée dans l'esprit des fidèles pour que Augustin eût pu s'y soustraire. Il l'admet à sa manière c'est-à-dire d'une manière très-ingénieuse, qui rappelle d'ailleurs des idées énoncées par ses devanciers (*De civitate Dei*, *X*, 6.) Voici le résumé de son exposition. Il commence par établir l'idée du sacrifice en général. Toute action faite dans le but de se mettre en communion avec Dieu est un sacrifice. C'est pourquoi l'homme même, en tant qu'il s'est dévoué et consacré à Dieu et qu'il meurt au monde afin de vivre pour Dieu, est un sacrifice. De même notre corps, si nous le mortifions par la tempérance et cela pour l'amour de Dieu, est un sacrifice d'après Rom. XII, 1. C'est pourquoi toute la cité de ceux qui sont sauvés (*Redempta civitas*), c'est-à-dire la congrégation et société des saints est un sacrifice offert à Dieu par le souverain Sacrificateur, qui s'est offert lui-même à Dieu, afin que nous fussions le corps dont lui est la tête. Nous qui sommes plusieurs, nous sommes un seul corps. Cela est démontré par le sacrement de l'autel. L'Eglise elle-même est offerte à Dieu (en sacrifice) dans les choses qu'elle offre.

Il n'y a rien à dire contre ces idées considérées en elles-mêmes, mais il est évident qu'elles ne peuvent pas être combinées avec le sacrement de la sainte Cène sans embrouiller la question. Augustin les combine avec l'usage des offrandes de pain et de vin, d'une part, — usage qui n'a rien à faire avec le sacrement même, — et avec le sacrifice du corps de Christ sur la croix, de l'autre part. Or, puisque les fidèles sont censés être dans un sens le corps de Christ, leur sacrifice, l'acte par lequel ils se dévouent à Dieu, coïncide avec la mémoire du sacrifice de Christ sur Golgotha. Et on est à se demander, si le sacrifice des fidèles doit s'ajouter comme complément au sacrifice de Christ, si celui-ci n'a une vertu expiatoire qu'autant qu'il est accompagné du sacrifice des fidèles. Mais il faut surtout signaler la grande difficulté qui résulte de tout cela pour la distribution des espèces, pour la communion. Car l'assemblée des fidèles, représentée ou figurée par les offrandes du pain et du vin, ne peut pourtant pas être censée se manger et se boire elle-même. Cette difficulté provient de là que deux idées, entièrement différentes l'une de l'autre sont combinées ensemble. Elles ne pouvaient marcher de pair l'une à côté de l'autre. Plus l'idée du sacrifice eucharistique

venait à prévaloir, plus la communion devait être reléguée sur l'arrière-plan.

Ici vient se placer la théorie de *Grégoire le Grand* mort en 602, s'il est permis d'employer ce mot de théorie pour désigner des idées assez incohérentes. Mais toujours faut-il avouer qu'il offre une espèce de conclusion du développement que nous avons poursuivi jusqu'à présent. Il énonce avec force l'idée du sacrifice expiatoire, mais, comme il sentait le côté faible de cette idée, il paraît en faire ce qu'on a appelé un sacrifice simplement commémoratif (1) de la passion du Seigneur, et ces deux points de vue viennent s'entre-croiser dans ses expositions. En outre il en appelle à la distribution des espèces aux communiants pour prouver d'une manière quelconque le sacrifice, de sorte que la communion acquiert une importance bien plus grande que dans beaucoup d'enseignements des Pères antérieurs, mais voici, la communion disparaît pour ainsi dire derrière le sacrifice, employé et offert pour une foule de besoins sur cette terre et pour une grande quantité de cas où il s'agit de procurer le repos des âmes dans le purgatoire, où la communion n'occupe aucune place, est parfaitement exclue, puisque les âmes des trépassés ne peuvent pas en faire usage.

« L'hostie (la victime) de l'autel sacré, offerte avec larmes et avec des dispositions d'esprit convenables sert d'une manière particulière à notre absolution, parce que celui qui depuis sa résurrection des morts ne meurt plus, *souffre de nouveau pour nous*» sous la forme de l'hostie dans son sacrement (*ad hoc per hanc hostiam in suo mysterio pro nobis iterum patitur. In evangelia*, livre II, tom. XXXVII.) Cela rappelle la phrase oratoire de Chrysostôme, que l'Agneau immolé pour les péchés du monde est là présent sur l'autel, mais Grégoire semble vouloir dépasser l'orateur grec. En effet, que peut-on dire de plus fort, pour formuler le sacrifice expiatoire de la messe? Cependant on ne peut prendre ce passage au pied de la lettre aussi peu que celui que nous avons cité de Chrysostôme. « Car, poursuit Grégoire, toutes les fois que nous offrons l'hostie de sa passion, nous reproduisons (*reparamus*) pour notre absolution cette passion. » L'hostie de la passion est l'hostie qui est le signe de la passion. Ce n'est donc pas Christ qui est immolé de nou-

(1) Ce terme est proprement un euphémisme, qui donne à sous-entendre qu'il n'y a pas un véritable sacrifice mais seulement une mémoire du sacrifice de Christ sur Golgotha.

veau, mais sa passion passée lui est rappelée, lui est en quelque sorte mise devant les yeux et par là les fruits de ses souffrances nous sont de nouveau appliqués. Le passage des *Dialogues* IV, 58, est analogue : « Cette victime (l'hostie consacrée) sauve l'âme de la perdition éternelle car elle reproduit pour nous dans son sacrement cette mort du fils unique qui, bien que ressuscité et ne mourant plus, mais conservant son immortalité et incorruptibilité, est *immolé* de nouveau pour nous dans le mystère (sacrement) de la sainte oblation. » A l'entendre se répéter ainsi, on serait porté à croire que Grégoire veut parler d'un nouveau sacrifice dans le sens le plus strict du terme. Toutefois en poursuivant il ne parle plus d'une reproduction du sacrifice de la croix, mais d'une simple *imitation*, et à l'appui de cette assertion il cite la distribution des espèces dans la communion, « sa chair est distribuée pour le salut du peuple, son sang est versé non pas dans les mains des infidèles mais dans les bouches des fidèles. » Ce qui constitue le sacrifice eucharistique, c'est donc la distribution des espèces pour la communion. Quelque singulière que soit cette idée, qui ressemble à un jeu de mots, ou à un mauvais expédient pour prouver le sacrifice de la messe, toujours est-il, qu'elle sert à confirmer, à consolider ce sacrifice, et les nombreux exemples cités par l'auteur où le sacrifice offert en faveur des âmes tourmentées dans le purgatoire leur a procuré le repos, viennent rehausser l'importance décisive du sacrifice.

Après avoir posé ces principes, Grégoire passe à une autre face de la question, qui nous rappelle l'enseignement d'Origène. L'action du fidèle doit se combiner avec celle du Seigneur, pour rendre le sacrifice de la messe vraiment salutaire. Il y est conduit par cette idée spéciale, que l'hostie salutaire offerte pour les morts ne peut avoir d'effet que si elle est jointe à des actes de pénitence de la part des vivants qui offrent pour les trépassés le sacrifice. Après en avoir cité plusieurs exemples, il continue en disant : « Il vaut mieux que chacun fasse de son vivant ce qu'il espère que les autres feront pour lui après sa mort. Nous devons mépriser le présent siècle et immoler à Dieu les sacrifices journaliers de sa chair et de son sang. » — « Il est nécessaire, quand nous célébrons le sacrifice de la messe, que nous nous immolions nous-même à Dieu avec contrition de cœur, car nous devons en célébrant la passion du Seigneur imiter ce que nous célébrons. C'est alors seulement que l'eucharistie sera un véritable sacrifice

devant Dieu en notre faveur, quand nous-même nous nous serons fait victime d'oblation. » Par là le sacrifice de la messe est mis en rapport avec les mortifications de la vie ascétique, et celles-ci paraissent lui être coordonnées. Mais toujours son caractère expiatoire est-il reconnu et confirmé.

Toutefois on se tromperait fort si l'on croyait que l'idée primitive du sacrifice eucharistique était entièrement abandonnée. Le concile de Mâcon de l'an 585 se plaint, canon 4, que beaucoup de fidèles se retirent des saintes assemblées et n'apportent plus d'offrandes sur l'autel. C'est pourquoi il ordonne que tous les dimanches l'offrande de pain et de vin doit être faite par tous les hommes et les femmes, afin que par ces *immolations* ils soient délivrés du fardeau de leurs péchés et méritent d'entrer en communion avec Abel, etc. — Ici est assignée aux oblations de pain et de vin une vertu expiatoire, parce qu'elles étaient aussi considérées comme des aumônes, auxquelles déjà Cyprien, *De opere et eleemosynis*, cap. 1, 2, attribue une vertu analogue à celle du baptême.

Ce qu'il y a de particulier c'est que même dans le «canon de la messe» qui porte le nom de Grégoire I^er^, le sacrifice du corps et du sang de Christ n'est pas positivement offert. Il s'agit des oblations de pain et de vin, d'une part, de la communion, de l'autre part. Dieu est prié au nom de Jésus-Christ (*per Jesum Christum*) d'accepter comme agréables et de bénir ces dons, ces saints sacrifices, qui lui sont offerts pour l'Eglise catholique. Il est question d'un sacrifice de louanges offert à Dieu par ses serviteurs et ses servantes « pour la rédemption de leurs âmes. » Dieu est prié de daigner rendre cette oblation de pain et de vin en toutes choses bénite, etc., afin qu'elle devienne pour les fidèles le corps et le sang de Christ. Dieu est prié de regarder d'un œil propice et serein cette hostie prise de ses propres dons — tout comme il a eu pour agréable les dons d'Abel, le sacrifice d'Abraham et celui de Melchisedek. Dieu est prié de faire transporter ces dons par la main de son ange sur l'autel d'en haut en face de la majesté divine; — tout cela ne peut raisonnablement se rapporter qu'aux dons de pain et vin, c'est en cela que le canon porte encore le caractère primitif du sacrifice eucharistique. Mais les choses que nous venons de citer sont pourtant rapportées aux espèces en tant qu'elles sont devenues corps et sang de Christ, c'est pourquoi il est ajouté immédiatement : « afin que nous

tous qui de la participation de son autel auront pris le saint corps et le sang de son fils, nous soyons remplis de toute bénédiction et grâce céleste ? Ainsi c'est donc proprement la communion d'où dépend la bénédiction qu'apporte le sacrifice, ce qui contraste avec d'autres idées en vogue, d'après lesquelles la communion cède entièrement le pas au sacrifice. C'est ce même canon de la messe, déjà antérieur à Grégoire Ier, qui forme encore toujours une partie intégrante de la liturgie de la messe.

Mais, soit que les oblations de pain et de vin soient censées être douées d'une vertu rédemptrice, soit que la communion soit considérée comme ayant la même vertu, toujours perce à côté de ces choses cette autre idée que le corps et le sang de Christ, en tant qu'ils sont offerts au Père, ont une vertu expiatoire, comme nous l'ont démontré les développements de Grégoire Ier dans ses *Dialogues*. Augustin lui-même, en parlant des sacrifices en mémoire des martyrs, n'avait-il pas dit que ces sacrifices sont le corps de Christ qui est offert à Dieu, non pas aux martyrs, parce qu'eux aussi sont ce corps? (*De civitate Dei*, XXII, 10.) Il entend par corps de Christ l'assemblée des fidèles, comme nous l'avons dit plus haut, mais ces mots : « ipsum sacrificium corpus est Christi » devaient nécessairement induire en erreur.

Or le caractère expiatoire du sacrifice eucharistique ne pouvait s'étendre que jusqu'aux péchés véniels commis après le baptême, car les catéchumènes et les excommuniés n'osaient pas faire des oblations ni communier. Mais en offrant ou en faisant offrir le sacrifice on cherchait aussi à effacer les péchés d'autrui. Dans toutes les nécessités de la vie journalière on commença à chercher du secours dans le sacrifice de la messe. Pourquoi pas, puisqu'on se rendait par là Dieu propice? Le sacrifice était l'équivalent ou plutôt la caricature de ce que l'Ecriture appelle la prière au nom de Jésus. Mais il rappelle plus directement l'ancien culte des sacrifices par lesquels les païens se rendaient propices leurs divinités. En effet l'ancien culte des sacrifices était rétabli sous des dehors chrétiens. L'intention de l'Eglise est évidente. Il s'agissait d'attacher les païens christianisés à la religion chrétienne en rendant celle-ci conforme à la religion de leurs ancêtres. Dans le livre des sacrements de Grégoire Ier qui d'ailleurs est un ancien recueil seulement amplifié par lui, il y a des messes pour les maladies du bétail, pour les temps de sécheresse et de fortes pluies, pour les orages, pour les calamités de la guerre, pour la

guérison des maladies des hommes. Par ce sacrifice, on espérait obtenir la prospérité du roi, la bénédiction des fonctions sacerdotales, un heureux voyage, la délivrance des opprimés. Grégoire Ier raconte qu'un homme en danger de mourir de faim pendant un voyage sur mer, reçut d'une manière surnaturelle du pain au moment où un évêque, qui le croyait mort, immolait pour lui l'hostie de la sainte oblation (*Dial.*, IV, 57). Augustin, nonobstant ses vues épurées, rapporte qu'un de ses prêtres a chassé par le sacrifice eucharistique le démon hors d'une maison de Hippon. Le sacrifice était considéré comme devenant plus efficace par le moyen de l'intercession des saints martyrs et confesseurs défunts. Jusqu'au quatrième siècle, on offrait le sacrifice pour le repos de leurs âmes. La liturgie qui porte le nom de *Nestorius* (*Renaudot*, II, 633) contient la prière que Dieu leur pardonne leurs péchés et leurs offenses comme à des hommes sujets à l'erreur et aux passions. La liturgie qui porte le nom de *Théodore l'interprète* (de Mopsouestia) a la même prière et ajoute ces mots : « car il ne se trouve personne qui ne commette pas de péché. » Augustin, par contre, estime que c'est faire injure aux martyrs que de prier pour eux, qu'il faut plutôt se recommander à leurs prières (Sermon, 17 et 159). C'est ainsi que les messes en l'honneur des saints prirent naissance, et l'ancienne prière liturgique, « que Dieu veuille faire servir la sainte oblation au salut de Léon, » fut commuée en celle-ci : « Que cette oblation serve à notre salut par l'intercession de son serviteur Léon. » Par là on croyait ajouter quelque chose à l'efficacité du sacrifice, et celui-ci reçut en même temps une nouvelle sanction.

IV.

Jetons un rapide coup d'œil sur les temps qui se sont écoulés depuis Grégoire Ier jusqu'à la Réformation. — Depuis le huitième siècle, on eut des *messes privées*, conséquence inévitable de la tournure donnée à l'institution du Seigneur, des altérations qu'elle avait subies. Dans l'église des premiers siècles, les fidèles communiaient ensemble chaque dimanche, quelques-uns communiaient chaque jour à la maison avec du pain consacré qu'ils avaient emporté de l'église chez eux. Mais plus les Pères de l'Eglise parlaient de sacrifice terrible, effrayant, moins les fidèles pouvaient se résoudre

à des communions si fréquentes, ce dont Chrysostôme se plaint amèrement. D'un autre côté les messes se multiplièrent soit à cause des vertus qu'on leur attribuait, soit à cause des nombreuses chapelles dédiées à tel ou tel saint, en l'honneur duquel il fallait dire des messes. Plus les messes se multiplièrent dans la même église, plus les prêtres se trouvèrent dans le cas de faire le sacrifice eucharistique sans communiants. L'Eglise était, il est vrai, pénétrée du sentiment que ces messes privées étaient en contradiction avec l'institution du Seigneur, avec le rituel même de la messe qui suppose la participation des fidèles. Aussi il y eut des protestations énergiques contre cet abus de la part de certains évêques, par exemple de *Théodulphe d'Orléans*, et de plusieurs synodes, de celui de Mayence 797, de Paris 826. Une des fausses décrétales attribuée au pape Anaclet, menace même de l'excommunication ceux d'entre les fidèles qui, après la consécration ne prennent pas la communion. Mais l'abus était trop fondé dans la nature de la messe pour qu'il eût été possible de le déraciner. Depuis les plus anciens temps, nonobstant la fréquence des communions, comme nous l'avons vu, le sacrifice empiète sur le sacrement, c'est-à-dire la sainte Cène proprement dite. Ces empiétements reçurent leur confirmation et sanction dans les messes privées. *Walafrid Strabon*, abbé de Reichenau, mort en 849, dans son écrit *De rebus ecclesiasticis*, c. XXII, est le premier qui justifie les messes privées nonobstant les vues augustiniennes qu'il énonce dans le même ouvrage sur la présence de Christ dans la sainte Cène. Il est vrai qu'il exige du moins la présence d'un communiant, pour que la messe soit légitimée. Cependant il concède que les non communiants, en particulier ceux pour lesquels la messe est célébrée, peuvent être en vertu de leur foi et dévotion considérés comme coopérateurs et être rendus participants de la bénédiction résultant de l'oblation et de la communion du prêtre officiant.

Le sacrifice eucharistique, séparé de la communion des fidèles, revêtit toujours plus un caractère sacerdotal. Mais jusqu'au treizième siècle cette séparation ne fut pas achevée. *Paschase Radbert*, moine et plus tard abbé de Corbie, dans son écrit *De corpore et sanguine Domini*, composé en 831, enseigne le sacrifice. « Il nous faut, dit-il, l'immolation quotidienne, parce que nous péchons tous les jours. » Dans d'autres passages, il entend, comme Grégoire I^er^ sous cette immolation la distribution des espèces et la

communion, et semble n'attribuer qu'à celle-ci le pardon des péchés comme effet : « Christ, dit-il, immolé vraiment tous les jours dans le sacrement, est mangé (*comeditus*) pour l'ablution des péchés. » Il est aussi des passages où il admet que le simple sacrifice est salutaire pour ceux au nom desquels il est offert, en particulier pour les âmes dans le purgatoire. C'est Thomas d'Aquin, au treizième siècle, qui distingue nettement le sacrifice et le sacrement, c'est-à-dire la communion, quand il enseigne expressément que ce sacrement est en même temps sacrifice et sacrement, — sacrifice, en tant qu'il est offert, sacrement, en tant qu'on le prend (*in quantum sumitur*, l. c., qu. 79, article 5) et quand il dit : *que la perfection de ce sacrement n'est pas dans l'usage qu'en font les fidèles* (dans la communion), *mais dans la consécration de la matière* (qui coïncide avec l'acte du sacrifice) (l. c., qu. 80, article 12). De cette manière, l'acte sacerdotal devient le nerf de la chose, la communion disparaît derrière le sacrifice. Quelques théologiens catholiques du seizième siècle sont allés jusqu'à appliquer à la messe les paroles du Seigneur citées par saint Paul, *Actes*, 20, 35, *qu'on est plus heureux de pouvoir donner que d'être appelé à recevoir*, voulant prouver par là, que le sacrifice de la messe vaut mieux que la communion. OEcolampade, qui avait à combattre de tels théologiens à Bâle, protesta énergiquement contre une telle assertion comme blasphématoire contre Christ. — Voilà donc où a abouti l'usage des offrandes de pain et de vin dans l'Eglise primitive, voilà la portée qu'a obtenue dans le cours des temps cet usage innocent en soi-même. — Tout le catholicisme est là. Donner à Dieu, acquérir des mérites auprès de Dieu, soit par des messes, soit par d'autres œuvres, et après, recevoir de Dieu selon la mesure des mérites acquis; nul don de pure grâce, voilà la devise du catholicisme.

D'ailleurs, dans la définition du sacrifice, il y a toujours le même vague qu'aux temps patristiques. Elle oscille entre l'idée d'un véritable sacrifice et celle d'une commémoration et représentation du sacrifice de la croix, *Pierre Lombard* (*Sentences*, 4e livre, dist. 12) soulève la question : ce que le prêtre fait dans la messe, est-ce un sacrifice ou immolation? Il répond : « Ce qui est offert et consacré par le prêtre, est appelé sacrifice et immolation parce que c'est une *commémoration et représentation* du vrai sacrifice et de la sainte immolation faite sur la croix, » — et il s'en réfère à un passage d'Augustin. — « Christ est mort

une fois sur la croix et a été personnellement (*in semetipso*) sacrifié, » mais il est sacrifié journellement dans le sacrement, « parce que dans le sacrement nous célébrons la *mémoire* de ce qui est arrivé une fois. » *Innocent III*, par contre, *De mysteriis missæ*, VI, 12, enseigne formellement le sacrifice de la messe comme distinct et différent du sacrifice de la croix. « C'est là, dit-il, en allégorisant le sens du mot messe (*missa*), la seule mission ou légation suffisante pour effacer l'inimitié et les offenses entre Dieu et les hommes. » *Albert le Grand* s'est le premier approprié cette idée : « Il faut dire que notre immolation est non-seulement une représentation (du vrai sacrifice) mais aussi une véritable immolation, c'est-à-dire une oblation de la chose immolée par les mains des sacrificateurs. » (Commentaire sur le 4ᵉ livre des *Sentences*, dist. 13, article 23.) *Thomas d'Aquin* enseigne le contraire, il reproduit dans ce qu'il enseigne sur ce sujet les idées de Pierre Lombard ; il est bien loin d'envisager le sacrifice eucharistique comme une véritable répétition du sacrifice de la croix, il y voit seulement une « *image représentative* de la passion, une *commémoration* de la mort de Christ, » qui représente le sacrifice de Christ de la même manière que l'autel représente la croix, le prêtre Christ, au nom duquel il fait la consécration des espèces ; on peut l'appeler, dit-il, sacrifice dans le même sens qu'on dit d'un portrait de Cicéron, de Salluste, c'est Cicéron, c'est Salluste (d'après Augustin). (*Summa*, part. III, qu. 83, article 1.) Thomas enseigne de même que la messe est un sacrifice, parce qu'elle nous rend participants des fruits du sacrifice de Christ. Mais on ne conçoit pas pourquoi il faut un nouveau sacrifice pour nous appliquer les effets du sacrifice de la croix. D'ailleurs, à ce prix, tous les sacrements devraient être appelés des sacrifices, parce que, selon Thomas, les sacrements en général sont destinés à nous appliquer les fruits de la mort de Christ. Ici viennent s'entre-croiser les effets du sacrifice eucharistique et les effets du sacrement proprement dit, c'est-à-dire de la communion. Les docteurs scolastiques se donnent quelque peine pour les distinguer, mais ils n'y arrivent pas complétement.

Au milieu de ces fluctuations s'établit toujours plus profondément la doctrine de la présence réelle, corporelle du Seigneur dans ce sacrement, et elle vint confirmer et sanctionner l'idée du sacrifice eucharistique, considéré non-seulement comme commémoration du sacrifice sur Golgotha, mais comme véritable im-

molation non sanglante. Car tout sacrifice suppose nécessairement une victime. Plus la croyance à la présence corporelle de Christ sur l'autel s'enracina dans les esprits, plus aussi le sacrifice eucharistique revêtit le caractère d'une véritable immolation, d'un nouveau sacrifice distinct de celui de la croix. Cependant il y eut aussi sous le rapport de la présence corporelle pendant longtemps encore des fluctuations, des divergences. Nous remarquons dans l'Eglise latine deux courants d'idées différents, l'un se rattachant à Ambroise de Milan, l'autre à Augustin, l'un représente l'idée ou la superstition populaire, qui tend à matérialiser les vérités de la religion, l'autre a un caractère plus théologique. Ce qu'il y a de particulier, c'est que ces deux courants d'idées subsistent en paix l'un à côté de l'autre, sans qu'il y ait aucun tiraillement entre les sectateurs des deux tendances. On voit même les sectateurs de l'une quelquefois s'exprimer comme les sectateurs de l'autre et *vice versa;* c'est ce qui contribua sans nul doute à maintenir la paix entre eux.

C'est au neuvième siècle que remonte le premier conflit entre ces deux tendances, c'est alors qu'eut lieu la première dispute sur la sainte Cène. Paschase Radbert, déjà nommé ci-dessus, s'érige en défenseur de l'idée populaire dans le livre cité plus haut, et appelle à son appui des apparitions de chair humaine sur l'autel — qui depuis se renouvelèrent plusieurs fois, — sans toutefois renier entièrement les idées épurées d'Augustin. *Ratramnus* et *Rabanus Maurus* se montrent dans leurs écrits dirigés contre celui de Radbert comme disciples d'Augustin. L'autorité de celui-ci était encore si puissante que ces théologiens purent sans aucune entrave ni difficulté divulguer leur doctrine. Mais quand au milieu du onzième siècle *Béranger*, archidiacre d'Angers, proposa la même doctrine, s'en référant à Ratramnus et à Augustin, il trouva les dispositions des esprits bien changées. Il est vrai qu'il trouva aussi beaucoup d'adhérents, et même Grégoire VII partageait au grand scandale de plusieurs les vues de Béranger. Pour maintenir sa réputation d'orthodoxie et son autorité, il dut sacrifier celui-ci en lui imposant la doctrine de la présence corporelle dans les expressions les plus crues. Cette fois-ci ce fut un théologien de haute renommée, un des pères de la théologie scolastique, *Lanfranc*, qui prit la défense de l'opinion populaire et qui combattit à outrance les vues augustiniennes. Car il s'agissait aussi de défendre contre

Béranger la réalité du sacrifice eucharistique, que celui-ci considérait comme sacrifice de commémoration. Il a exposé ses vues à ce sujet dans plusieurs écrits, dont le principal a été publié en 1834 par Vischer, *Berengarii Turonensis de s. cœna adv. Lanfrancum liber posterior*. La doctrine, combattue par Béranger et défendue par Lanfranc va bien au delà de celle de Radbert. Tandis que celui-ci n'avait parlé que d'une *création* du corps et du sang de Christ dans les espèces, tout en mitigeant cette définition par des idées empruntées à Augustin, tandis qu'il avait enseigné que le corps et le sang de Christ ne pouvaient être mangé et bu que par les fidèles, Lanfranc, de concert avec la plus haute autorité ecclésiastique, enseigna un changement de substance dans les espèces, de sorte que la substance du pain et du vin cesse d'exister et qu'à sa place vient se substituer la substance du corps et du sang du Seigneur. En outre Lanfranc énonça le premier l'idée que tous les communiants, n'importe qu'ils aient la foi ou non, mangent et boivent le corps et le sang de Christ (1). C'est la doctrine de la *transsubstantiation* qui se fait jour dans cette dispute, c'est elle qui est sanctionnée par la cour de Rome et plus tard, vis-à-vis de nouvelles divergences, par le concile œcuménique de Latran, sous Innocent III, 1215. Nous n'entrons pas dans les subtilités scolastiques dont cette doctrine est hérissée. Nous dirons seulement que, plus le mystère ou plutôt le miracle supposé est grand, plus la puissance et la dignité de la prêtrise, qui seul peut opérer un tel miracle, furent agrandies. En outre, plus la doctrine de la transsubstantiation prit racine, plus il devint superflu de communier sous les deux espèces et en particulier de boire la coupe. La doctrine nommée a produit celle de la *concomitance*, et celle-ci a conduit à la soustraction de la coupe aux simples fidèles, à la mutilation du sacrement, et d'un autre côté à l'adoration des espèces, à la Fête-Dieu, instituée en 1264. Mais ce qui mérite surtout notre attention, c'est que parmi les théologiens les plus attachés à l'Eglise et les plus considérés la doctrine de la transsubstantiation trouva encore toujours des

(1) C'est un fait très-remarquable que cette idée énoncée si tard dans l'Eglise catholique et seulement comme conséquence des idées les plus crues, les plus grossières sur la présence corporelle de Christ dans la sainte Cène, ait été adoptée et sanctionnée par Luther et les théologiens de son école et par l'Eglise qui porte son nom, de sorte qu'elle est devenue un des points les plus marquants de controverse entre les théologiens luthériens et les reformés : c'est aussi en se fondant sur la négation de cette idée que Luther a lancé ses anathèmes foudroyants contre l'Eglise et les théologiens réformés.

contradicteurs. *Pierre d'Ailly*, le célèbre chancelier de l'Université de Paris, archevêque de Cambrai, une des colonnes de l'Eglise de son temps, trouvait une autre manière d'expliquer la présence de Christ dans la sainte Cène bien plus scripturaire, plus rationnelle ; ou pour parler plus exactement, il trouvait la doctrine adoptée par l'Eglise, antiscripturaire et irrationnelle, et s'il se conforme à celle-ci, c'est uniquement par soumission à l'autorité de l'Eglise, comme il l'avoue ingénument lui-même, dans ses *Quæstiones super libros sententiarum* (lib. IV, quæstio VI s.) On conçoit qu'un homme animé de telles dispositions ait pu, quoiqu'il ait vu clair sur plusieurs points, être conduit à condamner Jean Huss, dont le tort principal était de ne pas reconnaître une telle autorité de l'Eglise.

La doctrine de la transsubstantiation elle-même paraît aboutir à une idée qui en est l'extrême opposé. Car comment se représenter un corps qui n'a aucune des qualités d'un corps, qui n'a ni dimension, ni quantité, qui n'est pas présent dans le pain d'une manière *locale*, *sicut in loco*, comme le dit expressément Thomas d'Aquin? Comment se figurer un corps présent dans l'hostie de la même manière que l'âme est présente dans le corps de l'homme, d'après le même Thomas d'Aquin? Que disons-nous? d'après d'autres théologiens le corps de Christ est présent dans l'hostie de la même manière que Dieu est présent dans le monde, *totus in toto et totus in qualibet parte*. De cette manière le corps de Christ dans l'hostie, nonobstant les définitions contraires, s'identifie en vertu de la logique des idées, soit avec l'âme, soit avec la divinité de Christ, toutes deux censées présentes dans l'hostie, parce qu'elles sont censées être inséparables du corps. Le corps est de fait entièrement spiritualisé et la présence corporelle de Christ dans la sainte Cène se réduit finalement à une présence purement spirituelle, ou dynamique, non pas, il est vrai, de l'aveu des théologiens, mais par la conséquence rigoureuse de leurs définitions.

Et la communion elle-même, que devient-elle en vertu de toutes ces idées? Nous avons vu que dès le commencement l'idée du sacrifice empiète sur celle de la communion. Même le dogme de la transsubstantiation qui d'une part semble fait exprès pour rehausser la dignité de la communion au delà de toute mesure, paraît s'annuler d'autre part. Car le corps de Christ ne demeure uni à l'hostie que pendant un très-petit espace de

temps, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'hostie soit digérée dans l'estomac des communiants, comme dit Thomas d'Aquin (*l. c.*, qu. 80, article 3, *quamdiu per calorem naturalem digeratur*). Cela arrive en moins de dix minutes. Mais après cela où se trouve le corps de Christ que le communiant est censé avoir avalé avec l'hostie? S'unit-il avec l'âme du fidèle? Nullement. Il faut le chercher uniquement au ciel, comme le dit expressément Hugues de Saint-Victor. Il ne sert donc pas, comme le croyaient (il est vrai, par erreur), plusieurs anciens Pères de l'Eglise, à déposer dans le corps des communiants le germe de la résurrection. Il ne sert aux communiants plus à rien. Il ne contribue non plus à rendre l'acte de la communion salutaire. C'est le *votum sacramenti*, le désir de communier, accompagné des dispositions requises, c'est la manducation spirituelle faite avec une foi vivante (*fides formata*) qui, d'après Thomas d'Aquin, assure à la communion ses effets salutaires, c'est elle qui opère l'union spirituelle avec Christ, la manducation *orale* (par la bouche) n'y fait rien du tout. C'est pourquoi le même Thomas enseigne, que l'homme peut être transformé en Christ et incorporé en lui par le désir de son âme (*voto mentis*) sans prendre la communion (*l. c.*, qu. 73, article 3). La présence corporelle de Christ n'a donc de valeur et de portée que comme rendant possible le sacrifice eucharistique. Car, comme nous l'avons dit plus haut, un sacrifice suppose un objet qui est sacrifié. Cependant, si le sacrifice de la messe n'est qu'une « image représentative » de la mort de Christ, s'il n'en est que « la commémoration, » la présence corporelle de Christ devient aussi sous ce rapport inutile et quelque chose d'indifférent.

Nous ne sommes pas encore arrivé à la fin de toutes les fluctuations et contradictions de cette doctrine. Nous en découvrons de nouvelles, si nous recherchons quel est proprement le caractère expiatoire du sacrifice de la messe. D'après la liturgie et la pratique de l'Eglise, surtout aussi en ce qui concerne les messes en faveur des âmes dans le purgatoire, il faut nécessairement supposer que l'Eglise attribue à la messe une vertu expiatoire dans toute la force du terme, et tout à fait directe. Mais ce n'est pas le cas. D'après Thomas d'Aquin, dans le commentaire sur le quatrième livre des *Sentences*, dist. 12, le sacrifice de la messe produit bien la rémission des péchés, toutefois pas directement comme *causa proxima*; mais indirectement, en ce qu'il procure aux fidèles bien disposés, en faveur desquels il est offert, la

grâce de la contrition qui elle-même, pour procurer le pardon des péchés, supposé l'exercice de la puissance des clefs. Mais comment prouver que, pour arriver à un tel résultat, il faille offrir au Père céleste le corps du Fils en sacrifice? Pour exciter dans l'âme des fidèles des mouvements de contrition, de repentance des péchés, il doit suffire de se rappeler les souffrances de Christ, de se représenter vivement sa mort. C'est ainsi que nous lisons dans un cantique allemand : « S'il me vient une mauvaise pensée, je pense de suite à tes souffrances; elles ne me permettent pas de me laisser aller au péché. » Cela s'accorde avec ce que dit Thomas sur la messe comme commémoration de la passion du Seigneur.

Or, que prouvent les fluctuations et contradictions que nous rencontrons chez les théologiens qui sous d'autres rapports ont poussé l'orthodoxie catholique le plus loin que possible? que, même dans ses plus grands errements, l'esprit humain, placé sous l'influence du christianisme, ne parvient pas à se renier entièrement. Presque étouffé par la fausse sagesse, il cherche à reprendre haleine et à élever la voix pour protester contre l'erreur. Enveloppé dans d'épaisses ténèbres, il cherche le jour, il cherche la lumière et la salue comme le prisonnier se réjouit du pâle rayon tombant dans son obscur cachot.

Le fait est que la doctrine du sacrifice de la messe est fondée sur de graves erreurs, et que prise dans son ensemble elle se détruit et se réfute elle-même. Il est bien des docteurs de l'Eglise et approuvés par l'Eglise qui, en s'efforçant de formuler cette doctrine de la sorte qu'elle ne s'éloigne pas trop des données bibliques, en contredisent d'autres et se perdent eux-mêmes dans des contradictions, parce qu'ils ne veulent pas reconnaître les erreurs qui forment la base de cette doctrine. Ils subissent aussi la réaction du monde païen sur la société chrétienne et sur sa manière de concevoir le christianisme, réaction qui de siècle en siècle a pris des dimensions toujours plus grandes. Ils se laissent entraîner par le courant de cette réaction, non pas, il est vrai, sans faire leurs réserves, mais elles restent impuissantes; en définitive, nonobstant leurs idées épurées, ils ne servent qu'à consolider un ensemble de pratiques fondé sur un système de doctrine erroné. Voilà le résultat, auquel jusqu'à présent nous sommes arrivés.

Nous terminons cette exposition par quelques observations sur

le mot *missa* (messe). Ce mot peut être un participe passé ou un substantif, équivalent de *missio*, comme *remissa* se dit pour *remissio*, *offensa* pour *offensio*. Si c'est un participe passé, il faudrait suppléer *concio* — et *missa* serait pris dans le sens de *dimissa*, ainsi dans la locution *ite, missa est, sc. concio*. Si *missa* est pris dans le sens de *missio*, c'est aussi dans le sens de *dimissio* et la locution usitée dans d'anciennes liturgies : *ite missa est*, veut alors dire : *ite, dimissio vobis indicitur*, comme l'estime Du Cange, s. v. Le mot *missa* dans ce sens est l'équivalent des locutions grecques : λαοις αφεσις, απολυσις της εκκλησιας, απολυεσθε. Or le mot *missa* fut employé dans l'Eglise primitive pour désigner les différentes parties du culte. Une première partie, se composant du chant de quelques psaumes, de lectures bibliques et d'un sermon, était accessible même aux gentils. Après qu'on les avait congédiés, suivait une série de prières par lesquelles les catéchumènes, les pénitents, etc., étaient congédiés par classes, comme on le voit dans les constitutions apostoliques, livre VIII. Cette partie du culte s'appelait *missa catechumenorum*. A présent commençait la dernière partie du culte, la partie la plus solennelle, inaugurée selon les constitutions apostoliques par la formule : « Nous tous, tout autant que nous sommes de fidèles, ployons le genou. » Cette partie du culte se composait de l'acte de l'offertoire, du sacrifice eucharistique, de la communion, le tout accompagné de diverses prières et allocutions. Après quoi les fidèles étaient congédiés, c'est pourquoi cette partie du culte fut appelée *missa fidelium*. Déjà Ambroise, dans sa lettre à sa sœur Marcelline, donne le titre de *missa* exclusivement à cette partie du culte. Mais plus tard le sens de *missa* devint plus restreint, plus elle se célébrait sans communiants, de sorte que la messe désigna dès lors le sacrifice eucharistique et les prières et formules qui s'y rattachent immédiatement, à l'exclusion de la communion. Il est inutile de citer d'autres explications du mot *missa*, qu'on a fait dériver du grec, de l'hébreu et de l'ancien allemand, étymologies généralement rejetées de nos jours. Quelques auteurs du moyen âge ont aussi donné au mot latin *missa* un sens différent de celui que nous avons indiqué. Mais celui-ci est le seul qui puisse se justifier.

(*Suite.*)

Herzog,
Professeur de théologie.

L'AGONIE DE JÉSUS

—

I.

Il ne suffit pas d'être un homme, fût-on l'un des plus parfaits, pour comprendre la vie de Jésus et l'interpréter avec bon sens et intelligence. Il faudrait être, avant tout, un second lui-même, à plus d'un égard et dans une certaine mesure; tout au moins devrait-on s'efforcer d'être son imitateur (je ne dis pas son copiste), son disciple vrai et zélé. En d'autres termes, il s'agirait d'être un homme divinement équilibré, moins dans ses idées, ses théories ou sa théologie, qu'en vie, en pratique,... disons le mot, d'être un autre apôtre Paul.

Souffrir en honnête homme et même en honnête homme religieux, n'est point, par cela même, souffrir en chrétien. Souffrir en chrétien n'est pas encore, tant s'en faut, souffrir des douleurs du Christ. Prier, frémir, aspirer, sentir, être émotionné, pleurer même, tout en étant chrétien, ne nous rend pas semblables à Jésus-Christ. Disons-en autant des actes spirituels d'intercession, de miséricorde ou d'activité morale, chez un chrétien, comparés à ceux de son maître.

Je ne veux point dire par là que le Seigneur Jésus soit inimitable; encore moins qu'il fût au moral différemment constitué que l'un de nous; qu'il possédât d'autres aptitudes, d'autres facultés, d'autres organes, d'autres affections, une autre psychologie que tout enfant d'Adam. Je m'en tiens strictement à l'histoire et à la tradition. La vie de Jésus se montra en tout réellement et complétement humaine ; elle le fut sous toutes les

faces de son existence visible, moins ses côtés charnels toujours, dominés chez lui et contenus de haut. Aussi le vit-on insister pour demeurer aux yeux des hommes ce qu'il était aux siens propres, rappeler constamment à ses disciples qu'il n'était pas un autre que celui qu'ils entendaient et voyaient ; qu'il était réellement *fils d'homme*, non par modestie seulement ou pour l'apparence, mais afin d'être et de demeurer en tout dans la vérité de sa position.

Jamais homme ne fut plus étranger à tout charlatanisme humain, quoi qu'en aient dit de prétendus admirateurs incapables de voir en sa personne un homme différent d'eux-mêmes. Chez le Seigneur Jésus, première et grande différence de l'homme que nous pratiquons, le côté moral ou spirituel de son humanité fut un épanouissement naturel et franc, une libre et large démonstration de la présence et de l'activité du Saint-Esprit. Sa vie, toute spontanée, ne fut point, comme celle de son disciple, habituellement rabaissée par la lutte à son minimum de développement. Elle ne fut pas cette étincelle légère et fugitive, cette lueur indécise, pâle et froide des meilleurs moments. Elle ne fut jamais ce réveil en sursaut d'une conscience plus habituée à dormir qu'à veiller ; elle ne se traduisit pas davantage en soupirs sans portée, en hésitations contradictoires, en projets stériles et irréfléchis ; elle fut constamment maîtresse d'elle-même, sans efforts apparents.

Bien moins encore fut-elle l'expression prudente et calculée d'un égoïsme contenu, plus occupé de l'effet cherché que de traduire librement, simplement et vraiment le bien, le saint, le bon, le beau, le pur, la charité en un mot, dont l'âme était joyeusement remplie. Elle était à la fois la profession d'une certitude calme et ferme de la volonté de Dieu à son égard, et d'une conscience nette et vraie de sa vocation et de sa position personnelle. Elle témoigna toujours d'un accès constant et facile auprès du Dieu invisible dont elle reflétait les splendeurs cachées, et de sa consécration dévouée et pure aux intérêts éternels du monde et de ses créatures. Elle était, pour parler le langage de saint Jean, *le Verbe*, la parole vivante et plastique de Dieu, l'expression humaine de son essence (1).

Où est l'homme dont la vie ait approché de cette existence-là

(1) Hébr. I, 3.

ou qui en ait admis la possibilité et le devoir pour sa propre personne? Plusieurs furent appelés à la réaliser et obtinrent un commencement d'application ; ceux-là seuls en approchèrent qui s'estimèrent fort éloignés d'un pareil modèle.

L'humanité du Christ peut nous révéler la nôtre, à la condition qu'avant tout elle nous dévoile la distance à laquelle nous restons de cet humble type, chaque fois que nous essayons de le réaliser. S'il n'en est pas ainsi, l'anthropomorphisme nous aveugle et nous essayons de construire, non la figure du Christ, mais la nôtre propre, sur le piédestal vermoulu de notre humanité.

Nous ne savons pas rester dans le vrai, dès que nous étudions notre propre vie aux prétendues clartés qu'elle jette. Dieu seul peut, sous le reflet des clartés divines, nous accorder ce privilége, car lui seul connaît la vérité, et des cœurs et des pensées, les détours qui en éloignent, les sentiers qui y conduisent. Seul, il met le pied, sans s'y perdre, dans le labyrinthe étalé devant le sanctuaire de la vie de l'homme.

Nos prétendues révélations de l'homme par l'homme cachent les plus graves erreurs d'une philosophie construite d'aveuglement, d'ignorance et d'orgueil.

Que cette vie de l'homme puisse, en dépit de ses profondes misères, se montrer encore admirable de génie, de perspicacité, de poésie, d'adresse ou de science, il n'y a là rien de surprenant. Tous les jours, nous pouvons l'admirer, tant qu'il s'agit de notre activité intellectuelle et physique, des combinaisons de l'art et des recherches scientifiques. Mais le monde des sens, de la raison, de l'intelligence et de l'imagination est par trop distant de celui de la vie morale et spirituelle, malgré leurs relations constantes et obligées, pour nous être de grand secours dans la recherche du vrai, lors même que ce monde ne serait pas l'occasion de nos principales illusions et de nos erreurs les plus fatales.

Si l'anthropomorphisme fut dans le domaine intellectuel une source abondante de méprises et d'errements, il le fut bien davantage dans celui de la philosophie morale et de la théologie. Nulle part il ne se montra plus embarrassé, plus obscur, plus pauvre : il aborde la déraison dès qu'il prétend donner la clef des questions fondamentales du christianisme, nous instruire sur la vertu des intercessions et des offrandes, sur la portée de

celles du Christ, sur ses motifs ou ses procédés, sur la médiation que Jésus accomplit, en d'autres termes, sur la *Rédemption* qu'il a opérée dans le monde ou sur son règne sacerdotal.

L'immixtion de l'anthropomorphisme se fit sentir de bonne heure dans le christianisme. Sous les yeux mêmes des apôtres, nous le voyons surgir, tantôt enveloppé de la robe du Juif, tantôt du manteau de la philosophie païenne. Dès lors, il n'a pas cessé d'y faire des irruptions et, ce qui pis est, d'y laisser des traces profondes de ses infiltrations délétères. C'est lui qui, de proche en proche, d'induction en induction, conduisit des hommes de sens aux fables de l'intercession des saints, de la Vierge et des martyrs, aux enseignements du mérite intrinsèque des sacrifices, aux doctrines des sacrements, de l'*Opus operatum*, des expiations par la douleur, de l'imputation personnelle ou universelle d'une sainteté légale et d'une justice conventionnelle, etc., etc., etc. Vraiment, le facétieux qui dit un jour : « Dieu fit l'homme à son image, mais l'homme le lui a bien rendu, » ne vit pas le côté profondément navrant de sa plaisanterie, et les chrétiens qui se prirent à faire le Christ « *péché,* » c'est-à-dire homme, pour Dieu, parce qu'il s'était constitué *péché* pour nous, comme disent les Ecritures, ne furent pas plus clairvoyants, tant l'anthropomorphisme s'insinue aisément dans les pensées humaines.

II.

Aux deux modes de vivre supérieurs, — je ne dis pas spirituels, — dont l'homme jouit, correspondent deux formes d'anthropomorphisme : l'intelligente ou raisonnée, la sentimentale ou imaginaire. Chacune a ses allures, ses procédés, ses préférences. L'anthropomorphisme sentimental est la faiblesse des âmes impressionnables et sensibles; l'anthropomorphisme raisonné, l'illusion des esprits réfléchis et abstraits.

L'anthropomorphisme de la raison aura toujours contre lui, dans le monde, les subtilités de sa dialectique, fort rarement goûtées du simple bon sens, aussi bien que de l'homme d'affaires. Se fait-il propagateur de doctrines ou missionnaire, il perd ordinairement ses peines à discipliner le matérialisme et la frivolité, ou à lutter contre l'apparente exactitude des méthodes expérimentales et réalistes.

L'anthropomorphisme de sentiment, plus indépendant, plus prestigieux, mais aussi plus capricieux, dès la même moins saisissable, demeure le préféré du sexe souple et flexible, des littérateurs et des poëtes. Il est particulièrement mal inspiré sur le terrain où il se croit fort, sur celui des affections morales. Nulle part, par exemple, son origine tout humaine ne se trahit plus complétement que lorsqu'il prétend nous initier aux mystères des souffrances du Christ. Disserter ou s'extasier sur les douleurs du Fils de Dieu m'a toujours paru risqué. Qui en cause à tout propos, à coup sûr n'y a jamais réfléchi. La Bible, acceptée telle qu'elle nous est donnée, sans préoccupations idéologiques ni subtilités sentimentales, n'analyse pas ces douleurs : elle en parle sans faire appel à nos émotions, à nos larmes ou à nos sympathies. Ni Paul, ni Jean, ni Pierre ne s'arrêtent à les paraphraser complaisamment. Les prophètes à la main, ils nous disent les faits, leur enchaînement, leurs conséquences ou leur but : « Il donna sa vie pour ses brebis ; » — « Comme il avait aimé les siens, il les aima jusqu'à la fin. » — Ils y lisent une soumission sans bornes : « Père, non point ce que je veux mais ce que tu veux ; » — un amour infini : « le berger donne sa vie pour ses brebis. »

Est-ce à dire que ce riche filon des révélations divines ne contienne rien de plus? — Dieu m'en garde. — J'affirme seulement que le sujet prête trop à méditer, trop à sentir, trop à vivre, pour ne pas souffrir de notre anthropomorphisme égoïste, de ses déductions abstraites et du mécanisme de ses procédés. L'appréciation des vérités de cet ordre réclame, pour demeurer dans le vrai, des sens et un tact spirituels exercés, une intelligence complète du christianisme et une piété nourrie par une humilité profonde. En parler souvent, c'est déjà y mettre de la légèreté, du jargon, du verbiage, du faux ; l'étudier, en jaser même dans l'intimité de la famille, conduit à la dissertation théologique, au dogmatisme ecclésiastique et par esprit de contradiction, aux mièvreries de l'anthropomorphisme vulgaire et exalté.

Beaucoup de théologiens, gradués et autres, sont les premiers à déplorer ces entraînements de l'imagination, à s'affliger d'exercer leur judiciaire et leur dialectique d'école sur des sujets de cette nature, au risque de les flétrir par leurs attouchements... Qui les y oblige? Pourquoi, dans un travail spirituel

et sur des sujets pareils, recourir à des instruments appartenant à un autre ordre de choses? Cette méthode ne saurait réussir. A la vie et au monde spirituel, les moyens et les procédés de même nature; à chaque discipline ses instruments. Vit-on jamais sortir bonne cuisine d'un laboratoire de chimie ou d'une officine de pharmacie?

Pour discourir des souffrances du Christ, de ce qui fit le fond le plus constant et le plus intime de sa vie, il faut être en mesure d'apprécier cette vie, d'en saisir les aspirations, les intentions, les espérances et les pensées intimes, de comprendre, en un mot, la personne morale et complète du Christ; *il faut la connaître très-particulièrement.* Point n'est ici question d'une connaissance extérieure, superficielle ou imparfaite; d'avoir peut-être étudié le Sauveur en historien, en littérateur, en critique, en philanthrope, en moraliste, en théologien ou en philosophe; fût-ce même après des recherches sérieuses. Il s'agit d'une connaissance expérimentale et immédiate, de relations personnelles reposant sur une similitude d'aspirations morales, sur une sympathie réfléchie et conséquente, sur une communion intérieure et profonde. Des définitions, des syllogismes, des démonstrations oratoires restent sans effet permanent. Or, le Saint-Esprit peut seul préparer et cimenter cette connaissance-là, car elle est un acte de la vie à la fois humaine et divine dont il a seul le secret, qu'il crée et alimente; elle appartient à ce que saint Paul appelle « une pleine certitude d'intelligence du mystère de Dieu et de Christ. »

Connaître le Christ dans le sens réellement chrétien, c'est être animé et pénétré de cet Esprit de Dieu qui « sonde toutes choses, même les profondeurs de Dieu, » et que personne en retour ne saurait ni juger ni sonder. C'est posséder, non une définition ou une exposition du Christ et de son œuvre, c'est être pénétré de sa pensée même (1), et vivre sous l'émanation directe et immédiate de la vie céleste du chef de l'Eglise.

Impossible, sans cette identification individuelle, personnelle, réelle et vivante du disciple et du maître, du chrétien et du Christ, du membre et de la tête, de l'époux et de l'épouse, impossible, dis-je, de comprendre les souffrances du Sauveur, leur origine, leur nature, leur but, leur caractère et par con-

(1) 1 Cor. II, 16.

séquent leur expression scripturaire. Sitôt que nous tentons de les idéaliser, d'en tracer la dogmatique, nous déraisonnons ; car au lieu de recourir au langage de la vie spirituelle, nous demandons à la nature, à l'humanité, à la raison, à l'imagination, c'est-à-dire à l'homme charnel et déchu, à ses habitudes, à ses traditions, à ses notions, à ses préférences, à ses instincts,... des images, des comparaisons, un langage qui n'est point celui du sujet ; nous tombons en plein anthropomorphisme ; nous faisons du Christ souffrant, non le Fils de Dieu, mais un saint homme quelconque, expirant et souffrant en homme, humblement peut-être, mais nullement en Melchisédec révélé, en roi de justice, en prince de paix, source et terme de toute vie spirituelle. Nos pensées s'arrêtent à l'homme de douleurs, tel que nous l'apprîmes dans les écoles et les prônes, dans les romans religieux, dans les œuvres d'art, dans les exégèses savantes, ou que nous le dépeignit notre imagination nourrie de rêveries, de préjugés traditionnels, de vanité et de suffisance.

Ce n'est pas pour l'esthétique seulement et le coup d'œil que saint Paul conseillait à ses disciples d'adapter le langage spirituel aux sujets spirituels. Sommes-nous en mesure de peindre ou de décrire le Christ souffrant? Son portrait est-il bien à notre portée ? — Oui et non. — Oui, si nous permettons au Saint-Esprit de transfigurer le Seigneur Jésus en nous, conformément aux révélations divines ; de nous communiquer sa vie, non en théorie seulement, mais en réalité ; de reproduire en notre faveur et à chaque instant de notre existence cette incarnation spirituelle du Christ. — Non, si nous pensons atteindre ce privilége comme un droit acquis à nos efforts, à nos méditations, à nos renoncements, à nos macérations, à notre ascétisme ou à notre nature humaine, fussent-ils placés sous l'égide tutélaire de l'Eglise et de ses ministres, assistés de toutes les puissances célestes et terrestres et accompagnés de notre part de désirs sincères ou de prières ferventes. Au Saint-Esprit et à nul autre revient la mission et la puissance d'initier le fidèle au christianisme, de rattacher l'anneau d'or au câble rompu. L'esprit de l'homme le plus chrétiennement disposé n'y saurait atteindre ; ce sont là les actes d'une vie qui dépasse de beaucoup nos habiletés, des dons que Dieu distribue individuellement selon sa volonté et au moment choisi par lui ; de très-réelles révélations ; des sources de vie éternelle jaillissantes au dedans de nous.

Celui qui essaye de s'emparer de ces priviléges au profit de son christianisme ou de sa profession, qu'il se croie fondé sur une promesse ou y voie un avantage accordé à sa foi ou à son obéissance, ressemble à ces fanatiques qui, en vertu de pratiques religieuses, de cérémonies ou de positions acquises, prétendent obliger l'Esprit de Dieu à intervenir en leur faveur.

La soumission, l'abandon, la débonnaireté, la simplicité seront toujours la bonne part de Marie; le recueillement des pensées, le silence des désirs, les premiers pas dans la connaissance du Christ, les conditions élémentaires d'une exégèse, vraie et sentie, des souffrances du Christ.

III.

L'auteur de l'épître aux Hébreux (1), nous révèle, — chose surprenante, — que Dieu faisait une œuvre dans son Fils par la souffrance; que ce Fils devait apprendre par elle l'obéissance. Pour apprécier ce fruit d'une douleur spirituellement acceptée, l'éducation qu'elle donne, les procédés qu'elle met en œuvre, il est nécessaire d'avoir souffert soi-même, et beaucoup souffert comme chrétien. Analyser la douleur théologiquement, esthétiquement, psychologiquement et même chrétiennement, dans le sens vulgaire des mots, n'est point encore s'initier aux souffrances du Christ. La voie douloureuse suivie par saint Paul y conduit seule. L'Apôtre participait aux souffrances de son Maître, non parce qu'il souffrait, dans sa chair ou dans ses affections, des maux matériellement pareils, mais parce qu'il les supportait dans le même esprit, avec les mêmes dispositions d'âme, sous la même discipline spirituelle; parce qu'il apprenait aussi l'obéissance à l'école de son Seigneur. Souffrir en homme signifie peu de choses, si même cette souffrance-là ne nous abuse pas moralement plus vite que toute autre? Souffrir,... qui l'ignore? est le premier et le dernier cri de notre vie; mais souffrir à l'école du Christ, sous son pastorat, est l'un des plus grands priviléges du chrétien, la révélation des intentions, des volontés, des pensées et du modèle du chef.

Cherchons-nous une preuve de notre incapacité humaine à

(1) Hébr. V, 8.

saisir ce privilége, nous la trouverons dans les explications données à ces souffrances. Les uns nous dépeignent l'horreur et l'effroi d'un innocent en face d'une mort ignominieuse et souverainement injuste ; ils nous décrivent les dernières angoisses d'un supplicié subissant une mort lente et cruelle. D'autres, comprenant que la figure d'un chrétien, tremblant et affaissé en présence de la mort, s'accorde mal avec l'exemple et les paroles des martyrs de la même foi, abandonnent cet idéal pour nous dépeindre le Christ inquiet et soucieux à la pensée des dangers, des contradictions et des luttes qui vont assaillir ses disciples, sa famille, son œuvre, son Eglise. Point de vue très-humain, indigne du modèle et du chef des croyants, contredit d'ailleurs par les récits contemporains.

Ecoutons les représentants de Rome : ceux-ci vont dérouler avec complaisance devant nos yeux les douleurs, les tristes pressentiments, les angoisses d'une âme sensible à l'excès, mystique et exaltée, ou bien les déceptions du dévouement trahi et des sacrifices méconnus ; ou bien encore les plaintes qu'arrache une ingratitude froide et passionnée. Autant d'appels au sentimentalisme humain, aux mièvreries d'une piété féminine énervée, avec lesquelles l'Esprit de Dieu n'a rien à faire.

La Réforme, de son côté, donne volontiers à la *Passion* un sens différent et, à certains égards, opposé. Préoccupée du point de vue formel et démonstratif, elle voit dans le Christ souffrant, moins un bienfaiteur méconnu qu'un remplaçant dévoué s'immolant de plein gré ; moins un ami ou un frère qu'une caution ou un répondant officiel. Pour ces théologiens, le Fils de Dieu s'avance au-devant des colères et des imprécations de la loi, se soumet aux malédictions d'une justice inflexible et sans merci, en accepte les arrêts la tête baissée, par une substitution volontaire.

La douleur de ce malfaiteur supposé, innocent de fait, coupable par imputation, est pour eux d'autant plus vive que l'amour du Rédempteur rencontre moins de sympathie.

Singulier rôle imposé à Jéhova, au Père de notre Seigneur Jésus-Christ, par cette exégèse mosaïque d'une loi burinée sur la pierre. Trôner sur le Sinaï, au milieu des rochers du désert, entouré de foudres, de tempêtes et d'anges exterminateurs, y faire entendre cette voix terrible qui ébranle la terre et renverse des montagnes ; annoncer avec toutes les apparences de

la colère et de la rétribution, quoi?... la condamnation du pécheur, le jugement de l'impie?... Non! l'œuvre par excellence d'amour, de pardon et de miséricorde!

Se peut-il imaginer quelque chose de plus contradictoire et de plus discordant dans les termes? N'est-ce pas ici le « *Credo quia absurdum* » si vénéré du fervent et aveugle moyen âge?

Mais allons plus avant : A cette vue des fureurs divines, le Christ, disent nos théologiens, fut saisi des terreurs que ressentit Israël au pied de la montagne en feu; il demanda, lui aussi et avec larmes, que la parole ne lui fût plus adressée. Quel idéal! un Dieu législateur, moraliste, héraut de malédictions, retranché derrière des formules, entouré de frayeurs, juge du criminel, inexorable gardien du droit, motivant ses arrêts et ses vengeances sur une compensation abstraite, légalement équilibrée, en vue de réparations théoriques et de déclarations de principes! La souffrance du Christ découlant du payement d'une dette qui n'est pas son fait et qu'il n'a point contractée; d'un délit qu'il n'a point commis et qu'il s'impute à lui-même par dévouement!!!

Le Fils de Dieu châtié, sans l'avoir mérité, uniquement parce que sa peine se trouve inscrite au code criminel de Moïse!!! Oh! les idéologues, les légistes, les scribes et les diplomates! jusqu'où peut aller votre anthropomorphisme!

Que dire après cela des énormités construites sur un prétendu mérite intrinsèque de la douleur physique, servant à payer une dette morale? Comme si la souffrance n'était pas la conséquence normale et méritée d'un désordre, d'une désharmonie, de la lutte entre le bien et le mal!

Mais, répliqueront les exégètes, si le Christ ne souffrit pas pour semblables motifs, pourquoi donc se plaignit-il si hautement? Quelle fut la cause de ses angoisses? D'où proviennent ses défaillances, ses sueurs de l'agonie? D'où?... mais lisez donc... Jésus affirme positivement avoir été abandonné de son Père : telle fut en sa bouche l'expression de la douleur. N'est-elle pas assez clairement énoncée? — « Père! père! pourquoi m'as-tu abandonné? » — Que voudriez-vous ajouter ou retrancher à cette exclamation?

Direz-vous que ce reproche indirect, échappant à la chair lacérée, était une sorte de révolte de la nature, et ne pouvait être ni calculé, ni réfléchi? Ou bien qu'il résultait d'un excès de

sensibilité nerveuse exaltée par des souffrances accumulées et dépassant les forces de la résignation et de la patience? Acceptons cette exégèse inconvenante; ajoutons même que la crainte d'être accusé de manquer de révérence envers le maître dont nous portons la livrée, nous empêche en grande partie de l'accuser d'avoir failli à la soumission. Ces interprétations puériles n'en seront pas moins l'aveu de notre incapacité à comprendre les souffrances du Fils de Dieu, et la confession de notre anthropomorphisme qui mesure le prochain à l'œuvre de notre humaine misère.

Pourquoi ne pas avouer plutôt qu'une conviction involontairement humaine, expression de notre incrédulité naturelle et de notre inexpérience dans la vie spirituelle, nous dit que la plainte du Christ devait être exagérée, que son châtiment, si châtiment il y eut, ne fut pas si poignant; qu'en s'écriant sur son abandon, il avait en vue autre chose que ses propres douleurs; qu'il voulait par là, peut-être, révéler aux spectateurs de son agonie les dispositions de son Père et la signification mystérieuse de son supplice. Le Christ, ne manquerait-on pas alors d'ajouter, connaissait assez le cœur du Père qu'il servait, pour être assuré qu'il n'abandonnait aucun des siens et surtout pas son Fils bien-aimé...

D'induction en induction, dans le domaine de l'anthropomorphisme, on pourra aisément conclure que l'abandon de Dieu fut ici plus apparent que réel; qu'il n'est pas convenable d'insister sur l'abandon, que ce dut être une façon populaire d'exprimer une peine quelconque; car, en tout pays, les foules ont toujours conclu des souffrances de leurs semblables au déplaisir de la Divinité.

Lorsque des élucubrations de ce genre se trouvent trop peu naturelles pour un public désireux avant tout de faits et non de fictions, certains interprètes modernes de nos traditions chrétiennes recourent au procédé du sourire. Quoi de plus enfantin, à les entendre, qu'une souffrance causée par l'éloignement de Dieu ? Quelle exaltation maladive ! Quel raffinement d'ascétisme mystique! L'idéologue et le critique sont bien mieux avisés; pour eux, Dieu est dans les pensées et ne saurait en être séparé. Une tristesse née de l'abandon de Dieu n'est à leurs yeux qu'une métaphore, une façon de parler. Elle est le cri d'un cœur souffrant, égaré par la douleur, réelle ou fictive, et dès lors

l'exclamation d'un amour réel. Peu importe après cela que cette confession soit ou non entachée d'anthropomorphisme dès qu'elle est sincère... Ainsi pense l'homme.

Dieu parle un tout autre langage; devant lui, la vérité est avant tout une réalité, un fait, non une image, une démonstration ou une figure du discours. — Si le Christ ne se fût point écrié, devant témoins : « Mon Dieu! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné? » jamais la théologie n'eût admis la possibilité de cet abandon. Elle eût trouvé des preuves contre cette idée dans toute la Bible. La simple supposition du fait eût déjà été pour elle une impiété grossière : avec le souverain pontife Ananias, elle eût anathématisé et conclu au blasphème, tant il est aisé à la logique de démontrer par des textes l'existence des promesses de délivrance faites à tout homme qui crie à Dieu. Le dogme de l'abandon, opposé à ces promesses, eût abouti à un dilemme inexorable tout entier en faveur de l'exégèse de la raison.

Et cependant le Christ fut abandonné!... l'aveu en est écrit; il a retenti à nos oreilles et s'est fait entendre jusqu'aux extrémités de la terre; nos enfants l'ont ouï et en parlent tous les jours ; force nous est d'en accepter la réalité, en dépit des arguments de la critique.

L'abandon ne fut pas absolu. Il n'impliqua pas une réjection, une condamnation définitive de la part de Dieu ; alors même que les termes de la loi mosaïque, injustement appliquée par la haine des Juifs, donnait au jugement l'apparence d'une malédiction divine.

L'éloignement du Père, la cessation, ou tout au moins la diminution des relations divines, n'en furent pas moins réelles. Pour répondre aux cris de l'affligé, Jéhova intervint sans doute, mais il ne le fit pas en personne; il se fit représenter par un messager consolateur, en sorte que le Fils ne lutta pas seul avec les hommes, la mort et l'enfer, conjurés pour sa perte. Dieu ne ferma point l'oreille aux supplications de son Fils; encore moins alla-t-il jusqu'à le maudire ou à approuver tacitement l'impiété de ses ennemis...

Dieu l'abandonna en s'éloignant de lui pour un instant, à l'heure concédée aux puissances ténébreuses. Son délaissement fut de courte durée. A sa mort succéda bientôt la résurrection, c'est-à-dire la victoire. Mais l'abandon ne fut pas moins réel ; il

appartenait à la série de ces épreuves douloureuses que le Christ devait subir à l'école de la vie humaine.

Jésus, abandonné du Père, restait plus que jamais (si cela eût été possible) l'enfant des prédilections divines, mais il l'était sous le poids écrasant de la douleur, jointe à la frayeur de la mort. « Quoiqu'il fût Fils, il apprenait ainsi l'obéissance. » « Le Père châtiait l'enfant qu'il aimait. » La mission de Jésus, l'œuvre qu'il s'était imposée, l'association compromettante à laquelle il donnait la main, en consentant à naître d'une fille d'Eve; le règne et la dynastie nouvelle qu'il fondait en sa personne, entraînaient pour leur inauguration et leur consécration « l'abandon de Dieu. »

Que cela nous suffise, n'allons pas au delà; mais surtout n'introduisons pas dans l'énoncé des mystérieuses révélations du plus élevé des dévouements, nos humaines conceptions de droit, de justice, de colère, de légalité juridique, de condamnation ou de liberté relative : évitons par-dessus tout de placer, dans nos appréciations le Seigneur Jésus sous la loi du Sinaï et l'autorité de Moïse... Lui! la grâce, le support, le pardon et l'amour réunis et personnifiés.

Pourquoi donc, je le répète, cet abandon de Dieu? Pourquoi ces apparences de châtiment et de malédiction, si la réalité n'y existait pas? Pourquoi? parce qu'il s'agissait, non d'un principe à poser, d'une loi à proclamer, d'une formule à corroborer, mais d'une œuvre à réaliser et à accomplir, d'une victoire à remporter, d'une révolution à introduire dans le monde.

Jésus était homme, il l'était réellement et il en portait les conséquences. Il n'était pas homme en type, en figure, en idée, — langage philosophique, — encore moins l'était-il conventionnellement, pour la forme, par imputation ou substitution, — langage théologique, — il l'était en effet et en vérité, quoique sans péché. Il était homme *semblable* à tous égards à l'un de nous. Cette expression dit tout, elle exprime toutes les obligations et tous les priviléges qui appartiennent, d'ordre divin, à l'enfant d'Adam. Or, chez l'homme, si les prérogatives de la naissance sont grandes à côté de celles des autres créatures, combien plus doivent être lourds et graves les devoirs résultant du désordre et de la guerre dans lesquels il vit depuis sa chute; combien ne le furent-ils pas pour celui qui « renonçait à la joie dont il jouissait, et venait s'associer à l'existence

lamentable d'une famille rebelle et frappée d'aveuglement.

Pour accomplir sa mission d'humanité, le Christ dut, lui innocent, vivre et se développer dans les conditions humiliantes et douloureuses de l'humanité déchue, en accepter les conséquences sous un gouvernement divin et juste, boire jusqu'à la lie l'amer et mérité calice d'Adam, supporter l'existence physique et morale de l'homme avec soumission, sans cesser un instant de maintenir et de faire briller les affections célestes, les élans mystiques, les désirs paisibles, les tressaillements spirituels, les contemplations intimes qui constituaient ses joies et sa vie divine; tout autant de choses que nous apportait son association par l'Esprit-Saint ou sa communion, et que nous, ses disciples rachetés, nous connaissons à peine de nom et par ouï-dire, n'entrevoyons que de loin et à la dérobée, n'apprécions que fort peu et n'acceptons qu'avec défiance.

Combien de douleurs indifférentes ou imaginaires à nos yeux, ne durent pas naître encore, poignantes pour le Christ, du contraste, de l'opposition, de l'antipathie, de la guerre déclarée à ses aspirations pures et saintes, par l'atmosphère empoisonnée et corrompue au sein de laquelle il fut plongé avec nous (1)?

L'humanité à laquelle le Sauveur participait n'était point celle de l'innocence, mais celle de la déchéance ou du crime, et c'est avec elle et pour elle, qu'il subit les attaques de nos penchants, de nos convoitises, de nos luttes et les assauts incessants de l'armée du tentateur, sans jamais lui céder (2).

Le Fils de Dieu que son infinie abnégation et son amour sans bornes, introduisait dans la société, les relations et la solidarité des impies, en porta donc les conséquences : il s'y soumit sans murmurer, quoiqu'il eût à soutenir contre la chair et le prince du siècle, une lutte à mort, sans autre assistance, dans le moment décisif, que celle des anges ses inférieurs et ses créatures.

(1) Hébr. XII, 2.

(2) N'inférons pas de l'humanité parfaite du Christ qu'il eut à souffrir des conséquences individuelles ou des remords résultant de péchés qu'il ne commit point; qu'en d'autres termes, il en porta, lui innocent, la peine ou la rétribution et que pour cela il fut rejeté, maudit et frappé. L'humanité, même corrompue et profondément pervertie, n'est pas pour cela rejetée ou maudite, car elle n'est pas jugée. Le jugement une fois prononcé, le repentir n'aura plus sa place, et toute chance de délivrance sera évanouie. Il est écrit sans doute: « Que celui qui ne croit pas est déjà condamné » (Jean III, 18), mais cette condamnation-là n'est pas la conclusion d'une enquête ou la fixation d'une responsabilité, elle est la conséquence, — l'Apôtre l'affirme, — de l'incrédulité naturelle et de naissance qui exclut l'homme, tant qu'elle subsiste, de toute réconciliation en Jésus-Christ.

L'adversaire le cloua sur un bois déclaré infâme, pensant anéantir d'un seul coup et le Prince de la vie et son œuvre extraordinaire. Il eût en effet tari de la sorte, pour la race qu'il tenait captive, la source unique de toute béatitude et de tout développement moral. Mais Dieu, précisément alors, et au milieu des tentatives homicides dont son oint était l'objet, le proclama son Fils bien-aimé, lui assura la victoire et le règne, et en donna une éclatante garantie à ses disciples par sa résurrection des morts. Sa mort, qui dans le calcul des méchants, devait être son ignominie finale, devint sa dernière lutte et sa grande victoire.

Drame mystérieux et incompréhensible, saisissant d'amour et de dévouement du côté de Dieu, mais aussi d'ingratitude, de mensonge et de perfidie, du côté de l'homme et dont les conséquences se prolongent aux siècles des siècles.

Estimerions-nous peut-être que l'abandon qui frappa le Christ se borna — qu'on excuse la supposition — à une déclaration de principes, signifiée à notre intelligence ou à la promulgation d'un décret, adressé à notre arbitrage, à une sorte d'affiche au pilori de l'humanité? — pensons-nous qu'au moyen de cette démonstration emblématique, celui qui en fut l'objet dût avoir l'idée, la perspective, la conception de cette flétrissure, sans la subir réellement? Faites-vous de Dieu un dramaturge? Il n'est point ici question d'un poëme, d'une légende ou d'une parabole; il s'agit d'un fait, d'un événement considérable, se déroulant dans l'immensité du monde invisible et auquel l'homme est appelé à assister. Pour en saisir quelque peu la portée, il est nécessaire de connaître par expérience, dans la vie de Jésus, non-seulement tout ce dont un cœur pieux et saint se trouverait privé par l'abandon de Dieu et par la suppression de ses rapports spirituels avec lui; mais encore il faut transporter par la pensée, ces épreuves tout humaines, dans cette personne du Fils qui nous est si peu connue spirituellement.

Si vous reculez devant cette tâche, essayez, pour approcher de Jésus, d'approfondir ces paroles de saint Paul aux Ephésiens : « *Ne contristez pas le Saint-Esprit.* » Interrogez sur leur portée les plus pieux d'entre les saints hommes, ils vous décriront peut-être la tristesse du Saint-Esprit, ils vous parleront d'un malaise indéfinissable et profond, d'un accablement mortel, d'une sécheresse tarissant larmes et prières; ils essayeront de vous représenter ce dépit concentré, cette humeur chagrine, cette fâcherie incessante

qui s'empare de la pauvre âme, etc.; mais ils ne trouveront pas d'expressions plus propres à dépeindre les souffrances que les hommes de Dieu attribuèrent à l'éloignement de Dieu. Et cependant, n'y voir qu'un malaise, une défaillance, une infirmité, un accablement, une humeur chagrine, une sorte d'indisposition morale infligée au grand « Consolateur, » sont-ce là les seules paroles qui viennent à l'esprit d'un homme sauvé de la mort dernière, lorsqu'il a conservé quelques notions vraies de la chute, de ses suites et d'une vie « sans Dieu? » Un tel homme aurait-il qualité à parler des souffrances du Christ et des effets de son abaissement jusqu'aux plus basses conditions de cette terre ou de son abandon de Dieu?

La première et la plus grave conséquence de la chute fut, sans aucun doute, de paralyser la conscience morale, d'amortir sa sensibilité, de nous aveugler sur notre état et notre position spirituelle et dès lors, sur nos vrais intérêts : de nous rendre indifférents, puis étrangers à la vie spirituelle et au monde dans lequel elle s'épanouit. Du sein de cette atonie, de ce sommeil, de cette mort anticipée, sortira-t-il jamais des notions claires, justes et sérieuses de souffrances nées de l'éloignement de Dieu et de la suspension de nos rapports avec lui? Une âme habituée de vieille date à vivre dans cet éloignement sans en prendre autrement souci, à tracer son ténébreux chemin sans s'enquérir de l'aide de qui que ce soit, uniquement occupée à pratiquer ce gouvernement d'elle-même et par elle-même, si vanté?... n'aspirant qu'à l'indépendance la plus absolue de toute autorité, à part la sienne propre.?... une telle âme pourra-t-elle bien concevoir des souffrances causées par la privation de l'influence et de la présence de Dieu, c'est-à-dire de l'état même auquel elle aspire et qu'elle s'efforce d'atteindre dans son aveuglement? Est-elle capable d'apprécier une soumission, un abandon de sa vie personnelle, qui aille jusqu'à souhaiter cet abandon, à le désirer, à le rechercher avec passion? — Non! évidemment, non! — Et si cette âme fait de la théologie, n'est-il pas certain qu'en recherchant l'origine des souffrances du Christ, elle ne saisira que le mirage vain et trompeur du plus pauvre anthropomorphisme?

L'homme qui naît de nouveau n'est pas réintégré par là dans cette vie divine, dont il avait été privé par la chute, quoiqu'on l'ait dit et affirmé souvent. En devenant chrétien, il n'est pas simplement rentré en jouissance de ses prérogatives préada-

miques. Sauvé en Jésus-Christ, il est entré dans une vie éternelle sans doute, comme son auteur, mais par la voie « nouvelle du voile déchiré. » Cette entrée constitue une seconde naissance, purement spirituelle pour le moment, procédant du Saint-Esprit, et non de notre énergie humaine individuelle. Elle ne saurait être conçue comme indépendante du Christ, qui en est la « souche, » ou du Saint-Esprit, qui en est la vie. L'Apôtre l'appelle aussi une vie « divine. » Le don de cette vie assure aux membres du corps du Christ une existence très-supérieure à celle des anges (1).

Si le sauvé n'eût été en Jésus-Christ que réhabilité en son premier rang, il eût recouvré, sinon en étendue, du moins en nature, tout ou partie de la vie perdue par la chute, et dès ici-bas, il en connaîtrait, par expérience, les besoins, les aspirations, les antipathies, les attraits, les luttes, les victoires et les joies. Puisqu'il ne parvient par son salut, à éprouver de l'activité de cette vie antérieure que des impressions très-vagues, très-fugitives, très-imparfaites, et plus souvent aussi très-problématiques, il est évident qu'il vit encore, en majeure partie du moins, de sa vie déchue; qu'il la pratique en dépit du salut reçu, qu'il en porte involontairement les tristes fruits, qu'il n'accomplit point ce qu'il « voudrait » faire; qu'il n'est sauvé qu'en espérance et non encore de fait; qu'il ne peut, en conséquence, apprécier les faits spirituels surgissant en dehors de ses habitudes terrestres et de son horizon restreint et mal éclairé.

Si vous en doutez, observez, je vous prie, ce chrétien fidèle et sincère; mieux encore, étudiez vos propres actions. Vous les trouverez mille fois plus terrestres que célestes, chrétiennes pour l'apparence et par certaines pratiques, humaines et souvent païennes pour le fond, toujours dominées par des intérêts personnels. Il en sera de même tant que l'empreinte du « Christ en nous » restera à l'état de chétive silhouette ou d'ébauche empruntée à l'anthropomorphisme. Dès lors, quel cas faire de notre discernement et de notre intelligence dans le domaine céleste ou spirituel (2)?

Si jamais vous rencontriez un homme qui s'estime ce qu'il vaut réellement devant Dieu, si vous en trouviez un seul qui

(1) Hébr. I, 4, 5.
(2) Jean III, 12.

se « connaisse, » cet homme découvrira sans aucun doute, en sa personne, fort peu de raisons d'être satisfait de lui-même, et sera incessamment occupé à recueillir ses forces spirituelles pour saisir, posséder et réaliser la vie éternelle. Si vous lui parlez en théologie, il s'estimera incapable de définir l'Infini et de formuler les faits et les existences d'un monde surhumain et surnaturel.

La meilleure caractéristique, quoique négative, de la vie humaine, de celle-là même que l'on dit normale, nous fut donnée par l'Apôtre lorsqu'il dit d'elle « qu'elle était athée dans le monde » (Ephés. II, 12), c'est-à-dire qu'elle s'écoulait sans Dieu, loin de sa présence ou de son intervention apparente ou sentie, en dehors, par conséquent, de sa communion vivante et spirituelle (1).

La souffrance, conséquence inséparable de cet athéisme, toujours fort émoussée chez l'homme, devrait être, lorsqu'elle existe, la mesure et le signe de la distance où nous restons de Dieu. Chez un homme réellement vivant avec Dieu, elle créerait un réel supplice, la plus profonde et la plus navrante des douleurs. — Quelle dut-elle être chez Celui qui se nourrissait spirituellement des volontés et des affections de son Père? Quelle fut-elle s'il lui arriva de comparer sa position ignominieuse avec le bonheur dont il avait joui dans les demeures du ciel (2)?

Toute douleur humainement perçue soulève en nous des tempêtes d'égoïsme, provoque des intérêts étroits et personnels, s'associe à un monde de préjugés et d'erreurs traditionnels..

La contrition en la présence de Dieu seul, celle qui résulte du défaut de communications immédiates avec la source de tout bien et de toute vie, ou de la distance à laquelle Dieu se tient de nous, pouvait fort bien faire partie des souffrances du Christ, et résulter de l'exercice même de son ministère terrestre. — Put-on jamais observer quelque chose de pareil chez son disciple? Ses souffrances à lui s'élevèrent-elles jamais à la hauteur des réalités de sa position devant son Père? — Si cela fut, elles durent être les plus affreuses de toutes les souffrances morales. — Si la paix de Dieu, au dire d'un apôtre qui la connaissait par expérience, dépasse toute conception, la souffrance puisée à la même source

(1) Il n'est pas ici question de la communion visible ou ecclésiastique.
(2) Hébr. XII, 2.

doit dépasser toute expression et tout idéal. Serait-ce à ce point de vue que l'Apôtre prononçait cette parole grave : « C'est une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant? »

Ce que nous devons avouer de notre incapacité à juger ou à concevoir les souffrances du Christ, combien plus devons-nous le dire de notre inaptitude à apprécier les affections et les volontés de l'amour divin, et par conséquent à en parler sensément et avec vérité. Mais ce que notre intelligence se prête mal à formuler, le Saint-Esprit sait l'exprimer à Dieu, en notre faveur, par ses soupirs intimes. (Rom. VIII, 25, 26.)

De toutes les situations de l'âme, la souffrance est cependant celle qui se place le plus aisément à notre portée, celle que nous pouvons le mieux pénétrer et dont la voix est moins rapidement couverte. Pourquoi donc comprenons-nous si mal celle du Seigneur Jésus, et avons-nous tant de peine à donner à la nôtre un sens réellement chrétien?

Dirons-nous, après cela, que nous aurions à faire des aveux bien autrement honteux s'il fallait poser sur la balance céleste celles de nos émotions morales qui relèvent de l'exercice de la sainteté, de la justice, de la fidélité, de la soumission ou de la charité? Affirmer à leur égard notre suffisance ou notre satisfaction, serait la superbe de l'orgueil, le délire de l'aveuglement, la mort de la conscience morale.

J. DE LA HARPE, D.-M.

THÉOLOGIE BIBLIQUE

OUVRAGE POSTHUME D'EUGÈNE HAAG, PUBLIÉ PAR ATH. COQUEREL FILS ET O. DOUEN. PARIS, 1870

—

L'auteur de cet ouvrage porte un nom justement cher au protestantisme français. Nés à Montbéliard, MM. Eugène et Emile Haag étudièrent à Strasbourg, l'un la théologie et l'autre le droit. M. Eugène Haag dirigea pendant trois ans, avec un pasteur alsacien, un pensionnat de garçons à Cernay et fut ensuite chargé d'un cours de littérature française à l'Ecole de commerce de Leipsick. C'est dans cette ville qu'il composa son premier ouvrage : *Cours complet de langue française* (1834-36), bientôt suivi d'un second : *Vues classiques de la Suisse* (1836-37). Son frère Emile, après avoir été précepteur en Pologne, professa quelque temps l'économie politique à Leipsick. Ils retournèrent en 1836 en France et se fixèrent à Paris où Eugène Haag collabora à la *Revue germanique*, au *Disciple de Jésus-Christ*, au *National*, au *Lien*, au *Bon Sens* et écrivit la *Vie de Luther* et celle de Calvin. Ce fut à cette époque qu'il entreprit avec son frère la publication de la *France protestante*, « cette œuvre immense qui a ressuscité un monde » (Michelet) et qui restera un des plus beaux monuments élevés à la gloire du protestantisme français. En 1862, il publiait une *Histoire des Dogmes*, livre d'un grand savoir qui manquait à notre théologie française; mais, ayant perdu, en 1865, son frère dont il ne s'était presque jamais séparé, et auquel il était uni par la plus étroite affection, il ne put soutenir ce rude coup et, le 5 mars 1868, il succombait à une maladie de cœur dont la première cause était due à l'excès d'un travail trop assidu. La mort l'avait surpris au moment où il allait faire paraître une *Théologie biblique*, fruit de longues recherches, et qu'il char-

gea son ami, M. A. Coquerel fils, de publier, avec l'expresse recommandation de n'y apporter aucun changement.

M. Coquerel ne s'est pas contenté de remplir fidèlement ce vœu d'un mourant : il a fait précéder la *Théologie biblique* d'une intéressante étude biographique sur les frères Haag, où l'on regrette sans doute de voir percer quelques préoccupations personnelles, mais qu'on ne saurait lire sans se sentir pris d'admiration et de respect pour les auteurs de la *France protestante*.

Mais il est temps d'aborder notre sujet.

I.

La *Théologie biblique*, dit M. Haag, a pour objet l'exposé systématique des idées religieuses contenues dans la Bible. Science historique, elle doit examiner les idées en elle-même avec une entière indépendance et après s'être assurée de l'authenticité, de la crédibilité, de l'intégrité des documents sur lesquels elle s'appuie.

La *Théologie biblique* est donc précédée d'une introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament dont il faut avant tout nous occuper.

D'après M. Haag, le Pentateuque n'a pas été composé par Moïse. « C'est un recueil de documents, de nature et d'origine différentes, plus ou moins habilement juxtaposés ou fondus dans un but déterminé, par *des auteurs anonymes et à des époques incertaines*, de manière à former aujourd'hui dans la rédaction canonique un tout d'une évidente unité » (page 37). Aucun des livres du Pentateuque ne remonte au delà de l'établissement des écoles de prophètes par Samuel ; la législation mosaïque était déjà fixée en partie sous le règne de David ; mais elle a subi des remaniements successifs et n'a reçu sa forme définitive que *vers* le temps de l'exil, au sixième siècle avant notre ère. Le livre de Josué, postérieur au Deutéronome, a été composé avant l'exil. Plus ancien que celui de Josué, le livre des Juges date du règne de David, à l'exception de l'appendice qui y a été ajouté sous Salomon. Les deux livres de Samuel, dont le deuxième renferme quelques interpolations, ont été écrits après le schisme, et, d'après le savant Eichhorn, après l'exil. L'auteur, ou du moins le dernier rédacteur du livre des Rois, habitait Babylone l'an 561

avant J.-C. Les Chroniques, Esdras et Néhémie ont été écrits sous les successeurs d'Alexandre.

Le livre de Job ne remonte pas au delà du règne de Manassès ; le prologue et le discours d'Elihu sont des additions postérieures. Des 73 psaumes attribués à David, il n'y en a que 21 et peut-être que 9 qui lui appartiennent. Salomon est l'auteur de quelques-uns des Proverbes qui portent son nom, mais non pas de l'Ecclésiaste qui est de l'époque persane ou de la période macédonienne. Le Cantique des Cantiques a été composé après le schisme, mais avant la fondation de Samarie. Esaïe ne peut revendiquer comme siens qu'une partie des oracles contenus dans le livre de ses prophéties (1), tandis qu'il n'y a que quelques interpolations dans les prophéties de Jérémie. Les Lamentations, les oracles d'Ezéchiel et la plupart de ceux des petits prophètes sont authentiques; cependant, la seconde partie de Zacharie (IX-XIV) est de beaucoup antérieure à la première; c'est un recueil de prophéties composées à diverses époques. Le livre de Daniel, écrit du temps des Maccabées, a pour objet de relever le courage des Juifs.

Après avoir passé en revue les apocryphes de l'Ancien Testament, M. Haag aborde la critique des évangiles. Il considère Marc comme le plus ancien des synoptiques et Luc comme le plus récemment écrit. Le Matthieu apostolique a été composé en araméen, puis traduit en grec et remanié; les répétitions et contradictions qu'on y rencontre, proviennent de la différence des sources (pauliniennes ou judœo-chrétiennes) auxquelles l'auteur a puisé; notre Matthieu canonique est postérieur à la ruine de Jérusalem. M. Haag croit la question synoptique insoluble; il n'admet pas l'authenticité du quatrième évangile, tout en reconnaissant que, sur certains points, il renferme des détails plus exacts que ceux des synoptiques; contrairement à l'opinion de la presque unanimité des critiques, il doute que les Actes des apôtres soient du même auteur que le troisième évangile, il reconnaît l'authenticité des quatre grandes épîtres de Paul, avec quelques réserves, celle des épîtres à Philémon et aux Philippiens et peut-être aussi celle de l'épître aux Colossiens, rejette les Pastorales et exprime des doutes sur l'origine des autres

(1) Voici la liste des passages d'Esaïe considérés comme authentiques par M. Haag: I-V, 25; VI-X; X, 5-XII, 6; XIV, 28-32; XVII, 1-XVIII, 7; XIX-XX; XXII, 1-25; XXVIII-XXXIII; XXXVII, 21-35.

épîtres pauliniennes. L'appendice de l'épître aux Romains (XV-XVI) aurait été primitivement écrit par Paul à une autre Eglise (sans doute celle des Ephésiens) et joint à l'épître aux Romains par un copiste ignorant. L'épître aux Hébreux a été adressée par un auteur inconnu à une Eglise judœo-chrétienne, avant la ruine de Jérusalem. Des deux épîtres de Pierre, la première seule est authentique, celle de Jude l'est également; l'épître de Jacques a peut-être été composée par le frère du Seigneur. Celles de Jean sont du même auteur que le quatrième évangile. Enfin l'Apocalypse est due à la plume de Jean l'apôtre, dont l'auteur du quatrième évangile est le disciple.

A côté de ces sources, la théologie biblique en possède quelques autres qui servent à faire connaître les doctrines religieuses des Juifs au moment où parut Jésus-Christ : ce sont les œuvres de Josèphe et de Philon, le Talmud, les Targums d'Oukelos et de Jonathan, les pseudépigraphes de l'Ancien Testament, etc.

M. Haag énumère ensuite, en les jugeant, les principaux écrits consacrés à la théologie biblique, montre l'importance de cette discipline, et indique la division de son ouvrage qui comprend quatre livres, correspondant aux quatre grandes périodes de l'histoire sainte : 1° *Mythologie hébraïque*, âge patriarcal, s'étendant jusqu'à Moïse; 2° *Hébraïsme*, depuis Moïse jusqu'au retour de l'exil sous Cyrus (536 av. J.-C.); 3° *Judaïsme*, depuis le retour de l'exil jusqu'à Jésus-Christ; 4° *Christianisme évangélique*, depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à la mort de son dernier apôtre.

Le seul résultat positif auquel, d'après notre auteur, la théologie biblique soit parvenue jusqu'à ce jour, « c'est que le peuple juif n'a pas été favorisé d'une révélation particulière; que chez lui, comme chez toute autre nation, les idées religieuses ont marché avec la civilisation, et que les religions qui se partagent le monde ne sont pas les altérations d'une religion primitive » (page 253).

Voyons comment M. Haag est arrivé à ce résultat.

Le fétichisme a été le premier culte de l'humanité; au naturalisme a succédé l'anthropomorphisme; l'homme ne trouvant dans le monde rien de plus grand que lui, a donné à ses dieux la forme, les vertus et les passions humaines, jusqu'à ce que s'élevant plus haut encore, il ait compris que Dieu ne peut avoir part à nos faiblesses, parce qu'il est le souverain bien.

Les documents nous manquent pour connaître d'une façon précise les idées religieuses des abrahamides à leur origine. Il est probable qu'Abraham, cheick d'une tribu nomade, choisit parmi les dieux de ses ancêtres, un dieu protecteur, qu'il considérait comme le plus puissant de tous et dont il transmit le culte à ses descendants. Ceux-ci ne furent certainement pas de bien sévères monothéistes (Gen. XXXV, 2-5; cp. XXXI, 19, 30-32); et d'assez nombreux indices font supposer que le polythéisme fut la religion primitive des abrahamides. En effet, la plupart des noms par lesquels Dieu est désigné (Elohim, Schadaï, Adonaï) affectent la forme du pluriel et ils sont parfois construits en hébreu avec le pluriel, comme s'il s'agissait de plusieurs dieux (Gen. I, 26; III, 22; XX, 13; XXXV, 7). Après avoir parlé des Elohim, la Bible parle de Jéhovah-Elohim qui en serait le chef, et de fils des Elohim, desquels étaient issus les géants ou héros antiques (Gen. VI, 2-4). Les théophanies qui abondent dans la Genèse, montrent que les anciens Hébreux ne concevaient Dieu *que* sous une forme matérielle; pas plus que les autres peuples ils n'avaient su s'élever à la notion du Dieu-Esprit et, comme dans l'histoire de toutes les nations, nous trouvons, au commencement de la leur, des mythes historiques, philosophiques, poétiques ou étymologiques.

La période suivante fut marquée par des progrès considérables. Moïse, sans arriver à concevoir Dieu comme un pur esprit, enseigna l'unité de Dieu, idée qu'il emprunta, avec plusieurs institutions, aux Egyptiens, et chercha à mettre ses idées religieuses à la portée du peuple, au moyen de symboles nombreux. Mais cette religion, tout imparfaite qu'elle fût, était encore trop pure pour le peuple hébreu : au désert, il rendit un culte au veau d'or, fait par Aaron à l'image du taureau Apis, unit le sabéisme à la zoolâtrie, et ne put jamais triompher complétement, à cette époque, de son penchant pour l'idolâtrie; il adora Moloch, Baal, Astarté; Jéroboam, établit, après le schisme, à Dan et à Béthel, deux sanctuaires où Jéhovah était adoré sous la forme d'un taureau, et les efforts des prophètes pour triompher de l'infidélité du peuple ne furent point couronnés de succès.

Aux anciens noms de Dieu vient se joindre celui de Jéhovah, qui est exclusivement réservé au Dieu national des Juifs. Les divinités étrangères sont regardées comme des divinités moins puissantes et ennemies, auxquelles l'Israélite doit se garder

d'offrir aucun culte, ni public ni privé. « A tout prendre, les Hébreux, durant presque toute cette période, ne se distinguèrent pas des nations voisines par des notions plus pures sur l'essence divine ; car, si l'on va au fond des polythéismes de la Phénicie, de l'Egypte, de l'Assyrie, on y trouve la conception de l'unité divine sous une infinie variété de dieux, personnifications des forces de la nature » (page 306). C'est seulement dans le Deutéronome, composé probablement sous Josias, qu'on trouve pour la première fois une idée claire et précise de l'unité absolue de Dieu. Cependant, à mesure que leurs idées se spiritualisèrent, les Hébreux eurent une tendance toujours plus marquée à éviter les anthropomorphoses et à attribuer toutes les manifestations divines à la gloire de Dieu qui tend de plus en plus à être personnifiée et à être regardée comme l'organe et l'instrument de l'Etre suprême dans tous les événements favorables au peuple élu.

Les espérances théocratiques du mosaïsme ayant été déçues, les prophètes les rattachèrent à David et à sa famille. La plupart des prophètes antérieurs à l'exil nourrirent l'espoir, vague d'abord mais toujours plus clairement exprimé, du rétablissement du royaume théocratique sous un roi qui étendrait au loin ses conquêtes et régnerait à toujours, au sein d'une paix profonde et d'un bonheur dont ils tracent, en général, des tableaux très-matériels.

L'exil exerça une influence décisive sur les conceptions religieuses des Hébreux : leurs idées s'épurèrent au contact du zoroastrisme ; aussi, à leur retour dans leur patrie, les Juifs devinrent-ils de rigides monothéistes et se signalèrent-ils par leur horreur pour l'idolâtrie. Mais, « à l'époque même où les Juifs retournaient en Palestine, le philosophe Anaxagore enseignait un monothéisme spiritualiste, en proclamant que le principe créateur est un esprit tout à fait immatériel, ayant une existence individuelle, un être immuable, pensant et actif. Malgré l'influence de la civilisation perse, des siècles devaient s'écouler avant que la spéculation juive s'élevât à cette hauteur » (page 396). Toutefois, la doctrine de l'unité de Dieu fut affermie et les idées sur les attributs divins se précisèrent, surtout parmi les Juifs alexandrins ; la sagesse divine devient une hypostase distincte de Dieu ; l'angélologie et la démonologie se développent ; la foi en l'immortalité de l'âme s'affirme et le roi messianique est représenté par les

derniers prophètes comme unissant le sacerdoce à la royauté. Dans l'attente de ce libérateur, les Juifs essayaient de déterminer la date de son apparition que la plupart d'entre eux croyaient imminente, les signes redoutables qui devaient précéder son avénement, les conditions de sa venue, les caractères de sa personne en laquelle les uns ne voyaient rien qui dût dépasser les horizons humains, et que d'autres se représentaient comme celle d'un réformateur temporel et spirituel, ainsi que la nature de son œuvre, qui aurait pour résultat de rétablir la théocratie dans tout son lustre et de faire d'Israël le peuple-roi.

Telles étaient les dispositions religieuses des Juifs lorsque parut Jésus-Christ.

Le quatrième évangile étant, d'après M. Haag, inauthentique, c'est uniquement dans les synoptiques que nous devons chercher la doctrine de Jésus-Christ.

Pas plus que Moïse, Jésus-Christ ne tenta de prouver l'existence et l'unité de Dieu, supposant ces deux dogmes admis par la conscience religieuse de ses auditeurs ; il ne s'inquiéta point des attributs métaphysiques de Dieu, mais il insista sur ses perfections morales, — la justice, la sainteté, la bonté, — perfections impliquées dans le nom qu'il donne à Dieu : notre Père céleste ou notre Père. Dès le début de son ministère, il revendiqua le titre de Messie, en s'appuyant sur ses propres miracles et sur les déclarations des prophètes qu'il appliquait à sa personne ; mais, s'il accepta celui de Fils de Dieu, il ne prit lui-même qu'une fois (Matth. XI, 27) ce nom qu'il donne d'ailleurs à tous ceux qui procurent la paix (Matth. V, 29). « On peut même affirmer que rien ne prouve que, dans les évangiles synoptiques, Jésus se soit regardé comme un être supérieur à l'humanité, même au point de vue moral. Si sa prédication a réussi, c'est qu'elle répondait aux aspirations d'un très-grand nombre de ses contemporains ; *il devança* UN PEU *son siècle, comme tous les hommes de génie,* et c'est pourquoi il fut persécuté ; il fut le résumé vivant de son siècle qui aspirait à une religion plus pure et plus rationnelle, et c'est pourquoi sa doctrine se propagea si rapidement au sein de l'empire romain » (page 470 et page 450, note 2). L'entrée du royaume de Dieu est ouverte à tous : ceux qui se rendent dignes d'y pénétrer, arriveront, sous la conduite du Christ, à une vie éternellement heureuse par l'anoblissement moral et le développement religieux. Comme

les Juifs, ses contemporains, Jésus était persuadé que la période actuelle du monde était sur le point de finir, sans oser toutefois prendre sur lui de déterminer l'heure et le moment de la catastrophe, qui devait être annoncée par d'effroyables calamités. C'est alors que devaient avoir lieu la résurrection des morts et le jugement dernier auquel il présiderait et qu'il dépeint sous des couleurs chères aux Juifs comme à tous les Orientaux.

Les apôtres tirèrent les conséquences des principes posés par leur Maître, et s'efforcèrent de les réduire en théorie.

Comme lui, ils insistent surtout sur les perfections morales de Dieu; il n'est même pas sûr qu'ils aient conçu l'Etre suprême comme absolument immatériel, comme un pur esprit, et son essence comme une entité morale, ou, en d'autres termes, qu'ils aient complétement dégagé la divinité du type humain. Le passage Jean IV, 24, où Dieu est représenté comme un esprit, est tout à fait isolé dans le Nouveau Testament, et il pourrait bien signifier simplement que Dieu est invisible, doctrine enseignée dans tous les écrits apostoliques.

Quant au Christ, Paul le tenait pour un homme, tout au plus pour un homme divin. Dans l'épître aux Hébreux, qui admet pourtant la subordination du Fils au Père, le côté humain est délaissé et le Christ, être purement divin, entre dans la sphère suprasensible. Les petites épîtres attribuées à Paul font du Christ le premier-né de la création et lui accordent des attributs, que l'Apôtre des gentils reconnaît à l'Etre suprême; elles forment ainsi l'intermédiaire entre le point de vue de Paul et celui de l'épître aux Hébreux : le divin en Christ devient la substance et l'humain l'accident. Un dernier progrès dans cette glorification du Christ devait être accompli par le quatrième évangile, d'après lequel le Fils est le Logos, c'est-à-dire une hypostase divine incarnée, et qui sacrifie le divin à l'humain à tel point qu'il touche aux limites du gnosticisme sans toutefois les franchir.

Les apôtres enseignent que Jésus sauve les hommes par sa parole qui apporte au monde une révélation complète de la vérité, par sa vie sainte, par sa mort qui est le triomphe de l'esprit sur la chair, qui délivre le pécheur du joug de la loi et qui l'affranchit de la terreur des châtiments divins. Mais Paul attribue à la foi la justification du fidèle, tandis que Jacques la fait dépendre des

œuvres et que, dans l'épître aux Hébreux, la foi qui sauve, n'a pas pour objet Jésus-Christ mais Dieu.

Les apôtres eurent quelque peine à comprendre l'universalisme de Jésus; ce fut Paul qui le saisit le mieux. Cependant, à l'époque où furent rédigés les récits apostoliques, cette idée d'une théocratie, fondée sur la régénération morale et sur une union plus intime avec Dieu, avait à peu près triomphé partout. A l'exception de l'auteur du quatrième évangile, tous les écrivains apostoliques croient à la parousie, mais nulle part cette doctrine n'est enseignée d'une façon aussi concrète que dans l'Apocalypse. La résurrection des morts sera opérée par Dieu ou par Christ, agissant comme son instrument. Les apôtres ne s'accordent pas sur le moment de cette résurrection, mais ils nous en représentent les conséquences de la même façon : les méchants seront livrés à des supplices éternels, les justes jouiront éternellement d'une béatitude céleste ; le monde actuel sera consumé par le feu et il fera place à un monde nouveau, où Dieu sera tout en tous.

II.

Cette rapide analyse donnera à nos lecteurs une idée du travail que la *Théologie biblique* de M. Haag a dû coûter à son auteur. Il n'est point de question un peu importante, relative à l'Ancien ou au Nouveau Testament, qui n'y soit abordée ou effleurée, et l'on ne lira pas sans profit la plupart des dissertations que renferme cet ouvrage, par exemple, celles qui sont consacrées à l'angélologie, aux idées religieuses des Juifs, etc.

On remarquera également avec quel soin est traitée la bibliographie. Chaque paragraphe est précédé de la liste des principaux ouvrages relatifs au sujet qui y est examiné, et ceux qui s'occupent de points secondaires sont indiqués en notes, de telle sorte que le lecteur de la *Théologie biblique* possède un véritable répertoire des ouvrages théologiques qui ont paru au siècle dernier et durant les quarante premières années du nôtre. On pourrait sans doute signaler quelques omissions en ce qui concerne les écrits d'une date plus récente, mais, comme ces ouvrages sont suffisamment connus du public qui se tient au courant des questions, cette lacune est sans importance.

Ajoutez à tous ces mérites une connaissance peu commune des philosophies, des religions et des mythologies de l'antiquité, et un amour sincère de la vérité, qui, plus d'une fois, fait reculer notre auteur devant les conséquences de ses principes (1).

Toutefois, on peut se demander si le plan adopté par M. Haag répond exactement au but qu'il s'est proposé d'atteindre. Pour notre part, nous nous permettrons d'en douter. La théologie biblique est une science historique qui a pour objet de faire connaître d'une façon systématique les idées religieuses contenues dans la Bible : on devrait donc s'attendre à voir exposer dans leur ensemble et comparer, dans leur détail, les idées religieuses des divers écrivains sacrés. Mais il n'en est rien : M. Haag, après avoir divisé en quatre périodes l'histoire sainte, classe, sous un certain nombre de rubriques, et examine les idées qui ont eu cours durant chaque période, et que les auteurs sacrés ont émises sur chacun des points de la théologie. Cette méthode présente, à notre avis, de très-réels inconvénients.

N'ayant point de limites précises, l'auteur est entraîné à parler non-seulement de livres qui n'ont jamais fait partie du canon, mais de choses étrangères à son sujet, comme l'est, par exemple, l'expérience de M. Plateau, destinée à confirmer les théories de Laplace et d'Herschell (page 363, note 1).

De plus, les périodes étant fort étendues, M. Haag devra rapprocher des idées émises à des siècles d'intervalle et, quelque soin qu'il prenne de marquer les transitions et d'accentuer les nuances, il résulte de ce rapprochement une certaine confusion et des redites qui n'ajoutent rien à la valeur de l'ouvrage.

Mais ce qui nous touche le plus, c'est que ce procédé nous empêche de connaître le système, ou, si on l'aime mieux, l'ensemble des idées religieuses de chaque écrivain sacré. On nous dira sans doute ce que pense l'apôtre Paul de Dieu, de la trinité, de la Providence, de l'angélologie, de la démonologie, de l'anthropologie, de la christologie, de la sotériologie, de l'eschatologie; mais l'exposé du système de Paul, mais le sentiment qui lui a inspiré sa théologie, mais l'idée maîtresse de laquelle

(1) Voyez, par exemple, le passage consacré à la résurrection de Jésus-Christ (pages 534-541), où, après avoir contesté la réalité de ce fait et défendu l'hypothèse de la mort apparente (page 534), l'auteur reconnaît que, si Jésus n'est pas mort et ressuscité, la foi des apôtres et en particulier les déclarations de Paul sont inexplicables.

toutes les autres découlent pour lui, nous l'y chercherions en vain. D'ailleurs, M. Haag reconnaît lui-même combien sa méthode est peu scientifique. « Pour donner une idée plus claire et plus nette du rapide développement de la doctrine chrétienne durant le siècle apostolique et *rester fidèle en même temps au grand principe de la critique qui défend de confondre les opinions de deux époques différentes*, dit-il, après avoir divisé en trois classes les écrits apostoliques, *nous devrions sans doute analyser séparément ces trois classes de documents;* mais, comme d'un côté il nous serait impossible d'éviter des répétitions nombreuses et fatigantes, et, de l'autre, que ce travail a déjà été fait et bien fait par le savant professeur Edouard Reuss, dans son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, nous pensons qu'il suffira de classer sous certaines rubriques générales les croyances professées dans leurs écrits par les apôtres, en nous contentant de signaler les divergences, quelquefois assez importantes de leurs conceptions et de leurs enseignements. » Or, ces rubriques, à peu près identiques dans les diverses parties de l'ouvrage, sont choisies par l'auteur, de sorte que le plan de sa *Théologie biblique*, au lieu de lui être inspiré par la nature des choses, sera uniquement déterminé par ses idées théologiques, et qu'il sera amené à employer certaines expressions absolument inconnues aux auteurs sacrés (1) et, par conséquent, tout à fait impropres à rendre leur pensée.

Pour nous résumer sur ce point, l'ouvrage de M. Haag est bien moins une théologie biblique proprement dite qu'une histoire des idées religieuses des Juifs et des premiers chrétiens, et nous croyons que son exposition eût gagné en précision et en clarté s'il s'était attaché, comme l'a fait M. Sabatier, dans son beau livre sur saint Paul, à suivre le développement de la pensée des divers écrivains, pour comparer ensuite leur manière de voir et jeter un coup d'œil général sur chaque période.

III.

Nous avons déjà indiqué avec quelle étendue M. Haag a étudié les questions relatives à la critique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

En effet, il ne suffit pas de se prononcer sur l'authenticité de

(1) Dieu en soi, l'Etre suprême, etc.

tel ou tel livre, il faut encore déterminer quand, par qui, dans quel but il a été composé et, si cet ouvrage a subi des additions ou des remaniements, à quelle époque ils ont été opérés; car, sans cette précaution, on s'exposerait à attribuer à un écrivain d'une époque postérieure des opinions répandues depuis longtemps, ou, au contraire, à placer tel système ou telle idée plusieurs siècles avant le moment qui l'a vue naître. La question des dates a ici une souveraine importance. Or, en rendant justice aux recherches critiques de M. Haag, on ne peut qu'être surpris de l'incertitude où il se trouve quant aux points fondamentaux. D'après lui, le Pentateuque est un recueil de documents juxtaposés et fondus ensemble par des auteurs *anonymes* et à des *époques incertaines*, recueil qui existait déjà en partie au temps de David, mais qui n'a reçu sa forme actuelle que *vers* le temps de l'exil, au sixième siècle avant notre ère. Même incertitude quant à l'origine des synoptiques, dont on déclare les rapports inexplicables, et quant aux petites épîtres de Paul dont quelques-unes sont considérées tantôt comme authentiques et tantôt comme douteuses ou inauthentiques. De même, on nous apprend (page 224) que l'on peut placer *avec certitude* avant la ruine de Jérusalem la composition de l'épître aux Hébreux, qui nous est ensuite représentée (page 479) comme postérieure à la prise de cette ville; que la première épître de Pierre, dont l'authenticité est admise (pages 229 et 472), fut écrite après l'an 70, c'est-à-dire à une époque où Pierre était mort (page 479), etc. D'où proviennent ces contradictions étonnantes? L'ouvrage étant prêt à être publié au moment de la mort de l'auteur, il est évident que celui-ci ne les avait point aperçues; elles ne sont point dues au hasard, mais elles proviennent plutôt de ce que M. Haag a consulté et suivi successivement des auteurs dont les opinions étaient contradictoires.

Toutefois, cette incertitude ne laisse pas que d'être fort commode; c'est ainsi que notre auteur déclare (page 210) que l'authenticité de l'épître aux Philippiens paraît avoir été confirmée par la critique, puis (page 479) que les petites épîtres de Paul, — et par conséquent celle aux Philippiens, — sont inauthentiques. Lors donc qu'en examinant la christologie de Paul, il discutera le passage de l'épître aux Philippiens, qui s'y rapporte (Phil. II, 1 ss.), il reconnaîtra que l'Apôtre des gentils a admis que le Christ était la forme de Dieu, *si toutefois il est l'auteur de cette*

épître, et, sous cette réserve, conclura que Paul tenait Jésus-Christ pour un homme, tout au plus pour un homme divin! (Page 486.)

Cependant il est un point sur lequel M. Haag est singulièrement affirmatif; nous voulons parler de l'authenticité du quatrième évangile. Le Christ de Jean, dit-il, n'est pas le Messie, mais le Sauveur du monde; l'évangéliste sacrifie sans scrupule la vérité historique à l'intérêt dogmatique; il méconnaît l'humanité de Jésus-Christ et réduit son corps aux apparences, etc., etc. Or l'évangéliste nous apprend que l'objet de son ouvrage est d'établir que Jésus est *le Christ, le Fils de Dieu* (Jean XX, 30, cp. Matth. XVI, 8). Il nous montre Jésus sujet à la soif, à la fatigue, ému dans son esprit, pleurant sur le tombeau d'un ami, etc. (Jean IV, 6; XIX, 28; XI, 33, 34), et M. Haag est obligé de reconnaître que, sur plusieurs points, par exemple en ce qui concerne le jour de la mort de Jésus-Christ, le quatrième évangile renferme des renseignements plus exacts que ceux qui nous sont fournis par les synoptiques. Comment expliquer cette supériorité historique, s'il n'est qu'un roman théologique écrit au commencement du second siècle? C'est, nous dit-on, que l'évangéliste est disciple de Jean, l'apôtre et l'auteur de l'Apocalypse; mais qui ne voit l'importance qu'acquièrent par là même ses déclarations? D'ailleurs, il est deux points incontestables et que M. Haag ne songe pas à contester : 1° la première épître de Jean est du même auteur que l'évangile; 2° la tradition est unanime à reconnaître l'authenticité de cette épître. L'authenticité de l'épître implique donc celle de l'évangile; mais M. Haag conclut, au contraire, de l'inauthenticité de l'évangile à celle de l'épître, et il admet que la tradition s'est également trompée en ce qui concerne ces deux écrits.

Si nous entrions dans une discussion de détail, nous aurions à relever des erreurs de fait (1) et des assertions hasardées, comme celle-ci, qu'il est douteux que les Actes et le troisième évangile aient été composés par le même écrivain; mais ce que

(1) Ainsi (page 190), l'auteur semble prendre Luc pour un Juif; Genèse III, 22 ne dit pas, comme on le prétend (page 268) que les Elohim mangeaient du fruit de l'arbre de vie; 1 Corinthiens XI, 30, n'est pas (page 494) le seul passage où Paul fait des maladies et de la mort des châtiments divins (ép. Rom. VI, 23 et 1 Cor. XV, 21); c'est pur arbitraire de rapprocher les déclarations de la Genèse qui font d'Abraham un monothéiste, de celles de Josèphe et d'Isidore qui lui attribuent diverses connaissances scientifiques, ainsi que l'invention de l'écriture (page 265), etc., etc.

nous avons dit de cette partie de l'ouvrage suffira à montrer que les bases critiques de cette *Théologie biblique* ne sont pas aussi solides qu'on pourrait le croire ; aussi devons-nous examiner de près l'édifice construit sur ce fondement.

IV.

Quelles sont donc les qualités que doit remplir une bonne théologie biblique? « Comme l'a fort bien démontré Stein, la théologie biblique, en tant que science historique, est aussi indépendante de la philosophie religieuse que de la dogmatique ecclésiastique ; elle n'a pas à juger telle ou telle doctrine ; elle n'a qu'à constater ce qui est, avec fidélité, avec impartialité, sans se préoccuper des conséquences (page 249). »

On ne saurait mieux dire ; et l'on serait en droit de supposer que M. Haag resterait fidèle au rôle d'historien impartial uniquement occupé de constater les faits. Nous tournons quelques pages et nous lisons ce qui suit : « La règle la plus sûre et peut-être la seule, c'est de mettre sur le compte de la fiction non-seulement tout ce qu'il y a (dans l'Ancien et le Nouveau Testament) de contraire aux lois éternelles de la nature, de la morale ou de la raison, mais encore toute histoire racontant un fait du monde suprasensible et échappant par là à l'expérience, ou même un fait de l'ordre naturel, si personne n'a pu en être le témoin oculaire ou s'il a dû le transmettre par la tradition durant des siècles, ou bien encore un fait expliqué par une cause surnaturelle et raconté dans un langage symbolique » (page 281). Le monde présente une chaîne ininterrompue de causes et d'effets. Les lois de la nature sont invariables et éternelles.

Il ne saurait donc y avoir de miracles : les guérisons rapportées par le Nouveau Testament proviennent de la surexcitation de l'imagination qui agit sur la volonté, laquelle réagit à son tour contre le mal. La légende s'empara ensuite de ces guérisons réelles pour ajouter à leur merveilleux (p. 467, note 2).

Il ne saurait y avoir de prophéties ; celles que nous connaissons sont vagues ou fausses, inventées ou modifiées après l'événement. La prophétie est due à une espèce d'hallucination extatique, qui, sans enlever au voyant la conscience du moi, lui

faisait entrevoir dans un lointain nébuleux la réalisation de ses espérances, et, que sais-je? à un accès d'aliénation mentale (page 105, note 1).

Il serait superflu de demander à Dieu de changer le cours des événements; aussi M. Haag reproche-t-il à saint Paul d'accorder, comme les anciens Hébreux, à la prière une importance exagérée et une vertu presque magique (page 495); il trouve que le Nouveau Testament énonce, sur le rôle de la Providence, des idées plus *justes* que l'Ancien, mais en blâmant les apôtres de n'avoir pas compris « qu'il est impossible que l'Etre essentiellement spirituel ait une activité physique ou mécanique, et qu'il ne peut agir que par les lois immuables qu'il a établies dans sa sagesse et sa bonté souveraine (p. 493). »

Bien plus : avant de constater les faits ou de juger les idées, l'auteur expose ses propres théories : il indiquera donc quelle est la marche du développement religieux au sein de l'humanité, pour montrer ensuite qu'elle a dû être la même en Israël que partout ailleurs; il définira longuement les attributs de Dieu, avant de dire ce qu'en ont pensé les écrivains sacrés, etc.

Ainsi, M. Haag ne se borne pas à constater les faits, il les juge, il subit l'influence d'un système philosophique, il pose comme un axiome et avant tout examen la négation du surnaturel, il est tout à fait infidèle à ses propres principes.

Est-il donc surprenant qu'il ne croie pas à l'existence d'une révélation chez les Hébreux? Assurément, non. Et la seule chose qui nous surprenne, c'est que, pour arriver à ce résultat, il ait entrepris de si laborieuses recherches, puisqu'il savait, avant de les avoir commencées, qu'il n'y a ni surnaturel ni révélation.

V.

Mais essayons de nous rendre compte des preuves qu'il apporte à l'appui de cette opinion.

Abraham est représenté par la Genèse comme un monothéiste et comme choisi par Dieu pour être le fondateur du peuple élu; s'il n'y a pas de surnaturel, Abraham n'a pu recevoir de révélation; cela est de toute évidence.

M. Haag insinue donc qu'il est probable qu'Abraham choisit parmi les dieux de ses ancêtres un dieu protecteur dont il trans-

met le culte à ses descendants. « Il est *impossible*, en effet, qu'un peuple instruit dans la connaissance du Dieu suprême descende jamais à ne plus voir en lui qu'une divinité nationale (1). Le développement religieux est soumis à d'autres lois, lois si générales que les Hébreux feraient une exception peut-être unique dans l'histoire des religions » (page 264). Mais c'est là précisément la question qu'il faut résoudre; en effet, si les Hébreux font exception à la règle générale, c'est qu'ils ont eu une révélation. On cherche dans la Bible des preuves que les ancêtres et les parents d'Abraham ont été des polythéistes; on montre que ses descendants n'étaient point de rigoureux monothéistes; mais on en est réduit aux conjectures pour établir que la religion d'Abraham n'était pas le monothéisme.

M. Haag a une tendance très-marquée à faire des idées religieuses d'Israël une importation étrangère; il estime que la doctrine de l'unité de Dieu a été empruntée par Moïse aux Egyptiens. Mais cette supposition vient se heurter contre des difficultés de toute sorte; car si Moïse a emprunté à l'Egypto l'idée du Dieu unique, pourquoi ne lui a-t-il pas emprunté en même temps la doctrine de l'immortalité de l'âme, qui devait s'implanter si tard en Israël? On nous dit (page 292) que « Moïse a proclamé *incontestablement* l'unité de Dieu; qu'il enseigna que ce Dieu invisible pour l'homme veut un culte sans images; qu'il ne souffre l'adoration d'aucune divinité à côté ou au-dessous de lui; qu'il a créé le monde et le gouverne; que, type de la pureté, il hait la violence, l'injustice et ne souffre aucune souillure chez ses adorateurs; qu'autant il se montre sévère envers les pécheurs, autant il est miséricordieux pour ceux qui observent sa loi; » et l'on compare ce Dieu au Dieu *unique* des Egyptiens duquel étaient émanés deux dieux mâles et deux femelles, au-dessous desquels se plaçaient huit dieux cosmiques et douze dieux terrestres, en tout vingt-cinq dieux! Et l'on nous invite à chercher le monothéisme hébreu au fond des polythéismes de l'Orient, comme si la différence entre celui-ci et ceux-là n'était pas éclatante, et comme si les dieux de l'antiquité pouvaient être comparés au Dieu trois fois saint d'Israël! D'ailleurs, il se peut faire que tel penseur grec se soit élevé à une notion plus

(1) On soutiendrait avec autant de raison et de vraisemblance que le catholicisme n'a pu rétablir le culte des images, puisque le Décalogue le défend, et que Jésus-Christ déclare que Dieu est esprit et qu'il faut l'adorer en esprit et en vérité.

ou moins pure de la divinité, mais ce qu'on chercherait vainement ailleurs, c'est un peuple dont l'organisation tout entière repose sur cette idée d'un Dieu unique et saint.

On le voit, M. Haag ne montre pas une tendresse exagérée pour le peuple élu, et l'on serait plutôt en droit de lui reprocher, avec M. Coquerel, de prendre un ton trop agressif et de faire des exécutions trop sommaires. En voici un curieux exemple :

Le zoroastrisme a, d'après M. Haag, exercé une grande influence sur les idées religieuses des Juifs, et le fait n'a rien d'improbable ; mais il est tout aussi vraisemblable qu'il y a eu action et réaction, et que le zoroastrisme a subi l'influence de l'hébraïsme. Notre auteur montre que le « mythe » de la création est à peu près le même chez les Hébreux et chez les Masdéens. Mais lequel de ces deux mythes est le plus ancien? Von Cœlln, qui sert en général de guide à notre auteur, revendique la priorité pour le récit de la Genèse en se fondant sur ce fait que Zoroastre, contemporain de Cyaxare I^er^, vécut plusieurs siècles après Moïse. « Mais, dit M. Haag (page 403), ne faudrait-il pas prouver aussi que Moïse est vraiment l'auteur du fragment clolustique de la Genèse (lequel contient ce récit)? Or, c'est à peine dans la législation mosaïque les premiers linéaments du mythe hébreu. » Et cependant nous apprenons (page 28) que, si le fragment en question n'a pas été composé par Moïse, il remonte au règne de David ou de Salomon, c'est-à-dire au onzième siècle, tandis que Cyaxare n'a régné qu'au sixième siècle avant l'ère chrétienne.

Mais tout ceci n'est rien à côté du passage où notre auteur affirme que Jésus-Christ était UN PEU en avant sur son siècle, et qu'il fut persécuté uniquement pour cette raison. M. Coquerel déplore cette assertion. Suivant lui, — et nous sommes tout à fait de son avis, — l'idéal offert par Jésus ne sera jamais dépassé ni atteint. Il ajoute qu'en publiant son ouvrage, M. Haag aurait sans doute supprimé la note en question; nous voudrions le croire; mais comme notre auteur dit ailleurs que les synoptiques, seule source authentique de la vie de Jésus, ne lui reconnaissent aucune prérogative (page 525), que, dans la conception de sa personne, ils ne dépassent pas la limite de l'humain (page 547), que Jésus lui-même ne s'est jamais considéré comme supérieur à l'humanité, même au point de vue

moral (page 470), nous ne pouvons conserver aucun doute sur sa pensée.

Eh bien, puisque nous rencontrons sur notre route cette assertion tant de fois répétée, il vaut la peine de nous y arrêter; car si elle est exacte, les apôtres et, à leur suite, l'Église chrétienne tout entière, auraient fait fausse route et se seraient trompés sur la personne même du fondateur du christianisme.

En lisant les trois premiers évangiles (1), on est dès l'abord étonné de l'importance que Jésus-Christ accorde à sa personne (2). Sa venue doit provoquer une crise au sein de l'humanité (Matth. X, 34, cp. Jean III, 19 et ss.); le plus grand honneur qu'une ville puisse revendiquer, c'est de l'avoir possédé (Matth. XI, 21-23, cp. Jean XV, 22); pour lui on doit sacrifier les affections les plus légitimes et être prêt à endurer la persécution (Matth. X, 33 et V, 10 et ss.).

Il se pose en législateur et oppose aux prescriptions légales ses propres déclarations : *Mais moi je vous dis*... (Matth. V, 22, 28, 32, 39, 44); il est le maître du sabbat (Marc II, 27, 28); il abroge la loi sur le divorce (Marc X, 4-12), et s'il ne veut pas détruire violemment la législation mosaïque (Matth. V, 17, 18, cf. Jean X, 39), il n'en est pas moins vrai qu'il apporte une loi nouvelle qu'on ne saurait enfermer dans les cadres étroits du mosaïsme (Luc V, 36-39).

Et non-seulement il enseigne, mais il sauve ceux qui se sentent perdus (Matth. XVIII, 11), en donnant sa vie en rançon pour plusieurs (Matth. XX, 28) et en répandant son sang pour la rémission des péchés (Matth. XXVI, 28). C'est à *lui* que doivent s'adresser ceux qui souffrent pour trouver la délivrance (Matth. XI, 28 et ss.). Qui n'assemble pas avec lui disperse (Luc XI, 23).

Avec Jean-Baptiste, le prophétisme et l'économie légale ont pris fin (Matth. XI, 12-13); Jésus établit entre Dieu et les hommes une nouvelle alliance (Matth. XXVI, 28); il applique à sa venue les prophéties messianiques (Luc IV, 18; cp. VII, 18-

(1) M. Haag rejetant l'authenticité du quatrième évangile, nous nous plaçons sur le terrain de la tradition synoptique.

(2) Voyez sur ce sujet une these distinguée soutenue à Montauban en 1871 : *Le salut d'après Jésus dans les synoptiques*, par F. Dumas. — Cet article était écrit, lorsque nous avons eu connaissance du beau sermon de M. Babut, sur le témoignage que Jésus-Christ se rend à lui-même, sermon qui a produit sur ceux qui l'ont entendu et qui produira sur ceux qui le liront une impression profonde.

22), et il n'hésite pas à déclarer que, puisqu'il chasse les démons par le doigt de Dieu, le règne de Dieu est venu sur la terre (Luc XI, 21).

Il se distingue de ceux qui sont mauvais (Luc XI, 13; il est plus grand que Jonas et que Salomon (Matth. XII, 38-42) et plus fort que Satan (Matth. XII, 22-30); il aime à prendre le nom de Fils de l'homme (Matth. XX, 28; Marc II, 28; Matth. XXV, 31-33; Luc IX, 22; Jean VIII, 28), et il accepte celui de Fils de Dieu (Matth. XVI, 16; XXIV, 62-64, etc.), qui expriment les rapports du Messie avec l'humanité et avec Dieu, et qui impliquent, l'un, une sainteté parfaite, quoique complétement humaine (1), l'autre, la divinité morale (2). Il est le Maître, le Fils de David, le Messie (Matth. XXIII, 8-10; Marc XII, 35-37; cp. Marc X, 48) (3). Il a, comme Dieu lui-même, le pouvoir de pardonner les péchés (Marc II, 5 et ss.). Toutes choses lui ont été données par son Père (Matth. XI, 27) et, après sa résurrection, il possède toute puissance au ciel et sur la terre (Matth. XXVIII, 18).

Mais, nous dit-on, Jésus n'a pris qu'une fois le titre de « Fils de Dieu » et encore donne-t-il ce nom à tous les amis de la paix. C'est là une double erreur. Jésus-Christ ne s'est point appelé le « Fils de Dieu » mais « le Fils, » nom qui implique une dignité particulière et un rapport tout spécial avec « son Père » (4), et ce titre, il ne l'a pas pris une mais plusieurs fois (Matth. XI, 27; XXVIII, 18; Marc XIII, 32).

On rejette comme suspecte la formule du baptême, où Jésus se place à côté du Père (Matth. XXVIII, 18); mais déjà, dans la parabole des vignerons, il s'était désigné comme le Fils bien-aimé de Dieu (Marc XII, 5; cp. Marc IX, 7 et I, 11); ailleurs, en qualité de « Fils, » il se met au-dessous du Père, mais au-dessus des anges et par conséquent des hommes (Marc XIII, 32; cp. Jean XIV, 28), et il est d'autant plus étonnant que M. Haag ait négligé l'indication contenue dans ce passage, qu'il le cite pour prouver que Jésus ne possède pas la toute-science.

Reste la grande parole (Matth. XI, 27) : « Toutes choses

(1) La sainteté de Jésus est une sainteté conquise et non d'essence et de nature, comme celle de Dieu : c'est ce qui explique le passage Marc X, 18.

(2) Sur le sens de ces deux noms, voyez *Revue théologique*, 1re année, n° 1.

(3) Le passage Matth. XXIII, 10 est suspect à la critique; mais si Jésus n'a pas pris le nom de *Messie*, il n'a laissé aucun doute sur ses prétentions messianiques.

(4) Matthieu VII, 21; X, 32; XV, 13, etc.

m'ont été données (ou enseignées) par mon Père, mais *personne ne connaît le Fils que le Père*, et personne ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils voudra le faire connaître. » Faisant allusion à cette déclaration, M. Haag soutient que Jésus fonde sa prétention au titre de Fils de Dieu sur la connaissance parfaite qu'il avait de la volonté divine (1) et nullement sur une identité métaphysique d'essence (page 469). Mais que signifie donc la parole : Nul ne connaît le Fils *que* le Père, si elle ne veut pas dire que le Père seul connaît la nature de son Fils, lequel seul peut le faire connaître au monde (cp. Jean XVII, 25; X, 15; XIV, 6)? Quand nous n'aurions que ce passage à opposer à M. Haag, il suffirait à renverser tout son système; car il nous montre que Jésus est saint, puisqu'il connaît parfaitement la volonté de son Père, ce qui serait impossible à un pécheur; que Jésus a réclamé un privilége, celui d'être l'unique organe de la révélation, le seul intermédiaire entre Dieu et les hommes, et qu'il est le Fils de Dieu, au sens absolu et métaphysique de ce mot, puisque, tandis qu'il fait connaître le Père aux hommes, sa propre nature ne peut être connue que de son Père.

Ou nous nous trompons fort, ou notre preuve est faite et la divinité de Jésus-Christ, au sens métaphysique de ce mot, établie sur ses déclarations les plus authentiques. Il n'est donc pas étonnant que nous retrouvions cette doctrine dans l'évangile du disciple bien-aimé et que saint Paul l'ait professée, sans qu'il soit nécessaire de recourir, pour expliquer la christologie des ouvrages que la tradition leur attribue, à des fraudes pieuses absolument incompatibles avec le caractère religieux de ces écrits.

D'ailleurs, notre auteur tombe encore ici dans des contradictions surprenantes; d'après lui, le côté humain de la personne du Sauveur est délaissé dans l'épître aux Hébreux, et le Christ, être *purement* divin, entre dans la sphère suprasensible (page 487), et cependant cette épître, où le sujet humain commence à s'effacer dans la personne du Christ, ne parle pas moins clairement que Paul de la nature humaine du Christ, et dit en termes aussi forts que possible qu'il était homme (page 526); l'auteur anonyme des petites épîtres pauliniennes nous est représenté

(1) Comment donc M. Haag peut-il dire que Jésus n'a réclamé aucune supériorité même au point de vue moral!

(page 488) comme relevant la nature divine du Christ, au point qu'en lui le divin devient la substance et l'humain l'accident, tandis qu'ailleurs (page 526) c'est Paul qui fait du Christ un homme céleste en qui la chair n'est plus qu'un accident et dont l'esprit constitue la substance; ce même Paul nous est donné (page 193) comme ayant imprimé à la religion chrétienne le caractère universaliste qui la distingue et comme ayant compris le plus vite et le mieux l'universalisme de Jésus (page 554).

Sans vouloir insister plus que de raison sur ces contradictions dont quelques-unes ont pourtant une réelle importance, nous y trouvons la preuve que les conclusions de notre auteur sont précipitées, puisqu'il n'a pas ramené à l'unité ses vues sur les questions qu'il traite.

Grande est l'érudition dont il fait preuve, et non moins grand son parti pris d'abaisser le peuple d'Israël et les premiers propagateurs de l'Evangile; mais peu de savants seraient capables d'entreprendre de pareilles recherches, et nous aurions mauvaise grâce à critiquer davantage cette *Théologie biblique*, puisque, contrairement au but poursuivi par l'auteur, nous lui devons une conviction beaucoup plus ferme que l'histoire d'Israël ne peut s'expliquer sans une révélation, et que Jésus-Christ a prétendu être et est véritablement le Fils unique et éternel de Dieu.

GUSTAVE MEYER.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ALLEMANDE

PENDANT L'ANNÉE 1869.

—

Nous devons réclamer l'indulgence des lecteurs de nos bulletins théologiques pour la longue interruption qui nous sépare des dernières analyses de ce genre. Mais on comprendra ce silence prolongé, imposé d'abord par les événements des deux dernières années, par la cessation à peu près complète de toute relation scientifique avec l'Allemagne; cependant aussi par un sentiment douloureux qu'on pardonnera volontiers à celui qui est chargé de ce travail. En effet, si naguère encore la sympathie pour les infatigables pionniers de la théologie moderne, a été sans mélange, un voile sombre s'est étendu entre nos rapports les plus intimes, un abîme s'est creusé profond, infranchissable entre les opprimés et les oppresseurs. Il semble que ce fleuve paisible du pays natal bien-aimé par-dessus lequel nous nous tendions une main si fraternelle pour recevoir avec joie, chaque nouvelle année, les agapes scientifiques de l'Allemagne, roule maintenant des flots de sang et les roulera longtemps encore.

Mais ne récriminons pas, faisons trêve à la cuisante amertume, si nous ne pouvons faire trêve à l'inconsolable douleur.

Sachons apprendre, apprendre même de nos durs ennemis ce qu'ils peuvent nous enseigner encore dans ce vaste domaine de la science religieuse et chrétienne qui elle aussi, elle surtout doit concourir à notre relèvement. Peut-être un jour viendra-t-il de nouveau (plût à Dieu que ce fût sans nouvelles larmes!) où ceux qui pleurent aujourd'hui seront consolés. Ce jour puisse-t-il être celui de la réconciliation si nécessaire aux progrès d'une théologie évangélique digne de ce nom! Puisse-t-il ramener un meilleur avenir avec la justice qui tôt ou tard triomphera de toutes les iniquités!

Dans ce nouveau bulletin nous mentionnerons toutes les publications plus ou moins importantes qui pourraient intéresser nos lecteurs, sans nous arrêter toutefois à toutes, ce qui serait impossible vu leur nombre croissant d'année en année.

Mais nous passerons sous silence une foule de brochures ou de conférences qui ne peuvent trouver place dans un aperçu de cette espèce. Nous ne ferons à ce sujet que de rares exceptions si l'importance de ces écrits occasionnels exige une mention.

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT.

Parmi les ouvrages de valeur dans ce domaine si intéressant de la théologie contemporaine nous signalerons tout d'abord un livre très-savant et très-original d'un vénéré compatriote : une introduction chronologique et géographique à la Vie de Jésus (1) de M. Caspari, pasteur en Alsace. C'est en effet grâce à une exégèse exacte et scrupuleuse de nos dates et de nos lieux évangéliques, grâce à des études instructives qui mettent à contribution toute la littérature talmudique contemporaine, et les renseignements patristiques souvent de la plus haute importance, que le cadre de la vie du Christ, les localités et les circonstances de cette vie seront fixées avec une précision de plus en plus réjouissante pour l'apologie chrétienne. Le livre de M. Caspari nous offre un ensemble de recherches pareilles à l'appui des faits et des détails racontés par les synoptiques et le quatrième évangile. Mais ce dernier évangile surtout avec ses indications chronologiques et géographiques, si souvent mises en contradiction avec les textes des trois autres, trouve ici une éclatante justification. Plus d'un texte réputé inexplicable ou du moins très-obscur est ici éclairci de la manière la plus inattendue et la plus satisfaisante. Plus d'un fait, plus d'un lieu envisagés sous leur vrai jour, rétablissent une fois de plus l'accord historique le plus parfait entre les récits en apparence divergents de nos quatre documents. En cela certainement notre savant compatriote a rendu le plus beau service à la science chronologique, domaine de tant de controverses. Nous indiquerons, pour donner un simple aperçu de son ouvrage, les principales questions trai-

(1) Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi. Hamburg, 1869.

tées avec la plus grande érudition. Ainsi pour fixer les dates capitales de la vie de Jésus, l'auteur examine d'abord à fond la chronologie si compliquée du calendrier juif. A cet examen se rattache une enquête sur l'époque de la vie d'Hérode, sur le *census*, sur l'étoile des mages, sur le début du ministère de Jésus et l'année de la conversion de Paul. Selon cette enquête Hérode mourut le 24 janvier 753, Jésus naquit donc en 752. Quant au baptême de Jésus il eut lieu en 781 et la mort le 7 avril (14 nisan) 783. Viennent alors des recherches intéressantes sur les localités du lac de Génézareth, théâtre primitif de la prédication évangélique. Ces préliminaires sont suivis de la partie la plus importante du travail de M. Caspari, de l'étude synoptique des trois années de l'activité publique du Christ. Là nous relevons surtout l'intéressante fixation des lieux qui virent le baptême du Messie, la discussion instructive sur le σαββατον δευτεροπροτον, les investigations sur l'emplacement de Sychar et sur le séjour de Jésus au delà du Jourdain, enfin l'examen savant du mode de la célébration de Pâque à cette époque et des récits sur la résurrection. Un supplément du livre nous offre une étude détaillée sur la topographie de Jérusalem suivie de quatre belles cartes géographiques. — Cette courte analyse ne suffit malheureusement en aucune manière à caractériser dignement cette très-savante et très-instructive apologie (car c'en est une, et une des meilleures que nous connaissions) de nos récits évangéliques. Une fidèle traduction seule que nous nous proposons d'en publier tôt ou tard pourrait donner au lecteur français une idée exacte de sa valeur.

Un autre livre à placer dans la même catégorie que celui de M. Caspari est le nouveau volume du docteur Wieseler, le supplément de sa chronologie synoptique de nos évangiles (1). Dans un premier paragraphe de ce savant travail, Wieseler examine quelques dates de la vie du Baptiste et montre que la chronologie récente de Keim, relative à la vie de Jésus ne cadre pas avec les faits soigneusement étudiés. Dans un second paragraphe l'auteur revient à la question si discutée du fameux recensement de Quirinius et traduit αὕτη ἐγενετο πρώτη par : tel fut le premier recensement avant, etc. Nous avons déjà dit ailleurs ce que nous pensons de cette traduction. Quant à la possibilité et à la réa-

(1) Beitræge zur richtigen Würdigung der Evangelien. Gotha, 1869.

lité d'un recensement sous Hérode, Wieseler l'établit de la manière la plus convainquante, car nous savons qu'Hérode en appelle toujours, devant les Juifs, à des ordres supérieurs, lors de ses ovations impériales. Il n'était donc au fond qu'un vassal des empereurs romains, et le silence de Joseph sur le recensement en question ne prouve rien puisqu'il ne mentionne pas même le grand recensement qui eut lieu dix ans plus tard. Après cela notre critique aborde les questions suivantes : Jésus et les collecteurs d'impôts, le voyage de Jésus dont parle Luc IX, 51 et les parallèles, les tables généalogiques de Jésus et la visite des mages, les faits chronologiques principaux de la vie de Jésus selon le quatrième évangile, la fixation chronologique et historique des débuts du Baptiste, le jour de la mort de Jésus et l'importance capitale de cette date pour la critique des évangiles, l'accord chronologique et historique des faits de la passion selon Luc XXIV, 44 et Actes I, 1, la conformation de l'année judaïque à l'époque évangélique et enfin la question du gouvernement de Festus.

Aux études de Wieseler nous joindrons un travail de Zumpt sur l'année de la naissance du Christ (1). Ce savant philologue rejette toutes les explications usitées du passage de Luc dont nous parlions auparavant ainsi que les dates fixées par les théologiens anciens et modernes à la naissance de Jésus. Une malheureuse lacune dans Dion Cassius ne nous permet plus de savoir au juste quel procurateur romain gouvernait la Syrie de l'année 6 *ante* à l'année 4 *post* Chr. Entre Varus et Quirinius il faut admettre au moins deux gouverneurs. Depuis 1 *ante* à 4 *post* Chr. C. Cæsar se trouvait en Orient avec pleins pouvoirs, assisté des lieutenants consulaires Quirinius, Lollius et Censorinus qui furent probablement gouverneurs de Syrie à la même époque. Quirinius fut donc en réalité deux fois gouverneur de Syrie et ce fut sous sa première gestion qu'eut lieu la fameuse ἀπογραφη dont parle Luc II, 2. Ce recensement ne fut point une ἀποτιμησις comme celle qui fut organisée plus tard sous sa seconde gestion et qui provoqua une révolte. Il ne s'agissait que d'une inscription personnelle de chaque membre du peuple israélite sous le vasselage d'Hérode.

Zumpt montre par des faits incontestables que ces recense-

(1) Das Geburtsjahr Christi. Leipzig, 1869.

ments exigeaient souvent un long espace de temps, témoin celui de la Gaule qui selon Macrobius dura de 27 *ante* jusqu'à 10 *post* Chr. Notre auteur attribue la célèbre plaisanterie d'Auguste sur Hérode, non à l'exécution de ses fils, exécution permise par le césar lui-même, mais au meurtre des innocents. Quant au résultat final de cette étude et d'après les calculs savants de Zumpt, Jésus aurait eu trente et un ans en l'année 26 depuis la conjonction sidérale qui eut lieu en l'année 7 *ante* Chr., le 29 mai de cette année. Jésus serait donc né sept années avant notre ère.

Après ces travaux chronologiques nous mentionnerons la nouvelle édition du célèbre ouvrage d'Ebrard sur la critique évangélique (1). Cet ouvrage considérable, paru pour la première fois en 1842, est assez connu pour que nous puissions nous dispenser d'une longue analyse. Disons seulement que cette nouvelle édition se distingue des deux premières par la place plus large qu'elle accorde à la critique positive de nos évangiles. La polémique n'y occupe qu'une place restreinte et occasionnelle. L'introduction qui nous offre un aperçu historique de la critique moderne, divisée en cinq périodes, compte 78 pages. La première partie qui expose le contenu positif des évangiles en compte 700 et la critique de l'histoire évangélique 147 seulement. Ebrard nous dit avec raison qu'il est impossible d'aborder la critique évangélique sans présupposition aucune, parce qu'il est impossible que le critique lui-même fasse abstraction de ses convictions positives ou négatives relativement aux questions capitales de la personnalité de Dieu et du péché. Il nous montre en même temps que ce ne sont pas des objections historiques qui s'opposent à l'acceptation du caractère véridique de l'histoire évangélique. Mais pour fortifier leur manière de voir les adversaires du surnaturel trouvent même en dehors de celui-ci une foule de contradictions insolubles dans nos évangiles. Ebrard par son exposition positive prouve que ces contradictions ne sont pas insolubles en établissant l'unité harmonique qui règne dans la vie de Jésus telle qu'elle nous est dépeinte par les écrits évangéliques.

Dans sa seconde partie notre critique examine les différents écrits du point de vue de l'histoire, en les comparant aux épîtres

(1) Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Frankfurt, 1868.

apostoliques pour confirmer leur authenticité et leur crédibilité. Mais il est difficile de donner ici une notion quelque peu complète de ce grand ouvrage dont on a si vivement critiqué le ton. Ajoutons seulement que pour Ebrard la tâche est un véritable combat pour des questions vitales, et pour ce motif les adversaires ne peuvent être, à son avis, traités avec la politesse et les égards de mise dans une conversation de salon, mais non sur un champ de bataille scientifique. Tout le monde ne sera pas de cette opinion, mais on ne peut pas toujours être de l'opinion de tout le monde.

Après Ebrard notons le nouveau livre de Scholten sur la composition de nos évangiles (1). Ce travail recherche par voie de comparaison quel est le plus ancien de nos synoptiques et arrive à la conclusion suivante sur leur composition : Proto Matthieu a recueilli des sentences et des paraboles avant 70. Une esquisse servant de base à un proto Marc remonte également bien haut, à l'époque où l'apôtre Pierre vivait encore. Mais le proto Marc ne parut qu'après la mort de cet apôtre. De la combinaison du proto Marc avec le recueil de proto Matthieu sortit le deutero Matthieu dont se servit l'évangéliste Luc. Quant à la rédaction canonique de notre Matthieu (le trito Matthieu) elle fut inconnue à Luc et ce ne fut qu'après le proto Matthieu que fut composé le deutero Marc qui constitue notre Marc canonique. Avouons que toutes ces hypothèses sur la composition de nos évangiles finissent par devenir un jeu d'esprit. Chaque écolier peut désormais se donner un air de savant convaincu en les adoptant ou en les modifiant selon son caprice : nous en avons la frappante démonstration aujourd'hui. On n'a qu'à se donner la peine d'agencer selon son bon plaisir les morceaux du jeu de patience découpés par la critique. Cette végétation exubérante finira-t-elle par étouffer le bon sens scientifique qui semble devenir de plus en plus rare, grâce à la mode insensée que chacun adopte avec empressement comme le dernier résultat de la science?

Un autre ouvrage d'un représentant de l'extrême gauche de l'école de Tübingue sur la même matière, le livre de Volkmar sur les évangiles (1) ne nous semble pas davantage porter l'empreinte du bon sens dont nous parlions. Ce livre est avant tout un commentaire critique de l'évangile de Marc accompagné de l'exégèse

(1) Die Evangelien, etc. Leipzig, 1869.

synoptique des autres évangiles, canoniques et non canoniques. Ce commentaire nous offre une division assez compliquée de Marc, un exposé rapide du contenu des principaux groupes de récits, une traduction servilement littérale du texte, une indication de toutes les variantes appuyées de leurs témoignages critiques, une analyse étendue du contenu de chaque péricope accompagnée de l'interprétation historique et enfin une comparaison exégétique et critique avec parallèles des autres évangiles canoniques et non canoniques. Ce qui caractérise cette œuvre laborieuse, c'est, comme on le pense bien, la théorie de l'auteur sur l'origine, le but, le contenu, la succession de nos évangiles. Ceux-là restent pour le disciple radical de Baur, des écrits de tendance de deux partis qui y défendirent leurs vues doctrinales, rituelles et sociales. Aussi la plupart des récits ont-ils pour Volkmar, aujourd'hui comme jadis, une valeur purement symbolique. Ainsi l'évangile de Marc même, qui est le plus ancien pour notre critique, n'a-t-il conservé que « quelques fils presque imperceptibles d'un tissu vraiment historique. » Nous ne pouvons pas détailler ici « ces fils, » ces quelques petits fragments d'histoire que notre savant fait presque toujours précéder d'un peut-être ou d'un sans doute. Un fait paraît certain pourtant pour Volkmar, c'est l'existence de Judas « sûrement un personnage historique et un chrétien (*sic!*) qui devint apostat ou traître soit à l'égard de Jésus soit à l'égard de la première communauté chrétienne, quoiqu'il n'eût jamais fait partie des douze. » Après ce spécimen nous ne parlerons pas plus longtemps de l'exégèse fantastique de ce commentaire qui voit dans les moindres détails des images stupéfiantes de la vie et de la situation de l'Eglise postérieure. Quant à la composition de nos évangiles, voici en peu de mot les résultats de l'auteur. L'Apocalypse antipaulinienne est de 68; Marc plus conciliant de 73. Celui-ci fut la base des autres écrits évangéliques au nombre de neuf, parus de 80 à 170 : 1° le *genealogus Hæbræorum* composé en 80; 2° un *evangelium pauperum* ou *Essenorum* de la même époque; 3° l'évangile de Luc, très-paulinien, un renouvellement et un développement de Marc, composé en 100; 4° l'évangile de Matthieu, composé avec Marc et Luc en 110; 5° un évangile de Pierre de 130; 6° l'évangile de Marcion de 138; 7° l'évangile des Nazaréens de 150; 8° l'évangile du *Logos* (saint Jean) de 180; 9 l'évangile des Egyptiens, composé entre 160-170. On voit que cette

théorie diffère sensiblement de « l'ancienne critique de Tübingue, » comme Volkmar appelle dédaigneusement celle-ci. Mais elle n'est au fond que la théorie réchauffée d'un Wilke ou d'un Bruno Bauer combinés avec Strauss. En somme ce commentaire, le *nec plus ultra* de la critique moderne, n'aura qu'un succès d'étonnement et souvent de gaieté, sans faire trop de mal à la véritable histoire évangélique.

Que dire après cela d'un autre *curiosum*, du livre du professeur Redslob sur l'origine de nos évangiles canoniques (1)? Cet auteur en effet semble prononcer le dernier mot de l'hypercritique privée de bon sens en démontrant que la primitive Eglise n'était autre chose qu'une société secrète qui se servait d'un langage mystérieux désigné par le γλωσσαις λαλειν de saint Paul. A cet effet nos évangiles n'auraient été composés d'abord que pour des laïques intelligents qu'on destinait au ministère. Ceux-ci devaient par leur moyen être initiés aux mystères du christianisme. Quant au sens littéral, les auteurs de ces évangiles comme les initiés y croyaient tout aussi peu que le célèbre Krummacher par exemple croyait au sens littéral de ses paraboles. Les cerveaux étroits seuls ont jusqu'ici méconnu cette haute vérité et il a fallu que le Dr Redslob, initié des mystères d'Eleusis, vînt nous ouvrir les yeux, à nous pauvres aveugles enveloppés de ténèbres depuis dix-neuf siècles. Mais cette initiation exige de longues cérémonies préliminaires. Voilà pourquoi notre savant professeur nous mène à travers une introduction de 153 pages à l'explication révélatrice du vrai sens de nos évangiles. Qu'on se procure donc en toute hâte son ouvrage initiateur, et l'on saura enfin à quoi s'en tenir sur cette littérature sacrée, objet de nos luttes et de nos contradictions. Voulez-vous savoir par exemple ce que signifiait pour les initiés de l'Eglise primitive le récit des Nazaréens qui veulent précipiter Jésus de la montagne? Il signifiait tout simplement qu'un presbytre qui scandalisait son troupeau devait être destitué (*sic*). Et nous ne citons que l'un des spécimens les plus ordinaires de cette savantissime exégèse. *Ab uno disce omnia.*

Une étude très-indépendante de Wittichen sur l'evangile de saint Jean (2) nous consolera un peu de cette critique fantas-

(1) Die kanonischen Evangelien. Leipzig, 1869.
(2) Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis. Elberfeld, 1869.

tique, sans toutefois nous satisfaire entièrement. Cette étude examine le caractère national de l'évangile johannique et les rapports de cet évangile avec l'histoire évangélique telle que nous l'offre la tradition synoptique. Puis elle traite du caractère théologique du quatrième évangile et de la question de son auteur. Wittichen montre avec évidence que cet auteur est un juif palestinien et ne peut être à aucun prix un helléniste étranger à la Palestine. Sa doctrine du logos n'est nullement une objection à cela, car celle-ci doit être ramenée à l'Ancien Testament et pas à Philon : ce qui est fort peu historique. Mais l'auteur du quatrième évangile n'est pas seulement un juif palestinien, selon notre critique, il est encore d'une manière patente un judéo-chrétien de Jérusalem qui écrivit son évangile pour les judéo-chrétiens de Syrie peu de temps après la destruction de Jérusalem, en 80 à peu près. — Comment faire cadrer maintenant avec ces affirmations significatives ce que Wittichen nous dit du contenu de l'évangile johannique? Ainsi les voyages fréquents de Jésus à Jérusalem seraient incontestables, mais son activité en Samarie, la résurrection de Lazare sont des légendes (!), les discours sont des compositions libres d'après quelques données historiques noyées dans les réflexions de l'auteur. Le quatrième évangile aurait ainsi un caractère historique puisqu'il renferme quelques éléments historiques (!), puisqu'il offre le contenu idéal et les développements des éléments positifs du christianisme primitif (!). Quant aux idées développées, la principale est celle de l'union parfaite du Christ avec Dieu. Mais cette idée l'évangéliste en aurait fait celle d'une descendance divine pour la défendre contre des adversaires esséniens (!). Une pareille altération s'expliquerait par les nécessités de la situation. — En vérité cela est-il croyable? Le disciple aimé de Jésus aurait-il pu recourir à un semblable stratagème? Wittichen nous répond qu'il ne faut point mesurer l'antiquité avec nos mesures, qu'on ne savait pas alors distinguer entre la vérité objective et la poétisation de cette vérité. Mais un pareil raisonnement nous expliquerait-il par exemple le récit de l'entrevue de Jésus et de la Samaritaine et de la résurrection de Lazare? Nous en doutons absolument. Après cela Wittichen nie le séjour de Jean à Ephèse tout en lui attribuant la composition de notre Evangile.

N'oublions pas de nommer encore dans le domaine qui nous

occupe un travail sur l'épître de Barnabas du docteur Muller (1), travail qui a pour but de former un complément du célèbre commentaire classique de de Wette sur le Nouveau Testament. Faisons de même d'un savant livre du docteur Schumann sur les homélies Clémentines (2) et d'un autre de Zahn sur le pasteur d'Hermas (3). Notons enfin une étude latine de Scheurer sur les controverses pascales (4) qui nous paraît résoudre cette difficile question en établissant par la fixation consciencieuse du sens de πάσχα que cette fête n'avait pour les églises d'Asie ou pour les quartodécimaniens d'autre signification que pour les Juifs. On ne célébrait avec cette fête ni le jour de l'institution de la Cène, ni celui de la mort de Jésus, mais uniquement le jour de la Pâque envisagé du point de vue chrétien. De cette manière tomberaient les objections contre le quatrième évangile si souvent invoquées.

Nous placerons encore sous la rubrique de l'introduction au Nouveau Testament un savant écrit latin du célèbre Tobler sur la Palestine du quatrième, du cinquième et du sixième siècle (5), et une fort intéressante étude de son disciple Furrer sur l'importance de la géographie biblique pour l'exégèse (6). Ce voyageur distingué de la terre sainte, dont nous recommandons entre parenthèses le remarquable livre sur la Palestine, nous montre comme quoi une connaissance exacte des pays bibliques détruit les fameuses allégorisations qu'on fait subir actuellement à l'histoire sainte. Selon Furrer en effet ces récits cadrent si bien avec les mœurs et l'aspect des contrées étudiées avec soin, qu'un exégète sérieux est obligé d'y reconnaître la frappante vérité historique et locale. C'est là en tous les cas l'impression profonde que nous laisse le beau livre de notre voyageur, auquel nous avons fait allusion et dont nous voudrions pouvoir parler ici avec le plus chaleureux éloge. Nulle part encore nous n'avons trouvé un auxiliaire aussi précieux pour la compréhension de nos livres saints.

(1) Erklærung des Barnabasbriefes. Leipzig, 1869.
(2) Die Clementinischen Schriften. Gotha, 1869.
(3) Der Hirte des Hermas. Gotha, 1869.
(4) De controversis paschalibus. Lipsiæ, 1869.
(5) Palestinæ descriptiones, etc. St-Gallen, 1869.
(6) Die Bedeutung der biblischen Geographie, etc. Zurich, 1869.

INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT.

Dans ce domaine, nous citerons tout d'abord un ouvrage savant et volumineux du docteur Diestel, sur l'histoire de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne (1). Cet ouvrage examine *in extenso* les méthodes scientifiques, théologiques et pratiques dont l'Ancien Testament fut l'objet depuis sa composition jusqu'à nos jours. A cet effet, le livre de Diestel comprend trois grandes périodes : de 100 à 600, l'époque des Pères de l'Eglise; de 600 à 1517, le moyen âge; de 1517 jusqu'aux temps présents, l'époque de la Réforme jusqu'à la période moderne. C'est là une des études les plus instructives pour l'appréciation scientifique de l'Ancien Testament. Mais, comme on le comprendra facilement, il serait impossible d'analyser ici, même brièvement, un ouvrage d'une pareille étendue.

Après le livre de Diestel, nous signalerons la première partie d'une nouvelle édition, ou plutôt une reproduction complétement remaniée de l'introduction de de Wette à la Bible, par le docteur Schrader (2). Dans cette nouvelle édition, ce disciple du célèbre théologien expose de son point de vue les questions si délicates relatives à la littérature de l'Ancien Testament. Il attribue l'origine de l'écriture sémitique à l'Egypte, l'origine syrobabylonienne étant pour lui un anachronisme. Nous pouvons, selon Schrader, faire provenir de Moïse différentes lois du Pentateuque, et parmi elles le Décalogue, quelques cantiques, et peut-être la composition de quelques fragments historiques. Plus loin, l'auteur combat la formation du canon de l'Ancien Testament par la grande synagogue, sous Esdras, comme fondée sur une interprétation erronée de certains passages talmudiques. Il admet trois formations successives de ce canon, qui se seraient complétées l'une l'autre. Suit enfin l'histoire de ce canon, depuis Meliton, et l'histoire de l'exégèse de l'Ancien Testament. Malgré bien des réserves à faire, nous recommandons cette introduction savante et entièrement transformée de de Wette à tous les amis de l'Ancien Testament. Nous ajouterons à ce volume un autre

(1) Geschichte des alten Testamentes in der christlichen Kirche. Jena, 1869.
(2) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel, alten und neuen Testaments. Berlin, 1869.

sur la même matière, par Nœldeke (1). Ce critique conséquent part de la présupposition d'une origine purement humaine de nos écrits bibliques, et n'admet que deux points de vue : celui de la science et celui de la foi, entre lesquels il n'existe pour lui aucun compromis. Aussi, dans le Pentateuque, Nœldeke n'attribue pas même le Décalogue à Moïse. Ce recueil tout entier, ainsi que Josué, proviennent de quatre ou cinq sources différentes et forment une véritable mosaïque. La totalité des personnages de la Genèse, à l'exception de trois mentionnés ch. XXXVI, 21, appartiennent au mythe ou à la personnification de tribus. Ce n'est que dans les livres de Samuel que nous nous trouvons sur un terrain historique solide. Les rapports de nos livres canoniques des Rois et des Chroniques sont expliqués par une ancienne chronique perdue des rois d'Israël et de Juda, qui aurait servi de base à nos livres des Rois, ainsi qu'à un livre perdu des rois d'Israël et de Juda, auquel nos Chroniques font allusion. Viennent alors les romans, depuis Jonas jusqu'à celui d'Aristeas. Dans le chapitre sur la lyrique, les chants mentionnés par 2 Sam. seuls sont de David. Quant aux Psaumes, aucun d'eux ne s'occupe d'un Messie, et tout l'Ancien Testament ne dit rien d'un Messie souffrant. Les Proverbes de Salomon proviennent de la bourgeoisie intelligente d'Israël; le Siracide a été composé peu à peu. Nulle part on ne trouve une trace quelconque d'une croyance à l'immortalité, et les ch. XXXII-XXXVII de Job, avec leur doctrine d'une rémunération future, sont interpolés. Cela va sans dire! Viennent ensuite les prophètes qui sont des démagogues, dans le bon sens du mot, ajoute Nœldeke. Leurs espérances eschatologiques ne formaient point de système comme celui transporté dans la vie de Jésus de Nazareth. Quant à la critique, elle ne doit s'occuper que des circonstances qui ont provoqué les soi-disant prophéties messianiques, et non de leur accomplissement. Dans un second écrit du même auteur (2), nous trouvons quatre compositions sur les documents qui formèrent la source du Pentateuque, sur les lieux du débarquement de Noé, sur la non historicité du récit de Genèse XIV, et la chronologie du livre des Juges. Mentionnons aussi deux études différentes sur le Cantique des cantiques, l'un de Noack (3),

(1) Die altestamentliche Litteratur. Leipzig, 1869.
(2) Untersuchungen zur Kritik des A. T. Kiel, 1869.
(3) Tharraqah und Sunamith. Leipzig, 1869.

l'autre du docteur Rolle (1). Selon le premier de nos deux critiques, la Sunamith du cantique n'est qu'une personnification de la ville de Samarie sous la domination assyrienne, tournant ses regards suppliants vers un roi d'Ethiopie appelé Tarraqah, pour être délivrée de l'oppression sous laquelle elle gémit. Mais les Ethiopiens dont il est question ici seraient les Kuschites de la Bible, établis sur les versants du Liban. Le second savant envisage le cantique des cantiques du point de vue littéraire et ethnographique, pour y trouver une série de productions poétiques qui ne représentent nullement un ensemble bien ordonné. C'est là, d'après Rolle, une série de chants érotiques qui nous dépeignent la vie populaire sous Salomon, ou à l'époque de l'apogée des deux royaumes d'Israël et de Juda.

Un important ouvrage d'un théologien catholique, du docteur Haneberg, sur les antiquités religieuses de la Bible (2), pourra être rangé dans la catégorie des publications relatives à l'introduction de l'Ancien Testament. Nous y trouvons d'excellents développements sur le culte des patriarches, sur le paganisme des peuples voisins d'Israël, principalement des Cananéens et des Mésopotamiens. L'auteur considère le fameux Kemosch ou Kamos des Moabites comme une simple abstraction, et non comme un dieu, comme l'a démontré récemment la découverte de M. Clermont Ganneau. Dans le chapitre sur l'origine de la religion mosaïque, Haneberg admet une tradition orale antique qui seule peut expliquer la législation écrite d'Israël. Il s'appuie, pour cela, sur de nombreux passages. La doctrine de l'immortalité est contenue, selon lui, déjà dans la Genèse; mais Moïse l'a placée à l'arrière-plan, à cause de la transmigration enseignée par les Egyptiens. Plus loin, l'auteur combat la thèse aujourd'hui soutenue que la description du tabernacle dans le désert n'est qu'un pastiche de la description du temple de Salomon ou de Zerubabel. Il nous apprend aussi qu'à l'époque des Juges le tabernacle n'était plus une tente portative, mais un édifice solide bâti à Silo, comme le prouverait un important passage de la Mischnah. En ce qui concerne le culte juif, Haneberg attribue l'introduction ou rituel de la prière à l'exil, comme équivalent du double sacrifice journalier. De là la *minchah* ou prière du

(1) Das Hohelied, etc. Hombourg, 1869.
(2) Die religiœsen Alterthümer der Bibel. München, 1868.

matin, et l'*arbith* ou prière du soir, conservée plus tard. La hiérarchie lévitique est, pour notre savant, une institution mosaïque, car l'état florissant de cette hiérarchie ne s'expliquerait pas autrement immédiatement après l'exil. Mais Moïse a emprunté à l'Egypte son excellente organisation du sacerdoce. Les ἀρχιερεις du Nouveau Testament sont une preuve frappante de son authenticité, car, selon Joseph, tous les prêtres qui avaient un emploi dans le temple se comptaient, par ambition, parmi le haut clergé.

Mentionnons enfin, comme ayant trait à l'une des questions les plus brûlantes de notre domaine, la savante publication de Hilgenfeld sur le messianisme judaïque contemporain de nos évangiles (1). Ce livre, auquel nous reviendrons plus longuement, comprend les célèbres documents tant controversés des Psaumes de Salomon, du quatrième Esdras, de l'assomption de Moïse dans leurs différents textes ou dans leurs traductions. Le but de l'auteur est visiblement indiqué par le titre de son ouvrage, qui doit nous démontrer, par la simple exposition des documents nommés, que les espérances messianiques des Juifs ne datent pas seulement de l'époque évangélique, comme le prétendent aujourd'hui certains critiques, mais qu'elles existaient dans toute leur vitalité avant cette époque.

EXÉGÈSE.

Parmi les commentaires parus dans le courant de l'année 1869, nous citerons le second volume du savant commentaire de Dillemann sur le livre de Job (2). Ce commentaire est un remaniement complet de l'ancien commentaire de Hirzel, paru en 1839. Une des questions fondamentales soulevées par le livre admirable de Job, que notre exégète place entre l'époque qui vit Esaïe et Jérémie, est sans contredit la croyance à l'immortalité de l'âme, que des savants tels que M. Reuss refusent d'y voir. Dillemann n'est pas de cet avis : ses développements sur ce sujet sont du plus haut intérêt, comme, du reste, sa belle interprétation tout entière. Aussi recommandons-nous vivement son commentaire à tous les amis de l'Ancien Testament. Notons

(1) Messias Judæorum. Lipsiæ. 1869.
(2) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch. Hiob, Leipzig, 1869.

aussi un nouveau volume, la continuation du savant ouvrage de Wunsche sur le prophète Osée (1), dont nous avons déjà parlé dans un bulletin précédent. Viennent alors deux commentaires sur le prophète Ezéchiel, l'un de Heugstenberg (2), l'autre de Keil et de Delitzsch (3); un troisième des derniers auteurs sur le prophète Esaïe, paru dans une seconde édition (4); un quatrième des mêmes sur le prophète Daniel (5), avec des suppléments du docteur Fleischer et du consul docteur Wetzstein; un cinquième, sur le même prophète, du pasteur Fuller (6); un sixième, sur le même prophète, par le docteur Zœckler (7), publié dans la célèbre œuvre biblique de Lange. Dans cette même œuvre a paru un commentaire sur les Psaumes (8), par le docteur Moll, et un autre sur les livres des Rois (9), par le docteur Bæhr. Ajoutons enfin à ces commentaires sur l'Ancien Testament une étude latine du docteur Mühlau sur les Proverbes (10), une autre du docteur Seydel sur le prophète Obadja (11), ainsi qu'un commentaire sur les Lamentations de Jérémie de Gerlach (12).

Pour le Nouveau Testament, nous avons à signaler une cinquième édition de l'excellent et savant commentaire de Meyer sur l'évangile johannique (13). Cette nouvelle édition rectifie une foule de détails de l'interprétation donnée dans ces derniers temps à certains textes du quatrième évangile. Nous ferons de même des deux nouveaux volumes du grand commentaire de Hofmann d'Erlangen sur le Nouveau Testament, dont l'un traite l'épître de saint Paul aux Romains (14), l'autre les épîtres aux Thessaloniciens (15). Nous joindrons à ces travaux importants

(1) Der Prophet Hosea. Leipzig, 1869.
(2) Die Weissagungen des Propheten Ezechiel. Berlin, 1868.
(3) Der Prophet Ezechiel. Leipzig, 1868.
(4) Der Prophet Jesaja. Leipzig, 1869.
(5) Der Prophet Daniel. Leipzig, 1869.
(6) Der Prophet Daniel erklært. Basel, 1868.
(7) Der Prophet Daniel. Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Leipzig, 1869.
(8) Der Psalter.
(9) Die Bücher der Kœnige.
(10) De proverbiarum quæ dicuntur Augri et Lemnelis. Lipsiæ, 1869.
(11) Vaticinium Obadja. Lipsiæ, 1869.
(12) Die Klagelieder Jeremiæ. Berlin, 1868.
(13) Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. Gœttingen, 1869.
(14) Der Brief Pauli an die Rœmer. Die heilige Schrift neuen Test. zusammenhængend untersucht. Nœrdlingen, 1869.
(15) Die Briefe Pauli an die Thessalonicher.

un commentaire de Kurtz sur l'épître aux Hébreux (1), un commentaire pratique de Thomasius sur l'épître aux Colossiens (2), un commentaire du docteur Braune sur les trois épîtres de Jean publié dans l'œuvre de Lange (3), un autre sur les Actes des apôtres, par les docteurs Lechler et Gerok (4); un commentaire de Stier sur les derniers discours de Jésus, publié par son fils (5); une savante étude du pasteur Stœlting sur l'exégèse des épîtres pauliniennes en général (6); enfin une étude exégétique et critique de Klœpper sur la seconde épître de saint Paul aux Corinthiens (7).

HISTOIRE BIBLIQUE.

Dans ce domaine, nous placerons en premier lieu un premier volume d'Ernest de Bunsen sur l'unité des religions envisagée du point de vue des migrations des peuples primitifs, et de celui de l'ésotérisme religieux (8). Cet ouvrage volumineux nous décrit d'abord l'origine des différentes races primitives de l'Asie occidentale, leurs migrations et leur établissement définitif. Nous apprenons à ce sujet que la famille ou la tribu d'Abraham, partie du pays d'Ur des Chaldéens, région habitée par la race arienne, vint s'établir dans le pays de Haran en 1993 avant Ch., à partir du déluge. De Haran, elle émigra en Egypte, où dominaient les rois Hyksos, parents des Chaldéens d'Ur, après avoir remporté une victoire dans la vallée de Siddim sur Kedor Laomor. De l'Egypte, enfin, les abrahamites sortirent vers 1563 avec Moseh, accompagnés de quelques-uns des Hyksos, pour s'emparer, sous Josué, du pays des Kenites. Aux abrahamites vinrent alors se joindre les Rechabites, qui étaient des Iraniens. Le peuple des Hébreux fut donc un composé d'Indiens et d'Iraniens, et chacune de ces races avait sa tradition particulière. Les Iraniens étaient jéhovistes, et les Indiens élohistes. De là les deux

(1) Der Brief an die Hebræer. Mitau, 1869.
(2) Practische Auslegung des Briefes Pauli an die Kolosser. Erlangen, 1869.
(3) Die 3 Briefe des Apostels Johannes.
(4) Der Apostel Geschichten.
(5) Die letzten Reden des Herren Jesu. Elberfeld, 1869.
(6) Beitræge, etc. Gœttingen, 1868.
(7) Exegetisch-kritische Untersuchungen, etc. Gœttingen, 1869.
(8) Die Einheit der Religionen im Zusammenhange mit den Volkswanderungen der Urzeit und der Geheimlehre. Berlin, 1869.

couches superposées dans leur littérature sacrée. De là aussi le parti postérieur des sadducéens et des pharisiens. La tribu de Benjamin était à la tête des uns, celle de Juda à la tête des autres. L'histoire d'Israël gravite autour de ce dualisme. A cela vient se joindre une doctrine secrète qui relia le passé au présent, un ésotérisme organisé par les prêtres et les scribes, ésotérisme qui tendait peu à peu à la publicité. C'est ainsi que fut préparé, selon Bunsen, le christianisme, qui ne fut d'abord qu'un enseignement ésotérique. Jésus de Nazareth fut, comme fils de David, de descendance iranienne. Aussi ses sentences, comme la doctrine des apôtres, se rattachent-elles aux plus anciennes parties du Zendavesta, etc., — comme si le savant Spiegel n'avait pas démontré exactement le contraire!

Un autre ouvrage en deux volumes, de Hitzig, sur l'histoire du peuple d'Israël (1), que nous rangeons après celui de Bunsen, nous apprend à son tour une foule de choses dont nous étions loin de nous douter. Ainsi, dans cette savante histoire, l'origine des Hébreux est placée au sud de l'Arabie; notre hébraïsant le prouve par la ressemblance qu'il découvre entre la langue d'Israël et celle des Himjarites. Le nom d'Abraham ou d'Abram provient de l'égyptien *ape* (tête) et de l'éthiopien *romi* (homme), ou de l'indou *rama*. On n'a qu'à choisir. Abraham est donc égal à Brahman, Sara égal à Saruja, la nymphe des Indous. Quant à Melchisédek, c'est là un dieu qui démontre clairement son identité avec l'Annaraga de l'Inde, le roi de la nourriture. En effet, Melchisédek n'offre-t-il pas du pain et du vin à Abraham? On voit donc par là que tous ces récits primitifs n'ont aucune valeur historique. De même en est-il encore de Jacob, l'observateur de la loi, et d'Esaü, qui rappelle le fleuve Asi (un nom de l'Oronte), qui, au lieu de couler au sud, reflue vers le nord. Quant aux douze tribus, elles empruntaient leur chiffre aux douze signes du zodiaque; les douze fils de Jacob deviennent donc inutiles. De cette façon, nous sommes partout sur le terrain mouvant de la légende, quand nous lisons l'histoire primitive d'Israël. Avec le nom de Moïse seulement, nom qui signifie : *il sort*, et non : *il a été sauvé des eaux* (mythe comme ce qui précède), nous arrivons à l'histoire. Mais les quarante années de la

(1) Geschichte des Volkes Israëls von Anbeginn bis zur Eroberung Masadas. Leipzig, 1869.

traversée du désert se réduisent, pour Hitzig, à quatre seulement. El Shaddaï, le nom du Dieu d'Israël, n'est autre que l'Ormuzd de l'Asie occidentale. En accentuant l'idée de *l'existence* (Jahve) au lieu de la puissance, Moïse a conçu l'idée de Dieu dans son universalité supérieure. C'est ainsi que, grâce à la force de sa pensée, il rompit le dualisme arien en séparant son Dieu du monde et en en faisant un être invisible et spirituel. Par là même fut écarté le panthéisme, comme le polythéisme et la séparation entre Israël et les autres peuples devint absolue. Mais que ces brèves indications suffisent pour démontrer la nouveauté des résultats scientifiques de l'auteur. Ces résultats se maintiendront-ils? C'est là la question. En tous les cas, ils ne seront pas le dernier mot de la science.

Aux volumes de Hitzig se rattachent les deux nouveaux volumes d'Ewald sur l'histoire d'Israël, parue dans sa troisième édition (1). Dans le premier de ces volumes, le célèbre auteur nous dépeint « les possibilités de la continuation de l'œuvre de Christ, » possibilités qu'il explique par la persuasion des disciples que la vie, l'activité, la mort de leur Maître devaient avoir une importance éternelle. De même que les prophètes, ils n'ont su se représenter un Christ mort. Le quatrième Esdras seul, parle d'un Messie mourant; mais cette idée n'a pu se former que tard parmi les Juifs, et après les temps apostoliques seulement. Aussi l'un des disciples, à l'aspect du tombeau vide, vit-il (en vision) l'image immortelle du Christ corporel, et communiqua ainsi son extase aux autres, soumis en cela à une loi facile à observer. On crut après cela avoir entendu des paroles sortir de la bouche du glorifié, etc., etc. Quant à la question de savoir ce que devint le corps de Jésus, on ne pourra jamais la résoudre d'une manière satisfaisante. L'idée d'une ascension dans le ciel enfin sortit de la foi paisible à l'éternelle glorification du Sauveur. Dans la plus ancienne loi ecclésiastique d'Edesse, l'Ascension et la Pentecôte tombent sur un seul et même dimanche. Ce fut là peut-être, selon Ewald, l'origine du récit de l'apparition du ressuscité devant cinq cents frères, dont il est parlé 1 Cor. XV, 6. A propos de Philon, Ewald nous dit que si Philon a transformé son Messie en logos, il s'est en cela conformé à la croyance

(1) Geschichte des Volkes Israëls. Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstœrung Jerusalems. Geschichte des Volkes Israël und des nachapostolischen Zeitalters. Gœttingen, 1868 et 1869.

depuis longtemps régnante en Israël; mais il a transporté l'accomplissement de toutes ses espérances dans le ciel uniquement, sans comprendre de quelle manière elles pourraient se réaliser sur la terre. Au sujet de la captivité de Paul à Rome, notre savant nous apprend avec raison que la notice de Clément de Rome, sur un voyage de l'apôtre, ἐπὶ τό τέρμα τῆς δύσεως, ne peut pas désigner Rome comme limite de l'Occident, puisque la lettre de Clément fut écrite à Rome même. En somme, l'esprit et le contenu de cette nouvelle édition de l'ouvrage d'Ewald sont restés les mêmes que dans les premières éditions. Aussi, malgré la science étonnante et les vivantes peintures du savant historien, les origines de l'Eglise chrétienne, dépouillées de ce qui les constitue en réalité, restent inexplicables lorsqu'on songe aux difficultés immenses et aux dangers terribles dont elle a triomphé. Le second volume d'Ewald comprend la période de l'histoire du peuple juif, qui s'écoule depuis la destruction de Jérusalem, en 70, jusqu'à la ruine complète de ce peuple, sous Barcokhba. Dans cette dernière période, nous trouvons une admirable description des dernières tentatives d'insurrection, de l'époque des césars flaviens, de la nouvelle situation des Juifs vis-à-vis des Romains, de leur attitude en face des chrétiens, des nouvelles écoles rabbiniques, de l'origine du Talmud et de l'importance acquise par les docteurs juifs qui seuls maintenant dirigeaient la conscience des fidèles, etc., etc. Suit alors l'exposition des événements sous les Flaviens, de la situation de la Samarie à cette époque, de l'activité du magicien Simon, dont Ewald défend énergiquement le caractère historique; de l'enseignement des gnostiques samaritains, dont l'un contribua puissamment à réveiller et à étendre l'espérance messianique concentrée sur le retour de Moïse. Après cela, le savant auteur nous décrit l'organisation et le développement des communautés chrétiennes, et le caractère admirable des chrétiens de cette époque, auquel l'épître à Diognète et le satirique Lucien même, cet autre Bileam, rendent un si éclatant témoignage. A propos de l'apôtre Jean et de ses écrits, il nous est dit que l'opinion aujourd'hui si répandue que le quatrième évangile ne provient que d'un disciple de Jean, ou encore d'une école johannique d'Ephèse, ne peut être partagée que par ceux qui ne connaissent, au fond, ni cet évangile ni les procédés historiques en usage dans l'antique Orient.

Mais il serait impossible d'indiquer ici l'abondance des faits racontés et examinés par le célèbre théologien de Gœttingue. En tous les cas, et malgré l'insuffisance des explications données aux problèmes les plus graves de l'histoire d'Israël, qu'Ewald étend jusqu'à la fin du siècle apostolique, on ne saurait méconnaître que son œuvre magistrale constitue un de ces monuments érigés à la science qui subsisteront longtemps.

Signalons aussi une nouvelle publication de Hengstenberg sur l'histoire du royaume de Dieu dans l'Ancien Testament (1). Pour apprécier l'authenticité des sources de cette histoire, notre auteur accentue le témoignage de Jésus et des apôtres, leur conformité avec les documents historiques des autres peuples, la haute antiquité des livres historiques de l'Ancien Testament, l'exact accord de leurs récits avec les indications des psaumes et des prophètes, etc. Hengstenberg réfute aussi les objections qui se fondent sur l'impossibilité du miracle, sur le fait que les événements racontés ne se laissent point expliquer par la succession naturelle de la cause et de l'effet, comme si une révélation pouvait s'expliquer de cette manière; sur le fait contestable enfin que les origines de tous les peuples sont mythiques, comme si nous trouvions un caractère semblable chez les Arabes, par exemple. Quant à la prétendue ressemblance des récits de l'Ancien Testament avec les mythes d'autres nations, elle ne subsiste qu'avec d'énormes divergences. Viennent, après ces considérations préliminaires, les développements sur l'état de l'humanité à l'époque de la vocation d'Abraham, dans lesquels Hengstenberg réfute souvent, de la manière la plus heureuse, les modernes théories d'explication dont nous parlions auparavant. A ces ouvrages plus ou moins importants sur l'histoire biblique, nous ajouterons finalement les très-intéressantes conférences de Delitzsch, sur la vie des artisans palestiniens du temps de Jésus (2). Ces attrayants tableaux nous dépeignent, de la manière la plus vivante et la plus instructive, l'aspect social et politique de la Palestine et de Jérusalem au moment de la venue du Christ.

(1) Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde. Berlin, 1869.
(2) Handwerkerleben zur Zeit Jesu. Erlangen, 1868.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE.

Sous cette rubrique, nous mentionnerons, avant tout, l'ouvrage maintenant complet de Hagenbach sur l'histoire de l'Eglise depuis les temps primitifs jusqu'au dix-neuvième siècle (1). Cet ouvrage, destiné aux chrétiens cultivés tout autant qu'aux savants, a surtout pour but de mettre le présent en rapport avec le passé, et de le faire comprendre à sa lumière. Ces belles leçons sont pénétrées d'un esprit de charité et de piété peu commun dans notre siècle de luttes. Aussi contiennent-elles les enseignements les plus édifiants et les plus fortifiants à la fois sur les intérêts de l'Eglise actuelle, et sur tout ce qui nous préoccupe en ce moment d'une manière si émouvante.

Recommandons, après cela, le livre d'un savant catholique, du docteur Fehr, sur l'Etat et l'Eglise dans l'empire franc jusqu'à Charlemagne (2). Ce livre instructif nous raconte l'influence de l'Eglise chrétienne sur les rudes conquérants de la Gaule, mais donne une trop grande place au point de vue catholique sur l'authenticité de certains faits décidément légendaires. Faisons de même pour un nouveau volume de Baxmann sur la politique des papes (3), ouvrage dont il a été déjà question dans un bulletin précédent. Une étude très-savante de Lipsius sur la chronologie des évêques de Rome, jusqu'au milieu du quatrième siècle (4), se rattache à cette même période de l'histoire ecclésiastique. Nous y ajouterons encore une savante monographie du docteur Meltzer, sur la législation ecclésiastique de Grégoire VII (5).

Vient alors un ouvrage très-important en latin, du docteur Palacky, du savant auteur d'un véritable chef-d'œuvre sur l'histoire de la Bohême (6). Cet ouvrage offre, pour la première fois, les documents les plus nombreux, les plus complets et les plus corrects sur l'histoire et l'œuvre du grand réformateur hussite jusqu'à l'année 1418. Ces documents sont divisés en quatre

(1) Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrh. Leipzig, 1868-1869.
(2) Staat und Kirche im fränkischen Reich. Wien, 1869.
(3) Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII. Elberfeld, 1869.
(4) Chronologie der römischen Bischöfe. Kiel, 1869.
(5) Pabst Gregors des VII. Gesetzgebung. Leipzig, 1868.
(6) Documenta Mag. J. Hus vitam et controversias de religione in Bohemia annis 1403-1418 motas illustrantia, etc. Pragæ, 1869.

catégories, dont la première comprend les lettres de Huss, la seconde les accusations dont il fut l'objet et ses réponses, la troisième la relation de Pierre Mladenovic sur le procès de Constance, et la quatrième les documents de controverse agitées en Bohême depuis l'année 1403-1418. Un supplément composé de plusieurs inédits contient un catéchisme attribué à Huss lui-même, par l'auteur, et composé avant 1414. Ce serait là une trouvaille fort intéressante pour l'histoire de la réforme hussite, si l'authenticité en était confirmée.

A cette publication se rattache une autre du même auteur, sur les rapports des anciens Vaudois avec les anciennes sectes de la Bohême (1), ainsi que deux autres livres de Czerwenka sur l'histoire des Eglises évangéliques de ce pays (2), et sur les persécutions qu'elles ont subies (3). Signalons, après cela, un ouvrage capital qui nous intéresse plus directement sur le réformateur Calvin, par un savant catholique, le professeur Kampschulte de Bonn (4). On peut dire hardiment qu'aucun historien n'a jusqu'ici disposé de tant de documents sur ce grand chapitre de notre histoire protestante, aucun non plus n'en a usé avec tant de perspicacité critique que celui dont nous annonçons le nom à nos lecteurs. Son ouvrage, qui comprendra trois volumes, est donc vraiment important pour tous ceux qui désirent étudier de près cette grande et instructive époque de notre réformation française. Kampschulte commence par traiter avec le plus grand soin, et *in extenso*, la situation politique de Genève avant sa réforme, les luttes et les triomphes de cette ville remportés sur son évêque et la maison de Savoie. Nulle part encore nous n'avons trouvé, sur ces matières, un tableau aussi magistralement dépeint et aussi complet. Le premier volume que nous annonçons n'est que la première partie du grand drame de la réformation genevoise. Il ne nous parle que des débuts de Calvin et de son activité, des bases du nouvel ordre de choses dans la célèbre cité suisse. Un second volume, non encore paru, traitera de l'affermissement et du développement de son œuvre, de la chute complète de ses adversaires genevois, et de son triomphe

(1) Ueber die Beziehungen und das Verhæltniss der Waldenser zu den ehmaligen Sekten in Bœhmen. Praga, 1869.
(2) Geschichte der evangelischen Kirche in Bœhmen. Leipzig, 1869.
(3) Das Persecutionsbüchlein. Gütersloh, 1869.
(4) Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf. Leipzig, 1869.

final. Un troisième envisagera la situation politique et religieuse du Genève calviniste dans l'Europe de cette époque. Il va sans dire qu'on n'exigera pas ici une analyse quelconque du premier volume, que nous avons lu avec le plus profond intérêt et le plus grand fruit. Nous reviendrons plus longuement à ce sujet dans un travail spécial. Qu'il nous suffise de dire d'avance que, tout en ne partageant pas en tout point la manière de voir de Kampschulte, nous pouvons dire que nous sommes ici en face d'un des historiens les plus éminents de notre réformation, d'un critique impartial dans la plupart de ses jugements, élogieux même pour le héros dont il décrit la vie et l'œuvre immense. Aussi, quoique le point de vue confessionnel transpire quelquefois involontairement dans certaines de ses appréciations, il n'en restera pas moins vrai que son bel ouvrage, admirablement édité entre parenthèses, est une bien précieuse acquisition pour la littérature historique du protestantisme. Il mériterait, en tous les cas, une bonne traduction dans notre langue. — Notons aussi, comme relatif à notre sujet, le cinquième volume d'un ouvrage de Polenz sur l'histoire du calvinisme français jusqu'en 1789 (1). Ce volume, d'une actualité spéciale au moment de la convocation de nos synodes, expose avec beaucoup de science et de détails, les luttes politiques du calvinisme, depuis Henri IV jusqu'à l'édit de grâce de Nîmes. Un supplément concernant les plus récents écrits sur Calvin, recommande la critique incisive des MM. Galiffe de Genève à une enquête impartiale. Cette critique ne doit pas être, selon notre auteur, passée aristocratiquement sous silence; mais elle pourrait bien fournir à une certaine tractation historique du jour, un frappant témoignage de pauvreté.

Parmi les monographies historiques, nous citerons celle du docteur Schumann, sur l'évangélisation primitive des contrées du Harz, en Allemagne (2); celle de Hoffmann, sur les missions du célèbre François Xavier dans l'Inde (3); celle du docteur Calinich, sur l'histoire du luthéranisme et du mélanchthonisme (4), et celle de Harless, sur les luthériens plus ou moins opprimés de la Livonie (5). Parmi les biographies, nous recommandons

(1) Geschichte des franzœsischen Calvinismus. Gotha, 1868.
(2) Die Missionsgeschichte der Harzgebiete. Halle, 1869.
(3) Franz Xavier, Wiesbaden, 1869.
(4) Der Naumburger Fürstentag, 1560. Gotha, 1869.
(5) Geschichtsbilder aus der lutherischen Kirche Livlands. Leipzig, 1869.

un ouvrage considérable en trois volumes, du docteur Bindemann, sur saint Augustin (1); un livre du docteur Mücke, sur Julien l'Apostat (2); un autre du docteur Hase, sur Sébastien Frank, l'un des adversaires de Luther (3); un deuxième volume de Mœrikofer, sur le réformateur Zwingle (4); une biographie du théologien de la réforme Hardenberg, par le docteur Spiegel (5); une autre du célèbre Osiander, par le docteur Mœller (6); une troisième de l'excellent Matthias Claudius, par Mœnkeberg (7); une quatrième du regretté professeur Rothe de Heidelberg, par le pasteur Achelis (8), et finalement une étude de Zirngieblel sur la Société de Jésus (9).

Au même domaine se rattache la nouvelle édition considérablement augmentée du volume déjà connu de Shwarz, sur l'histoire de la théologie actuelle (10). Nous trouvons dans cette nouvelle édition des portraits de Hengstenberg, de Dorner et de Hoffmann de Berlin, qui ne sont rien moins que flattés. Par contre, Renan n'est pas trop malmené par notre historien libéral. Un écrit intéressant de l'infortuné Nippold de Heidelberg sur le catholicisme moderne (11), sa propagande et ses éclatantes conversions, terminera la série des publications relatives à l'histoire ecclésiastique pour cette année.

Pour l'histoire des dogmes, nous avons à enregistrer une étude de Fœrster sur Chrysostôme, et ses rapports avec l'école d'Antioche (12); une monographie sur le célèbre mystique Eckhardt, par Lasson (13); un ouvrage considérable du docteur Pliit sur la théologie du comte de Zinzendorf (14); une étude du docteur Paul sur le Christ idéal de Kant (15), et une autre du docteur Schmidt sur Spinoza et Schleiermacher (16). Mentionnons aussi, pour

(1) Der heilige Augustinus. Greifswald, 1869.
(2) Flavius Claudius Julianus. Gotha, 1869.
(3) Sebastian Frank von Wœrd, der Schwarmgeist. Leipzig, 1869.
(4) Ulrich Zwingli. Leipzig, 1869.
(5) Albert Rizæus Hardenberg. Bremen, 1869.
(6) And. Osiander. Elberfeld, 1869.
(7) Matthias Claudius. Hamburg, 1869-70.
(8) Dr Richard Rothe. Gotha, 1869-71.
(9) Studien über das Institut der Geselleschaft Jesu. Leipzig, 1869.
(10) Zur Geschichte der neuesten Theologie. Leipzig, 1869.
(11) Welche Wege führen nach Rom. Heidelberg, 1869.
(12) Chrysostomus, etc. Gotha, 1869.
(13) Meister Eckhardt der Mystiker. Berlin, 1869.
(14) Zinzendorfs Theologie. Gotha, 1869.
(15) Kants Lehre vom idealen Christus. Kiel, 1869.
(16) Spinoza und Schleiermacher. Berlin, 1869.

simple mémoire, le titre de l'ouvrage de Pfleiderer sur la religion, son essence et son histoire (1), ouvrage dont il a été longuement parlé dans la *Revue théologique* par M. le professeur Lichtenberger, et ajoutons-y un beau volume de Menzel sur la doctrine de l'immortalité avant le christianisme (2).

THÉOLOGIE BIBLIQUE.

Ici nous nommerons tout d'abord un ouvrage important en deux volumes, sur la théologie de l'Ancien Testament, par Schultz (3). L'auteur appelle son livre un essai qui s'efforce d'exposer l'histoire de la révélation de l'Ancien Testament, selon les règles de la critique scientifique et de la libre enquête historique. Il admet néanmoins que l'histoire de la religion d'Israël réclame une tractation différente que la simple archéologie, parce que Israël est le peuple de la religion la plus parfaite. Ce principe formel de la religion de l'Ancien Testament n'est autre que la révélation. Aussi la vie naturelle d'Israël, là où elle suit ses propres inspirations, se développe-t-elle partout contradictoirement avec la vérité religieuse, qui ne fut point le résultat d'une haute sagesse humaine ou le produit d'un long travail spirituel, mais un libre don de la grâce d'en haut. Quant au principe matériel de cette vérité religieuse, ce fut le salut obtenu par la communion avec Dieu. Aucune doctrine de l'Ancien Testament n'est chrétienne dans sa substance, mais ces doctrines deviennent chrétiennes grâce à l'esprit nouveau du christianisme. — Après ces préliminaires, Schultz aborde le mosaïsme, dont l'exposition détaillée forme le contenu de son premier volume tout entier. A la suite d'un examen préalable des sources du mosaïsme, il étudie le développement religieux hébraïque qui précéda Moïse. Viennent ensuite les institutions religieuses et le prophétisme primitif. Ici nous trouvons traitées les questions de la prière juive, des vœux, du jeûne, des ablutions, de la circoncision, du repas pascal et des sacrifices. Puis vient l'examen de l'idée de Dieu telle que nous la présente le mosaïsme, la doctrine des anges, celle de l'homme et celle du péché. Mais ce court aperçu

(1) Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. Leipzig, 1869.
(2) Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre. Leipzig, 1869.
(3) Alttestamentliche Theologie. Frankfurt, 1869.

suffit à peine pour faire comprendre à nos lecteurs la valeur de l'ouvrage de Schultz, qui se recommande à tous ceux qui s'intéressent à l'étude de l'Ancien Testament.

La théologie biblique du Nouveau Testament s'est enrichie, elle aussi, avec un important livre du professeur Weiss, le plus complet qui ait paru jusqu'ici sur cette matière (1). Ce savant distingué se place avec décision sur le terrain d'une conception essentiellement historique des écrits du Nouveau Testament, et admet de prime abord une diversité bien marquée des différents types doctrinaux qu'il expose sous des rubriques bien caractérisées. La seule unité qu'il constate dans cette diversité n'est pas une somme de doctrines quelconques révélées qui formerait un système dogmatique, mais le fait unique du salut résumé dans l'apparition de Christ. Ce fait ayant provoqué la vie religieuse la plus variée, devait nécessairement provoquer les conceptions religieuses les plus variées. De là la diversité accentuée par notre théologien. Mais la division de ce beau livre, que nous avons lu avec un vif intérêt, peut nous donner une idée de la méthode historique de l'auteur. Une première section traite de l'enseignement de Jésus selon les synoptiques, une seconde examine le type doctrinal apostolique primitif avant saint Paul, et tel que nous le représentent les discours des Actes, la première épître de Pierre et l'épître de Jacques. La troisième section expose le paulinisme en quatre chapitres correspondant aux quatre phases du développement de la doctrine paulinienne. Nous trouvons là l'idée développée par M. Sabatier, dans sa thèse sur l'histoire de la pensée de Paul soutenue en 1870. Une quatrième section aborde le type doctrinal apostolique après saint Paul, ou du christianisme primitif influencé par l'apôtre des gentils, tel que nous l'offre l'épître aux Hébreux, la seconde de Pierre, l'épître de Jude, l'Apocalypse et les évangiles. Une cinquième section enfin termine l'ouvrage en exposant la théologie johannique.

Dans ce nouveau livre, Weiss est resté fidèle à ses convictions critiques sur la priorité de Marc, qu'il considère comme l'Evangile primitif et pétrinien par excellence. L'exposition de l'enseignement de Jésus est de beaucoup la partie la plus intéressante et la mieux réussie de cet ouvrage, que nous voudrions pouvoir analyser longuement ici. Qu'il nous suffise de remarquer néan-

(1) Lehrbuch der biblischen Theologie des neuen Testamentes. Berlin, 1868.

moins que, dans la dernière section sur la théologie johannique, d'étranges contradictions critiques semblent avoir empêché notre savant de nous donner une solution satisfaisante de certaines questions brûlantes soulevées par l'examen du type doctrinal de saint Jean. Nous ajouterons aussi que les différents types nous paraissent, en général, être envisagés trop isolément; ils sont trop détachés de la marche progressive de l'histoire chrétienne primitive. Mais quoi qu'il en soit, nous ne pouvons que recommander chaudement le beau livre de Weiss, comme une des publications les plus remarquables de notre année théologique. — Nous ferons un éloge pareil à l'excellent manuel d'Osterzee sur la théologie du Nouveau Testament (1). Pour en donner une idée, nous ne ferons qu'indiquer les titres des différentes questions traitées dans ce petit ouvrage, destiné à servir de base à des études personnelles des auditeurs de l'auteur. Ainsi, après avoir rapidement examiné l'idée, l'histoire et la méthode de la théologie biblique, Osterzee aborde les fondements de la théologie du Nouveau Testament dans l'Ancien, c'est-à-dire le mosaïsme, le prophétisme, le judaïsme et Jean le Baptiste. Nous relevons ici surtout l'excellente idée qu'a eue l'auteur de traiter le judaïsme après l'exil, comme une période à part dont le Nouveau Testament, les LXX, les apocryphes et les pseudépigraphes de l'Ancien Testament, les plus anciens targums, le Talmud, Joseph et Philon seuls peuvent nous fournir une image exacte et complète. Après cela, il nous est parlé de la théologie de Jésus, et sous cette rubrique, des évangiles synoptiques et de l'enseignement du Christ, dont notre théologien accentue avec raison le réalisme spirituel, si bien effacé par la critique moderne. Vient ensuite une caractéristique très-bien faite de l'enseignement de Jésus dans l'évangile johannique, dans lequel, selon Osterzee, l'évangéliste distingue lui-même nettement les paroles du Christ de ses propres développements. Un troisième paragraphe établit l'unité supérieure de la théologie de Jésus dans nos quatre évangiles, et nous montre qu'aucune contradiction n'existe entre ses enseignements. Suit alors l'exposition tout aussi instructive de la théologie apostolique. Ces quelques indications suffiront pour faire comprendre la valeur de notre ouvrage aux amis de la théologie biblique, mais surtout à la jeunesse studieuse, à laquelle

(1) Die Theologie des neuen Testamentes. Barmen, 1869.

le livre d'Osterzee est surtout destiné. Nous joindrons à ces deux livres importants une étude biblique sur la première épître de saint Jean, par Haupt (1); une autre sur le type doctrinal de l'épître de Jacques, par le docteur Schmidt (2); une troisième sur la théodicée de saint Paul, par Beyschlag (3), parue en traduction dans la *Revue;* une quatrième sur la christologie paulinienne, par R. Schmidt (4); une cinquième sur Christ, le Fils de l'homme et le Fils de Dieu, par Nœsgen (5); une sixième enfin sur les choses finales selon l'Ecriture, par Gerlach (6).

DOGMATIQUE SYSTÉMATIQUE.

Dans ce domaine ont paru quelques publications nouvelles qui méritent d'être signalées à l'attention de nos lecteurs. En premier lieu, nous dirons quelques mots de l'ouvrage du professeur Biedermann de Zurich (7). Cette dogmatique, qui s'intitule chrétienne, est une nouvelle exposition du fameux système de l'immanence, déjà si bien représenté par la dogmatique de Strauss. Malgré cela, l'auteur appelle la religion l'acte spirituel d'une relation de l'homme avec Dieu, un rapport réciproque entre l'esprit infini et l'esprit fini. Dans ce sens, la religion constitue une révélation de Dieu, et la foi de l'homme, qui n'est autre chose que l'élévation du moi conscient à l'idée d'une dépendance de l'ordre inconscient et absolu du monde, a sa raison d'être.

La religion chrétienne prend, selon Biedermann, sa source dans la personnalité historique de Jésus, et son principe gît dans le rapport religieux entre l'esprit infini et l'esprit fini, tel qu'il s'est manifesté dans la conscience du Christ. Mais, dirons-nous, qu'y a-t-il là de nouveau si cette religion n'est que le fait général de toute conscience humaine, et à quoi bon alors nous parler du christianisme comme d'une religion nouvelle, et du Christ comme d'un initiateur? Bien plus, si le protestantisme,

(1) Der erste Brief des Johannes. Colberg, 1869.
(2) Der Brief des Jacobus. Leipzig, 1869.
(3) Die paulinische Theodicee. Berlin, 1869.
(4) Die paulinische Christologie. Gœttingen, 1869.
(5) Christus der Menschen- und Gottessohn. Gotha, 1869.
(6) Die letzten Dinge. Berlin, 1869.
(7) Christliche Dogmatik. Zurich, 1868.

comme le dit notre dogmaticien, n'est autre chose que le maintien de l'esprit chrétien (lisez l'esprit religieux) vis-à-vis de la tendance qui identifie la vérité divine avec une des formes de la conception humaine, — ne faudra-t-il pas aussi délivrer ce christianisme protestant de la forme que lui a donnée son chef ou son premier représentant? Que subsiste-t-il, après cela, du christianisme historique, et pourquoi en parler plus longtemps? Mais nous avons assez dit de cette dogmatique chrétienne, qui manque en tous les cas de clarté, de précision et de conséquence dans les conclusions, pour être vraiment une dogmatique systématique. Ce n'est pas là le reproche que nous ferons au nouveau volume de l'ouvrage considérable de l'éminent collègue de Biedermann, du professeur Schweizer de Zurich (1). Cette autre dogmatique, à l'instar de celle de Schleiermacher, dont Schweizer est un des disciples les plus distingués, expose, selon l'auteur, la foi chrétienne telle qu'elle subsiste dans les temps actuels. A cet effet, l'action de Dieu sur la nature (le surnaturel) doit céder le pas à l'action de l'ordre naturel tel que Dieu l'a établi à l'origine, de même que l'action spéciale de Dieu sur la nature morale de l'homme doit être remplacée par la soumission de l'homme à l'ordre moral primitif. Néanmoins, notre théologien avoue n'avoir aucune espèce de confiance en une moralité quelconque qui ne serait point fondée sur la religion chrétienne. Il accentue de même l'absolue nécessité de la conscience chrétienne pour le dogmaticien chrétien.

Dans un premier paragraphe, Schweizer examine les jugements de la conscience chrétienne sur les fondements de la foi évangélique. Dans un second, il aborde la foi religieuse élémentaire telle qu'elle se manifeste dans la foi chrétienne. Dans un troisième, il étudie la foi chrétienne proprement dite, et sous cette rubrique, l'économie du Père.

Dans le nouveau volume que nous annonçons, l'auteur traite de l'économie du Fils. A ce sujet, il nous est dit que la religion du salut nous est entièrement révélée en Christ, et qu'elle n'a plus besoin d'un perfectionnement quelconque. Mais les dogmes postérieurs sur la filialité divine de Jésus ne proviennent que du besoin de fixer l'absolue valeur de sa révélation sur le Père céleste. Aussi n'est-ce pas une révélation de Jésus qui a engendré

(1) Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsætzen. Leipzig, 1869.

ces dogmes, mais la pensée humaine seule (?). Voilà pourquoi la christologie et la pneumatologie dogmatique se sont transformées, pour nous, en une christologie et en une pneumatologie purement religieuses et morales, et cette tâche, qui incombait dès le début à la Réforme, a enfin trouvé sa solution (!). Aussi, qu'on appelle la personne unique du Christ un miracle, ou qu'on la rattache à l'enchaînement historique, sans lui assigner une position centrale surnaturelle, — ce n'est là, selon Schweizer, qu'une dispute de mots. Toutefois, ramener l'importance de cette personne à celle d'un simple idéal ou d'un exemple, c'est là une idée profondément erronée. Car aussi bien pour la conscience chrétienne que pour l'histoire évangélique, le Christ ne peut être placé sur la même ligne que les pécheurs sauvés. Il n'est pas seulement un chef de file, un chorége, mais il se trouve plutôt du côté du Dieu qui pardonne et qui sauve. — Cet aveu est précieux, et il est difficile, après cela, de comprendre comment notre dogmaticien peut envisager son Christ comme un simple mortel. — Dans le Christ historique, continue l'auteur, s'est manifesté, comme essence de sa personnalité, l'amour rédempteur de Dieu, et c'est cet amour qui constitue son union parfaite avec son Père céleste. Voilà pourquoi les disciples, dans leur prédication, accentuent surtout le sacrifice sur la croix et la gloire acquise par ce sacrifice; les miracles, pour eux, ne sont qu'un accessoire. Mais qu'est-ce donc alors, pour notre éminent théologien, cette gloire acquise, la résurrection, si ce n'est un miracle? — Au sujet de l'œuvre de Christ, Schweizer nous dit que Christ est un Sauveur des hommes et non de Dieu, c'est-à-dire il n'a pas délivré Dieu d'une colère qui n'existait pas en lui; — comme si la colère sainte de Dieu pouvait être placée sur la même ligne que la colère souillée de l'homme!

C'est ainsi que notre dogmaticien pense abattre la doctrine chrétienne de la rédemption? Au reste est-ce Dieu ou l'humanité qui est réconcilié dans le Nouveau Testament tout entier? Nous ne voyons partout que l'humanité. Malgré cela le Christ de Schweizer arrive à la pleine possession de la puissance royale par la résurrection. Il a été élevé à la droite de Dieu; il est devenu le juge de l'humanité. On le voit, cette dogmatique porte avec infiniment plus de raison le nom de chrétienne que celle dont nous parlions auparavant. Aussi quoique nos divergences soient grandes dans la manière d'envisager la personne et

l'œuvre du Christ, nous la recommandons comme une des plus riches en pensées neuves et originales et comme une des plus remarquables au point de vue de la systématisation des idées. Ce dernier mérite est aussi celui d'un très-utile manuel dogmatique rédigé en latin par le docteur Grimm de Iena à l'usage de ceux qui se livrent à des études spéciales dans ce domaine (1). Nous ajouterons à ces ouvrages le nouveau volume, le quatrième de la seconde édition de l'œuvre dogmatique considérable du docteur Philippi (2), œuvre qu'il serait impossible d'analyser ici à cause de son étendue. Quant aux monographies dogmatiques nous pouvons recommander le solide livre de Krauss sur la question toujours très-actuelle de la révélation (3). Ce travail fort instructif remplit une lacune laissée vide par l'œuvre interrompue d'Auberlen de Bâle et non complétée directement par la belle monographie de Rothe sur la question de l'inspiration. Notre savant auteur commence par établir du point de vue psychologique et historique la réalité universelle et indiscutable du sentiment religieux ou de la religion en critiquant soigneusement les nouvelles théories philosophiques sur ce point. De là il passe à la question proprement dite de la révélation surnaturelle. Ici Krauss démontre la nécessité de la dernière pour le véritable sentiment religieux impossible sans elle. Cette révélation a existé d'une manière continue pour l'homme primitif et se serait développée moralement si l'homme était resté dans son état normal. Mais ce développement a été interrompu par la chute et dès lors une révélation particulière localisée est devenue nécessaire pour le salut de l'humanité. L'objet de cette révélation ne pouvait être Dieu dans son essence ou encore la vérité scientifique de Dieu, mais uniquement Dieu comme Sauveur. Voilà pourquoi la révélation telle que nous la connaissons proteste contre les exigences de la science. — De là l'auteur passe au contenu réel de la révélation, à la loi et à l'évangile qui n'ont d'autre but que de rétablir les rapports primitifs de l'humanité avec Dieu. Krauss donne après cela une définition du miracle qu'il considère comme un événement qui ne s'explique pas par l'effet immanent des causalités naturelles, mais exige l'admission d'une action surnaturelle, action qui n'a d'autre but que de

(1) Institutio theologiæ dogmaticæ evangelicæ historicocritica. Jenæ, 1869.
(2) Kirchliche Glaubenslehre. Stuttgard, 1868.
(3) Die Lehre von der Offenbarung. Gotha, 1868.

ramener à la vraie foi en Dieu. — De même que la question de la révélation, une question plus délicate encore, celle de la Trinité, a été traitée avec une grande profondeur par le docteur Schœberlein (1). Ce théologien penseur fait justice de la façon grossière et terrestre avec laquelle les adversaires de ce dogme jugent souvent cette question solennelle qui au fond ramène inévitablement la question de la liberté de Dieu. Cette belle étude est certainement un des plus savants plaidoyers qui aient été composés sur une des thèses les plus importantes de la théologie chrétienne de tous les siècles. Nous citerons encore une étude, analogue à celle de Krauss, sur le surnaturel et la perceptibilité de Dieu par Flugel (2), une autre sur la signification religieuse de la résurrection de Jésus par Greiner (3), une troisième sur la question de la justification envisagée au point de vue de l'ancienne orthodoxie luthérienne par le docteur Preuss (4), une quatrième sur la signification religieuse des moyens de grâce et spécialement de la Cène par Harless et Harnack (5), enfin un intéressant livre de Pfannenschmidt sur l'eau bénite dans le culte païen et chrétien (6).

Pour la dogmatique philosophique proprement dite nous avons à enregistrer une seconde édition remaniée d'une dogmatique pour les chrétiens cultivés du docteur Hase (7), et un volume de Hamberger sur la nature humaine glorifiée (8).

MORALE CHRÉTIENNE.

L'éthique scientifique s'est enrichie d'une belle étude du docteur Ernesti sur la morale de l'apôtre saint Paul (9). Ce travail relève à bon droit un côté fort négligé des écrits du grand apôtre. Mais il est à regretter que certaines définitions données aux termes pauliniens par l'auteur, rappellent trop les définitions de la théologie moderne et ne sont pas toujours complétement

(1) Die heilige Dreieinigkeit Gottes. 1869.
(2) Die Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. Leipzig, 1869.
(3) Die Auferstehung Jesu Christi. Carlsruh, 1869.
(4) Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Berlin, 1869.
(5) Die kirchlich-religiœse Bedeutung, etc. Erlangen, 1869.
(6) Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Cultus. Hannover, 1869.
(7) Gnosis. Leipzig, 1869.
(8) Physica sacra. Stuttgard, 1868.
(9) Die Ethik des Apostels Paulus. Braunsweig, 1868.

justifiées par une exégèse rigoureuse. Il n'en reste pas moins vrai que c'est là prendre une excellente initiative que de traiter les écrits de Paul de ce point de vue.

HOMILÉTIQUE, CATHÉCHÈSE ET THÉOLOGIE PASTORALE.

Sous ces rubriques il nous reste à signaler un important ouvrage du docteur Nebe sur les péricopes de l'année ecclésiastique (1). Une œuvre pareille traduite dans notre langue serait certainement d'un grand secours et offrirait le plus vif intérêt à nos prédicateurs évangéliques. Abstraction faite du système allemand, des péricopes et de l'idée d'une année ecclésiastique, choses si injustement abolies dans notre Eglise réformée française, la science et l'édification trouveraient également leur profit dans l'étude d'une semblable publication.

Nous pourrions faire la même remarque au sujet de la science catéchétique que représente si excellemment un ouvrage tout aussi important du docteur Zezschwitz d'Erlangen (2), ainsi qu'un solide livre du célèbre Beck de Tübingue (3). Quant à la théologie pratique dans un sens plus étendu elle a reçu un nouvel appoint en Allemagne avec le troisième volume du bel ouvrage de Nitzsch (4) et un livre du docteur Otto (5). La théologie pastorale enfin nous offre un très-beau livre de Palmer sur la pédagogique évangélique (6). Ce livre expose du point de vue théologique et pratique à la fois une des sciences les plus indispensables pour les temps actuels. C'est là aussi une de ces publications qui reproduites dans notre langue nous serait de la plus haute utilité, surtout aujourd'hui où la question de l'éducation est devenue une des plus palpitantes de notre patrie.

A. Wabnitz.

(1) Die evang. Pericopen des Kirchenjahrs. Wiesbaden, 1869.
(2) System der christlich-kirchlichen Katechetik. Leipzig, 1869.
(3) Leitfaden der christlichen Glaubenslehre. Stuttgard, 1869.
(4) Praktische Theologie. Bonn, 1869.
(5) Praktische Theologie. Gotha, 1869.
(6) Evangelische Pædagogik. Stuttgard, 1869.

Le *Bulletin de la Théologie allemande* de 1870 paraîtra dans le prochain numéro de la *Revue*. Le défaut d'espace nous oblige à ajourner également à trois mois le compte rendu d'un ouvrage qui, par sa date, appartiendrait au présent Bulletin de la théologie allemande. Nous voulons parler de l'*Apologétique* de Delitzsch. (*Réd.*)

UN POINT DE LA PROPHÉTIE

Note sur Apocalypse XI, 8.

—

L'attention se porte de plus en plus sur l'Apocalypse. Simples fidèles, érudits, laïques, théologiens de profession, bien des gens dans l'Eglise et autour de l'Eglise se mettent à l'étudier. Il est probable que les événements si étonnants auxquels nous assistons, ont beaucoup contribué à faire sentir l'importance de la prophétie dans notre pays. En voyant les bouleversements qui marquent l'histoire contemporaine, on se demande avec anxiété : Qu'est-ce qui doit arriver encore? Les puissances les plus redoutables ont été si rapidement abaissées, certaines forces politiques, militaires, religieuses ont été si brusquement frappées ou même anéanties qu'on a pu voir comme à l'œil, dans les choses humaines, l'intervention d'une Puissance suprême qui dirige tout à son gré, et fait éclater sa justice par de sévères châtiments. On a senti plus ou moins distinctement que le gouvernement du monde n'est pas livré au hasard. On a pu reconnaître dans le passé des marques admirables de l'ordre que la divine sagesse sait imposer au mouvement désordonné, tumultueux de ce monde corrompu. On s'est demandé ce que cette suprême Intelligence et Volonté nous réserve dans l'avenir. Aussi les livres prophétiques sont-ils moins dédaignés ou négligés, et l'Apocalypse en particulier devient l'objet d'une curiosité bien légitime à nos yeux. Les folies de quelques illuminés, les extravagances de quelques sectaires, les

attaques d'une incrédulité plus ou moins savante, les préventions des rationalistes n'ont pu discréditer ce livre qui porte d'une manière si évidente pour nous les caractères de la divine inspiration. A mesure que nous l'étudions nous sentons croître notre admiration pour ces sublimes oracles où l'âme docile et fidèle trouve abondamment instruction et consolation. Nous avons là des richesses infinies pour l'esprit et le cœur, et nous sommes convaincu que l'étude bien conduite de cette précieuse Révélation peut être extrêmement utile au développement intellectuel et religieux.

Toutefois reconnaissons-le : il y a bien des précautions à prendre et des écueils à éviter. Il faut user d'une grande réserve, surtout en ce qui est des prédictions relatives à l'avenir. L'interprétation des prophéties accomplies est quelque chose d'assez délicat; mais celles des prophéties non accomplies l'est bien plus encore. Que de fois des hommes pieux, savants même, ont cru pouvoir, avec une pleine assurance, apporter une grande précision dans leurs hardies supputations, sans que celles-ci fussent par là plus justes, comme l'événement le montrait bien. Soyons donc très-sobres dans nos déterminations touchant les faits futurs. Sans doute on peut établir, même avec certitude, croyons-nous, certains grands traits de l'histoire à venir. Mais il faut être attentif à éviter bien des causes d'erreur, et se garder de trop préciser des dates.

Nous ne venons pas ici, bien s'en faut, faire une étude complète de l'Apocalypse, ni même donner quelques idées d'ensemble. Nous voulons simplement dire un mot pour justifier notre dire sur la nécessité de la prudence, en citant un exemple de ces erreurs dans lesquelles il est si facile de tomber.

Dans le chapitre XI, il est question des deux *Témoins* (*Martyrs*), de leur prédication, de leurs souffrances, de leur mort. Ils sont tués par la Bête qui monte de l'Abîme, et leurs corps gisent « *dans les places de la grande Cité qui est appelée spirituellement Sodome et Egypte, où notre Seigneur a été crucifié.* » (V. 8.) Il s'agit évidemment d'une grande persécution. « Cette dernière persécution, dit M. de Rougemont, dans son livre sur l'Apocalypse, p. 248, aura lieu à Jérusalem, vraie *Sodome* par ses débauches, vraie *Egypte* par son endurcissement, et qui sera devenue la *grande cité*, la capitale de la dernière monarchie universelle. Les Juifs, qui seront rétablis dans leur pays, d'a-

près Zacharie, avant leur conversion à Jésus-Christ, reconnaîtront leur Messie dans l'homme de péché..... »

Il semble bien en effet qu'il ne puisse s'agir que de Jérusalem. C'est bien là que le Seigneur a été tué et il y aurait, paraît-il, dans le texte, une telle précision, que le doute serait impossible. Aussi, autant que nous avons pu en juger, tous les commentateurs n'ont eu qu'un même sentiment. Les regards se sont tournés vers l'Orient avec une anxiété particulière, surtout lorsque quelque grave débat était soulevé de ce côté. Plusieurs ont cru que les plus importants et les plus terribles événements allaient s'accomplir dans ces contrées lointaines, théâtre de faits incomparables. Pour citer encore un nom qui rappelle du reste à l'Eglise tant de chers et pieux souvenirs, M. Gaussen attendait la réalisation de cette prophétie ainsi comprise, et plus d'une fois il dut lui sembler qu'elle allait certainement s'accomplir.

Pourtant cette croyance est fausse, et cette évidence est trompeuse, à ce que nous croyons fermement. Le texte bien attentivement examiné dit tout autre chose que ce qu'on lui fait dire, et sa prétendue clarté s'évanouit, ou plutôt laisse voir des idées et des faits bien différents. Il ne s'agit pas de Jérusalem, mais de Rome, ou, si l'on veut, de la Puissance romaine à un certain moment de son histoire. Mais, pour le montrer, il faut recourir au texte et à la synonymie, sans négliger du reste l'histoire.

Faisons d'abord une observation préalable. L'expression «*spirituellement Sodome ou Egypte*, » doit nous mettre en garde contre l'interprétation que nous combattons. On sait en effet ce que fut *Sodome* où la corruption s'étalait avec la dernière impudence, insultant la nature et son Auteur. On sait aussi ce que fut l'*Egypte*, centre d'une civilisation très-ancienne et brillante, mais où le mal se donnait aussi libre carrière; pays séduisant, mais livré au péché, à la dissolution, et qui exerçait une sorte de fascination funeste sur le peuple élu, malgré les avertissements des prophètes alarmés. La première représente le matérialisme le plus effréné et le plus abject, la seconde rappelle peut-être des jouissances plus raffinées, mais aussi très-coupables. L'une et l'autre symbolysent l'impiété, le vice, le mépris de Dieu, l'abandon de sa véritable Loi. Pour ce Dieu qui voit tout, discerne tout, même les choses qui ne sont pas encore, qui se rend compte de toutes les virtualités, cela seul peut être appelé *Sodome* et *Egypte*, qui est irrémédiablement corrompu,

dont l'histoire n'est que le développement actif du mal, dont le principe de vie est essentiellement mauvais. Et ce serait Jérusalem qui serait ainsi qualifiée, ainsi désignée! Jérusalem, la Ville sainte, la Cité chérie, tant chantée, tant pleurée par les enfants d'Abraham, et qui reste toujours l'objet de leurs rêves; celle à qui sont faites de si glorieuses promesses, qui doit être le centre du monde, la capitale du Seigneur de Gloire, celle qui transfigurée, devient dans l'Apocalypse, la patrie éternelle, definitive, ineffable des Elus, lui donne tout au moins son nom! Cela nous paraît absolument inacceptable, car cela bouleverse toute l'économie du plan de Dieu, toute la Prophétie et l'histoire. Sans doute Jérusalem a été plus d'une fois infidèle et affreusement châtiée; mais l'infidélité des hommes n'anéantit pas la fidélité de Dieu. Si les Juifs tombaient dans la corruption et l'idolâtrie, ce n'était qu'un accident quelque fréquent qu'il fût, une exception quelque répétée qu'elle paraisse. L'Esprit de Dieu planait toujours au-dessus de ce peuple qui doit être réhabilité, comme saint Paul, après tous les prophètes en quelque sorte, le déclare, et dont la capitale doit rester synonyme, non d'infamie, d'impiété, de dégradation et de damnation finale, mais de tout le contraire.

Du reste, voici un argument que nous trouvons sans réplique, *La Grande Babylone, la mère des impudicités et des abominations de la terre* (Apoc. XVII, 5), *la Ville aux sept collines* (*id.* 9), est désignée comme la Puissance ennemie par excellence, essentiellement cruelle et persécutrice, puisque en elle doit se trouver tout le sang des *Prophètes*, des *saints* (de la Nouvelle Alliance,) et de tous ceux qui auront été mis à mort sur la terre (dans le monde dit civilisé depuis saint Jean ou plutôt Jésus-Christ. Apoc. XVIII, 24, XIX, 2.) Nul, croyons-nous, n'osera voir là Jérusalem, et personne ne contestera sans doute qu'il s'agisse de Rome. Cette dernière ville est si clairement désignée, que Bossuet lui-même, autant qu'il nous souvient, est obligé d'avouer que c'est bien elle qui est désignée. Seulement il tourmente l'histoire des empereurs romains, et fait des tours de force très-étonnants pour renfermer la prophétie apocalyptique dans les premiers siècles.

Maintenant revenons au texte. Il y a là le mot πολις. Or ce mot ne désigne pas un groupe d'habitations à l'exclusion de ce qui est en dehors des murs, au delà de l'enceinte plus ou moins précise qui sépare ce groupe de la campagne. Dans ce sens,

c'est-à-dire si l'auteur sacré avait voulu parler d'un lieu restreint où les hommes fixent leur demeure les uns près des autres, il aurait employé αστυ. Πολις désigne bien une cité, mais en général comme *capitale* et comme représentant tout un pays ayant communauté de lois, de régime de langue, par nature ou par conquête. C'est un *Etat* avec tous les pouvoirs, judiciaire et exécutif, toute l'organisation qui caractérise plus ou moins un peuple civilisé, un Etat *politique* en un mot. Qu'il nous suffise de rappeler les mots assez nombreux qui sont dérivés de πολις, et qui sont passés dans nos langues modernes où ils sont si usités. Du reste ce fait que nous signalons n'est pas resté inaperçu. M. de Rougemont en particulier l'établit (p. 248, note); mais il n'en a pas vu la portée et tiré les conséquences légitimes. « Dans la langue grecque, dit-il, *cité* signifie à la fois *ville* et *Etat*, et dans le langage symbolique, ce même mot désigne tantôt une capitale, tantôt un ensemble de nations constituées en Etats et unies par un même culte. »

La question à résoudre est donc celle-ci : sous quel Etat politique Jésus est-il mort? Sur le territoire et sous les lois de quelle puissance a-t-il été tué? La réponse est facile. Il a été livré et exécuté par les agents de la Puissance romaine. Les Juifs ont demandé son supplice ; mais les Romains l'ont accordé et réalisé. Le magistrat, le juge qui a décidé d'une manière suprême du sort de Jésus était Romain. Les bourreaux étaient Romains, et le supplice était romain. Le manteau rouge dont Jésus fut affublé, défroque de quelque officier, était romain. Les épines qui ensanglantèrent son front avaient crû sans doute sur le sol de la Judée; mais il ne faut pas l'oublier, la Judée était devenue une possession romaine. Le vin aigre qu'il goûta des lèvres provenait des soldats romains. La lance qui le perça était romaine. Des mains romaines le frappèrent, et dans son agonie, les derniers ricanements qui retentirent à son oreille durent être fournis par la langue de Rome. Des soldats romains gardèrent son cadavre et montèrent la garde autour de son tombeau, dans lequel ses ennemis voulaient le condamner à rester à toujours.

Ainsi il est exact de dire que Jésus a été crucifié dans la Cité aux sept collines ; car s'il est mort loin des murs de cette capitale fameuse, il n'en est pas moins vrai qu'il a été frappé en son nom, puisqu'il a succombé sous les coups de la justice romaine par des moyens romains et sur un territoire devenu romain.

Il serait du plus haut intérêt de rechercher qui sont ces deux Témoins, et ce qu'il faut entendre par leurs malheurs, leur souffrance, leur mort, leur résurrection glorieuse, leur élévation. Nous voudrions étudier aussi en particulier ce que peut être ce troisième monstre à dix cornes découronnées et à sept têtes qui monte de l'Abyme et les tue. Mais tout cela dépasserait l'étendue d'une simple note, ainsi que les bornes que nous avons dû nous prescrire.

A. Mazel, *pasteur*.

ERRATA (1).

REVUE THÉOLOGIQUE, N° 2. AVRIL 1872.

ARTICLE DE M. MEYER SUR PAPIAS ET JEAN.

Page 128, ligne 28 et page 129, ligne 1, au lieu de *Austin*, lisez *Aristion*.
Page 129, ligne 13, au lieu de *lui passe*, lisez *lui oppose*.
Même page, ligne 14, au lieu de *il lui*, lisez *il leur*.
Même page, ligne 30, au lieu de *M. Vabnitz*, lisez *M. Wabnitz*.
Page 130, ligne 24, au lieu de *directement*, lisez *directement intéressée*.
Page 131, ligne 13, au lieu de *inspirés*, lisez *communs*.

(1) La rédaction de la *Revue théologique* estimant que désormais les lecteurs de la *Revue* possèdent tous les éléments nécessaires pour résoudre la question, fort importante au point de vue de la critique biblique, de savoir si Papias a connu l'apôtre Jean, et M. Wabnitz ayant bien voulu entrer dans cette pensée, le débat qui s'était élevé entre MM. Meyer et Wabnitz demeure clos. Ajoutons que M. Wabnitz nous a expressément chargés de déclarer en son nom que certains termes de son article, que M. Meyer avait trouvés blessants, notamment le terme de *pygmée*, ne s'appliquaient nullement dans sa pensée à M. Meyer, mais d'une manière toute générale aux théologiens critiques du dix-neuvième siècle envisagés en face d'un Irénée et de son témoignage. (*Réd.*)

Pour le comité de rédaction : R. Hollard, *rédacteur gérant*.

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1872.

REVUE THÉOLOGIQUE

LA NATURE DU FAIT DE LA RÉSURRECTION DE JÉSUS-CHRIST (1)

La nature de ce fait ressort déjà assez clairement de tout ce que nous venons de voir. Il est évident qu'il s'agit ici d'un fait matériel ; que Jésus-Christ n'est pas ressuscité en idée, pas plus qu'il n'est mort en idée; qu'il n'est pas ressuscité spirituellement, car jamais Jésus n'a été mort spirituellement; que ce n'est pas en son esprit que Jésus est ressuscité, car l'esprit de Jésus était au moins autant que le nôtre un esprit immortel; que ce n'est pas dans la pensée et le souvenir des siens, car cette pensée était bien vivante en eux et ce souvenir n'a pas eu le temps de mourir ; que ce n'est en aucune de ces manières que Jésus s'est relevé, car, en aucune de ces manières, jamais Jésus n'était tombé, mais en son corps. C'est le corps matériel, c'est Jésus « chair et os » qui est mort et c'est Jésus « chair et os » qui est ressuscité.

Mais ce corps matériel s'est-il relevé comme il était tombé? Il avait été semé corps mortel, s'est-il relevé corps impérissable? Il a été semé corps terrestre, s'est-il relevé corps céleste? Est-il ressuscité pour reprendre la vie d'ici-bas et retomber, un peu après, dans la mort, comme cela est arrivé pour Lazare, pour le fils de la veuve de Naïn et la fille de Jaïrus? La résurrection de Jésus-Christ a-t-elle été de la même nature que celles-là, ou

(1) Fragment d'un ouvrage qui paraîtra, sous peu, à la librairie Sandoz et Fischbacher, à Paris, sous ce titre : *la Vie, son triomphe et son but*, par A. Rollier, pasteur, avec une préface de M. le professeur F. Godet.

bien d'une nature différente; et dans ce dernier cas, quelle est la différence?

Voilà une question qu'il importe d'éclaircir; car nous sommes persuadé que bien des objections tomberaient, que bien des difficultés seraient levées, si ce fait était mis devant tous les yeux dans son vrai jour. Mais ce vrai jour, qui nous le donnera? — Jésus, la lumière du monde, nous le donnera. Ayons soif de lumière; ayons foi aux secours de son Saint-Esprit et aux trésors de révélation renfermés dans sa Parole; asseyons-nous humblement à ses pieds et il nous éclairera.

Le corps de Jésus était un corps matériel et Jésus est ressuscité en son corps. Le corps de Jésus a passé par la mort et il a repris vie. Pour nous faire une idée juste de ce corps de Jésus ressuscité et de la vie qu'il a reprise, nous devons nous rendre compte aussi clairement que possible de ce que c'est que la vie et du rôle qui appartient au corps dans la réalisation de la vie.

Nous avons déjà touché ces deux points en parlant de la lutte de la vie. Nous avons rappelé que la vie, pour l'homme, selon la notion que nous en donne la Parole de Dieu, consiste dans la compénétration de la matière par l'esprit, dans l'union d'un esprit individuel, conscient de soi, avec une portion de matière organisée, d'un principe intérieur de liberté et d'activité qui commande, avec des organes extérieurs qui servent et qui exécutent.

La vie, n'est-ce pas cela? L'homme qui vit le plus n'est-ce pas celui en qui ce principe intérieur d'activité, l'esprit, est le plus actif et dont les organes extérieurs, dont le corps est en même temps le plus vigoureux et le plus docile?

Ce sera, si vous voulez, un artiste. Avec le génie, avec la flamme intérieure, sera-t-il complet si, peintre, il est privé de la vue; musicien, de l'oreille; orateur, de la voix? D'un autre côté, donnez-lui les organes les plus exquis, sera-t-il complet, sera-t-il artiste si la flamme intérieure, si le génie, c'est-à-dire les qualités de l'esprit, si l'esprit, en un mot, fait défaut? Non, point de vie humaine complète là où il manque quelque chose, soit du côté de l'esprit, soit du côté du corps. Et quand l'un manque tout à fait à l'autre, quand l'esprit est sans le corps et le corps sans l'esprit,... c'est la mort. Τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν. (Jacq. II, 26.)

La vie, au contraire, est d'autant plus abondante, intense,

que la matière dans le corps humain est plus pénétrée par l'esprit et que l'esprit est mieux servi par les organes matériels. L'activité, la spontanéité sont les caractères essentiels de l'esprit; l'inertie, la passivité, sont les propriétés fondamentales de la matière : l'un appelle l'autre.

Je dis que la vie abonde en proportion de la présence de l'esprit dans la matière, de l'action de l'esprit en elle et sur elle. J'insiste sur ce dernier point.

Car il ne suffit pas pour constituer la vie que les deux éléments opposés soient unis, que les deux antithèses soient fondues dans cette mystérieuse synthèse qui s'appelle l'âme humaine, il faut encore, il faut surtout que dans cette union chacun des deux éléments conserve ses propriétés et son rôle. Malgré l'union, la vie n'existerait pas pleine et normale, si l'esprit perdait de son initiative et si la matière sortait de sa passivité. Si l'ordre, par extraordinaire, venait à être interverti, que la matière asservît l'esprit et que l'esprit fût absorbé par la matière, dans cet état anormal l'esprit ne vit pas véritablement, parce que la vie de l'esprit c'est sa libre souveraineté et spontanéité; la matière ne vit pas, parce qu'il n'y a de vie pour elle que dans sa subordination à l'esprit : ce désordre n'est plus la vie, c'est une lutte, un déchirement intérieur, une mort. Mais ce désordre, malheureusement, il existe. Cet état anormal est l'état de l'homme déchu, de l'homme pécheur et mortel. Non pas que le péché consiste seulement dans la prépondérance des instincts animaux, dans ce que la Parole de Dieu nomme « les convoitises charnelles. » Le mal gît ailleurs. La révolte des sens est la faute de l'esprit. Ils ne se sont insurgés qu'après lui. L'insubordination des sens est le contre-coup de celle de l'esprit; car, comme il y a pour la matière à l'égard de l'esprit dans le corps organisé une subordination qui fait sa vie, de même il y a aussi pour l'esprit humain une subordination qui fait sa vie.

La spontanéité de l'esprit humain n'est pas une spontanéité primordiale; ce n'est pas une spontanéité qui ait son principe et sa source en elle-même : il n'est pas donné à l'homme « d'avoir la vie en lui-même. » La source et en même temps la règle de la spontanéité ou du principe d'activité qui constitue l'esprit humain est en Dieu. Et c'est en demeurant en communication avec sa source que l'esprit humain se maintient en vie, c'est-à-dire en

plein exercice d'initiative et de souveraineté vis-à-vis de la matière.

Or, c'est précisément en cela qu'Adam a péché. En faisant acte d'indépendance vis-à-vis de Dieu, il a détaché son activité spirituelle de sa règle, sa spontanéité de sa source, pour tirer de lui-même cette spontanéité. Mais « au jour où tu en mangeras tu mourras, » lui avait dit Dieu. En perdant sa volontaire et immédiate dépendance de Dieu, l'esprit de l'homme a perdu sa vraie, sa réelle et légitime spontanéité, l'ordre a été renversé, la force d'inertie est entrée en lutte avec le principe spirituel dans l'homme ; la matière, les sens ont pris l'empire, et, dès lors, dans l'homme pécheur, la vie n'a plus été que comme la flamme que jette une torche qui s'éteint. Et voilà pourquoi nous souffrons et dans notre esprit, qui se sent en révolte vis-à-vis de Dieu, en servitude ou en guerre vis-à-vis du corps ; et dans notre corps qui, régi par les lois de l'inertie et de la passivité, finit par y succomber : car, de la passivité réduite à elle-même, de cette passivité à la passion, de la passion à la souffrance, de la souffrance à la mort, il n'y a qu'un pas. Et voilà la misère de notre état actuel ; voilà notre chair mortelle, voilà comment est constitué notre corps matériel. Jésus-Christ venant chercher et sauver ce qui était perdu, est entré, a dû entrer dans ces relations d'esprit à matière et de matière à esprit qu'il s'agissait de rétablir dans l'état normal. Mais remarquons que s'il est dit d'un côté simplement : la Parole a été faite chair (1), il est dit ailleurs que c'était une chair *semblable* à celle des hommes pécheurs. « Ce qui était impossible à la loi parce qu'elle était faible en la chair, Dieu l'a fait en envoyant son propre Fils dans une chair semblable à celle des hommes pécheurs et pour le péché et il a condamné le péché dans la chair » (2).

Remarquons aussi que, selon le même évangile qui nous parle de sa résurrection en chair et en os, Jésus-Christ a été *conçu du Saint-Esprit* et est né de la vierge Marie, sans le concours d'aucun homme. (L'homme est dans la race le représentant de cette spontanéité, de cette initiative émancipée et déréglée d'où découle la perturbation originelle de l'être humain.)

Le Saint-Esprit, ce même Esprit qui est Dieu, qui est la

(1) Jean I, 14.
(2) Rom. VIII, 4.

source de la vie, le principe normal et primordial de la spontanéité et de la souveraineté, voilà la source de la pure initiative, voilà la bonne, la vraie spontanéité. Marie, pleine de foi et d'humilité, de candeur et de pureté, de crainte de Dieu et d'abandon à sa volonté ; voilà la vraie passivité. Aussi, est-ce dès le sein de la Vierge que se prépare ce mystère de résurrection qui s'accomplit dans le sein de la terre.

Jésus a été dès l'origine « le Saint de Dieu » (1), quoique soumis à la loi du développement. Il fut annoncé à Marie en ces termes : « Le saint enfant » (2) qui naîtra de toi. C'est-à-dire que, durant la vie de Jésus, dans sa vie d'enfant comme dans sa vie d'homme, il n'y a jamais eu en lui interversion dans les rapports entre l'esprit et la matière, parce qu'il n'y a jamais eu en lui interversion dans les rapports entre l'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu.

Et de même qu'à l'âge de douze ans, lorsqu'il dit : « Ne savez-vous pas qu'il faut que je sois occupé aux affaires de mon Père, » son esprit s'élevait graduellement à l'Esprit de Dieu, de même alors ses sens s'abaissaient, se soumettaient graduellement à son esprit. Redescendant jusqu'à son berceau, nous trouvons toujours en diminuant cette tendance de son esprit à s'élever à l'Esprit de Dieu et de ses sens à s'abaisser, à se soumettre à son esprit. Dans son berceau, tout cela n'est qu'en germe, mais le germe contient l'arbre. En suivant le cours de son adolescence jusqu'à sa maturité, nous trouvons, toujours en augmentant, cette même double direction de son esprit à se soumettre à l'Esprit de Dieu, et de ses sens à se subordonner à l'esprit, jusqu'à ce qu'enfin, dans son baptême, nous voyons l'Esprit de Dieu descendre, et se donner dans toute sa plénitude et sans mesure à celui qui, sans déviation et sans arrêt, s'est constamment élevé vers lui par une dépendance de plus en plus consciente et complète vis-à-vis de Dieu. Et, en même temps que le couronnement de la ligne ascendante, nous voyons aussi à son baptême le couronnement de la ligne descendante, c'est-à-dire d'un côté son esprit uni dans l'Esprit de Dieu au principe de la spontanéité, de l'activité, de la vie, et de l'autre, ses sens, sa chair subordonnée, passive, obéissante, n'existant que

(1) Marc I, 24.
(2) Luc I, 35.

pour l'Esprit et par l'Esprit. Dans ces quarante jours au désert qui, pour la transformation de la matière par l'esprit, ne sont pas sans quelque analogie avec les quarante jours entre sa résurrection et son ascension (car ces quarante jours au désert sont le prélude de son activité spirituelle comme les quarante jours après la résurrection sont le prélude de son activité glorifiée); dans ce jeûne de quarante jours au désert, la chair, le corps, les sens, la matière est là, rappelant qu'elle a aussi des droits. « Jésus eut faim » (1). Et ces droits, Jésus ne les méconnaît pas. Jésus ne méprise pas son corps, il ne l'envisage pas comme un ennemi, il en prendra le soin nécessaire. Mais un des premiers soins à prendre à l'égard du corps, c'est précisément de l'établir dans l'entière et absolue dépendance de l'Esprit, lui apprenant que la vie vient d'en haut, de l'Esprit de Dieu à l'esprit de l'homme et de l'esprit de l'homme à son corps et à la matière qui dans son corps arrive à la vie, c'est-à-dire à la compénétration par l'esprit. Il semble que Jésus veuille nous révéler là le vrai sens du manger et du boire, et nous apprendre que dans le manger ce n'est pas la nourriture qui, arrivant dans l'homme, y apporte la vie, mais qu'au contraire, la matière, inerte par elle-même, arrive là comme au foyer de la vie, pour y être elle-même vivifiée, c'est-à-dire assimilée à l'esprit.

Quoi qu'il en soit, le corps de Jésus a été toujours de plus en plus le théâtre des relations normales entre l'esprit et la matière, d'une part, entre l'esprit et Dieu, de l'autre. C'est en cela que consiste sa sainteté et de là que vient sa vertu miraculeuse, ses guérisons par l'attouchement ou par la parole, son empire sur les forces de la nature, c'est-à-dire sur le domaine de la matière.

Voilà quelle chair, quel corps il a livré pour l'expiation des péchés du monde. Voilà quel corps on a descendu dans son tombeau : un corps qui pouvait être abandonné par l'esprit, mais qui n'avait rien fait pour l'être ; un corps en qui il y avait la possibilité, mais aucunement la nécessité de mourir, et qui, s'il n'eût été là que pour lui-même, serait sorti de ce monde par la voie de la transfiguration (2) sans passer par celle de la croix ; un corps saint, mais qui n'était pas encore pourtant un corps

(1) Luc IV, 2.
(2) Luc IX, 28 à 36.

spirituel; un corps préparé, mûri, prêt pour la glorification, c'est-à-dire pour l'élévation complète et définitive au rang de l'esprit et l'union consommée et indissoluble avec lui, mais en qui cette glorification n'a pas encore eu lieu; un corps qui n'a pas encore en lui, identifiées avec lui la gloire et la vie éternelles, mais un corps qui n'a rien en lui du triomphe de la puissance d'inertie et de passivité émancipée et déréglée, aucun élément de corruption ni de dissolution. La myrrhe et l'aloës sont pour lui superflus; ce n'est pas dans un embaumement extérieur qu'il trouvera sa conservation : il la possède dans l'embaumement intérieur, dans l'odeur de vie que l'Esprit auquel il appartient laissera en lui en brisant momentanément ses liens.

Tel est le corps que Jésus a porté sur la croix; un corps aussi sensible à la souffrance, plus sensible peut-être que tout autre, car plus il y a de vie consciente, plus il y a de sensibilité dans un corps.

Cette union, mille fois plus intime dans le corps de Jésus que dans tout autre, entre l'esprit et le corps, puisqu'elle avait toujours été un lien harmonieux entre deux éléments faits l'un pour l'autre, peut nous faire comprendre peut-être quelque chose des prières, des larmes, des cris et de la sueur de sang de Gethsémané. D'autant plus que cette séparation par la mort de la croix, ce déchirement n'était pas seulement voulu de Dieu et nécessaire, mais voulu de Dieu et nécessaire à cause de la malédiction qui pèse sur tous ceux qui sont nés de la chair et dans la servitude de la corruption. Le péché qu'il venait porter « en son corps sur le bois, » c'est la révolte de l'esprit de l'homme contre l'Esprit de Dieu et la révolte de la matière contre l'esprit de l'homme dans l'homme lui-même. Et Jésus, le Fils de l'homme, devait, au nom de ses frères, au nom de la race humaine à laquelle il appartenait, reconnaître devant Dieu toute l'injustice de cette révolte, tout le malheur de ce renversement, tant au point de vue de la gloire de Dieu qu'il ternit qu'au point de vue de l'humanité qu'il plonge dans la géhenne des ténèbres de dehors. Jésus devait sentir cela, non-seulement comme le fait d'autrui, il devait, se faisant un avec tous ses frères par la puissance de son amour, par l'efficace de cette sympathie toute-puissante et le lien d'une réelle et vivante solidarité, transporter dans son propre cœur ce renversement, laisser entrer dans

son âme, pour l'y détruire dans une sainte repentance, comme dans son corps par une juste expiation, cette double révolte ; la laisser entrer en lui, mais ne pas entrer en elle, la reconnaître, l'avouer, l'éprouver, mais ne pas y acquiescer, et prononcer au contraire sur elle et sur lui en qui elle doit être détruite la malédiction qu'elle a encourue. Si l'on peut ici faire une pareille distinction, Jésus porte à Gethsémané nos péchés dans son âme, et sur la croix en son corps ; c'est pourquoi Gethsémané fut pour lui une agonie plus grande, plus terrible que le Calvaire. Mais dans son corps et dans son âme il a savouré toute l'amertume, il a porté la peine, il a eu la conscience de la malédiction méritée qui pesait sur la race humaine. « Celui qui n'avait point connu le péché, Dieu l'a fait péché (ἁμαρτίαν ἐποίησεν) pour nous, afin que nous devinssions justice de Dieu par lui » (1).

Et c'est précisément dans ce sacrifice, dans cette immolation de lui-même à Dieu dans son corps et dans son esprit que Jésus-Christ, en même temps que notre rédemption, a achevé en lui-même la consécration absolue à l'Esprit et préparé en son corps la consommation du règne de l'Esprit.

En subissant, comme il l'a fait, le règne de l'Esprit, il a laissé ce règne s'établir en lui, et maintenant, comme l'Esprit de Dieu a régné *en* lui, dans son esprit et dans son corps d'une manière absolue, Dieu, l'Esprit de Dieu régnera désormais *par* lui. Ce règne, en l'acceptant, en le subissant, il se l'est approprié, assimilé, et désormais il est appelé à l'exercer et à l'étendre.

C'est en vue de ce règne, c'est en vue de la glorification, de l'assimilation complète et définitive de la matière à l'esprit, que Jésus, après avoir volontairement traversé la mort, reprend ce corps qui a toujours été dominé par l'Esprit, mais qui n'est pourtant pas encore un avec lui ; ce corps qui a été jusque-là un corps terrestre, dans lequel les lois du règne inférieur ont été subordonnées à l'Esprit, mais qui n'est pas encore élevé jusqu'à lui ; ce corps qui a été et qui sera toujours son organe, le complément de son être ; ce corps enfin dont il dit : « Voyez mes mains et mes pieds, *car c'est* moi-même » (2).

Le premier Adam a été fait en *âme vivante*, c'est-à-dire union

(1) 2 Cor. V, 21.
(2) Luc XXIV, 39.

de la matière et de l'esprit; le second Adam a été fait *esprit vivifiant* (1), c'est-à-dire assimilation de la matière à l'esprit, élévation du corps matériel à l'état de corps spirituel, du corps terrestre à l'état de corps céleste.

Voilà la nature et le but de la résurrection de Jésus-Christ. Non, ce n'est pas pour rentrer bientôt dans la terre, pour tomber bientôt en corruption que Jésus ressuscite, c'est pour monter au ciel. Ce n'est pas comme la fille de Jaïrus, le fils de la veuve de Naïn ou Lazare ; Jésus n'est pas un ressuscité, il est « la résurrection et la vie. » Ces ressuscités-là ont été rappelés à la vie par la parole d'un autre. Ils n'avaient pas, inhérente à leur esprit la force vivificatrice possédant invinciblement le corps ; cette force leur survenait du dehors et rendus à eux-mêmes, ils se retrouvaient assujettis à la corruption.

Jésus, non-seulement a cette force inhérente à son esprit, cette force vivificatrice et dominatrice de la matière, il est lui-même cette force, il est l'Esprit vivifiant et glorifiant, l'Esprit qui attire à soi, qui élève, qui consacre à Dieu, qui spiritualise la matière. Jésus est ressuscité pour l'ascension, pour achever de monter.

Aussi un des premiers mots qu'il dit à Marie Madeleine, lorsqu'il se montre à elle ressuscité c'est : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté, mais je monte. Ne me touche pas, car désormais je ne veux plus être saisi, je ne veux plus me communiquer que comme corps spirituel. Il est vrai, je ne suis pas encore cela entièrement, mais cela se fait : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (2).

Ceci nous éclaire aussi sur le mystère de l'Ascension qui ne fait qu'un avec le précédent.

Les adversaires de la révélation nous disent : « Comment pouvez-vous parler d'une pareille montée? Ne savons-nous pas, depuis Képler et Copernic, que le ciel entoure la terre de tous côtés? Quoi, Jésus, le jour de son ascension, est monté, depuis le point de la terre où il se trouvait avec ses disciples, droit en haut à travers les nues et il est allé là-haut attendre les siens! Mais s'il était parti d'un autre point du globe, ou parti à une autre heure de la journée, montant droit en haut, il serait allé

(1) 1 Cor. XV, 45.
(2) Jean XX, 17.

dans une tout autre direction, puisque la terre est ronde et qu'elle tourne. »

Mais comme Jésus aux Sadducéens qui présentaient des difficultés au sujet de la résurrection, nous répondons : « Vous n'entendez point les Ecritures, ni quelle est la puissance de Dieu » (1).

C'est précisément depuis que Copernic et Newton nous ont appris que la terre n'est pas le centre du monde, mais qu'elle gravite dans l'espace autour du soleil ; que le soleil lui-même tourne autour d'un autre soleil qui est son centre à lui ; c'est dès lors aussi que nous comprenons qu'il y a, loin de la terre, des foyers de lumière et des centres d'attraction, qu'être sur la terre c'est être dans l'infériorité vis-à-vis de l'astre central.

Oui, de même qu'il y a pour les mondes un soleil central, de même il y a un foyer de lumière et de vie, une sphère supérieure et centrale de l'univers où resplendit toute la gloire de la manifestation de Dieu.

Le mot « ciel » a un sens local, même dans le langage spirituel. Mais il a aussi un sens moral. Le ciel, avant que d'être un *lieu*, est un *état*. Le ciel est où Dieu règne. C'est pourquoi il faut que le ciel entre dans notre cœur avant et pour que nous puissions entrer dans le ciel. Mais le ciel, le règne de Dieu, c'est le règne de son Esprit. Et c'est parce que Jésus-Christ apportait en lui ce règne sur la terre qu'il pouvait dire à Nicodème dès les débuts de son ministère : « Personne n'est monté au ciel que celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme *qui est dans le ciel* » (2). Du lieu où règnent Dieu et son Esprit, Jésus est venu ici-bas où règne le péché. Mais en quittant le ciel comme lieu, il n'a pas quitté le ciel comme état. C'est pourquoi sur la terre, pendant sa vie terrestre, le Fils de l'homme est dans le ciel. Il est dans le ciel par son union avec l'Esprit. Il n'y est pas quant à la manifestation extérieure du règne de l'Esprit, car l'Esprit est par sa nature au-dessus des barrières matérielles et Jésus est encore enfermé dans ces barrières.

Le monde de l'Esprit est à la fois le monde intérieur et le monde supérieur, le monde de l'invisible et du réel. « Les

(1) Matth. XXII, 29.
(2) Jean III, 13.

choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles » (1). « Dieu habite une lumière inaccessible que nul homme n'a vue ni ne peut voir » (2) des yeux de la chair.

C'est vers ce foyer central et glorieux que Jésus monte dans son ascension; c'est dans ce monde qu'il rentre, élevant avec lui le visible jusqu'à la hauteur de l'invisible. En assimilant son corps à l'esprit, il se rend participant de l'incorruptibilité et de l'indivisibilité de l'Esprit.

Mais alors, dira-t-on, pourquoi donner une telle importance à la vue matérielle chez les apôtres à l'égard du Ressuscité? Ah! c'est qu'il y a ici précisément le point de jonction, la réconciliation par le sang de la croix (3). Jésus-Christ comble ici l'abîme entre le monde visible et le monde invisible, entre l'esprit et la matière, entre le ciel et la terre. Il est venu du ciel sur la terre, du monde invisible dans le monde visible; et maintenant il rentre du monde visible dans le monde invisible; mais il ne laisse pas après lui l'abîme, la rupture qui existait avant lui entre ces deux mondes. Il les relie. Et il veut que le monde connaisse l'œuvre qu'il a accomplie; il veut que ses apôtres qui seront chargés de la prêcher dans le monde en soient les témoins et qu'ils puissent dire : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons ouï, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché concernant la Parole de vie; car la vie a été manifestée, et nous l'avons vue et nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle qui était avec le Père et qui s'est manifestée à nous; ce que nous avons vu, dis-je, c'est ce que nous vous annonçons, afin que vous ayez communion avec nous et que nous ayons tous communion avec le Père et avec le Fils » (4).

Jésus-Christ devient réellement pour ses disciples, entre sa résurrection et son ascension, l'échelle de Jacob dont le pied touche la terre mais dont le sommet s'appuie en Dieu dans le monde invisible. Il leur montre son corps, il le leur fait voir, toucher et sentir; il veut qu'ils soient bien convaincus que c'est lui en chair et en os; mais il ne veut pas moins qu'ils sachent

(1) 2 Cor. IV, 18.
(2) 1 Tim. VI, 16.
(3) Voir Col. I, 20; Ephés. I, 10.
(4) Jean I, 1 à 3.

qu'il élève ce corps, anneau de la chaîne de notre race, au-dessus de la condition terrestre, au-dessus du monde visible, au-dessus de l'apparence extérieure jusqu'à la réalité intime, à l'incorruptibilité, au monde invisible. C'est pourquoi en même temps qu'il paraît il disparaît. Les disparitions ne sont pas moins importantes et significatives que les apparitions.

De même que quand il mange devant eux, lui ressuscité par l'Esprit, ce n'est point que la faim le presse, mais comme pour signifier à ses disciples l'absorption, l'assomption de la matière dans l'esprit et son assimilation à l'esprit : de même, quand il disparaît, c'est pour introduire leurs pensées avec lui dans ce monde invisible de la gloire qui est la vraie patrie de nos esprits et la vraie destination de nos corps.

Cela nous aide à comprendre comment Jésus pouvait entrer, malgré les cloisons et les portes fermées, dans la chambre où ses disciples étaient réunis. C'est que dans son corps, les lois de la matière : pesanteur, impénétrabilité, etc., sont non-seulement subordonnées, mais assimilées aux lois de l'esprit. L'esprit domine mais n'anéantit pas ces lois physiques, et il peut, quand il le veut, les laisser se déployer et s'exercer : alors son corps est visible et tangible; sa chair et ses os prennent leur apparence terrestre; et quand il le veut, ces lois s'effacent devant ces lois de l'esprit, mais sans cesser d'appartenir au corps, c'est-à-dire d'être, latentes, au pouvoir et au service de l'esprit.

En résumé, notre monde et la vie humaine en particulier nous présentent le spectacle d'une lutte entre la matière et l'esprit et entre celui-ci et l'Esprit de Dieu; et la résurrection de Jésus-Christ est, dans cette lutte, la victoire, le rétablissement de l'harmonie, de l'état normal, de la vie. C'est pourquoi la parole que Jésus-Christ répète dans chacune de ses apparitions est celle-ci : « La paix soit avec vous; » la paix dans l'âme, entre la chair et l'esprit d'un côté, entre l'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu de l'autre; la paix dans la subordination du corps à l'esprit de l'homme et de son esprit à l'Esprit de Dieu; en un mot, la paix dans le triomphe et le règne du Saint-Esprit, la glorification de l'homme en Dieu et de Dieu dans l'homme par le Saint-Esprit.

Voilà l'œuvre de salut, de conversion, de régénération, de sanctification et de glorification qui se consomme dans la résurrection de Jésus-Christ.

Voilà, autant du moins que nous avons pu la saisir, la nature de ce fait et avec quel corps et pour quelle vie Jésus est ressuscité.

Voilà le terme de cette lutte surhumaine entre la vie et la mort au sein de notre existence terrestre, l'issue de ce grave dilemme : assimilation de l'esprit à la matière ou de la matière à l'esprit; voilà la joyeuse et consolante réponse à « ce soupir de toutes les créatures sous la servitude de la corruption ; » voilà l'avénement sur la terre du règne de l'incorruptibilité, voilà le triomphe, le glorieux triomphe de la vie.

A. Rollier.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ALLEMANDE

PENDANT L'ANNÉE 1869

FIN (1).

SYSTÈME DE L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

PAR DELITZSCH.

Il s'agit de terminer ce long aperçu, et nous ne pourrions mieux le clore qu'en plaçant à la fin une des œuvres les plus remarquables de ces dernières années, œuvre qui restera classique au même titre certainement que la belle histoire de la théologie protestante de Dorner. Nous voulons parler du beau livre de Delitzsch sur l'apologétique chrétienne (2). Si en effet la dogmatique moderne a le mérite d'avoir relevé le salut en Christ et par conséquent la personne du Christ comme principe fondamental de la théologie chrétienne, le savant et pieux professeur de Leipzig a le mérite d'avoir désigné la défense de ce principe comme la vraie tâche et la principale de l'apologétique chrétienne. Selon Delitzsch, cette dernière science n'appartient pas autant à la théologie philosophique qu'à la théologie pratique. L'apologétique en effet n'enseigne pas seulement à dé-

(1) Voir la *Revue théologique* du 25 juillet 1872. On se souvient que le défaut d'espace nous avait obligés, au mois de juillet dernier, à détacher du Bulletin de la théologie allemande en 1869 et d'ajourner au présent numéro la publication du compte rendu de l'*Apologétique* de Delitzsch. (*Réd.*)

(2) System der christlichen Apologetik. Leipzig, 1869.

fendre le christianisme, mais elle le défend en même temps. Elle est à la fois la science de l'apologie chrétienne et cette apologie elle-même dans le sens le plus profond du mot. Elle constitue l'apologie fondamentale. L'apologétique enfin ne défend pas telle ou telle confession de foi, mais la foi chrétienne dans toute sa richesse et dans toute sa largeur. Cette justification ou cette défense du christianisme implique trois actes : le premier est la démonstration que l'idée de ce christianisme correspond à la conscience religieuse de l'homme et à ses vrais besoins. Cette idée est en même temps la réfutation de toutes les autres religions, et de toutes les philosophies qui lui sont opposées. Mais le christianisme n'est pas seulement la réfutation de toutes les religions et de toutes les philosophies contraires, il en est aussi la vérité dans le sens le plus élevé du mot. Vis-à-vis du polythéisme et du panthéisme, il représente le vrai théisme. Vis-à-vis du déisme il représente la vérité du faux théisme. Vis-à-vis du faux théisme la vérité du polythéisme. De l'idée du christianisme l'apologétique passe à la réalité historique de ce christianisme, de cette manière la justification idéale est renforcée par la justice historique. Mais ici il faut distinguer entre le christianisme dans son origine et son apparition première, du christianisme dans sa forme postérieure et actuelle.

Dans une seconde section, notre apologète montre que cette apparition première correspond à l'idée, comme l'idée elle-même correspond à la conscience humaine et à ses besoins. Ici le rationalisme qui nie la véracité de l'histoire évangélique et l'authenticité des documents évangéliques est vigoureusement combattu.

Dans une troisième section enfin Delitzsch défend le christianisme dans sa forme postérieure et actuelle et montre comment cette forme, malgré ses défauts, n'en correspond pas moins à l'idée première. Ici le naturalisme aveugle pour l'œuvre continue de l'esprit est combattu avec non moins de force et de succès que le rationalisme.

Sans doute cette apologétique savante et courageuse n'a pas la prétention d'engendrer la foi chez qui ne la possède pas. Ce n'est pas là même son but. Elle n'a qu'une seule prétention : celle de désarmer l'adversaire par la triple démonstration dont nous avons parlé, et à lui faire avouer la vérité du

christianisme. Quant à nous, nous ne connaissons pas de plaidoyer plus propre à produire un semblable effet sur une conscience droite que celui de Delitzsch développe dans son admirable ouvrage. Pour ce motif il ne nous reste qu'à le recommander vivement aux amis comme aux ennemis sincères de l'Evangile.

A. Wabnitz.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ALLEMANDE

PENDANT LES ANNÉES 1870-1871.

—

Il serait difficile de caractériser en quelques traits la littérature théologique parue en Allemagne pendant ces deux années mémorables. Ce qui nous frappe dès l'abord, si nous parcourons la longue liste des œuvres durables, des études spéciales ou occasionnelles, des conférences scientifiques qui se multiplient de plus en plus au delà du Rhin, c'est l'ardeur non interrompue de nos savants voisins. La lutte la plus sanglante n'a pu ralentir leur zèle, et plus d'un théologien ne semble pas avoir été distrait dans son cabinet par le formidable cliquetis d'armes qui a plus ou moins paralysé tous nos hommes d'étude en France. Quand arriverons-nous dans notre patrie à une pareille ardeur, à un semblable calme scientifiques! Tout n'a pas été admirable cependant chez nos maîtres modernes en théologie. L'enivrement du triomphe de la force brutale, ils l'ont partagé plus ou moins ouvertement avec leur peuple. Quelques-uns même n'ont pas rougi de glorifier à outrance les vertus et la sainte cause germaniques, tellement il est vrai que l'orgueil du succès étouffe parfois dans les consciences les plus délicates le sentiment de la justice. Tout cela est triste et rappelle crûment le pharisien du temple. Reconnaissons néanmoins que quelques rares voix ont invité à l'humiliation et à la repentance; mais nous ne croyons pas que personne, à l'exception du seul et célèbre Strauss, ait osé blâmer l'iniquité. — Nos théologiens allemands n'ont donc pas donné l'exemple d'une virile indépendance; ils n'ont pas été les défenseurs de la justice et de la charité évangéliques. Ne soyons pas

en cela leurs imitateurs quand il plaira à Dieu d'intervertir le rôle des nations! Mais déjà un autre champ de bataille a remplacé en Allemagne celui de la politique. Ce champ est celui de l'Eglise, et la bataille est engagée contre les prétentions ultramontaines. Là surtout les productions théologiques abondent et se multiplient avec une profusion étonnante. Le mouvement des vieux-catholiques, principalement, a attiré l'attention générale et surexcité la passion de nos savants. Nous ne nous arrêterons pas spécialement à toute cette littérature. Notre tâche particulière, uniquement scientifique, nous oblige de concentrer notre attention sur des questions qui appartiennent à une sphère plus élevée, plus sereine, plus consolante.

Ces questions, il est vrai, sont aussi les motifs d'une lutte opiniâtre; mais de cette lutte jaillira la vérité vraie. N'en doutons pas, la théologie historique en Allemagne, grâce à un sentiment toujours plus vif de l'antiquité sacrée, grâce aux investigations infatigables de l'exégèse et de l'archéologie, grâce aux concessions significatives d'une critique impartiale et consciencieuse, arrivera bientôt à ne plus laisser d'autre choix en présence de nos faits bibliques et évangéliques que l'admission des plus criantes invraisemblances ou la foi pure et simple au surnaturel. — Mais abordons notre revue ou plutôt notre aperçu à vol d'oiseau, en suivant comme d'habitude l'ordre que nous avons adopté dans l'énumération des disciplines et des matières.

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT.

Ici nous nommerons tout d'abord un intéressant ouvrage en deux volumes, du professeur Grau, de Kœnigsberg, sur l'Histoire de la formation de la littérature du Nouveau Testament (1). Cet ouvrage a le grand mérite d'envisager l'introduction au Nouveau Testament d'un point de vue tout nouveau. Nous y trouvons en effet un aperçu remarquable des causes réelles qui ont produit la littérature évangélique, ainsi que des lois qui ont présidé à son développement. Selon Grau, l'ancienne théorie de l'inspiration est devenue insoutenable, car l'Ecriture n'est pas un code de lois tombé du ciel, elle est plutôt un recueil qui s'est formé

(1) Entwikelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums. Gutersloh, 1870-1871.

d'une façon tout à fait historique. Les limites du divin et de l'humain dans ce recueil ne peuvent point être fixées mécaniquement, tout y étant divin et humain à la fois. De là l'unité organique et harmonieuse de l'Ecriture, qui n'exclut nullement la diversité et la différence de la valeur des écrits particuliers. La tâche de la science consiste à relever cette unité organique. A cet effet notre théologien constate, comme dans la vie humaine, trois âges : l'âge de l'enfance, celui de la jeunesse et l'âge viril, dans les développements de notre littérature sacrée. L'âge de l'enfance est celui de la reproduction du monde objectif, l'âge de la jeunesse est celui de la production subjective, l'âge viril unit ces deux caractères à l'action personnelle. Ces caractères se remarquent aussi chez les peuples de l'antiquité, mais surtout chez le peuple le plus complet au point de vue du développement normal, chez les Grecs. Aussi la littérature hellénique fut-elle d'abord essentiellement épique, celle de l'enfance de ce peuple; puis lyrique, celle de sa jeunesse, et enfin dramatique, celle de son âge mûr. Telles sont aussi les trois formes de la littérature hébraïque et évangélique : le récit ou la narration, l'épître et la prophétie.

Suit alors dans l'ouvrage de Grau une appréciation des écrits narratifs du Nouveau Testament, dans laquelle Marc, l'évangile de Pierre, est considéré comme l'évangile épique par excellence, car il nous offre l'image la plus fraîche, la plus ferme et la plus courte de la vie de Jésus. Cet évangile n'est ni judéo, ni paganochrétien; il est sorti directement de la prédication apostolique et missionnaire. Mais selon Grau, Marc tout en nous présentant l'évangile du Christ dans sa forme primitive, n'en est pas moins dépendant de Matthieu composé avant lui. Ainsi I, 2-15; IX, 40-X, 27 contiendraient des allusions manifestes à Matthieu, de même le récit de la passion.

Aussi l'hypothèse d'un Marc primitif n'est-elle pas viable selon notre auteur. Quant à l'évangile de Matthieu, l'évangile judéo-chrétien, anti-ébionite et missionnaire d'Israël, qui a pour but de marquer la distance qui sépare Jésus et le pharisaïsme, il repose sur un évangile primitif et perdu de l'apôtre de ce nom. Mais le recueil de discours de cet évangile primitif a été conservé par notre Matthieu et notre Luc canoniques. Matthieu dépeint le royaume de Dieu et ses membres et parle de la justice qui est meilleure que celle des pharisiens. Si Marc nous donne sur-

tout une image vivante de la personnalité de Jésus, de ses actions et de ses souffrances, Matthieu nous expose les grandes exigences qui se rattachent à l'apparition du Messie, celle de la μετανοια principalement, sans laquelle la venue du Christ reste inutile. Rien ne nous empêcherait, selon Grau, d'attribuer notre évangile grec de Matthieu au même auteur qui composa l'araméen et les λογια, c'est-à-dire à l'apôtre de ce nom en personne. L'évangile de Luc enfin est l'évangile pagano-chrétien et humanitaire qui repose sur un recueil de discours non identique avec celui de Matthieu, une recension particulière du recueil primitif composée dans un intérêt pagano-chrétien et provenant peut-être de l'évangéliste Philippe. (Voyez la notice des Actes VIII, 40.) Marc en effet étant insuffisant pour les pagano-chrétiens devenus majeurs, Luc aurait composé son évangile en leur faveur en mettant à profit une tradition paulinienne, et cela surtout pour ses récits de la passion et de la résurrection.

Les Actes qui retracent la marche du développement du royaume des cieux de Jérusalem à Rome, en décrivant le rayon du grand cercle de la mission pagano-chrétienne, terminent la série des écrits de la prédication missionnaire apostolique. Ces écrits découlent d'une tradition unique et remontent tous au court intervalle qui sépare les années 60-70.

Mais cette littérature appelée narrative par notre auteur, n'épuise point le sujet qu'elle traite. Elle pose simplement ce sujet et en laisse pressentir les mystères qui seront traités dans la seconde portion du Nouveau Testament, dans la partie épistolaire. Cette seconde portion, examinée dans le second volume de notre ouvrage, nous présente d'abord les écrits de saint Paul chez lequel l'exposition objective s'efface à peu près complétement. L'évangile du grand apôtre est en effet contenu tout entier dans ces paroles : « Crucifié, mort et ressuscité avec Christ. » Nous sommes ici en plein subjectivisme, et si les synoptiques nous ont dépeint la vie du Christ, Paul nous dépeint presque uniquement celle du chrétien. Grau distingue trois groupes de lettres pauliniennes. Les Thessaloniciens forment la transition de la prédication missionnaire de l'apôtre à son activité épistolaire. Suit le groupe aux Corinthiens, aux Romains, aux Galates. Les Romains et les Galates traitent un même sujet : la justice du chrétien ; leurs lecteurs se ressemblent aussi par une certaine parenté ethnographique. La première aux Corinthiens relève

l'essence du christianisme en face du spiritualisme et du dualisme de la philosophie hellénique. La seconde accentue cette même essence dans le renoncement et le dévouement à Christ en face des mobiles égoïstes de l'homme naturel. Le second groupe, séparé du premier par un grand intervalle, est composé des Colossiens, des Ephésiens, dans lesquels l'essence du christianisme est relevée comme sagesse divine en face des spéculations gnostiques esséniennes et païennes. Quant aux Philippiens et à l'épître à Philémon, qui ont un caractère privé, nous y trouvons le chant du cygne de l'apôtre et la distinction sévère établie entre le domaine céleste et le domaine terrestre sur lequel il ne veut point empiéter. Le dernier et troisième groupe enfin, celui des pastorales, établit les Eglises de saint Paul sur le fondement stable de la saine doctrine par l'organisation du ministère. Ce groupe ne provient pas directement de la main de Paul, selon Grau, mais de ses disciples qui composèrent ces lettres avec les recommandations spéciales et les billets laissés par leur maître.

Ces trois différents groupes d'apôtres répondent aux trois évangiles synoptiques, ils ont avec eux un rapport réciproque et concentrique. Les quatre premières lettres capitales formant le noyau de la littérature paulinienne, exposent simplement le christianisme subjectif. Le second groupe, les épîtres de la captivité, développent ce christianisme subjectif; elles se rattachent au même centre, mais le dépassent en abordant l'enseignement objectif. Le troisième groupe enfin, les pastorales, forment comme un rempart protecteur autour de la vie subjective exposée dans le premier et développée dans le second groupe, en fixant l'ordre ecclésiastique.

Mais nous sommes obligés de nous arrêter à ce court aperçu qui peut donner une idée du point de vue nouveau auquel l'auteur s'est placé dans cette intéressante introduction. Remarquons seulement la place que Grau donne au quatrième évangile que nous pensions trouver après les synoptiques.

Cet évangile, en effet, est placé dans la littérature prophétique du Nouveau Testament, l'objet de la prophétie étant pour notre théologien, non-seulement l'avenir, mais aussi le passé et le présent. De même que la prophétie de l'Ancien Testament, celle du Nouveau désignerait la vérité absolue et parfaite de la révélation. Voilà pourquoi l'évangile et l'Apocalypse johanni-

ques nous dépeignent, non autant le crucifié et le ressuscité, que le Fils unique dans sa gloire éternelle et le christianisme comme la religion absolue et universelle. C'est là la dernière et la plus profonde signification du quatrième évangile selon Grau. Quant à l'Apocalypse, elle n'est point de l'apôtre Jean, mais du presbytre de ce nom, qui la composa sous la direction de l'apôtre. Pour ce motif, l'apôtre n'a pas exposé l'eschatologie des synoptiques dans son évangile; il l'a réservée pour son second livre écrit par le presbytre. Grau trouve une confirmation de cette opinion dans Jean XVI, 12 sq. Le quatrième évangile est selon la juste caractéristique de notre auteur, l'expression de l'idéalisme le plus pur et du réalisme le plus profond; il est à la fois l'évangile le plus spiritualiste et le plus matérialiste. Jean nous y a dévoilé en vrai prophète le vrai mystère du christianisme : l'union parfaite du divin et de l'humain que la gnose du passé et du présent ne veulent pas admettre. Ce mystère se résume en un seul mot : amour.

A ces considérations finales de l'ouvrage étendu du professeur de Kœnigsberg, nous rattachons deux études, l'une de Krenkel sur l'apôtre saint Jean (1), l'autre de Cassel sur l'évangile johannique (2). L'auteur de la première nous dit avoir choisi comme guides M. Reuss, de Strasbourg, et Volkmar, de Zurich, ainsi que l'école de Tübingue. Aussi, ni l'évangile ni les épîtres de Jean proviennent-ils, selon Krenkel, de l'apôtre de ce nom, mais l'Apocalypse seule. L'apôtre Jean fut un adversaire déclaré de saint Paul et du paulinisme : c'est l'Apocalypse composée entre le 9 juin 60 et le 10 août 70, qui nous le prouverait amplement. Ce livre dépeindrait uniquement la situation politique du monde d'alors et celle de l'Eglise du temps. Dans un appendice enfin, l'auteur affirme le séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure; ce qui ne cadre plus guère avec les opinions qu'il représente. Dans la seconde étude, qui nous paraît plus solide que celle de Krenkel, le savant auteur montre avec une érudition remarquable par les expressions et les noms employés dans le quatrième évangile, qu'il ne peut provenir que de l'un des fils de Zébédée et qu'il fut rédigé par le frère (?) de Jean l'apôtre. Le ch. XXI seul serait un complément postérieur.

Mentionnons après cela deux nouvelles études critiques sur

(1) Der Apostel Johannes. Berlin, 1870.
(2) Das Evangelium der Sœhne Zebedaï. Berlin, 1870.

les épîtres pauliniennes, l'une du professeur Hitzig (1), l'autre du professeur Hausrath sur la seconde aux Corinthiens (2). La première, espèce de complément de l'histoire du peuple d'Israël du célèbre savant de Heidelberg, nous rappelle la même méthode d'interprétation que nous avons signalée ailleurs dans son grand ouvrage. Ainsi, dans l'épître aux Philippiens, Hitzig voit deux partis pagano-chrétiens dans les deux noms d'Evodie et de Syntiche, dont il est question au ch. IV, 2. Il constate de même des rapports littéraires entre cette épître et le début et la fin de l'*Agricola* de Tacite. Quant à l'épître aux Ephésiens, examinée dans ses relations particulières avec celle aux Colossiens, elle est attribuée comme celle aux Philippiens à l'époque de Trajan, grâce à une combinaison au moins téméraire de l'Archippe dont il est parlé Col. IV, 17, avec le Flavius Archippus dont parlent les lettres de Pline, 66-68. L'épître aux Hébreux enfin dont l'auteur aurait lu l'historien Josèphe, serait un peu antérieure à cette date. — La seconde étude de Hausrath, plus courte, mais très-substantielle, cherche à résoudre les rapports obscurs qui ont été constatés entre 2 Cor. X, 13 et I, 9, dont le contenu semble s'exclure réciproquement si nous comparons VII, 7-16 avec X, 1-11 et VIII, 7 avec XII, 20; IX, 12-15 avec XII, 16-18. Il résulterait de cet examen que, si les ch. X-XIII, ont formé une lettre à part, elle a dû précéder celle dont le contenu est représenté par les ch. I-IX, et ne fut qu'une lettre complémentaire d'une autre adressée d'abord par les chrétiens d'Ephèse à ceux de Corinthe, lettre que le collecteur des épîtres pauliniennes ajouta plus tard à la seconde épître corinthienne.

Un petit ouvrage d'Ewald sur l'épître aux Hébreux et celle de Jacques (3), se rattache à la même catégorie que les travaux qui précèdent. Selon notre savant, l'épître aux Hébreux fait aussi étroitement partie des épîtres de saint Paul que certains psaumes non davidiques font partie du recueil des quelques psaumes réellement composés par David. En tous les cas elle n'est nullement indigne du nom de l'apôtre. Quant à l'épître de Jacques, elle est non moins importante et ne peut être véritablement appréciée que par une étude comparative avec les épîtres pauliniennes. Le but de l'épître aux Hébreux serait,

(1) Zur Kritik der paulinischen Briefe. Leipzig, 1870.
(2) Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Corinther. Heidelberg, 1870.
(3) Das Sendschreiben an die Hebræer und Jacobus Rundschreiben. Gœttingen, 1870.

selon Ewald, de prémunir les chrétiens du temps et particulièrement ceux d'Italie contre une rechute dans le judaïsme. Son auteur serait un jeune ami et disciple anonyme de Paul, résidant à Césarée ou dans les environs pendant la composition et bien au courant de la philosophie philonienne. Aussi place-t-il pour ce motif Jésus-Christ bien au-dessus de Moïse, d'Aaron et des anges, comme le seul sacrificateur. C'est là l'objet central de son épître, qui est plutôt une espèce de traité scientifique, ou de *midrasch*, qu'une épître proprement dite. Pour ce qui concerne l'épître de Jacques, le temps, le lieu, le but de sa composition, notre savant nous renvoie à son histoire d'Israël. — Notons encore pour terminer la série des écrits relatifs à l'introduction du Nouveau Testament, une nouvelle édition de l'épître de Clément de Rome, aux Corinthiens (1), accompagnée d'un très-savant commentaire, publiée par Laurent, et un savant ouvrage de Rœnsch sur le Nouveau Testament tel qu'il fut employé par Tertullien (2). L'auteur déjà connu par des travaux remarquables sur les antiques versions de l'Itala et de la Vulgate, soumet les écrits de Tertullien à une révision critique complète et les classe, selon l'ordre chronologique, en se fondant sur certaines preuves internes. Selon Rœnsch, onze des écrits attribués à Tertullien sont perdus pour nous, six sont inauthentiques, parmi lesquels les livres composés contre Marcion. Quant aux citations tirées du Nouveau Testament, notre auteur les transcrit par milliers et nous donne ainsi une idée plus complète de la version latine qui, à cette époque, avait cours parmi les chrétiens africains et carthaginois. Il en résulterait que l'antique Itala ne portait pas ce nom parce qu'elle fut composée dans la langue de la capitale romaine, mais parce qu'elle était rédigée dans l'ancien dialecte populaire des provinces italiennes. L'Anglais Wordsworth, au contraire, y voit une recension italienne de la *vetus Vulgata* africaine et anglo-saxonne, opinion qui semble appuyée par la frappante ressemblance des textes de Tertullien avec la version d'un codex irlandais.

INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT.

Dans ce domaine nous avons à signaler tout d'abord un très-

(1) Clementis Romani ad Corinthios epistola. Leipzig, 1870.
(2) Das neue Testament Tertullians. Leipzig, 1870.

important livre du Dr Kleinert sur le Deutéronome (1). Cet ouvrage, aussi distingué par la méthode employée que par l'érudition de l'auteur, exercera certainement une grande influence sur les recherches critiques dont le Deutéronome est devenu l'objet. La méthode de Kleinert est la méthode juridique et littéraire, c'est-à-dire la méthode la plus historique qui puisse être appliquée à un document de cette espèce. Divisé en six parties, notre livre examine d'abord la portion principale du Deutéronome, contenue dans les ch. V-XXVI, et comprenant le noyau de lois que le deutéronomiste considère comme la législation codifiée et publiée par Moïse dans le pays de Moab. Mais les discours qu'il insère dans ce cadre n'ont, d'après le deutéronomiste lui même, nullement la prétention de reproduire fidèlement les paroles exactes de Moïse, empruntées à un journal quotidien. L'histoire, ici conçue dans un style plus large, n'a qu'un but moral et reproduit le langage mosaïque dans ses traits principaux ou traditionnels. Dans un second chapitre, Kleinert étudie les rapports de la législation du Deutéronome avec la législation des autres livres du Pentateuque, et constate le caractère religieux et moral plus ou moins homilétique du Deutéronome, si nous le comparons avec le caractère théocratique et symbolique des trois principaux livres du Pentateuque. Notre critique en conclut que de même que le culte, la poésie didactique et la politique, la législation israélite a été le résultat de la vie nationale progressive de ce peuple; le Deutéronome occupe une position intermédiaire entre le droit national primitif, reconnaissable à sa forme sentencieuse et le droit canonique et dogmatique postérieur. Dans un troisième chapitre, l'auteur se demande si la législation deutéronomiste a pu naître sous le roi Josias, et rejette catégoriquement cette hypothèse, vu que la législation en question ne s'applique pas même aux temps de Manassé et de Hiskia. Dans un quatrième chapitre il examine si elle peut provenir réellement de Moïse dans sa forme actuelle, et arrive à la conclusion que son caractère de législation urbaine la place décidément à une époque qui dénote un établissement définitif d'Israël. Dans un cinquième et un sixième chapitre, Kleinert étudie l'époque de la codification et la fixe à la fin du temps des Juges. Samuel ajouta plus tard la législation royale.

(1) Das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Leipzig, 1872.

Quant à la question de savoir à quelle époque il faut attribuer le cadre des discours ou des récits qui accompagnent cette législation, notre savant croit devoir les faire provenir de la même main qui rédigea le code. Depuis ch. XXXI, 14 seulement, une autre main devient visible. En résumé, le Deutéronome nous présente une mosaïque composée de trois grandes parties indépendantes : les paroles de Moïse I, 1-IV, 43; la loi IV, 44 sq.; les paroles de l'alliance (XXVIII, 69) XXVIII-XXX, suivies de la bénédiction de Moïse XXXIII. Quant à l'auteur du Deutéronome primitif, Kleinert le voit en Samuel. Le Pentateuque fut rédigé définitivement sous Hiskia et complété par le Deutéronome. Sous Esdras enfin, qui fixa la forme canonique de l'Ancien Testament, le livre de l'alliance, revu et augmenté sous Jérémie, fut incorporé dans le Pentateuque, dès lors achevé sous sa forme actuelle. A l'ouvrage de Kleinert se rattache un autre de Wellhausen sur le texte des livres de Samuel (1). C'est là un essai d'améliorer le texte original de nos documents canoniques avec le principal document de comparaison, la traduction des LXX qui, elle-même, a besoin d'être améliorée, comme le fait remarquer avec raison notre savant. Il n'en restera pas moins vrai que la tentative et la méthode du critique qui procède par une appréciation de l'ensemble du texte hébraïque, méritent les plus grands éloges. Une recension critique de l'Ancien Testament serait en effet infiniment souhaitable de nos jours.

Viennent ensuite deux savantes études du Dr Kæmpf (2) et de l'orientaliste Schlottmann (3) sur la fameuse inscription du monument de Mesa. Nous y joindrons une dissertation latine du Dr Volk sur le livre de Job (4), une seconde de Baudissin, sur la version arabe de ce livre telle que la donne le codex rapporté par Tischendorf de l'Egypte (5), et un travail de Merx sur le même sujet (6). Selon ce dernier savant, le livre de Job serait un résumé des doctrines judaïques telles qu'elles subsistaient vers l'année 700. L'auteur de ce document serait à la fois un philosophe et un grand poëte de ce temps, parlant de sa

(1) Der Text der Bücher Samuelis. Gœttingen, 1872.
(2) Die Inschrift auf dem Denkmal Mesas Kœnigs von Moab. Prag, 1870.
(3) Die Siegessæule Mesas. Halle, 1870.
(4) De summa carminis Jobi sententia. Dorpat, 1870.
(5) Translationes antiquæ arabicæ libri Jobi, etc. Lipsiæ, 1870.
(6) Das Gedicht Hiob. Jena, 1871.

propre expérience en composant ce poëme qui n'est nullement un drame comme on l'a supposé. Ce serait là plutôt un *makama*, espèce d'entretien nocturne encore usité parmi les Arabes. En somme, cette brillante étude est un essai hardi et ingénieux d'une interprétation plus ou moins radicale d'un de nos documents bibliques les plus profonds et les plus mystérieux. Citons aussi une étude du Dr Orelli, sur les synonymes hébreux qui désignent le temps et l'éternité (1); de même une étude du Dr Maybaum, sur les anthropomorphismes dans le targum d'Onkelos et les targums postérieurs (2). Selon ce savant Israélite, le targum d'Onkelos aurait été composé uniquement pour les laïques et les illettrés, et les importantes expressions *memra*, *jekara schechintha* ne renfermeraient aucun mystère philosophique, mais désigneraient simplement le premier : la parole ou l'ordre donné, ou encore la personnalité, l'âme, le cœur ; le second : l'honneur, la gloire, la majesté; le troisième : le repos ou le séjour dans un milieu quelconque. — N'oublions pas enfin une nouvelle et savante édition critique des apocryphes (3) et des principaux pseudépigraphes de l'Ancien Testament, publiée par le Dr Fritzsche (4). Parmi les derniers qui comprennent les Psaumes de Salomon, l'Apocalypse d'Esdras et l'Assomption de Moïse, déjà publiés par Hilgenfeld, nous trouvons en outre l'Apocalypse de Baruch, non encore éditée par ce dernier savant .Une étude du Dr Edouard Geiger, sur le Psautier de Salomon (5) se rattachant directement à la dernière publication mérite finalement l'attention des spécialistes occupés de cette intéressante littérature. Elle nous offre un examen approfondi du recueil apocryphe en question, de l'autorité dont il jouissait dans l'antique Eglise, de son contenu et de son caractère religieux, de ses rapports historiques avec l'époque des Maccabées, pendant laquelle il fut composé, peu après la mort de Pompée, et enfin de son caractère linguistique qui dépend des Septante. Notre savant relève avec raison les altérations textuelles que Hilgenfeld a fait subir à ce document dans sa récente édition critique, altérations du reste déjà signalées par Fritzsche.

(1) Die hebraïschen Synonyma der Zeit und Ewigkeit. Leipzig, 1870.
(2) Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos, etc. Breslau, 1870.
(3) Libri apocryphi veteris Testamenti græce. Lipsiæ, 1870.
(4) Libri veteris Testamenti pseudepigraphi selecti. Lipsiæ, 1870.
(5) Der salomonische Psalter. Augsburg, 1870.

EXÉGÈSE.

La littérature exégétique en Allemagne s'est enrichie pendant ces deux nouvelles années d'un assez grand nombre de commentaires. Parmi ceux relatifs à l'Ancien Testament nous signalerons une seconde édition du célèbre commentaire de Tuch sur la Genèse, publié par le Dr Arnold (1) ; un autre sur le même sujet avec des suppléments des deux orientalistes Fleischer et Wetzstein, par Delitzsch (2); la seconde partie d'un commentaire du Dr Bachmann sur le livre des Juges (3); une seconde édition du commentaire de Hupfeld sur les Psaumes, publiée par Riehm (4); la première partie d'un commentaire de Hengstenberg, sur le livre de Job (5); un commentaire du Dr Grætz, sur l'Ecclésiaste (6); un autre du même sur le Cantique des cantiques (7); un commentaire de Keil et de Delitzsch, sur les écrivains après l'exil : Chroniques, Esdras, Néhémie et Esther (8); une quatrième édition du commentaire de Knobel, sur le prophète Esaïe, publiée par le Dr Diestel (9); une étude exégétique sur Esaïe XLIV-LXVI, par Leinecke (10); et un commentaire sur les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, par Pressel (11).

Nous ajouterons à ces commentaires un petit ouvrage extrêmement instructif du Dr Wunsche, sur les souffrances du Messie, dans l'Ancien Testament, le Talmud et les Midrasch (12). Ce travail remarquable relève à bon droit et avec une connaissance profonde de la littérature hébraïque et rabbinique la doctrine fondamentale d'un messianisme souffrant enseigné de tout temps par les Juifs et nié seulement de nos jours par une critique qui ignore volontairement ou involontairement le véritable état des croyances judaïques avant comme après l'apparition du

(1) Commentar über die Genesis. Halle, 1870.
(2) Commentar über die Genesis. Leipzig, 1872.
(3) Das Buch der Richter. Berlin, 1870.
(4) Die Psalmen übersetzt und ausgelegt. Gotha, 1870.
(5) Das Buch Hiob erlæutert. Berlin, 1870.
(6) Kohelet übersetzt und kritisch erlæutert. Leipzig, 1871.
(7) Schir-Ha-Schirim. Wien, 1871.
(8) Biblischer Commentar über das alte Testament. Leipzig, 1870.
(9) Der Prophet Jesaja erklært. Jena, 1872.
(10) Der Evangelist des alten Testamentes. Leipzig, 1870.
(11) Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, etc. Gotha, 1870.
(12) Die Leiden des Messias. Leipzig, 1870.

Christ. A cet effet, notre savant exégète examine sous trois rubriques différentes la signification du sacrifice expiatoire dans l'Ancien Testament, la prophétie et l'enseignement des rabbins dans la Haggada du Talmud. Dans un appendice enfin il étudie l'obscure question du double Messie ben Joseph et ben David. De cet excellent petit ouvrage il résulte pour nous de la manière la plus évidente que le Messie souffrant et mourant de l'antique judaïsme n'a pas seulement été enseigné par les Pères de l'Eglise, comme le prétend dédaigneusement la critique à laquelle nous avons fait allusion, mais par la synagogue tout entière, longtemps avant l'apparition du christianisme. Ce fait, on le devinera facilement, est d'une grande importance pour l'étude des croyances messianiques du temps de Jésus et pour la conscience messianique de Jésus lui-même. Il confirme une manière de voir que depuis longtemps nous avions acquise par l'étude attentive de nos évangiles.

Parmi les commentaires relatifs au Nouveau Testament, nous avons à signaler en première ligne un commentaire très-remarquable, le plus complet qui ait paru jusqu'à ce jour, sur l'évangile de Marc, par le professeur Bernard Weiss (1). Ce pendant du fameux commentaire de Volkmar, dont nous avons parlé dans un précédent Bulletin, a pour but d'examiner de la manière la plus approfondie le problème si controversé de nos synoptiques. Notre savant critique espère élucider cette question par voie de comparaison exégétique. De là sa belle et instructive disposition des parallèles, précédant l'interprétation détaillée des péricopes et l'impression en caractères grecs antiques des textes identiques dans ces parallèles. Ce procédé ingénieux donne en effet une idée relativement très-exacte d'un évangile primitif tel que le conçoit Weiss. Ce beau livre contribuera certainement à la solution du célèbre problème synoptique, surtout quand la seconde partie sur Matthieu et Luc aura paru. Mais jusque-là et malgré tous nos savants travaux publiés sur cette question importante, malgré la prédilection presque générale pour la priorité de Marc ou même pour un Marc primitif, nous n'avons pu personnellement nous convaincre encore de la valeur incontestable de cette hypothèse. Le caractère si foncièrement local et messianique du premier de nos évangiles l'emportera

(1) Das Marcus-Evangelium und seine synoptische Parallelen. Berlin, 1872.

peut-être dans un avenir plus ou moins éloigné sur une prédilection à nos yeux passagère de la critique actuelle. C'est là, en tous les cas, notre sentiment intime.

Au livre de Weiss viennent se joindre la première partie de la seconde édition du commentaire d'Ewald, sur les trois premiers évangiles et les Actes (1) ; une quatrième édition revue et augmentée du commentaire de de Wette, sur les Actes, publiée par Overbeck (2); une seconde édition du second volume de Hengstenberg, sur l'évangile johannique (3); cinq nouvelles éditions des commentaires de Meyer; une quatrième des Actes, une cinquième des deux épîtres aux Corinthiens et aux Galates, et une troisième de l'épître de Jacques, par Huther (4); deux commentaires de Hofmann, sur l'épître aux Ephésiens et sur celles aux Colossiens, à Philémon et aux Philippiens (5); un savant commentaire d'Ewald sur sept épîtres : la première de Pierre, celle de Jude, la seconde de Pierre, celle aux Ephésiens, les deux à Timothée et celle à Tite (6); un commentaire remarquable du savant rabbiniste Delitzsch, sur l'épître aux Romains, traduite d'après le Sinaïticus en hébreu et expliquée par le Talmud et les Midrasch (7), et finalement une monographie exégétique du Dr Dietzsch, sur Rom. XII-XXI (8); une autre de Weiffenbach, sur Jacq. II, 14-26 (9), et une étude du même genre sur Gal. III, 20, d'un anonyme (10).

HISTOIRE BIBLIQUE.

Dans ce domaine, riche en publications dont plusieurs sont propres à exciter le plus vif intérêt de nos lecteurs, nous commencerons par analyser rapidement les travaux relatifs à l'histoire biblique de l'Ancien Testament, et tout d'abord un livre très-intéressant

(1) Die Bücher des Neuen Bundes übersetzt und erklært. Gœttingen, 1870.
(2) Kurze Erklærung der Apostel-Geschichte. Leipzig, 1870.
(3) Das Evangelium des heiligen Johannes. Berlin, 1870.
(4) Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament. Gœttingen, 1870.
(5) Die heilige Schrift Neuen Testamentes zusammenhængend untersucht. Nœrdlingen, 1870.
(6) Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes übersetzt und erklært. Gœttingen, 1870.
(7) Paulus des Apostels Brief an die Rœmer, etc. Leipzig, 1870.
(8) Adam und Christus. Bonn, 1871.
(9) Exegetisch-theologische Studie. Giessen, 1871.
(10) Exegetischer Versuch. Erlangen, 1871.

de Rœntsch, sur les nations indogermaniques et les Sémites (1). On sait que M. Renan, notre célèbre membre de l'Institut, par des publications déjà assez anciennes, a transporté la lutte entre le panthéisme et le théisme sur le terrain de la psychologie comparative des peuples de l'antiquité. C'est sur ce terrain-là que déjà un jeune théologien de mérite, le professeur Grau, que nous avons nommé au commencement de ce Bulletin, avait suivi notre savant, et l'avait combattu non sans bonheur dans un beau travail publié en 1864, sur les Sémites et les Indogermains. Selon Renan, les Sémites, qu'il ne retrouve que dans les Juifs et les Arabes, forment la race stationnaire pétrifiée du monothéisme, tandis que les Indogermains constituent la race progressive et individualiste du polythéisme. La première, dans sa simplicité, est imparfaite et incapable de développement ; la seconde, dans sa diversité, est richement douée et capable de la plus haute culture. L'une est la race de la religion, l'autre de la civilisation. Grau s'est placé au même point de vue, avec la différence capitale cependant que pour lui « la vierge du désert sémitique, extérieurement pauvre et privée d'ornements » si nous la comparons à « la riche et belle vierge indogermanique, » dépasse celle-ci par son incomparable beauté intérieure.

Rœntsch reprend cette thèse si intéressante en examinant d'abord, autant que les résultats obtenus par la science le lui permettent, l'état primitif et la religion de la famille indogermanique. Il étudie surtout à cet effet les productions épiques de cette race comme sources de renseignements sur l'essence de son caractère et compare les trois grandes épopées l'Iliade, les Niebelungen et le Mahabharata pour y constater l'unité de leur contenu mythologique, de leurs idées fondamentales et de leurs détails. Vient alors un examen de la mythologie indogermanique proprement dite, et ici Rœntsch affirme que les Sémites furent polythéistes comme les Indogermains, à l'exception des seuls Hébreux. Il serait donc faux d'attribuer le monothéisme à un instinct de la race sémitique, comme le soutient M. Renan. La mythologie sémitique est seulement plus pauvre que la mythologie indogermanique. Après cela notre auteur étudie la morale des Indogermains, et trouve que, loin de ne point être religieuse, cette race l'était foncièrement ; témoin la piété des héros

(1) Ueber Indogermanen- und Semitenthum. Leipzig, 1872.

dépeints par ses épopées. Il résulterait de là que le point de vue de M. Renan et même celui de Grau ne se justifieraient plus quand l'un remplace une explication scientifique par une phrase et que l'autre considère les Sémites en général comme le peuple de la religion monothéiste. Le monothéisme est, selon Rœntsch, le seul fait des Hébreux et ainsi comme fait absolument isolé, étrange, le produit manifeste d'une révélation.

Quant au monothéisme arabe, il n'a jamais existé avant Mohamed. Notre auteur ne craint pas d'ajouter que l'indogermanisme est sous tous les rapports supérieur au sémitisme, même sous le rapport religieux. Mais Israël seul est le peuple de la révélation, ce qui est tout autre chose. C'est précisément à cause de son infériorité manifeste en toutes choses que ce peuple fut capable d'être le vase du contenu divin qu'un de ses enfants, l'Israélite saint Paul, devait transmettre aux nations indogermaniques qui périssaient au milieu de leurs richesses. A cette étude originale et savante, Grau a répondu, dans l'excellent journal apologétique *Der Beweis des Glaubens*, par des arguments très-solides qui maintiennent sa thèse personnelle.

Un autre livre sur le même sujet, envisagé du point de vue ethnographique du Dr Muller, de Bâle (1), ayant pour but de démontrer que les Sémites, et particulièrement les Hébreux, ne furent au fond que des Japhétites ou des Indogermains *chamitisés*, a certaines apparences de vérité scientifique, mais ne saurait certainement convaincre absolument malgré la pénétration de l'auteur. C'est là une hypothèse qu'il s'agit de démontrer avec des arguments plus solides encore pour la faire accepter de tout le monde.

Mentionnons après ces travaux si instructifs deux nouveaux volumes de Hengstenberg, sur l'histoire du royaume de Dieu dans l'ancienne alliance (2), ouvrage déjà annoncé dans le précédent Bulletin. Le premier de ces volumes traite la seconde période de l'histoire d'Israël depuis la servitude en Egypte jusqu'à la conquête de la terre promise. Nous trouvons là d'intéressants détails sur la rapide multiplication des Israélites en Egypte et sur la culture du pays de Gosen. Hengstenberg pense que les Hyksos, dont parle la tradition de Manethon, ne sont autres

(1) Die Semiten in ihrem Verhæltniss zu den Chamiten und Japhetiten. Gotha, 1872.
(2) Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde. Berlin, 1870.

que les Hébreux eux-mêmes. Le prêtre égyptien aurait ainsi modifié l'histoire d'Israël dans un intérêt d'amour-propre national. Selon notre savant, la connaissance du vrai Dieu n'a jamais disparu entièrement pendant la servitude parmi les Israélites; mais un siècle de plus et ce peuple n'aurait plus mérité son nom. Il fallut un homme pour le sauver, et cet homme, élevé au milieu du peuple le plus cultivé de l'antiquité, dut se préparer à sa mission à l'école de la plus profonde humilité, dans le pays de Madian. Le buisson ardent fut une vision comme celle d'Etienne (Actes VII, 8). Jéhovah, comme Dieu de la délivrance, ne se révéla entièrement que depuis cette époque, quoique son nom fût connu bien avant par Israël. Quant aux plaies de l'Egypte, dont parlent nos récits sacrés, ce pays nous présente des analogies de phénomènes dont les effets furent renforcés par la volonté expresse de Dieu. Ces plaies ne sont donc pas des mythes. Ces quelques traits suffiront pour montrer que si les explications que nous donne Hengstenberg des faits parallèles de l'histoire profane ne sont pas toujours bien satisfaisantes, il n'en reste pas moins vrai que son interprétation psychologique et religieuse, si bien justifiée par le sujet, rend leur vraie place à certains faits considérés injustement comme légendaires par les historiens profanes, précisément parce qu'ils sont profanes. On pourrait à bon droit appliquer ce jugement à la tractation historique par exemple d'un Hitzig en la comparant avec celle d'un Hengstenberg et dire que : *Duo quum faciunt idem, non est idem.* Le second volume de Hengstenberg traite l'époque qui s'écoule depuis les Juges jusqu'à la première destruction de Jérusalem. A la tractation historique profane se rattache en tous les cas une étude critique de Bernstein, sur l'origine des légendes sur Abraham, Isaac et Jacob (1). Ce travail hardi et confiant essaye de nous démontrer que les trois patriarches dont nous parle la tradition hébraïque n'ont aucun rapport entre eux. Leur vie, telle que la dépeint la Genèse, n'est donc qu'une légende. La plus ancienne image de nos patriarches serait celle d'Isaac, représentant du culte d'un Dieu Pachad qui fleurissait à Beerscheba du temps des Juges. L'image d'Abraham serait plus jeune; c'est celle du patriarche d'Hébron, encore peu célèbre du temps de la république israélite. Ce ne fut que lors de la fondation du

(1) Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob. Berlin, 1870.

royaume de David à Hébron que notre patriarche acquit l'importance que lui donne la tradition de la Genèse. Enfin un troisième personnage, celui de Jacob, fut opposé à celui de David comme patriarche éphraïmite par Jéroboam, lorsque celui-ci établit son sanctuaire national à Béthel.

Ces cycles de légendes entrèrent en lutte réciproque pendant le schisme et chaque royaume défendit avec elle ses propres intérêts avec un art consommé, — aussi consommé que celui de notre critique. — Ainsi Gen. XXXVIII ne serait qu'une pasquinade sur la maison de David, et le nom de Jacob, le rusé ou le traître, donné par le royaume de Juda au patriarche du royaume d'Israël, ne serait qu'une injure vengeant une autre injure. Ce ne fut que lors du rapprochement des deux royaumes, sous Joram et Achab qu'on s'efforça d'établir l'accord entre les deux cycles de légendes qui furent finalement harmonisés complétement lors de la chute du royaume d'Israël. Tel serait le fond de nos traditions bibliques. Avouons que l'auteur de cette découverte curieuse ne manque pas d'imagination et de talent littéraire ; mais disons aussi qu'il a réussi à faire de nos récits, si primitifs, si simples, si absolument dépourvus de tout esprit de tendance, un véritable kaléidoscope dont les images combinées peuvent amuser un moment, mais à aucun prix être considérées comme vraisemblables par une science austère. Une excellente conférence du pasteur Achelis, sur les patriarches et leur temps (1), et une étude très-intéressante de Kübel, sur la législation sociale et économique de l'Ancien Testament (2) termineront la série des travaux relatifs à ce domaine. Nous trouvons dans ce dernier écrit traitées en cinq chapitres la constitution politique et sociale d'Israël, la question de la propriété et de l'acquisition, celle du paupérisme et de la richesse, celle du travail et des travailleurs et enfin celle des impôts et du service public, telles que nous les offre la vie historique de ce peuple. Ce sont là pour nous des questions profondément actuelles aujourd'hui.

Pour l'histoire biblique du Nouveau Testament, nous avons à enregistrer des ouvrages plus importants encore que ceux qui précèdent. Et tout d'abord nous signalerons les deux derniers

(1) Das Zeitalter der Patriarchen. Bremen, 1871.
(2) Die sociale und volkswirthschaftliche Gesetzgebung des alten Testamentes. Wiesbaden, 1870.

volumes de la grande histoire de Jésus, de Keim (1), dont nous avons eu l'occasion de parler à plusieurs reprises. Ces deux nouveaux volumes, dont chacun comprend deux parties distinctes, provoqueront certainement l'attention générale du monde théologique quand ils seront mieux connus. L'historien distingué de Zurich y traite ce qu'il appelle l'année de l'enseignement galiléen (*Das galilæische Lehrjahr*), composée des premiers succès de Jésus et de ses premières luttes en Galilée, et la dernière pâque à Jérusalem (*Das jerusalemische Todesostern*), comprenant le pèlerinage messianique et la mort du Messie. Tous ces événements Keim les encadre, comme on sait, dans la période d'une seule année. C'est là évidemment placer les faits évangéliques sur un lit de Procuste. Quant à sa méthode critique, elle est restée la même que dans le premier volume paru en 1867. Nous avons là ce qu'on appelle une construction historique relativement fidèle aux textes de nos documents évangéliques. Mais parmi ces documents, Matthieu occupe la première place, à tel point que Luc, mais surtout Marc, sont le plus souvent impitoyablement sacrifiés. Quant au quatrième évangile, il est, cela va sans dire, immolé complétement sur l'autel élevé au premier. Nous ne dirons pas que ces résultats sont désormais acquis à la science, comme le prétend notre historien, mais nous ne lui contesterons pas le mérite réel, souverainement important à nos yeux, d'avoir sensiblement ébranlé l'hypothèse si courtisée de la priorité de Marc ou d'un proto-Marc.

Selon Keim, Matthieu et Marc placent le grand revirement dans la pensée mûrie de Jésus et non dans l'exécution seulement de cette pensée, comme Luc et Jean. Ce revirement, la résolution de mourir, est le fruit des luttes galiléennes. La connaissance de Jésus s'est donc développée comme son action, et il a cherché d'abord son royaume messianique dans sa vie, puis seulement dans sa mort. Le quatrième évangile, au contraire, nous présente un Christ achevé dès l'abord, tant par sa volonté que par son savoir. Mais la tractation historique actuelle doit forcer (!) les sources à nous raconter un Christ qui se développe en agissant, c'est-à-dire une véritable histoire de Jésus. — Les discours de Jésus rapportés par Matthieu et par Luc furent trop judaïsants pour Marc et pour Jean, et déjà Luc les a transformés

(1) Geschichte Jesu von Nazara. Zurich, 1870, 1871, 1872.

en plate morale. Quant à Matthieu, il a commis lui-même dès le début un anachronisme en réunissant en une seule masse les sentences contenues dans le sermon sur la montagne. Ce ne fut au reste que le cercle plus étendu des disciples qui entendit ces enseignements, et ce cercle ne se forma que peu à peu.

La grande polémique contre la justice légale des pharisiens ne peut être placée au début de la carrière de Jésus; ce ne fut que peu à peu que cette lutte se développa. Le sermon sur la montagne est donc une prédication postérieure adressée aux disciples, et Matthieu n'en a fait un discours d'inauguration que parce que certains morceaux appartiennent sans doute aux premières allocutions adressées au peuple. Quant au discours d'inauguration de Luc dans la synagogue de Nazareth, Keim le considère comme une fiction de cet évangéliste. Jamais Jésus, qui procédait avec tant de prudence, qui voilait tout, n'a pu proclamer ainsi sa dignité messianique dès l'abord (?!). C'est ainsi que notre critique *construit* le développement de l'histoire du Messie, développement qu'il ne retrouve nulle part dans Jean, et si la scène de Luc était vraie, Jésus aurait « agi avec imprudence, avec précipitation, avec passion, avec un esprit de vengeance » envers les pauvres Nazaréens (!). Au reste, Luc, comme Marc et Jean, partage le point de vue mystérieux sur la personne du Messie. Ainsi donc Matthieu seul resterait exempt de cette manière de voir si peu historique. Qui peut admettre cela en lisant impartialement et soigneusement cet évangile de prédilection !

Le véritable mot d'ordre, la première prédication de Jésus, Keim les cherche dans les paroles sur l'amendement et l'approche du royaume des cieux, Matth. IV, 7. Ce royaume des cieux (et non de Dieu, comme disent Marc et Luc), Jésus a voulu l'ériger sur la terre et parmi son peuple; nulle part ailleurs. Voilà pourquoi il croit à son retour du ciel sur la terre, après avoir pris la résolution de mourir; mais ce ne fut que plus tard qu'il donne à son messianisme menacé par la mort un point d'appui nouveau, transcendant, eschatologique et céleste (?!). Malgré cela, Jésus n'en a jamais appelé à son peuple et à la force pour fonder son royaume. Sa mission a consisté uniquement à réveiller les dispositions et les vertus spirituelles nécessaires à l'entrée de son royaume.

Le sens du nom de Père céleste dans la bouche de Jésus, dépasse tout symbolisme. Dieu, selon lui, est pour nous non pas seulement comme un père, mais il est le Père dans le sens le plus absolu du mot; c'est-à-dire, parent de l'homme par son essence. Cette conception toute nouvelle, Keim la trouve exprimée dans le célèbre passage Matth. XI, 27. — C'est donc ainsi que s'expliquerait la filialité unique, exceptionnelle de Jésus que ce passage exprime? ! — Jésus a suspendu le royaume des cieux entre l'avenir et le présent. Le futur traverse le sermon sur la montagne tout entier, et cependant le royaume de Dieu est proche. Le motif de cet enseignement a été sans doute la conviction que la venue du royaume dépendait de la volonté toute-puissante de son Père céleste, et néanmoins Jésus savait que c'était lui qui devait amener ce royaume. — Le titre de Fils de l'homme emprunté, selon Keim, à Daniel, est dans ce prophète une personnification des saints d'Israël; mais dans la plupart des passages où Jésus emploie ce titre, il se désigne manifestement comme un être supérieur, comme le Messie appartenant à l'humanité, malgré sa haute position. Quant à ses souffrances et à sa mort, à son élévation, à son retour, à son jugement et à son règne, il n'en a parlé que lorsque sa destinée s'accomplissait et même dans ses revendications glorieuses empruntées à la langue de Daniel et de l'Ancien Testament, il a dépassé (?) sa propre pensée sur le serviteur des hommes.

A propos de la prédication sur l'amendement, Keim nous dit que Jésus a d'abord parlé de bons et de justes et d'enfants de la lumière, malgré l'universelle culpabilité humaine; plus tard seulement il a prononcé la sombre parole sur l'inutilité des efforts personnels et le terrible mot sur l'endurcissement du cœur. Quant à une nouvelle naissance d'en haut, le quatrième évangéliste seul l'a inventée. — Mais que signifieraient alors Jérémie XXXI, 18; Rom. XV, 8, et Actes II, 39? Que veut dire Keim lui-même, quand il ajoute à ses développements sur la conception de la repentance selon Jésus, que dans la consécration de l'homme à Dieu, il ne s'agit pas autant pour l'homme de sacrifier ce qui lui appartient que de recevoir ce qui vient de Dieu? Ce sont là apparemment des contradictions qui défendent singulièrement le quatrième évangéliste. Après cela, notre historien nous décrit de la manière la plus intéressante la forme de l'enseignement de Jésus et les localités de sa prédication. Puis

vient l'exposition des actes du Messie, c'est-à-dire les miracles à propos desquels Keim fait de très-significatives concessions à la critique positive. Dans un troisième chapitre enfin, nous est dépeint le cercle des disciples, la vie journalière et l'enseignement de Jésus au milieu de ce cercle. Mais ce résumé de la première partie du second volume de notre ouvrage suffira pour donner une idée approximative des parties suivantes. Aussi n'indiquerons-nous que les titres des chapitres qu'ils renferment. Ainsi, dans la seconde partie du second volume, Keim nous introduit dans les luttes galiléennes et nous parle des désillusions de Jésus, de la certitude croissante de sa dignité et de sa mission, des derniers efforts en Galilée, des signes de sa fin, de l'hommage des disciples, de la croix messianique à Césarée de Philippe et de la dernière présence du Messie dans sa patrie. — Dans la première partie du troisième volume nous trouvons la description détaillée du seul pèlerinage pascal que Jésus ait entrepris, selon notre historien, l'entrée triomphale à Jérusalem, la lutte décisive avec les autorités hiérarchiques, les adieux aux disciples. Dans la seconde partie nous est décrit son jugement dérisoire, sa condamnation, sa mort dont nous n'avons nulle part trouvé un tableau aussi émouvant. Puis vient l'examen approfondi du jour et de l'année de la mort, de la question du tombeau, de la résurrection et des apparitions du Ressuscité, traitées *in extenso* et envisagées comme des apparitions réelles, mais non corporelles, c'est-à-dire immatérielles, et finalement un supplément fort important sur les conclusions définitives de l'auteur, relativement à l'importance religieuse du Christ et à sa place dans l'histoire. — Ajoutons simplement que pour ce qui concerne les résultats de Keim sur la résurrection et les apparitions de Jésus, résultats appuyés sur les données historiques de saint Paul, trois petits mots accentués si énergiquement par ce même apôtre suffisent à nos yeux pour les renverser. Ces trois petits mots bien compris sont ceux de ἀναστασις ἐκ νεκρων. Cf. Rom. I, 4 et 1 Cor. XV.

A la suite de l'histoire de Jésus du théologien de Zurich, nous en nommerons une autre non moins considérable publiée en quatre volumes par L. Noack (1). L'auteur de cette nouvelle biographie commence par déclarer qu'il n'a jamais pu s'entendre

(1) Aus der Jordanwiege nach Golgatha. Manheim, 1870-72.

avec la fausse critique d'un Strauss, d'un Baur et d'un Renan, et qu'il s'agit une fois pour toutes de déblayer le terrain des préjugés encore représentés par ces savants, en révélant après bientôt deux mille ans la vérité sur l'Evangile et les Evangiles. Pour ce motif, notre déblayeur admet deux documents primitifs : un évangile primitif de Jean composé avant 64 et l'évangile paulinien de Marcion paru en 70. En comparant ces deux écrits, Noack découvre à côté de leur accord sur des voyages répétés de Jésus à Jérusalem « un théâtre galiléen pour la crucifixion de Jésus » (*sic!*) Dans l'évangile du disciple aimé surtout (qui est Judas (*sic!*) et non Jean), nous trouvons le mieux dépeint « le rôle titulaire du Fils de Dieu. » Quant à l'évangile paulinien de Marcion, il a complété cette charpente principale en puisant dans la tradition à l'est du Jourdain. Cet évangile justifie aussi les Galiléens « possédés de Dieu » (*sic!*) contre l'accusation d'une possession démoniaque, en faisant guérir de semblables maladies à son Jésus et en inscrivant l'évangile du règne de Dieu sur le drapeau du scribe pharisien (Matthieu) qui se convertit à la foi en lui. Ce ne fut qu'un demi-siècle après la destruction de la ville sainte, que la construction d'Aelia Capitolina, par Adrien (en 120), devint pour Marc, le pagano-chrétien romain, l'occasion de transférer la mort de Jésus à Jérusalem. Depuis ce moment le Fils de Dieu nous est représenté comme Fils de David, entouré de l'éclat d'une royauté messianique, et revêtu du manteau d'un thaumaturge de profession. Cet évangile de Marc (devenu plus tard évêque de Jérusalem), fut à son tour complété en 135 par le judéo-chrétien-galiléen Matthieu, qui y ajouta les recueils de sentences et de paraboles puisées dans la sagesse rabbinique. Finalement des rédacteurs postérieurs de l'époque de Justin martyr, transformèrent, d'après Marc et Matthieu et les vues du temps, les deux évangiles primitifs de Jean et de Luc, et leur donnèrent leur forme actuelle. Telle est la conception critique de notre fantastique historien. Aborderons-nous maintenant son exposition historique proprement dite? Dirons-nous comment cet écrivain envisage l'origine de Jésus, son caractère, sa filialité divine? Citerons-nous entre autres sa description de l'entrevue avec la Samaritaine, aussi odieuse que révoltante pour le lecteur? Non, nous ne le ferons pas. Nous dirons seulement que le sieur Noack a eu le triste courage de dépasser son précurseur Venturini. Parmi les biographes

de l'Immaculé, il remplit la tâche du légionnaire qui, dans le prétoire de Pilate, crachait à la face du Saint de Dieu. Et ces hommes-là osent publier de semblables blasphèmes et le siècle les supporte; bien plus, leurs productions sont considérées comme scientifiques! Mais ne serait-ce pas là un salutaire exemple de plus destiné à nous montrer avec quelle facilité une certaine critique glisse sur les pentes de l'immoralité du moment où le seul idéal que nous possédions ici-bas a perdu son attrait sur la conscience et le cœur! Quel abîme entre la noblesse et la piété d'un Keim et la rebutante vulgarité et l'impiété d'un Noack!

Après ces deux ouvrages considérables nous pouvons citer une étude très-courte et très-originale de R. Tobler sur les faits principaux de l'histoire évangélique (1), étude qui sera suivie de travaux plus étendus sur le même sujet; une conférence intéressante de Gess sur la marche progressive de l'enseignement de Jésus adressé à ses disciples (2); une autre de Beyschlag sur l'Institution de la Cène (3); une troisième d'Osterzee sur le Christ et sa place dans l'histoire (4); une quatrième du Dr Ehlers sur la Mort de Jésus (5); une cinquième du Dr Thomas sur la Résurrection de Jésus (6); une sixième du Dr Sydow sur la Naissance miraculeuse de Jésus (7); une septième du pasteur Spæth sur le Développement humain de Jésus (8); une huitième du pasteur Remy sur Jésus le Sauveur (9); une suite de conférences de Krenkel sur l'apôtre saint Paul (10); une conférence de Ziegler sur le même sujet (11); une étude de Mærker sur quelques faits obscurs de la vie de cet apôtre (12), et un travail très-méritoire du Dr Kirchner sur la Pâque juive et la Cène de Jésus (13). Dans cette dernière étude le savant auteur, grâce à un examen approfondi du Talmud, arrive à la conviction que

(1) Grundzüge der evangelischen Geschichte. Zurich, 1870.
(2) Der Stufengang in Jesu Unterweisung seiner Jünger. Basel, 1870.
(3) Die Einsetzung des heiligen Abendmahls. Bremen, 1870.
(4) Christus und sein Platz. Elberfeld, 1870.
(5) Der Tod Jesu. Berlin, 1870.
(6) Die Auferstehung Jesu. Berlin, 1870.
(7) Die wunderbare Geburt Jesu. Berlin, 1870.
(8) Die Entwikelung Jesu. Berlin, 1870.
(9) Jesus der Erlœser. Berlin, 1870.
(10) Paulus der Apostel der Heiden. Leipzig, 1870.
(11) Paulus. Berlin, 1870.
(12) Einige dunkle Umstænde, etc. Gütersloh, 1870.
(13) Die jüdische Passahfeier. Gotha, 1870.

l'évangile de Jean ne diffère point des synoptiques relativement au dernier repas et au jour de la mort de Jésus. Cet accord, Kirchner le prouve par la signification du terme de πασχα qui est quadruple. En dépeignant avec le Talmud de la manière la plus instructive la fête tout entière avec ses préparatifs préliminaires, notre critique réfute les objections faites contre l'accord de nos évangiles sur ce point. L'expression παρασκευη est un nom propre du vendredi et exige toujours le complément του σαβατου. La différence entre Jean XIX, 31 et Marc XV, 25, s'explique par la manière de compter du quatrième évangile, qui date les journées de minuit à minuit, selon le mode de l'Asie Mineure. Enfin, Jean XIII, 1-4, il faut lire προ δε της έορτης ἐγειρετο ἐκ του δειπνου et Jean XVIII, 39, ἐν τῳ πασχα preuve que Pilate n'a pas pu parler ainsi le 14 nisan, mais le 15 seulement. Quant aux chrétiens d'Asie Mineure, ils ne célébraient point le jour de la mort le 14, mais uniquement le jour de la Cène, en comptant selon le mode romain. Contre cette nouvelle explication, Keim a protesté énergiquement dans son grand ouvrage mentionné. Point de conciliation surtout avec le quatrième évangile!

Il nous reste à dire quelques mots d'un second volume du professeur Hausrath, de Heidelberg, sur l'Histoire contemporaine du Nouveau Testament (1). Dans ce nouveau volume d'un ouvrage dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, l'auteur traite l'époque des apôtres, et dans neuf sections ou chapitres, les questions suivantes : l'état de la vie religieuse dans l'empire romain, la mission religieuse de la diaspora juive, Caligula et les Juifs, les destinées du christianisme palestinien, les premières communautés chrétiennes de la diaspora, les débuts de Saul de Tarse, sa conversion, le domaine missionnaire oriental de l'apôtre, et enfin son activité parmi les Grecs. Il nous serait difficile d'analyser un ouvrage de cette étendue (le volume compte 724 pages). Disons seulement que nous trouvons ici comme dans le premier volume les résultats d'une étude complète et détaillée du siècle évangélique. Cet ouvrage est donc bien fait pour mériter le plus grand intérêt de ceux qui s'occupent de ces questions. Hausrath a un talent remarquable pour faire revivre à nos yeux une époque si profondément attrayante. Mais cet

1) Neutestamentliche Zeitgeschichte. Heidelberg, 1872.

éloge n'exclut point la critique à laquelle ce nouveau volume prête aussi bien que le premier. Ici comme ailleurs l'auteur ramène le surnaturel aux proportions du fait naturel. Ainsi, la conversion de l'apôtre Paul est le résultat d'une vision, et si Jésus lui est apparu comme homme céleste sur les nuées, cela s'explique par le fait que le pharisien Saul s'était représenté le Messie sous la figure du Fils de l'homme de Daniel ou de l'Adam céleste. — Mais le problème insoluble n'en subsiste-t-il pas autant : à savoir comment le crucifié, ce scandale par excellence pour le pharisien, était devenu subitement, par une voie naturelle pour le terrible persécuteur, le Fils de l'homme de Daniel ? Voilà ce que Hausrath aurait dû nous expliquer. Après cela la théologie de Paul nous est dépeinte, non comme un développement de la pensée de Jésus, mais comme un développement immanent de la conscience judaïque de l'apôtre, développement amené par le fait nouveau d'un Messie crucifié. Il en serait de même des prédicats que Paul donne à la personne de Jésus, ils proviendraient de l'anthropologie paulinienne et non de l'enseignement du Maître. Cette manière d'envisager saint Paul et sa doctrine peut nous donner une idée du point de vue auquel s'est placé notre savant professeur, point de vue assurément fort contestable et peu justifié par l'histoire apostolique telle que nous la connaissons. Ce point de vue néanmoins n'empêche nullement son ouvrage de rester hautement instructif pour ceux-là même qui ne peuvent absolument pas partager sa manière de voir. Mais qu'il nous soit permis de terminer la liste des travaux relatifs à notre domaine par la mention d'un opuscule qui n'appartient pas rigoureusement à l'histoire exacte, mais n'en est pas moins digne de figurer parmi les produits d'une investigation savante et scrupuleuse de l'époque évangélique. Nous voulons parler de la belle et touchante fiction historique de Delitzsch intitulée : *Un jour à Capernaum* (1). Nous trouvons en effet dans ce petit livre merveilleux un des tableaux les plus vivants qu'on ait jamais tracé de nos localités évangéliques du lac de Genezareth, ainsi que la peinture la plus pieuse et la plus saisissante d'une journée de la mission de Jésus en Galilée. Le matin, midi, l'après-midi et le soir de cette journée, sont ici dépeints devant nos regards avec une telle vérité, avec un

1) Ein Tag in Capernaum. Leipzig, 1871.

tel talent, avec une si profonde connaissance de la vie judaïque, qu'on se croit transporté sur les lieux et à l'époque pour assister aux événements. Sans doute ce n'est là qu'une fiction, dira-t-on ; mais cette fiction a certainement le mérite de ne pas dépasser d'un seul trait les situations ou les paroles vraisemblables. Chaque détail est ici conforme aux données admirablement interprétées et illustrées de nos Evangiles. Mais que ces quelques mots suffisent pour recommander un petit chef-d'œuvre dont nous espérons bien pouvoir publier sous peu une traduction fidèle.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE.

Dans ce domaine surtout les publications nouvelles abondent et se multiplient d'une manière extraordinaire en Allemagne. Aussi serons-nous obligés de nous contenter d'une énumération pure et simple dans ce Bulletin. Nous suivrons dans cet aperçu un ordre historique aussi rigoureux que possible. En tête de cet aperçu nous placerons le second et le troisième volume de l'édition critique de l'histoire d'Eusèbe, si souverainement importante pour l'étude de l'antique Eglise, publiée par le savant Dr Heinichen (1). Puis viennent une savante étude de Lipsius sur les sources de la légende du séjour de Pierre à Rome (2) ; une autre d'un pseudonyme (Paulinus) sur les martyrs des catacombes et la pratique romaine des ensevelissements (3) ; une troisième de Huyssen sur l'archéologie chrétienne dans ses rapports avec l'archéologie païenne (4) ; deux nouveaux volumes de Winter sur l'ordre des moines de Cîteaux au nord de l'Allemagne (5) ; une étude de Reinlein sur le pape Innocent III et son écrit : *De contemptu mundi* (6) ; une monographie de Lechler sur l'état de l'Eglise et l'opposition contre l'absolutisme papal au commencement du quatorzième siècle (7) ; une étude du célèbre Dr Schulte de Prague sur la puissance des papes romains (8) ;

(1) Eusebii Pamphili scripta historica. Lipsiæ, 1870.
(2) Die Quellen der rœmischen Petrussage. Kiel, 1872.
(3) Die Mærtyrer der Katacomben und die rœmische Praxis. Leipzig, 1870.
(4) Die christliche Alterthumskunde. Kreuznach, 1870.
(5) Die Cistercienser des nœrdlichen Deutschlands. Gotha, 1870.
(6) Papst Innocens III, etc. Erlangen, 1870.
(7) Der Kirchenstaat und die Opposition, etc. Leipzig, 1870.
(8) Die Macht der rœmischen Pæpste, etc. Prag, 1870.

écrit inspiré par le mouvement vieux-catholique en Allemagne; un livre instructif du Dr Zæpffel sur les conclaves depuis le onzième jusqu'au quatorzième siècle (1); un ouvrage très-intéressant de Wilke sur l'histoire du drame religieux en Allemagne (2); une étude du Dr Maywald sur la doctrine scolastique de la vérité double au moyen âge (3); la troisième partie d'un ouvrage du Dr Abr. Geiger sur le judaïsme et son histoire depuis son origine jusqu'à la fin du seizième siècle (4); un livre du même auteur sur l'histoire de l'étude de la langue hébraïque en Allemagne depuis la fin du quinzième jusqu'au milieu du seizième siècle (5); le second volume d'un ouvrage remarquable et étendu de Czerwenka sur l'histoire des églises évangéliques en Bohême (6); un livre de Krummel sur les Utraquistes et les Taborites (7); une nouvelle édition d'un ouvrage important de Sixt sur le célèbre nonce Vergerius, un des précurseurs de la Réforme (8); une troisième édition d'une Vie de Luther complète, par le Dr Meurer (9); un ouvrage du Dr Akermann sur Luther, son importance et sa personnalité d'après ses écrits (10); un discours latin de Grimm sur l'activité de Luther à Iena (11); une publication du Dr Pfeifer d'un écrit paru, il y a deux siècles, sur le luthéranisme avant Luther (12); un travail très-intéressant d'un pseudonyme (Théophilos) sur la philosophie de Luther (13); une étude du pasteur radical Lang de Zurich sur le grand réformateur (14); une autre sur le même sujet par le professeur Schenkel de Heidelberg (15); une conférence du Dr Volkmar sur Zwingle (16); une étude de Kradolfer sur Zwingle à Marbourg (17); une étude de Kolbe sur l'introduction de la

(1) Die Papstwahlen, etc. Gœttingen, 1872.
(2) Geschichte der geistlichen Spiele. Gœttingen, 1872.
(3) Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Berlin, 1870.
(4) Das Judenthum und seine Geschichte. Breslau, 1870.
(5) Das Studium der hebræischen Sprache, etc. Breslau, 1870.
(6) Geschichte der evangelischen Kirche in Bœhmen. Leipzig, 1870.
(7) Utraquisten und Taboriten. Gotha, 1871.
(8) Petr. Paul. Vergerius. Braunsweig, 1871.
(9) Luthers Leben aus den Quellen. Leipzig, 1870.
(10) Luther seinem vollen Werth und Wesen nach, aus seinen Schriften. Jena, 1871.
(11) Acta Lutheri jenensia. Jenæ, 1871.
(12) Luterthum vor Luther. Leipzig, 1872.
(13) Luthers Philosophie. Hannover, 1870.
(14) Martin Luther. Berlin, 1870.
(15) Luther in Worms und in Wittenberg. Elberfeld, 1870.
(16) Zwingli, sein Leben und sein Wirken. Zurich, 1870.
(17) Zwingli in Marburg. Berlin, 1870.

Réforme dans cette ville (1); une monographie du Dr Brieger sur Contarini et sa tentative de conciliation à Ratisbonne en 1541 (2); un discours du Dr Krabbe sur Charles V et l'intérim (3); un second volume de la correspondance de Frédéric le Pieux, ouvrage déjà annoncé et si savamment publié par Kluckhohn (4); une biographie du grand Reuchlin par le Dr Geiger (5); une autre très-remarquable de Renata de Ferrare par le Dr Blümer (6); un ouvrage de Stiebart sur Erasme et son attitude en face de l'Eglise et du mouvement religieux de son temps (7); une biographie du réformateur de la Souabe, de Nassau, de la Hesse et de la Thuringe, Erhard Schnepff (8), par le Dr Hartmann; une autre du théologien de la Réforme Chytræus, par le Dr Krabbe (9); un ouvrage intéressant de Baur sur l'Allemagne religieuse des années 1517 à 1525, d'après les écrits populaires anonymes et pseudonymes de l'époque (10); une conférence de Spæth sur l'époque de la Réforme (11); un livre du pasteur Rathgeber sur Strasbourg au seizième siècle (12); un ouvrage de Roniecki sur la Réforme en Pologne (13); une monographie du Dr Hartwig sur l'apostasie du prince héréditaire Frédéric de Hesse-Cassel pendant la guerre de sept ans (14); un petit ouvrage, douloureux pour nous, de Zahn, sur l'influence que les réformés français exilés ont exercée sur la grandeur de la Prusse (15), une biographie de notre grand Pascal par le Dr Dreydorff (16); une autre du même par Ecklin (17); une monographie du Dr Harless sur le célèbre Jacob Bœhme (18); un ouvrage considérable en deux gros volumes sur la théologie de

(1) Die Einführung der Reformation in Marburg. Marburg, 1870.
(2) Gasparo Contarini. Gotha, 1870.
(3) Kaiser Karl V und das Augsburger Interim. Rostock, 1872.
(4) Briefe Friedrich des Frommen. Braunschweig, 1870.
(5) Johann Reuchlin. Leipzig, 1870.
(6) Renata von Ferrara. Frankfurt, 1870.
(7) Erasmus von Rotterdam. Leipzig, 1870.
(8) Erhard Schnepff, etc. Tübingen, 1870.
(9) David Chytræus. Rostock, 1870.
(10) Deutschland in den Jahren 1517-1525. Ulm, 1872.
(11) Das Zeitalter der Reformation. Berlin, 1871.
(12) Strasburg im 16. Jahrhundert. Stuttgard, 1871.
(13) Geschichte der Reformation in Polen. Breslau, 1872.
(14) Der Uebertritt des Erbprinzen Friedrich von Hessen-Cassel, etc. Cassel, 1870.
(15) Der Einfluss der reformirten Kirche, etc. Halle, 1871.
(16) Pascal. Leipzig, 1870.
(17) Blaise Pascal. Ein Zeuge der Wahrheit. Basel, 1870.
(18) Jacob Bœhme und die Alchimisten. Berlin, 1870.

Leibnitz (1), publié par le Dr Pichler ; un second volume du grand ouvrage du Dr Plitt sur la théologie de Zinzendorf (2); une monographie du Dr Brœmel sur le célèbre Hamann, surnommé le Mage du nord (3); une étude introductive aux écrits du même par Diesselhoff (4); un discours du professeur Luthardt sur le pieux Gellert (5); une conférence de Güden sur le fameux Edelmann, le sauvage et perfide ennemi du christianisme au dernier siècle en Allemagne (6); la correspondance entre Lavater et Hasenkamp publiée par Ehmann (7); une biographie du célèbre missionnaire Schwartz par le Dr Germann (8); une histoire de la mission parmi les Indiens de l'Amérique du Nord pendant les dix-septième et dix-huitièmes siècles, par le professeur Fritschel (9); une étude du Dr Titus Tobler sur la lutte des Latins et des Grecs au sujet des lieux saints pendant le dernier siècle (10); un ouvrage important en deux volumes sur l'histoire du méthodisme par Jacoby (11); un livre très-instructif de Werner sur le célèbre Herder et sa théologie (12); une étude de Muller sur la théologie du poëte Hebel (13); une conférence très-heureuse de Lisco sur les discours de Schleiermacher sur la religion et le génie du christianisme de Châteaubriand (14); un livre important du Dr Lommatzsch sur Schleiermacher et sa manière d'envisager le miracle (15), une biographie du pieux prédicateur wurtembergeois Hofacker par son fils (16); une autre du Dr Mallet de Brême par le Dr Wilkens (17); une biographie considérable du pape Pie IX par un auteur catholique, le Dr Rutjes (18); un ouvrage en deux volumes du Dr Otto Mejer sur l'histoire de la ques-

(1) Die Theologie des Leibnitz. München, 1871.
(2) Zinzendorfs Theologie. Gotha, 1871.
(3) Georg Hamann. Berlin, 1870.
(4) Wegweiser zu Joh. Georg Hamann. Elberfeld, 1870.
(5) Christ.-Fürchtegott Gellert. Leipzig, 1870.
(6) Joh.-Christian Edelmann. Hannover, 1870.
(7) Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp. Basel, 1870.
(8) Missionar Christ.-Friedrich Schwartz. Erlangen, 1870.
(9) Geschichte der christlichen Missionnen, etc. Nürnberg, 1870.
(10) Der grosse Streit der Lateiner mit den Griechen in Palæstina. St-Gallen, 1870.
(11) Geschichte des Methodismus. Bremen, 1870.
(12) Herder als Theologe. Berlin, 1870.
(13) Hebel als Theologe. Aarau, 1870.
(14) Schleiermacher's Reden über die Religion und Chateaubriand's Geist des Christenthums. Berlin, 1870.
(15) Schleiermacher's Lehre vom Wunder. Berlin, 1871.
(16) Wilhelm Hofacker. Stuttgard, 1872.
(17) F. Mallet der Zeuge der Wahrheit. Bremen, 1872.
(18) Leben, Wirken und Leiden S. H. des Papstkœnigs Pius IX. Oberhausen, 1871.

tion romano-germanique (1); une étude solide d'un catholique anti-infaillibiliste, du Dr Weber sur l'obéissance passive des jésuites (2); un ouvrage de Menzel sur la question romaine (3); une publication du célèbre prédicateur de la cour de Berlin, du Dr Hoffmann sur l'Allemagne religieuse actuelle (4), et finalement une excellente monographie du savant et pieux Hofstede de Groot sur la théologie moderne dans les Pays-Bas (5). Dans ce tableau frappant et concis de l'école appelée moderne, notre courageux critique caractérise d'une manière exemplaire et à grands traits la théologie qui chez nous comme dans les Pays-Bas se considère comme le *nec plus ultra* de la science. Dans le domaine de l'histoire, nous dit admirablement Hofstede de Groot, c'est la « reconstruction » qui domine chez nos modernes novateurs, c'est-à-dire l'exclusion du surnaturel, parce que la philosophie enseigne qu'il n'y a pas de surnaturel. Dans le domaine de la philosophie, on rejette la révélation parce que l'histoire du présent et l'expérience démontrent qu'il n'y a pas de révélation. Il n'y en a pas aujourd'hui, donc il n'y en a pas eu dans le passé. Le cercle vicieux est parfait. Ainsi l'histoire opère avec la philosophie et la philosophie avec l'histoire, et à la fin l'une et l'autre sont faussées; elles sont paralysées l'une par l'autre, comme Pierson l'a ouvertement avoué. Quant aux effets de cette méthode soi-disant impartiale et historique, on les connaît : une suffisance stupéfiante, des traitements indignes infligés aux adversaires, un affaiblissement déplorable du sentiment moral et religieux chez ceux qui sont influencés par nos modernes docteurs. L'essence de cette théologie est au fond un manque de principes, la superficialité, et si elle subsiste elle le doit à l'inintelligence d'un grand nombre de ses adversaires qui en font un cas extraordinaire. Que tout cela est vrai et s'applique parfaitement à notre propre situation! Ne voient-ils donc pas ceux qui, parmi nous ne cessent de vanter la science et le talent des ennemis de leur foi, combien ils se rabaissent et avec eux leurs convictions et la science elle-même! Se figurent-ils par hasard, comme leurs adversaires, que le talent et le savoir sont l'apanage exclusif des

(1) Zur Geschichte der rœmisch-deutschen Frage. Rostock, 1870.
(2) Der Gehorsam der Gesellschaft Jesu. Breslau, 1871.
(3) Roms Unrecht. Stuttgard, 1870.
(4) Deutschland, etc. Berlin, 1870.
(5) Die moderne Theologie in den Niederlanden. Bonn, 1870.

libres-penseurs! S'il en était ainsi, il faudrait renoncer à toute science croyante. Mais la sottise seule oserait prétendre pareille chose.

HISTOIRE DES DOGMES.

Il nous reste, pour terminer aujourd'hui cette longue analyse, à signaler quelques écrits relatifs à l'histoire des dogmes. Dans cette catégorie nous placerons une première partie d'un manuel d'une histoire des dogmes par le Dr F. Nitzsch (1); une étude du Dr Arnold sur la doctrine de l'immortalité dans l'antiquité classique (2); une autre du Dr Heinrici sur la gnose valentinienne, dans ses rapports avec l'Ecriture (3); une étude latine du Dr J. Delitzsch sur l'inspiration selon les Pères apostoliques (4); et enfin un travail du Dr L. Delitzsch sur la Théodicée de Thomas d'Aquin (5).

A. Wabnitz.

(*Suite.*)

(1) Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. Berlin, 1870.
(2) Die Unsterblichkeit der Seele, etc. Landshut, 1870.
(3) Die valentinianische Gnosis. Berlin, 1870.
(4) De inspiratione scripturæ sacræ, etc. Lipsiæ, 1872.
(5) Die Gotteslehre des Thomas von Aquino. Leipzig, 1870.

JÉSUS DE NAZARETH

ET LE DÉVELOPPEMENT DE SA PENSÉE SUR LUI-MÊME

ÉTUDE HISTORIQUE PAR E. STAPFER (1).

—

Le progrès des sciences historiques sera un des meilleurs titres de gloire de notre époque. Leur importance grandit chaque jour, et il n'est point de domaine qui leur demeure absolument étranger. La théologie ne pouvait rester en dehors de ce mouvement des sciences ; elle n'a point renoncé aux spéculations métaphysiques ; mais elle a compris que toute dogmatique doit reposer sur des faits bien constatés, et qu'avant de raisonner sur le christianisme, il faut en connaître les origines avec une rigoureuse exactitude. De là ces travaux sur les sources de l'histoire évangélique, sur la vie de Jésus, sur les travaux de ses apôtres, lesquels, à des points très-divers, ont pour objet de mettre en lumière le caractère du fondateur du christianisme et la pensée de ses premiers disciples. C'est une étude de ce genre que M. Stapfer a entreprise. Estimant avec raison que toute christologie est nécessairement incomplète si elle ne tient compte des déclarations du Sauveur, il s'est proposé de suivre, dans nos évangiles, le développement de la pensée de Jésus sur lui-même, d'en montrer le progrès et d'indiquer les conclusions qui résultent de cet examen pour la dogmatique chrétienne. Essayons de résumer son travail.

(1) Sandoz et Fischbacher. 1872.

I.

Une étude de cette nature est entourée de difficultés de toute sorte. Nos évangiles, si riches en enseignements religieux, n'ont point pour objet de nous donner une connaissance scientifique de la vie de Jésus. Nous ne connaissons qu'un petit nombre de faits relatifs à l'existence du Sauveur et, ce qui est plus grave, nous ne les possédons point dans leur ordre chronologique, le quatrième évangile étant le seul qui s'astreigne à indiquer la succession des événements. Et cependant, c'est là un élément essentiel du problème, car la pensée de Jésus a pu se modifier et ses paroles, aussi bien que ses actions, ont une tout autre portée, suivant les circonstances dans lesquelles il les a prononcées ou accomplies.

M. Stapfer cherche donc tout d'abord à déterminer l'origine des évangiles et à fixer la chronologie de la vie de Jésus.

Pour lui, l'évangile de Marc est le plus ancien des synoptiques. Notre Matthieu grec est le second en date; il a été composé en 68 ou 69 à l'aide de l'évangile de Marc ou d'un proto-Marc et d'un évangile araméen de Matthieu qui contenait des discours et des faits et qui parut vers l'an 60. Luc écrivit le sien vers l'an 70 et utilisa, avec le plus ancien évangile, des collections de discours; le grand fragment connu sous le nom de *Voyage à Jérusalem* serait, avec la lettre du chapitre XV des Actes, le plus antique document de la littérature évangélique. Le quatrième évangile est authentique; la forme et le choix des discours sont les seules choses qui appartiennent en propre à l'évangéliste. Ses déclarations serviront de base à notre chronologie. Jésus est mort l'an 30 de l'ère chrétienne; il était donc né trois ou quatre ans avant cette ère, puisqu'il commença son ministère à l'âge de trente ans et que ce ministère dura environ trois ans. En l'an 9 a lieu la scène du temple, le baptême en février 27, la guérison du malade de Béthesda à la Pâque de l'an 28. Le ministère galiléen commence au mois de septembre de cette année et se prolonge jusqu'à la Pâque de l'année suivante. Après avoir accompli le miracle de la multiplication des pains, Jésus mène une vie errante; il va à Jérusalem pour assister à la fête des Tabernacles en octobre, et à celle de la Dédicace en décembre, et il n'y retourne ensuite que pour y mourir à la Pâque de l'an 30.

Après s'être ainsi orienté, M. Stapfer entre dans l'examen de son sujet.

La première indication que nous fournissent nos évangiles relativement à la pensée de Jésus, est la parole qu'il prononce à douze ans, lorsque ses parents lui reprochent d'être demeuré au temple : « Ne me fallait-il pas, dit-il, m'occuper des affaires de *mon Père.* » L'enfant Jésus a donc conscience d'être uni d'une façon toute spéciale à Dieu, ce qui ne se peut faire que s'il a conscience de sa sainteté. Pendant les dix-huit années qui suivirent cette scène, il chercha sa voie en silence, étudiant l'Ecriture, méditant, priant, et il fut amené, par ses études et par les révélations qu'il reçut, à cette conclusion : « Un rapport normal et constant m'unit à Dieu ; je dois établir ce rapport entre Dieu et l'humanité tout entière. » D'ailleurs ne savait-il pas que le temps prédit par Daniel approchait, et n'appartenait-il pas à cette famille de David de laquelle devait sortir le Messie? Aussi, quand Jean-Baptiste « l'Elie qui devait venir » parut, Jésus vint-il lui demander le baptême, se consacrant ainsi à Dieu et recevant de lui l'assurance qu'il était son Fils bien-aimé. Le baptême de Jésus devint par là l'acte de la consécration messianique.

Désormais Jésus se sait le Messie, l'Esprit de Dieu habite en lui, il est décidé à accomplir son œuvre. Mais comment la réalisa-t-il? C'est ici que se place la tentation. Jésus éprouve et repousse le triple désir de se soustraire, durant son ministère, à l'humiliation d'une vie obscure, de s'attacher le peuple par un prodige et de fonder sur la terre un royaume de Dieu visible ; il accepte d'avance, et sans le connaître, le messianisme spirituel que Dieu lui impose. Toutefois, Jésus n'a pas encore trouvé sa voie ; il se contente d'appeler à lui quelques-uns de ses compatriotes ; il ne prend pas le titre officiel de Messie, mais il aime à se servir d'un autre nom messianique, moins connu, celui de Fils de l'homme, qui renferme ces trois affirmations : Jésus est le Messie, parfaitement homme et homme parfait ; son heure n'est pas encore venue et, s'il fait quelque miracle, comme à Cana, ce sera sans ostentation et en évitant d'attirer les regards sur lui. Enfin il monte à Jérusalem et, par un acte hardi, la purification du temple, il cherche à amener ses frères au but qu'ils doivent poursuivre avec lui, la sainteté. Cette première expérience lui fait connaître la perversité des hommes et confirme sa résolution de ne procéder que lentement et comme par degrés. La pa-

role qu'il prononce alors : « Abattez ce temple et je le relèverai en trois jours », signifie : « Si le judaïsme disparaît, je suis assez fort pour le relever ». Il parle et agit dans cette circonstance, non en Messie ou en prophète, mais simplement en enfant de Dieu. Son entretien avec Nicodème nous le montre montant dans le ciel et en descendant, c'est-à-dire en une étroite communion avec Dieu. Jésus affirme que celui qui croit au Fils de l'homme a la vie éternelle. C'est là un premier progrès.

Au mois de décembre il retourne à Galilée en traversant la Samarie, s'entretient avec une femme du pays, il relève l'importance du judaïsme, mais en indiquant que celui-ci doit se transformer et se spiritualiser ; il se déclare ouvertement le Messie, et apprend à ses disciples que sa nourriture est de faire la volonté de Celui qui l'a envoyé. Jésus est entièrement décidé à accomplir sa mission, mais la scène de la purification du temple l'a instruit. « L'un sème et l'autre moissonne, » dit-il. Qui sait s'il moissonnera ? Les premiers mois de l'an 28 se passèrent pour lui dans le recueillement. A la fête de Pâque de cette année, nous le retrouvons à Jérusalem ; la guérison de l'impotent de Bethesda et les murmures des Juifs, le forcent à s'expliquer sur le rapport qui l'unit à Dieu ; il ne peut rien faire de lui-même ; tout ce qu'il voit faire au Père, il le fait ; il veut être honoré comme le Père ; il a le pouvoir, comme fils d'homme, de ressusciter les morts et de juger l'humanité ; pour convaincre ses auditeurs, il en appelle au triple témoignage du Baptiste, de ses propres œuvres et de Moïse. Le mosaïsme a encore pour lui une grande valeur.

C'est après ces événements que commence le ministère galiléen ; Jésus réunit ses disciples, parcourt les bords du lac de Galilée, annonce l'Evangile, accomplit des miracles, mais en évitant tout éclat : puis, en présence de la résistance qu'il rencontre, il se décide à fonder un ordre de choses entièrement nouveau (vocation des douze). Dans le sermon sur la montagne, Jésus affirme qu'il est venu accomplir la loi et les prophètes et que seul il peut indiquer les conditions d'admission dans le royaume des cieux. Ici paraît pour la première fois le mot souverain, « mais *moi* je vous dis... » Il accorde ainsi à sa personne une valeur unique, mais sans préciser la nature de son œuvre.

Nous trouvons un autre indice des spéculations de Jésus-Christ dans une parole qui est de la même époque : « Il

sera pardonné à celui qui aura blasphémé contre le Fils de l'homme, mais non à celui qui aura blasphémé contre le Saint-Esprit. » Ce qui revient à dire qu'il est plus grave de s'opposer à lui comme plein du Saint-Esprit, que de s'opposer à lui comme Fils de l'homme. Le discours sur le pain de vie, que Jésus prononça le lendemain du jour où eut lieu la multiplication des pains, marque un nouveau progrès dans le développement de sa conscience messianique : « Moïse, dit-il, ne vous a pas donné la vraie manne; je suis le pain descendu du ciel, ce pain c'est ma chair que je donne pour le salut du monde. » On le voit, Jésus commence à se détacher du mosaïsme, et nous entrons dans l'étude de sa conscience sotériologique. La confession de Pierre, en prouvant au Sauveur que ses disciples reconnaissent sa messianité, lui permet de révéler aux siens les souffrances qui l'attendent; il sait qu'il doit mourir, mais l'énergie avec laquelle il repousse la suggestion de Pierre : « A Dieu ne plaise! cela ne t'arrivera pas, » prouve qu'il n'y avait que peu de temps qu'il avait compris et accepté cette douloureuse nécessité. M. Stapfer ne voit du reste, dans la mort de Jésus, qu'une substitution purement représentative.

Jusqu'ici nous n'avons rien trouvé qui nous montre en Jésus autre chose que le Messie, type parfait de l'humanité; le titre même de Fils de l'homme n'implique qu'une préexistence idéale. Mais Jésus ne pouvait en rester là; la spéculation lui était comme imposée; il est le Sauveur du monde; mais pourquoi cela? D'où vient-il? Quelle est son origine? Son discours à la fête des Tabernacles répond à ces questions. Il reproche à ses adversaires de vouloir le tuer; pour lui, il sait d'où il vient et où il va; mais ils le condamnent parce qu'ils le jugent selon la chair, c'est-à-dire parce qu'ils ne voient en lui que Jésus de Nazareth; or avant qu'Abraham fût, il EST (Jean VIII, 58). Voilà la première affirmation de sa préexistence.

Aussi bien ne sommes-nous pas réduits aux hypothèses, sur la façon dont il faut entendre la filialité divine de Jésus : il nous l'explique lui-même. C'était à la fête de la Dédicace; les Juifs murmuraient de ce que Jésus appelait Dieu son Père; pour faire taire leurs murmures, il en appelle à l'Ecriture qui nomme Fils de Dieu ceux auxquels la parole divine a été adressée; il n'en est pas autrement de lui; s'il s'appelle le Fils de Dieu, c'est que le Père l'a consacré et l'a envoyé dans le monde

(Jean X); sa divinité est toute morale. Remarquons cependant qu'ici Jésus se met sur le même rang que Dieu : dans le sermon sur la montagne, il posait déjà son autorité : « Mais *moi* je vous dis,... » et maintenant il ajoute « *le Père et moi, nous...* »

Les synoptiques contiennent le commentaire de ces paroles ; Jésus y affirme que seul le Père le connaît, que lui seul connaît le Père et peut le révéler; il ne dit pas : Allez à Dieu, mais : « Venez à moi » (Matth. XI). Enfin, il montre par l'Ecriture que lui, « le Fils de David, » est tout ensemble antérieur à ce roi et plus grand que lui.

Jésus en a fini avec les hautes spéculations : les discours eschatologiques, que d'ailleurs les disciples ne comprirent qu'imparfaitement, nous le montrent révélant aux siens les mystères de l'avenir; après sa mort, il sera en permanence assis à la droite de Dieu dans le ciel et en permanence de retour sur les nuées du ciel; il y aura autant de retours du Fils de l'homme que d'événements importants dans l'Eglise; mais, pénétrés de leurs idées juives, les douze ne saisirent pas le sens de cette promesse et crurent longtemps à un retour corporel de leur Maître.

Nous arrivons ainsi à l'institution de la Cène, qui est le symbole de l'union qui doit régner entre Jésus et ses disciples, le signe visible et momentané d'une communion invisible et permanente. Il promet aux siens le Saint-Esprit; il est tout à fait en Dieu et tout à fait en ses disciples, seul médiateur et médiateur parfait entre eux. Il dit clairement que, sur la terre, il n'est pas auprès du Père et qu'il y retournera, et ailleurs, non moins clairement qu'il est auprès du Père durant sa vie terrestre; si Jésus place l'origine de sa science religieuse dans une vie antéhistorique, ce ne peut être que par la foi. La prière sacerdotale est aussi une prière de foi ; il n'est question de la préexistence ni dans le passage où Jésus demande à son Père de le glorifier de la gloire qu'il avait avant que le monde fût, ni dans celui où il parle de l'amour dont son Père l'a aimé avant la fondation du monde. Son unité avec son Père est de même nature que son unité avec ses disciples.

Dans la lutte de Gethsémané, il distingue sa volonté de celle de Dieu : « Que *ta* volonté soit faite et non pas *la mienne*, » distinction qu'accentue encore plus nettement son cri sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? »

Après sa résurrection, il ne se distingue pas avec moins de soin de ses disciples : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. » Dieu est le Père et le Père seul est Dieu. Puis il accepte le titre de Dieu que lui donne Thomas; il prend la place de Dieu. Enfin, en quittant ses disciples, il déclare que toute autorité lui a été donnée, et dans la formule du baptême, il confond peut-être l'essence de sa personne avec celle du Père et du Saint-Esprit.

Maintenant que conclure de cette étude critique?

Il est, sur la personne de Jésus, quatre théories différentes : la théorie catholique, que nous trouvons dans le symbole d'Athanase et qui supprime purement et simplement l'humanité de Jésus-Christ; la théorie protestante des deux natures, qui compromet l'unité de la personne du Sauveur; la théorie rationaliste, qui admet en Jésus une divinité toute morale et ne tient compte que de l'un des éléments du problème, en rejetant la préexistence, celle de l'appauvrissement du Verbe, théorie dont le seul défaut est de vouloir tout expliquer, et qui d'ailleurs prétend imposer une transformation à l'immutabilité divine. M. Stapfer repousse ces quatre théories et s'en tient à la déclaration de Jésus : « Nul ne connaît le Fils que le Père. » En Jésus nous trouvons l'homme et Dieu ; nous croyons à son humanité et à sa divinité, sans pouvoir expliquer ce mystère ou plutôt cette énigme de l'homme-Dieu et du Dieu-homme; la Bible ne précise pas comme la théologie et l'Eglise, et elle a raison. Elle donne la vie; cela doit nous suffire.

II.

Nous avons dû, dans cette analyse, négliger bien des détails pour donner une idée générale du travail de M. Stapfer.

Nous ne dirons rien de la chronologie adoptée par notre auteur, sinon qu'elle nous paraît exacte, ni de sa théorie de la formation des synoptiques, qui se rapproche beaucoup de celle que nous avons indiquée ici même (1), et que nous développerons peut-être quelque jour. Mais il est, dans cet ordre d'idées, un fait que notre auteur a mis en lumière et qui a une véritable portée. Sur la foi de l'école de Tubingue, on admet communé-

(1) *Revue théologique*, 2e année, n° 1.

ment que le Christ du quatrième évangile est toujours identique à lui-même et que, dès le début de son ministère, il se pose comme le Fils éternel de Dieu ; on insiste sans doute sur la réalité de son humanité, mais on néglige un côté important de la question. En effet, le Christ johannique, comme le Christ synoptique, ne se révèle pas dès l'entrée dans sa grandeur surnaturelle ; il se nomme tout d'abord le Fils de l'homme (Jean I, 52 ; III, 13) (1) ; puis, dans l'entretien avec la Samaritaine, il se déclare le Messie (Jean IV, 25, 26) ; ce n'est que plus tard, à la fête de Pâque de l'an 28 qu'il s'appelle le Fils (Jean V, 17 ss.), et plus tard encore qu'il parle ouvertement de sa préexistence (Jean VIII, 58). Même progrès dans la manière de considérer la loi : Jésus relève d'abord l'importance du judaïsme (Jean IV, 22), et fait appel au témoignage de Moïse (Jean V, 39, 45). Puis il déclare que Moïse n'a pas donné aux Juifs le vrai pain descendu du ciel (Jean VI, 40), et il ne désigne plus la loi mosaïque que comme la loi des Juifs, « votre loi » (Jean VIII, 17). Il y a là un développement évident et qui correspond à celui que nous trouvons dans les synoptiques. C'est sans doute aller trop loin que de prétendre avec notre auteur (p. 89) que Jésus, à une certaine époque de sa vie, a rompu définitivement avec la loi (comp. Jean X, 35), mais il est certain que Jésus ne lui attribuait pas la même valeur au commencement et à la fin de son ministère. Cet accord entre le quatrième évangile et les synoptiques est d'autant plus remarquable qu'il est fortuit, et il y a dans ce fait une sérieuse garantie d'historicité pour nos documents évangéliques.

Un autre mérite du travail de M. Stapfer, c'est qu'il met en relief l'humanité de Jésus-Christ. On l'a dit avec raison, si le Sauveur n'a pas été comme nous, il n'a pas été pour nous ; il ne peut être notre Rédempteur que s'il a été notre frère ; il ne peut soulager notre misère que dans la mesure où il l'a connue. L'image du Christ, telle que la conçoit notre auteur, est bien réellement humaine ; dès le début de son ministère, Jésus se savait le Messie, mais il ignorait la nature de son œuvre ; il n'est parvenu à la connaître et à la réaliser que progressivement ; comme nous, il a dû marcher par la foi et non pas par la vue, et nous pouvons l'aimer parce qu'il a été semblable à nous en

(1) Le passage Jean III, 16 ss. est un commentaire de l'évangéliste.

toute chose, sans péché. Résultat important à quelque point de vue qu'on se place.

Ajoutez à ces qualités une intuition religieuse très-remarquable. Le théologien peut arriver à déterminer avec exactitude les dates principales, le cadre, le développement de la vie de Jésus-Christ ; mais, pour comprendre et par conséquent pour pouvoir suivre le progrès de sa vie intérieure, cela ne suffit pas. Un théologien indifférent ou incrédule ne saisira la personne de Jésus que par son côté le plus extérieur et le moins important, parce qu'il est des expériences qu'il n'a pas faites, des luttes qu'il n'a pas traversées, des triomphes qu'il ne connaît pas, tout un développement intérieur qui lui est étranger et sans lequel le problème qu'il étudie restera toujours pour lui un impénétrable mystère. Car si les actions et les paroles du Sauveur occupent, dans son ministère, une place si grande, que sera-ce de sa vie spirituelle elle-même, du sentiment qui lui a dicté ses paroles ou inspiré ses actions? M. Stapfer s'est tout spécialement occupé de ce côté de la vie de Jésus, souvent avec bonheur. Toutefois, qu'il n'oublie pas que ce procédé de divination qui lui est familier (1) doit toujours avoir pour point de départ l'étude des faits. Ce n'est pas assez que de ne pas voir dans un texte ce qui n'y est pas, il faut y voir tout ce qui y est. Ainsi, nous ne croyons pas que la théorie de la « substitution purement représentative » épuise la notion de la rédemption, telle qu'elle résulte des paroles de Jésus, et nous n'en voulons d'autre preuve que l'embarras que notre auteur éprouve à expliquer le cri du Sauveur: « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (2)

Cette observation s'applique également à ce que M. Stapfer dit

(1) L'enfant *a dû* se dire... (p. 31), si l'on arrive à la divinité de Jésus, il *faut* la faire sortir de la perfection de son humanité (p. 13); si Jésus a préexisté en tant qu'homme, *ce ne peut être que* dans la pensée de Dieu (p. 59); il *ne pouvait affirmer que*... (p. 128) etc., etc.

(2) Page 132, note 1 : « On pourrait dire, jamais un homme, si malheureux qu'il soit, ne peut, à moins d'être impie, se dire abandonné de Dieu... Et, à bien plus forte raison, l'homme religieux idéal, le saint par excellence, ne peut se croire abandonné de Dieu. *Nous croyons ce raisonnement irréfutable;* mais le cri de Jésus étant, à notre avis, d'une historicité rigoureuse, *il faut reconnaître qu'en le poussant, Jésus se montre à nous dans une position spéciale, nécessaire sans doute à la rédemption du monde*, et qui n'est pas, en tout cas, celle d'un homme pieux ordinaire ; acceptons dans tout ce qu'il a de mystérieux ce cri du Sauveur mourant, mais *gardons-nous*, précisément à cause du mystère qui enveloppe cette parole, *de tomber dans quelque subtilité métaphysique sur l'abandon du Fils par le Père et surtout ne parlons pas de malédiction*, il n'en est pas question dans les récits évangéliques de la mort de Jésus. » Comparez Gal. III, 13.

de la préexistence de Jésus-Christ; nous croyons que Jésus en avait conscience depuis longtemps, lorsqu'il déclara aux Juifs qu'il existait avant Abraham. Le nom même de Fils de l'homme implique, non-seulement une préexistence idéale, ce qui, suivant une remarque expresse de notre auteur (p. 53), revient à dire qu'il n'a pas préexisté, mais une préexistence personnelle et réelle. En effet, le livre d'Enoch représente le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu. C'est, dit-il, celui « dont le sort dépasse tout devant le Seigneur, à cause de son intégrité en ÉTERNITÉ. » Il est évident que Jésus a pris ce nom dans son sens historique, et on en peut trouver un indice dans son entretien avec Nicodème. Mais le doute n'est plus possible quand on lit dans le discours sur le pain de vie des déclarations comme celles-ci : « Je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté mais la volonté de Celui qui m'a envoyé... Que sera-ce si vous voyez le Fils de l'homme monter où il était *d'abord?* » (Jean VI, 38, 62, comp. Matth. XXVI, 64.) Il y a là, ce nous semble, non une intention plus ou moins nette d'une vie intérieure, mais une affirmation parfaitement claire : Jésus savait que sa vie remontait au delà de sa naissance; il avait conscience de sa préexistence. Peut-être même peut-on trouver des traces de cette conviction dans son premier discours apologétique (Jean V, 19 ss.) où il réclame les honneurs dus à Dieu et où nous apprenons que « comme le Père a la vie *en lui-même*, il a donné au Fils le pouvoir d'avoir la vie *en lui-même* » (v. 26) (1). Disons pour en finir avec cette partie de notre sujet, qu'il est tout à fait impossible d'admettre l'exégèse qui nous est donnée de deux passages de la prière sacerdotale : « Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût... Qu'ils voient ma gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde » (Jean VIII, 5, 24). Le raisonnement que fait notre auteur pour prouver que Jésus ne parle point ici de son existence antéhistorique est loin de nous paraître convaincant. « Dieu le glorifiera en lui rendant la

(1) Le sens est encore ici parfaitement clair; Jésus n'affirme pas seulement « qu'il n'a pas en lui-même la source de la vie » (p. 69), il prétend que, comme le Père, il a la vie *en lui-même;* seulement, il ne la possède que parce que le Père la lui a donnée; c'est la seule chose qui le distingue de Dieu; s'il n'existe pas *par* lui-même, il existe *en lui-même;* il est éternel. Mais on se demande en lisant le discours en entier, si le verset 26 n'est pas une réflexion de Jean.

gloire qu'il avait auprès de lui. Or, ce *ne peut être* en lui rendant une majesté divine possédée d'essence. Si Jésus possédait d'essence cette gloire, il la recouvrerait de droit et ne le prierait pas de la lui donner... En affirmant qu'il avait cette gloire auprès de Dieu avant que le monde fût fait, il *ne pouvait affirmer* que la prescience divine » (p. 128 et s.). Mais, dirons-nous à notre tour, comment pouvait-il rendre à Jésus cette gloire si celui-ci ne l'avait possédée et perdue? Jésus-Christ lui-même ne met-il pas une singulière insistance à établir qu'il a bien eu cette gloire auprès de Dieu (1)? Et d'ailleurs comment hésiter après les affirmations répétées qui ont précédé la prière sacerdotale et qui ont mis en une si éclatante lumière la préexistence de Jésus?

Nous nous sentons d'autant plus libre d'accentuer sur ce point la nuance qui nous sépare de l'auteur que, dans les questions essentielles, nous acceptons ses conclusions. Cette idée d'un développement de la pensée de Jésus nous semble extrêmement riche; seule, elle peut expliquer certaines circonstances de sa vie, par exemple sa tentation et ses premiers essais d'évangélisation, comme l'a fort bien montré M. Stapfer; elle a de plus l'avantage de résoudre certaines difficultés qui autrement nous paraîtraient insolubles. Comment, par exemple, concilier la défense que Jésus fait à ses disciples d'aller évangéliser les païens et les Samaritains (Matth. X) avec l'ordre qu'il leur donne ensuite de prêcher à toutes les nations l'Evangile du royaume de Dieu? C'est qu'il veut tout d'abord s'adresser à sa nation et qu'en présence de l'endurcissement de celle-ci, il comprend que tous les peuples doivent être appelés à la connaissance de l'Evangile; la défense ne s'applique qu'à la durée de son ministère et l'ordre, aux devoirs de ses disciples après sa résurrection. D'ailleurs ce développement fut un développement continu; jamais le Sauveur n'eut à regretter une parole prononcée par lui ou à revenir sur ce qu'il avait fait. On pourrait sans doute se demander si Jésus n'avait pas, dès le début, conscience de sa grandeur surnaturelle, qu'il n'aurait révélée aux siens que peu à peu, après les avoir préparés à cette révélation. Mais alors

(1) Verset 18 : δόξασον μὲ σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δοξῇ ᾗ εἶχον... παρὰ σοί. Jésus ne dit pas seulement : Glorifie-moi, Père, de la gloire que j'ai eue auprès de toi, mais : Glorifie-moi *auprès de toi* de la gloire que j'ai eue *auprès de toi*.

on ne comprendrait ni le baptême, ni la tentation, ni les premiers efforts que Jésus fait pour réveiller et sauver son peuple.

Nous avions noté, pour les relever, quelques détails intéressants, par exemple, l'explication que donne M. Stapfer des discours eschatologiques. Mais, ne voulant pas étendre outre mesure ce compte rendu, nous renvoyons nos lecteurs à l'ouvrage même.

M. Stapfer estime avec raison qu'aucune des théories émises jusqu'à ce jour ne rend compte de tous les éléments du problème (1); la personnalité de Jésus est trop grande pour pouvoir être enfermée dans une formule; mais si l'intelligence humaine doit confesser son impuissance et reconnaître ses limites, c'est pour le croyant et le théologien une joie que de pénétrer dans la conscience du Sauveur, d'en suivre le développement et de constater en même temps combien il a été complétement uni à Dieu et à notre humanité. Les résultats de M. Stapfer s'éloignent sur plus d'un point de la théologie traditionnelle, mais il maintient énergiquement les grands faits chrétiens, et cela au nom de la science la plus indépendante; c'est là de la bonne et solide théologie, de celle qui unit « à une piété qui est selon la science une science qui est selon la piété » (2). Aussi, en maintenant nos réserves, ne pouvons-nous que souhaiter à cette étude l'accueil qu'elle mérite.

GUSTAVE MEYER.

(1) Comparez *Revue théologique*, n° 1, p. 61 et suiv.
(2) Verny, *Sermons*, p. 334.

Pour le comité de rédaction : R. HOLLARD, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1872.

REVUE Théologique. 1872
(Paris) v.2.