

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 15 (1882)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

MATTHIEU HENRY. — INTERPRÉTATION DU LIVRE DE JOB¹.

« Cet ouvrage, dit M. Fargues dans son avant-propos, est un fragment du magnifique commentaire biblique de Matthieu Henry, dont on vient de publier une nouvelle édition enrichie de nombreuses notes exégétiques et critiques. »

Nous regrettons que le traducteur de ce volume n'ait pas jugé opportun de donner à ses lecteurs quelques détails sur la personnalité du théologien anglais dont il nous fait connaître l'œuvre. Ces renseignements biographiques auraient été les bienvenus auprès de ceux qui tiennent à savoir où, quand et comment a vécu l'auteur dont ils lisent l'ouvrage. Nous espérons rendre service à quelques-uns en reproduisant ici brièvement les principales indications que nous avons puisées dans une biographie composée par le révérend Samuel Palmer et placée en tête de l'édition de 1811 des œuvres complètes de Matthieu Henry, en sept volumes.

Henry naquit le 28 octobre 1662. Son père, un homme distingué, était pasteur non-conformiste et son fils le fut après lui. Le jeune Henry étudia d'abord le droit, mais se sentit irrésistiblement poussé vers la carrière pastorale et fut consacré à Londres par des ministres presbytériens, en mai 1687. Il devint ensuite

¹ *Interprétation du livre de Job suivie de quelques observations pratiques par Matthieu Henry, très librement traduit de l'anglais par H. Fargues.* Paris, Bonhoure et C^e, 1882. — 412 pag. in-12.

pasteur de la communauté dissidente de Chester et conserva ce poste jusqu'en 1712, quoique son mérite et ses talents lui eussent à plusieurs reprises valu des appels flatteurs dans d'autres paroisses. Enfin il se décida, non sans regrets, à accepter les fonctions de pasteur à Hackney (près Londres), en 1712. Mais la mort ne tarda pas à l'arracher à son œuvre : il expira le 22 juin 1714, pendant une tournée de prédication qu'il faisait dans le voisinage de son ancienne église de Chester.

Il paraît qu'il avait coutume, en prêchant, de traiter successivement tous les livres de la Bible. Il parcourut ainsi dans ses sermons, pendant son ministère à Chester, la Bible entière deux fois, et le psautier, en particulier, cinq fois. Ce sont ces prédications suivies qui sont devenues le noyau et la substance de son grand ouvrage, intitulé : *An exposition of the Old and New Testament*. Il commença à le rédiger en 1704 et poursuivit sa tâche avec persévérance, mais la mort l'empêcha d'arriver au terme et il laissa son travail interrompu ; il avait pourtant achevé l'Ancien Testament et était arrivé dans le Nouveau jusqu'à l'épître aux Romains.

C'est un fragment de ce grand ouvrage que M. Fargues a traduit et qu'il présente ainsi aux lecteurs français. Pourquoi l'honorable traducteur a-t-il choisi de préférence le commentaire sur Job ? il ne s'explique pas à ce sujet et nous ignorons ses motifs. Nous n'avons lu nulle part que cette partie de l'ouvrage de Matthieu Henry fût plus estimée en Angleterre que le reste. La traduction est d'ailleurs faite avec goût et aisance, « très librement » comme le dit M. Fargues lui-même, qui a « condensé, élagué sans rien omettre d'essentiel et en respectant toujours la pensée de l'auteur. »

Nous regrettons que le terme anglais d'*exposition* ait été rendu par celui d'*interprétation*. Il nous semble que le mot d'*explication* aurait donné une idée plus juste de l'ouvrage et de son titre anglais, et encore *explication* n'aurait-il pas été tout à fait adéquat. Le commentaire de Henry n'est pas ce qu'on appelle un travail exégétique et scientifique ; il ne discute pas les diverses interprétations possibles, les minuties de la construction, les *hapax legomena*, etc. C'est plutôt une paraphrase pratique et édifiante,

entremêlée d'une foule d'applications et de réflexions ingénieuses, souvent frappantes et dont la valeur est toujours grande malgré l'ancienneté relative de ce commentaire. Nous ne classons donc pas ce volume dans la catégorie des ouvrages d'exégèse et de théologie ; c'est plutôt un ouvrage d'édification, mais dans lequel les exégètes et les théologiens trouveront beaucoup à glaner.

Ne demandons pas à ce volume une discussion des origines du livre de Job, une étude de son caractère littéraire, des recherches sur la personne de l'auteur et l'époque où il a vécu. Tout cela est traité en quelques lignes, d'une façon sommaire et en contradiction avec les idées courantes de nos jours. Mais ce n'est pas là qu'est la valeur de ce livre. Ne lui demandons pas non plus une distinction rigoureuse entre le domaine de l'ancienne et celui de la nouvelle alliance. Nous y lisons (pag. 228-230) que Job parle de Christ, qu'il sait que Christ est son rédempteur, etc. Mais encore une fois demandons à ce volume ce qu'il se propose de nous donner et nous ne serons pas déçus. Il nous fournit un nombre très grand d'aperçus originaux à propos de Job et de ses infortunes ; les discours des trois amis, d'Elihu, de l'Eternel, aussi bien que ceux de Job lui-même, sont le thème sur lequel l'auteur présente ses réflexions, fruit d'une expérience chrétienne approfondie et éclairée. Nous pensons donc que pour les prédicateurs en particulier, la publication de M. Fargues ne sera pas sans utilité ; ils y trouveront une source intarissable de développements ; ils y trouveront surtout beaucoup d'idées, et la richesse d'idées est un trésor qu'on ne rencontre pas partout.

Si l'on nous demandait de dire, en terminant ce compte-rendu, si nous approuvons le traducteur d'avoir fait passer d'anglais en français l'explication du livre de Job par Matthieu Henry, nous répondrions qu'à nos yeux beaucoup d'autres livres anglais auraient mérité autant et plus d'être rendus accessibles au public religieux de nos pays ; mais une fois le choix admis, nous ne pouvons qu'approuver la manière dont le traducteur a accompli sa tâche, et recommander ce volume à l'attention de nos lecteurs.

LUCIEN GAUTIER.

E. ABBOT. — L'AUTHENTICITÉ DU QUATRIÈME ÉVANGILE.
PREUVES EXTERNES ¹.

La critique du Nouveau Testament a parfois accordé une trop grande importance à cet ensemble de citations, d'allusions aux écrits évangéliques que renferment les auteurs des premiers siècles et qu'on appelle les preuves externes de leur authenticité. Cet abus est particulièrement frappant à propos des synoptiques. Ici, en effet, les citations et allusions des Pères ne prouvent rien ou presque rien, lorsqu'il s'agit de fixer la date de nos évangiles. Car telle parole du Christ, tel fait de sa vie signalé peut avoir été puisé aussi bien dans la tradition orale dont dépendent à un très haut degré Matthieu, Marc et Luc que dans ces écrits eux-mêmes.

La question change de face lorsqu'il s'agit de l'évangile de Jean. Ici la preuve externe est d'une haute valeur, car ce livre est si original, si unique en son genre, si personnel en un mot, que les citations qu'on en rencontre chez les Pères ne sauraient provenir d'ailleurs que du livre lui-même. On sait du reste tout le soin que la science critique a apporté à cet objet. Sans parler des nombreux ouvrages qui étudient l'authenticité ou l'inauthenticité de cet évangile défendu et assiégé, je rappelle que notre Revue a publié il y a quelques années des articles fort bien faits sur la valeur des témoignages externes ² concernant le quatrième évangile. En 1866 encore, M. le prof. Riggenschach ³, de Bâle, nous donnait sous le titre modeste d'un programme académique une étude sur ces mêmes témoignages. Elle constitue peut-être ce qui a été dit de plus complet et de plus solide en la matière.

Le livre de M. E. Abbot appartient à la même famille. Il est, lui aussi, d'un esprit ouvert, scrupuleux et érudit, et il comptera dé-

¹ *The Authorship of the fourth Gospel : External Evidences*, by Ezra Abbot DD., LL. D., Bussey Professor of New Testament Criticism and Interpretation in the Divinity School of Harvard University. — Boston, G. Ellis, 1880. 1 vol, in-8. 104 pag.

² *Revue de théologie*, années 1877, 1878 et 1879.

³ *Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht* von Ch. Joh. Riggenschach. (Acad. Programm.) Basel 1866.

sormais parmi les défenseurs de plus en plus nombreux du quatrième évangile.

Sans donner peut-être à tous les témoignages une place en harmonie avec leur importance, — les Pères apostoliques, par exemple, mériteraient une attention plus prolongée — M. Abbot développe et prouve les quatre thèses suivantes :

1° Dans le dernier quart du second siècle les quatre évangiles canoniques étaient généralement reçus comme authentiques dans l'Eglise.

2° L'admission de l'évangile de Jean dans les mémoires apostoliques est prouvée par Justin Martyr. — A ce sujet, M. Abbot nous donne d'intéressants détails sur le nom et la valeur de ce terme de *mémoires*, choisi sans doute parce que, mieux que celui d'évangile, il était compréhensible au monde païen qui connaissait les œuvres d'un Xénophon.

3° L'usage qu'ont fait du quatrième évangile les diverses sectes gnostiques.

4° Le témoignage donné à l'épître elle-même par son appendice. (Jean XXI, 23-25.)

Ces thèses sont très inégalement développées, la troisième à elle seule remplit presque le livre entier.

On sait, en effet, que les rapports entre l'évangile de Jean et les œuvres de Justin Martyr ont beaucoup occupé les historiens depuis près d'un siècle. Longtemps on s'est refusé à reconnaître chez Justin les influences johanniques qui sont pourtant si évidentes. Aujourd'hui le fait est en général admis. Hilgenfeld soutient cette thèse dans son *Introduction* au Nouveau Testament, Keim la pose comme certaine dans sa *Vie de Jésus*. Or la *Grande apologie* qui est ici le document essentiel, a été composée en 146 et 147. M. Abbot se range à cette date proposée, si nous ne faisons erreur, par Volkmar de Zurich et, autant que nous pouvons juger de la question, elle nous paraît préférable à celle de 138 qu'avait indiquée Semisch et qui était devenue presque classique jusqu'à ces dernières années.

Parmi les pages les plus intéressantes de M. Abbot, nous rangeons celles où il discute la fameuse citation que fait Justin de Jean III, 3-5.

On lit, en effet, Apol. Maj., 61 : Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν · Ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἀπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν πᾶσιν ἐστὶ.

La première partie de la citation (*Si vous ne naissez de nouveau*) se trouve aussi dans les *Homélies clémentines* (Hom. XI, c. 26) sous une forme analogue. On a prétendu que Justin l'avait empruntée à cet ouvrage et qu'il a tiré la seconde d'un ouvrage apocryphe : on cite l'*Évangile de Pierre* ou celui des *Hébreux*. (*Il ne se peut faire*, etc.) Sauf Volkmar, qui ne veut pas se rendre, cette explication est abandonnée et il faut bien avouer que l'auteur des *Homélies* a connu le quatrième évangile.

Mais Justin, où a-t-il choisi son texte, dans les *Homélies* ou dans le livre de Jean? M. Abbot se déclare, avec raison selon nous, pour la seconde alternative, et il cherche à donner les motifs des différences entre la citation de Justin et le texte original, que nos lecteurs verront d'eux-mêmes. Qu'on nous permette d'entrer ici dans quelques détails avec M. Abbot. Ce sera donner une idée de la manière exacte et consciencieuse avec laquelle il traite le problème.

1^o Justin, en premier lieu, retranche l'introduction solennelle des paroles de Jésus, le Ἀμήν, ἀμήν. Cette omission est naturelle, car ces mots n'ont ici aucune importance pour l'idée elle-même ; Ἀμήν est ensuite un mot hébreu transcrit en grec et un mot peu intelligible pour l'empereur romain, auquel le Martyr destinait son œuvre. Cette omission se retrouve d'ailleurs chez de nombreux écrivains, chez Irénée, Origène, Eusèbe, etc.

2^o Justin a remplacé l'indéfini ἐάν μὴ τις γεννηθῆ... par la seconde personne pluriel : Ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε. Cette divergence moins que secondaire s'explique aisément : d'abord elle est employée par Jésus au verset 7 (*il faut que vous naissiez*), ensuite dans une citation faite sans doute de mémoire, Jean III, 5 se confond aisément avec Math. XVIII, 3 (*Si vous ne changez et ne devenez comme cet enfant, vous ne pouvez entrer dans le royaume des cieux*). Remarquons aussi que, selon toute probabilité, ce passage était souvent employé dans la prédication, dans l'exhortation, où il dut prendre tout naturellement cette forme communicative. On la retrouve du reste à propos du même texte, non seulement dans les

Homélie clémentines, mais chez Clément d'Alexandrie, qui lui aussi semble réunir et confondre Jean III, 5 avec Math. XVIII, 3.

3^o L'évangile de Jean dit γεννηθῆναι ἄνωθεν, que Justin remplace par ἀναγεννησθαι. Le changement de l'aoriste en présent est sans valeur. On se demande seulement pourquoi le verbe composé a pris la place de la formule johannique. M. Abbot voit dans ce changement comme une explication de cette dernière qui peut se traduire comme on sait par *naître d'en haut* ou *naître de nouveau*. Depuis les premiers siècles jusqu'à aujourd'hui, les exégètes sont ici partagés en deux camps. Origène, comme Meyer, préfère la première interprétation ; la plupart des modernes, comme plusieurs Pères et de nombreuses versions (vulgate, copte, syriaque), se prononcent pour la seconde. Justin est aussi de ce dernier avis, et, avec plusieurs écrivains ecclésiastiques, sa forme de citation dit en même temps le sens qu'il donne à notre passage. Remarquons du reste que ἀναγεννησθαι paraît avoir été le terme ordinaire par lequel la plupart des Pères ont rendu ce verset, ceux-là mêmes qui, comme Irénée ou Eusèbe, connaissaient certainement le quatrième évangile.

Citons enfin, en laissant de côté des points tout secondaires, une dernière différence :

Justin dit *royaume des cieux* là où Jean (III, 3) écrit *royaume de Dieu*. Au premier abord, M. Abbot l'oublie peut-être, ce changement paraît plus important que tous les autres. Car pour un empereur romain, auquel, on s'en souvient, Justin destinait son *Apologie*, la seconde expression était bien plus compréhensible que la première. Celle-ci, *royaume des cieux*, parfaitement synonyme de *royaume de Dieu*, est probablement le terme dont Jésus s'est ordinairement servi, et si Matthieu l'a accréditée, c'est que les Logia hébreux étaient destinés aux Palestiniens. On remarque, au contraire, que Marc et Luc écrivant pour des lecteurs étrangers à la langue et aux usages hébraïques, ont traduit *royaume des cieux* par *royaume de Dieu*. Pourquoi Justin, qui se trouvait dans des circonstances analogues, n'a-t-il pas conservé l'expression johannique ?

On peut d'abord observer que d'après la leçon du Sinaiticus, adoptée par Tischendorf, il faudrait lire *royaume des cieux* dans

Jean III, 5. Dès lors la forme adoptée par Justin serait justifiée. Toutefois cette correction est douteuse et M. Abbot la rejette avec raison, comme le fait aussi la magistrale édition de Tregelles. En effet, elle repose sur un trop petit nombre d'autorités, si l'on en excepte les écrivains ecclésiastiques. Ces derniers lisent dans notre verset, comme au verset 5, royaume des cieux (Origène, Constit. apost., Eusèbe, Ephrem, etc., etc.) et Justin n'a fait que suivre l'usage général.

D'ailleurs c'est une grave erreur que de mesurer les procédés de citation de l'antiquité à notre exactitude et à nos scrupules littéraires modernes. Même en citant les Ecritures, les Pères, comme le Nouveau Testament du reste, se donnent une liberté que nous n'osons plus nous accorder. Ils combinent, ils transforment les passages en des cas singulièrement nombreux. Jean III, 5 en est un exemple frappant, non seulement chez Justin, mais chez d'autres encore. Tertullien dira : *Nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam*. Clément d'Alexandrie, Eusèbe, etc. font de même. Justin n'a donc pas même besoin de la longue justification que lui fournit M. Abbot. Le fait seul qu'il nous rappelle dans le texte cité la question de Nicodème dont l'étrangeté embarrasse si fort quelques exégètes, qui peut-être n'auraient pas eu plus d'intelligence que le docteur d'Israël dans les circonstances données, cette question, par son originalité même, nous prouve que le Martyr a tiré ses renseignements du quatrième évangile. Ce n'est là du reste qu'une preuve entre cent autres.

Quoi qu'il en soit, M. Abbot a fait une œuvre utile et intéressante, qui contribuera elle aussi à établir plus fortement l'authenticité de l'évangile contesté. Ce livre semble du reste sortir des assauts qu'il subit depuis près d'un siècle plus fort, plus authentique que jamais. Où sont aujourd'hui, sauf quelques enfants perdus, ceux qui ont encore le courage de placer la composition du quatrième évangile en 160 ou 170, comme le firent jadis Baur et Schwegler. Un Scholten lui-même se contente de 150. Justin Martyr oblige Hilgenfeld à remonter jusqu'en 140 ou 130 ; M. Renan ira à 125 ou 130, date admise par Keim dans son édition populaire de la vie de Jésus (1875, seconde édition) ; Schenkel arrive à 115 ou 120. (Charakterbild Jesu, quatrième édition, 1873.) Nous avons fait du chemin et

nous ne serions pas étonné que les dates de 90 à 110 deviennent bientôt les plus probables aux yeux de la critique la plus scientifique. Jean, le dernier survivant du collège apostolique, aurait reconquis alors son chef-d'œuvre, pour lequel on cherche en vain hors de lui un auteur dans les premiers âges de l'Eglise.

PAUL CHAPUIS.

ETIENNE CHASTEL. — LE CHRISTIANISME AVANT CONSTANTIN ¹.

Le livre que nous annonçons ici vient combler une grande lacune dans la littérature protestante de langue française. Nous possédions à la vérité d'érudites et solides monographies, d'importants et substantiels travaux sur telle ou telle partie des annales du christianisme, mais nous n'avions dans notre langue aucun tableau complet de la vie et du développement de l'Eglise. Nous manquions en un mot d'une histoire ecclésiastique générale. Il y avait donc là un vide à remplir, des desiderata à satisfaire. M. Chastel l'a senti et, après avoir enseigné durant de longues années avec autant de succès que de distinction la théologie historique à l'université de Genève, il vient, au soir de son utile et laborieuse existence, faire participer le public aux fruits de ses patientes et sagaces investigations.

Dans son premier volume, le seul dont nous ayons à nous occuper aujourd'hui, M. Chastel nous conduisant jusqu'à l'époque de Constantin, nous retrace d'un style élégant et net les destinées du christianisme aux trois premiers siècles de son existence.

Le christianisme est, on le sait, un produit du judaïsme. Pour comprendre le premier, il faut examiner l'état religieux, politique et moral du peuple d'Israël au premier siècle de notre ère.

L'originalité du peuple hébreu, la source de son influence sur le monde antique, la cause de ses conquêtes religieuses au milieu de la société païenne, c'est son monothéisme. Cependant ce

¹ *Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours*, par Etienne Chastel, professeur de théologie historique à l'université de Genève. Tome I^{er}. Premier âge. — Paris, G. Fischbacher, 1881, xiii et 464 pages grand in-8.

dogme capital de l'unité de Dieu n'est pas conçu de la même façon à toutes les époques de l'histoire du peuple qui le professa. Au début, Jéhovah n'est que le Dieu particulier des Hébreux, leur protecteur spécial. Les autres nations possèdent aussi leurs divinités nationales auxquelles Israël accorde l'existence et rend parfois un culte malgré les menaces et les exhortations des prophètes, fidèles représentants des traditions nationales et religieuses de leur race. Puis viennent les jours de malheur : le schisme des dix tribus, la prise de Jérusalem, la ruine du sanctuaire de Jéhovah. Sous l'influence de ces calamités, les notions religieuses d'Israël s'épurent, s'affinent, se transforment. Se détachant pour toujours des idoles, auxquelles il cesse d'attribuer une réalité, l'hébreu s'élève alors à l'idée du théisme pur et absolu dont on trouvait déjà le germe dans les écrits de Moïse et des prophètes. La nation fidèle, opprimée par l'étranger, met désormais toute son espérance dans le prochain avènement d'un Messie libérateur qui la fera triompher de ses ennemis. La restauration du culte après le retour de Babylone amena peu à peu une transformation complète des habitudes religieuses. La voix des prophètes étant muette, l'observation minutieuse d'un rituel compliqué, les arguties d'une casuistique savante et déliée remplacèrent la libre inspiration et la vie. Le joug des Romains pesait sur la Palestine, mais les vainqueurs se bornant à maintenir l'ordre matériel, intervenaient rarement dans les querelles religieuses qui divisaient leurs administrés.

Dans ces circonstances, trois factions principales s'étaient formées au sein du peuple juif. La plus nombreuse, ou le parti national, vivant à la fois dans le regret du passé et l'attente de l'avenir, soupirait après la venue du Messie qui devait briser le joug étranger et rendre au peuple élu les beaux jours de David. Bien différents étaient les Sadducéens. Sortis surtout des classes élevées et voyant clairement l'inutilité de la résistance, ceux-ci préconisaient la soumission au fait accompli et se contentaient de jouir des biens que Rome consentait à leur laisser. Enfin un troisième parti, beaucoup plus faible que les précédents, les Esséniens, attendait la délivrance promise dans les pratiques d'un rigoureux acétisme. C'est alors qu'au désert s'élève la voix de

Jean-Baptiste qui, dans le style des anciens prophètes, prêche la réforme morale et annonce la prochaine venue du libérateur.

Celui en qui Jean voyait le Messie ne paraît pas au premier abord s'être distingué en rien de ceux qui l'entouraient. Né au sein d'une famille obscure, étranger à la culture rabbinique de l'époque, Jésus se faisait cependant remarquer par la profondeur et l'élévation de son sentiment religieux. Aussi, lorsqu'arrivé à l'âge viril, il se met à parcourir les campagnes, prêchant la régénération du cœur, le culte en esprit et en vérité, un royaume de Dieu purement spirituel, la foule se presse sur ses pas. On lui amène de nombreux malades auxquels il impose les mains et qui se retirent sinon guéris, du moins soulagés.

Mais autant la prédication de Christ trouve d'écho chez les simples et douces populations de la Galilée, autant en revanche elle excite d'ardentes colères parmi les hautes classes de Jérusalem. Pharisiens austères, mais dévots étroits et formalistes, prêtres gardiens jaloux d'une stricte orthodoxie, Sadducéens sceptiques, patriotes exaltés : tous se réunissent pour perdre l'audacieux novateur. Jésus qui, informé de la trahison de Judas, n'a rien fait pour la déjouer, est traîné au tribunal. Là, appelé à confesser sa doctrine, il se donne pour le Christ et meurt avec la pleine conscience de la mission divine qu'il était appelé à remplir.

Les apôtres, d'abord atterrés du sanglant dénouement de la vie de leur maître, se reprennent cependant à espérer. Ils se rappellent que Christ leur a souvent parlé de son prochain et glorieux retour. Ils l'attendent, et afin d'être tous réunis à ce moment suprême, ne s'éloignent point de Jérusalem, pratiquant à la fois les rites mosaïques et les cérémonies du repas eucharistique que Jésus a institué. Au jour de la Pentecôte, rassemblés dans une chambre haute et se livrant à d'ardentes prières, ils croient voir le Saint-Esprit descendre sur eux. Aussitôt ils se répandent dans la foule des pèlerins attirés dans la ville sainte par la solennité du jour. Ils annoncent par la bouche de Pierre que ce Jésus qui a été crucifié est le Messie promis par les prophètes. Plusieurs croient et se convertissent. L'Eglise était fondée ; mais dès sa naissance commencent pour elle les tribulations. Les mêmes haines qu'avait suscité Christ poursuivent ses disciples. Déjà le

diacre Etienne a ouvert la longue et glorieuse série des martyrs ; d'autres le suivent ; cependant la communauté ne cesse de faire des prosélytes.

Contraints par la persécution de quitter Jérusalem, plusieurs disciples portèrent la nouvelle doctrine en Judée, en Samarie et dans les contrées voisines d'où elle se répandit parmi les Israélites d'Asie et d'Afrique. Là aussi, cependant, les apôtres voyaient trop souvent leurs efforts se briser devant le fanatisme et l'intolérance de leurs compatriotes. Les Juifs de la dispersion partageaient en effet toutes les passions politiques et religieuses de leurs congénères de Palestine ; comme ceux-ci ils attendaient un Messie glorieux et repoussaient un Sauveur crucifié. Ces sentiments les entraînèrent à susciter l'hostilité des masses populaires contre les disciples de Jésus, et l'on trouve leur main dans la plupart des émeutes occasionnées par la prédication apostolique. Toutefois la destruction de Jérusalem par Titus, réduisant à néant l'espoir d'une restauration politique du peuple élu, amena de nombreux Israélites à embrasser la foi au Christ souffrant et couronné d'épines.

Si l'Eglise, à ses débuts, fit de grands efforts pour convertir les Juifs, elle paraît en revanche s'être préoccupée assez peu des païens. Ce ne fut en effet qu'après de longues hésitations et des visions réitérées que Pierre se décida à baptiser le centenier Corneille. Il était réservé à un homme élevé à l'école du pharisaïsme le plus strict, de comprendre que le christianisme devait être une religion universelle, s'adressant aux païens comme aux Juifs. Nous avons nommé saint Paul.

Le futur apôtre des Gentils se rendait à Damas dans des intentions hostiles aux chrétiens. Peu de jours auparavant, il avait assisté au supplice d'Etienne. Le souvenir du martyr expirant le hante durant la solitude de la route. Peu à peu sa conscience s'éveille et lui reproche sa conduite passée, le remords le poursuit de ses traits acérés ; une lumière nouvelle se fait dans son esprit, une révolution soudaine mais complète bouleverse tout son être, et il arrive à sa destination résolu à confesser ce Jésus dont peu d'heures auparavant il voulait exterminer les sectateurs. A partir de ce jour, Paul se dévoua sans relâche à la cause de l'Évangile

pour laquelle, selon la tradition, il donne sa vie à Rome, lors de la persécution de Néron.

Le christianisme a désormais pris pied dans l'empire, mais il y rencontre une vive opposition inspirée par des motifs très divers.

Tandis que les gens lettrés le taxent de honteuse superstition, bonne tout au plus pour des femmes ou des esclaves, mais indigne d'hommes bien nés, de citoyens romains ; la classe populaire met au compte de la nouvelle secte les accusations les plus absurdes ou les plus infamantes. Aux yeux des masses ignorantes ou prévenues, le repas eucharistique devient un festin de chair humaine dans lequel les fidèles se disputent les membres palpitants d'un enfant égorgé et se repaissent de son sang. Les chrétiens adorent un dieu crucifié qu'ils se représentent sous les traits d'un homme à tête d'âne ; leurs assemblées nocturnes servent de prétextes aux plus hideuses scènes de luxure et d'inceste. L'autorité romaine, animée en général de l'esprit le plus tolérant en matière religieuse, était exempte du fanatisme populaire ; mais elle comprit bientôt que la nouvelle secte était un adversaire redoutable de la société civile que l'empire avait constituée. Il ne s'agissait plus d'un de ces cultes nationaux que Rome pouvait, sans se compromettre, recevoir dans son Panthéon. La nouvelle religion se donnant comme la seule vraie, était naturellement exclusive ; visant à devenir universelle, elle cherchait à supplanter ses rivales. En outre, le chrétien était conduit à occuper une place à part dans la société. Il ne pouvait, sans renier sa foi, participer aux solennités publiques, aux jeux du cirque, aux réjouissances domestiques, toutes ces cérémonies étant accompagnées de sacrifices aux dieux protecteurs de l'état ou de la famille. Partout, à la cour, à l'armée, dans la vie de tous les jours, il se heurtait à des usages qui, blessant ses convictions, le forçaient à se tenir à l'écart de ses compatriotes restés idolâtres, et à rechercher la société exclusive de ses coreligionnaires. L'Eglise formait ainsi une sorte de coterie au milieu de ce monde romain dans lequel les institutions civiles et religieuses étaient unies par les liens les plus étroits. On comprend donc que la nouvelle secte ait de bonne heure porté ombrage à l'autorité. Toutefois les premiers Césars paraissent avoir persécuté les chrétiens pour des motifs plus politiques que religieux.

Néron leur imputa l'incendie de Rome dont la voix publique l'accusait lui-même. Domitien les traqua parce qu'ils se refusaient à payer une taxe imposée aux Juifs avec lesquels le pouvoir d'alors semble avoir confondu les disciples de Jésus.

Trajan imprime le premier aux persécutions un caractère légal. Cet empereur soupçonneux, mais point cruel, fit revivre, en l'appliquant aux chrétiens, un ancien édit contre les associations non autorisées et poursuivit juridiquement les fidèles qui refusaient l'encens aux images des dieux. Sous Antonin, des calamités publiques désolent plusieurs contrées de l'empire. La clameur populaire accuse les chrétiens d'avoir par leurs impiétés allumé le courroux de l'Olympe. Dans mainte cité le cri : « les chrétiens aux lions » devient le signal d'une recrudescence de persécution.

Marc-Aurèle, un des plus sages souverains que connaisse l'histoire, suivit à cet égard la voie tracée par ses prédécesseurs. Le disciple couronné des stoïciens était un homme doux, d'une patience inaltérable, d'une bonté confinant à la faiblesse, preuve en soit sa coupable indulgence pour son indigne fils. Comment un tel homme a-t-il pu persécuter ses sujets pour motifs religieux ? Cette circonstance paraît étrange au premier abord, bien qu'au fond elle soit fort explicable.

Marc-Aurèle, ne l'oublions pas, était en politique un conservateur zélé. Elevé dans le respect de la tradition de Rome, il regardait la religion des dieux du Capitole comme une des causes de la haute fortune de la cité de Romulus, comme une partie d'un glorieux héritage qu'il y avait à la fois péril et ingratitude à répudier. Il n'avait donc au fond que répugnance et dédain pour le christianisme. Ces sectaires enthousiastes aspirant avec passion à la gloire du martyr, et cherchant avec non moins d'ardeur à détruire les cultes établis, paraissaient au bon empereur des illuminés sans culture et sans lettres, des enthousiastes dangereux qu'il était de son devoir de poursuivre. Aussi porta-t-il deux édits principaux : l'un prononçait l'exil ou la mort contre ceux qui troublaient les esprits par des terreurs superstitieuses, l'autre frappait des mêmes peines les auteurs de religions nouvelles. Ces deux décrets devinrent le signal de sanglantes rigueurs dont le souvenir pèse encore sur la mémoire du meilleur des Césars.

Au sage Marc-Aurèle succède un jeune homme vicieux, corrompu, livré à des passions sans frein. Commode, qui prit en tout le contre-pied de son illustre père, laisse en paix les chrétiens à l'instigation de sa favorite Marcia qui passe pour avoir été affiliée à la nouvelle secte. Après lui, le trône est occupé par une suite de souverains étrangers aux mœurs romaines et pratiquant en matière religieuse un large syncrétisme. Durant une période de quarante ans, l'Eglise respire, se consolide, son influence grandit. Elle est en état de résister aux coups de Décius qui cherche à déraciner le christianisme par une persécution dont les rigueurs s'étendent en même temps sur toutes les parties de l'empire. Décius meurt sans avoir pu accomplir son œuvre de destruction. Plusieurs de ses successeurs l'imitent à diverses reprises, mais sans plus de succès. Les anciens cultes tombent en discrédit, ils se meurent de décrépitude, tandis que l'Eglise recrute sans cesse de nouveaux adhérents. Enfin, en 312 la force des choses arrache à Constantin et à Licinius l'édit de Milan qui proclame la tolérance religieuse et donne au christianisme une existence légale.

A cette époque importante de son histoire, le christianisme avait pénétré au delà des limites du monde romain et comptait des communautés jusqu'en Perse et en Norique. Ses principaux foyers étaient l'Asie mineure, la Basse-Egypte, la province d'Afrique et l'Italie ; les fidèles se recrutaient surtout parmi la classe moyenne et les artisans.

L'Eglise était déjà bien éloignée de ses modestes débuts. Ce n'était plus un ensemble d'humbles et petites congrégations se rassemblant en secret dans des chambres hautes ou des locaux provisoires. Elle possédait de vastes salles spécialement affectées au culte, des nécropoles destinées aux seuls fidèles. Les diverses Eglises ne formaient plus de petits groupes de croyants isolés et rattachés les uns aux autres par les seuls liens de l'amour fraternel et de la foi en un même Sauveur.

La société religieuse, en devenant plus nombreuse, s'est constituée sur des bases solides. En élargissant ses cadres, elle a du même coup resserré les nœuds qui rattachaient les uns aux autres ses membres dispersés. La centralisation, si l'on nous passe cette expression moderne, a pris pied dans son sein. L'ordre, la régu-

larité y ont gagné sans contredit ; mais en revanche la vie, la spontanéité individuelle y ont perdu quelque chose.

L'existence de nombreuses sectes interprétant l'Évangile chacune à leur façon amena peu à peu la formation d'une Église une et indivisible, se considérant comme l'unique dépositaire des traditions apostoliques, et rejetant hors de son sein les tendances opposées à son idéal dogmatique et moral. Dès le III^e siècle, la société chrétienne est un corps fortement organisé, ayant son rituel, sa hiérarchie, son dogme, sa discipline. Gouvernée par le corps épiscopal, elle porte en elle tous les germes dont le développement logique et continu aboutira plus tard à la grande unité ecclésiastique du moyen âge. Pour nous en convaincre, jetons un regard rapide sur l'ensemble de la vie de l'Église durant les trois siècles qui se sont écoulés depuis la mort de Jésus-Christ.

L'Église apostolique enseignait le sacerdoce universel et l'égalité des croyants devant Dieu. Peu à peu cependant, une distinction s'établit entre le clergé et les simples fidèles. Au III^e siècle, la séparation est déjà complète, les membres de la congrégation sont scindés en clercs et laïques. Les premiers sont seuls chargés des cérémonies du culte ; au service divin ils siègent dans le chœur de l'église, groupés autour du fauteuil de l'évêque, tandis que le peuple est relégué dans la nef. L'évêque, de son côté, s'affranchit de plus en plus de la tutelle du conseil presbytéral qu'il présidait à l'origine. La communauté, il est vrai, n'a pas encore abdiqué tout droit en faveur de ses chefs. On la consulte dans toutes les occasions importantes, lorsqu'il s'agit par exemple de relever un excommunié des peines encourues ou de consacrer un nouveau prêtre. Cependant Cyprien, en faisant du corps épiscopal le fidèle dépositaire de la tradition apostolique, a déjà posé les assises du système d'aristocratie ecclésiastique qui se développera plus tard.

Le baptême avait été de tout temps le symbole de la régénération par le sang de Christ et de l'admission au nombre des rachetés. Au début, on l'obtenait très facilement. Il suffisait pour cela de reconnaître Jésus comme le Messie ou le Fils de Dieu, et de s'engager à mener désormais une vie sainte et pure ; mais en grandissant, l'Église devint prudente. Les dangers qui l'entouraient

lui faisaient une nécessité de se mettre en garde contre le péril des faux frères et des conversions précipitées. On s'explique donc aisément comment elle fut conduite à entourer l'administration du sacrement baptismal de cérémonies compliquées, afin de s'assurer de la sincérité et de la constance des néophytes qui se présentaient à elle. L'admission au bain régénérateur fut donc précédée d'une instruction religieuse et d'un noviciat qui, au temps de Tertullien, comptait trois degrés successifs. Le baptême administré par immersion, sauf pour les malades, était précédé d'exorcismes, d'onctions d'huile consacrée, et suivi de l'imposition des mains sur la tête du néophyte. Cette dernière cérémonie, origine de la confirmation, devint au IV^e siècle l'apanage exclusif des évêques. Dès le II^e siècle apparaît la tendance à renvoyer le baptême jusqu'à l'article de la mort, et pour parer à ce danger on en vient à baptiser les enfants, tandis qu'un parrain prend les engagements au nom du nouveau-né.

Le culte était, à l'origine, d'une extrême simplicité. L'oraison dominicale y était, semble-t-il, la seule prière usitée. En revanche, on y lisait non seulement l'Ancien Testament et les écrits attribués aux apôtres, mais encore d'autres ouvrages réputés édifiants. Ce n'est qu'à partir du IV^e siècle que l'Eglise prescrit, dans ses assemblées, l'usage exclusif des livres canoniques.

Le second des sacrements, la cène, devint de bonne heure le principal acte, le centre du culte public. Donnée à l'origine aux adultes seuls, elle le fut plus tard aux enfants baptisés. Déjà certains auteurs du III^e siècle considèrent le repas eucharistique comme une sorte de sacrifice, et le grand champion de l'unité de l'Eglise à cette époque, Cyprien, va jusqu'à dire du célébrant : *Sacerdos vice Christi fungitur*. On ne trouve en revanche aucune trace de cette manière de voir chez les docteurs d'Alexandrie. On communie aussi à la célébration des mariages et aux anniversaires de la mort des martyrs. Les sacrements sont administrés en secret, en présence des seuls initiés. Au temps de Tertullien, avant de baptiser ou de distribuer la cène on fait sortir les catéchumènes et les gens étrangers à l'Eglise.

A la même époque, les fêtes ecclésiastiques font leur apparition. Pâques, Pentecôte, Noël sont en usage dans la chrétienté

entière ; en outre, chaque Eglise locale consacre un jour dans l'année à la mémoire des martyrs dont elle s'enorgueillit.

L'institution d'une police ecclésiastique, empruntée à la synagogue, remontait aux premiers jours de l'Eglise. Toutefois les mesures prescrites par le code disciplinaire ne furent pas appliquées avec la même rigueur en tout temps et en tout lieu. Sévère dans les moments d'épreuve, l'Eglise était moins exigeante aux époques de calme et de sécurité. Les années qui séparent la mort de Marc-Aurèle de l'avènement de Décius furent pour la communauté chrétienne un temps de prospérité, mais aussi de relâchement moral. Beaucoup de fidèles désertaient les saintes assemblées ou y apportaient des habitudes mondaines. Plusieurs manquaient de convictions solides. Aussi, au jour de la persécution, les abjurations furent-elles nombreuses, puis les apostats, le péril passé, demandèrent à rentrer dans l'Eglise sans passer par l'épreuve de la pénitence. Plusieurs évêques, débordés par la multitude des demandes, cessèrent d'appliquer la discipline dans toute sa rigidité ; de là, protestation du parti austère et formation de sectes ascétiques, cherchant à échapper aux suites d'une funeste indulgence. D'un côté, les donatistes refusent absolument de réintégrer dans la communion des saints ceux qui ont apostasié ; de l'autre, les montanistes se donnent pour tâche de restaurer l'Eglise déchue et souillée dans sa pureté primitive, et d'inaugurer sur la terre le règne des saints.

Montanus et ses disciples se séparent, en effet, de la masse des fidèles pour constituer une communauté de choix, livrée à l'extase et aux macérations. La nouvelle secte peut recruter de nombreux adhérents en Asie Mineure, compter même dans ses rangs un homme comme Tertullien, l'avenir ne lui appartient cependant pas.

L'Eglise catholique sut habilement éviter tout excès, se préserver à la fois d'un relâchement moral qui l'eût détruite et d'un rigorisme par trop strict, tout en faisant la part des âmes affamées de renoncement. Tandis qu'elle imposait à la masse des fidèles des devoirs dont la pratique pouvait se concilier avec la vie de tous les jours, elle tint, d'un autre côté, la vie ascétique dans une estime qui alla toujours croissant. Les jeûnes, le célibat, la pau-

vreté volontaire seront désormais considérés comme des œuvres méritoires, bien qu'elles ne soient point nécessaires au salut. Ainsi apparaît dès le IV^e siècle cette distinction entre la morale des préceptes et celle des conseils, qui devait exercer une si grande influence sur la vie ecclésiastique des âges postérieurs. Sans doute, à l'époque dont nous parlons, les principes sur lesquels on bâtit plus tard la casuistique, sont encore, pour ainsi dire, à l'état de germe. Il importait cependant d'en signaler l'origine ; M. Chastel n'y a point manqué.

La seconde partie du volume de M. Chastel est consacrée à l'histoire des dogmes aux trois premiers siècles de notre ère. Notre intention n'est point de le suivre sur ce terrain quelque peu aride, de l'accompagner dans tous les détails de sa savante étude. Disons cependant deux mots en terminant sur la formation du dogme de la trinité.

D'après notre savant auteur, la formule du baptême avait à l'origine une valeur toute pratique. On consacrait le néophyte à Dieu comme source originelle du christianisme, au Fils qui l'a fondé, au Saint-Esprit qui le maintient. Jésus s'annonce lui-même soit comme Fils de Dieu, soit comme Messie. Il s'envisage, il est vrai, comme revêtu de pouvoirs supérieurs à ceux des prophètes ; mais en revanche, il ne parle point de la naissance miraculeuse que saint Matthieu et saint Luc lui attribuèrent plus tard. Bien loin de s'égaliser à Dieu, il prie son Père céleste comme un simple homme, rejette pour lui-même le titre de bon et attribue à Dieu seul la bonté absolue. En somme, Jésus ne s'est jamais attribué la divinité. L'Eglise primitive ne la lui donne pas non plus.

Le point de vue messianique que nous venons d'indiquer est celui de la plupart des écrits du Nouveau Testament, des synoptiques en particulier. Les pères apostoliques n'en connaissent pas d'autre.

Ce nom de Messie parlait au cœur et à l'intelligence des Juifs, mais, par contre, il était peu compris des païens. Lors donc que l'Evangile se répandit parmi ces derniers, on sentit la nécessité de revêtir le nom de Jésus d'une nouvelle auréole. Sous l'influence des idées alors régnantes dans les classes lettrées, on identifia le Christ avec la Sagesse de la théologie hébraïque ou avec le

λόγος de Philon et des Alexandrins. Les docteurs chrétiens en vinrent peu à peu à attribuer au verbe la préexistence, la divinité et un rôle dans la création. Jésus fut considéré comme le λόγος incarné, participant de la nature divine, bien que subordonné au Père.

Quant au Saint-Esprit, envisagé à l'origine comme une simple influence sanctifiante, il ne tarda pas à être élevé au rang d'hypostase divine et de troisième personne de la trinité. Ainsi se forma ce dogme du Dieu en trois personnes, qui suscita de vives oppositions avant de recevoir, dans la période suivante, son plein développement et sa forme définitive.

Nous n'insisterons pas plus longtemps sur l'œuvre de M. Chastel, ces quelques pages suffisant, nous l'espérons du moins, à faire comprendre la valeur et l'importance de ce beau travail.

H.-M.

HENRI DE MAY. — L'UNIVERS VISIBLE ET INVISIBLE,
OU LE PLAN DE LA CRÉATION¹.

Un philosophe bernois ! Ce n'est pas une apparition ordinaire. Depuis l'auteur des *Lettres sur les Anglais et les Français* que l'abbé Desfontaines appelait « un philosophe sur la cime des Alpes, » il n'y en a plus eu, que nous sachions. Mais la philosophie qui nous est proposée ici doit être plutôt qualifiée de *philosophie de la religion* que de philosophie de la nature. La nature n'est traitée, dans la première partie de l'ouvrage, que comme marche-pied de la seconde qui s'occupe du monde spirituel ou de la religion. Mais la religion est devenue pour l'auteur une affaire de pur *gnosticisme* ou d'intellectualisme théosophique, puisqu'il veut remplacer la foi par la connaissance ou par la vue acquise par l'analogie du monde sensible. Ainsi la révélation n'a pas plus, ou plutôt, a moins d'autorité pour lui que le livre de la nature qu'il lit à sa manière.

Le point essentiel de son système de la nature c'est que le règne

¹ *L'univers visible et invisible, ou le plan de la création*, par Henry de May. Essai de philosophie. Seconde édition, avec une introduction par Ch. Byse. — Neuchâtel, Jules Sandoz, 1881.

des impondérables ou éthérien, ainsi que le règne minéral, est composé de *molécules*, animées de forces dites vies, tout comme les deux règnes végétal et animal se composent de *cellules*, animées de vies dites âmes, et que ces quatre sortes de vies se trouvent réunies dans l'animal et par conséquent aussi dans l'homme. Celui-ci est donc composé d'une quantité de cellules, animées d'autant d'âmes. C'est un point de vue purement mécanique ou quantitatif et qui n'explique nullement l'unité de la conscience humaine. Car on ne saurait la nier avec l'auteur par la raison que des fous se sont imaginé être légion. Ce serait juger la raison par la folie. Si donc l'âme se sent comme une, il faut admettre que les forces ou vies végétale, minérale et éthérique sont fondues ou réunies organiquement avec l'âme animale, de même que celle-ci le devient avec l'âme spirituelle. Celle-ci est une âme à la cinquième puissance et non une cinquième âme ajoutée aux quatre ou plutôt à la légion des âmes inférieures, supposée par notre philosophe.

Dans le domaine de la philosophie de l'histoire, il assigne le rôle inférieur ou de l'âme psychique aux japhétites et celui de l'esprit aux sémites, ce qui reviendrait à l'idée de Renan que les sémites, comme race, ont eu le privilège du monothéisme ; mais il est reconnu qu'ils ne l'ont pas eu comme race, puisque ni les Phéniciens, ni les Babyloniens, ni les Arabes, ni les Juifs eux-mêmes n'y sont arrivés sans révélation, et que ces derniers, avec Maïmonides, Spinoza, Heine, Auerbach et bien d'autres de leurs auteurs, ont été plutôt les adversaires que les propagateurs de la révélation, tandis que ce sont les japhétites qui en sont devenus les dépositaires et les missionnaires.

D'après le principe de Locke : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, l'auteur prétend soutenir que toutes nos idées sont tirées de ce monde, que l'homme est aussi impuissant à créer une pensée qu'à créer de la matière, qu'il juge de tout d'après sa propre mesure et rapporte tout à soi, et que toute vérité spirituelle doit reposer sur une vérité terrestre. La pensée, selon lui, étant liée à des organes terrestres, ne peut sortir du domaine de ce monde ; la liberté est encore restreinte par la culpabilité de l'homme. Il pose les trois alternatives suivantes :

Ou le monde matériel n'est pas à l'image de l'univers invisible ;

Ou le monde matériel n'est qu'une image imparfaite de l'univers invisible ;

Ou le monde matériel est l'image parfaite de l'univers invisible.

Il conclut en faveur du troisième cas et suppose qu'il n'y a pas de passage d'un monde à l'autre, qu'il y a répétition, non continuité. D'autres seraient tentés de conclure en faveur de la seconde alternative justement par la raison que des mondes si différents ne peuvent être une répétition, mais plutôt un développement, une évolution (d'après le terme en faveur) de l'un à l'autre.

Il est question après cela de la construction du monde invisible, de la substance spirituelle et du partage du monde spirituel en deux empires, des forces inorganiques dans le monde spirituel, de la vie organique ou de l'âme spirituelle, de l'âme de l'homme désespérément mauvaise, de la nécessité de sa mort et d'un don d'une nouvelle âme : paradoxes dont il faut lire les raisons chez l'auteur ; leur réfutation nous mènerait trop loin ; il suffit de dire ici que l'Écriture sainte non seulement ne les favorise pas, mais les contredit en soutenant l'unité de l'âme dans ce monde et dans l'autre, ne fût-ce qu'à cause de sa responsabilité.

Ensuite il est dit que Dieu observe lui-même les lois qu'il a imposées à ses créatures, qu'il a par conséquent (?) une substance et une âme. Il est encore question de la Trinité et des sacrements, de nos rapports avec Dieu, de sa paternité, des enfants de Dieu et de la prière, du gouvernement de Dieu dans le monde et du service que le mal doit rendre, de la construction de l'Église et de son travail, des deux alliances de Dieu, de l'Écriture sainte et de la nature, de la Bible et de la création d'Adam et d'Eve. L'eschatologie est fort développée, mais pour conclusion revient à l'origine terrestre de l'humanité, comme type de l'Église invisible, conséquence naturelle d'un système qui calque l'univers invisible sur le monde visible. Mais laissons parler l'auteur lui-même pour voir comment il explique quelques-uns de ses paradoxes.

Page 303. « La foi matérielle exprime toujours un non-voir des yeux du corps, et la foi intellectuelle un non-voir des yeux de l'intelligence. Ainsi la *foi* désigne toujours un *état de ténèbres*. Or celui qui est dans les ténèbres ne peut jouir de la présence de Christ, car Christ est la lumière. Celui qui prêche la foi en Christ

ne le voit pas, celui qui prêche la foi aux vérités chrétiennes ne les comprend pas, il enseigne ce qu'il ne sait pas. Or enseigner une chose qu'on ne connaît pas, est un acte coupable. — Nous prions instamment de ne pas croire que ce que nous disons contre la foi s'applique aux convictions chrétiennes acquises par l'expérience et que le cœur a réalisées. Ce n'est plus de la foi, c'est de l'expérience. La foi que nous voulons bannir est celle qui enseigne les *dogmes* incompréhensibles et mystérieux dont l'expérience ne démontre pas la vérité. » (Mais s'il y a l'expérience du cœur?)

Page 305. « La nature nous enseigne que toute *âme* a la faculté de périr et que *plus elle est élevée plus elle est fragile*. Nous ne sommes dont *mortels* ou *immortels* que conditionnellement, c'est-à-dire *selon notre conduite*. Israël n'a pas transgressé les lois de la vie des peuples en usant de violence pour s'étendre, — aussi est-il *immortel* comme peuple. »

Page 306. « L'*innocence d'un enfant* ne le fera jamais entrer dans le royaume de Dieu ou *devenir enfant de Dieu*. »

Page 307. « *Saint* est celui qui a accompli *au delà de ce que Dieu lui avait imposé*. »

Page 308. « On n'a prêché jusqu'ici que la foi, et la foi se communique avec peine. Quand les chrétiens enseigneront la connaissance ou la *science*, alors seulement ils conquerront le monde. » (Par la philosophie positiviste?)

Page 311. « L'homme est incapable de comprendre aucune autre pensée que les *pensées terrestres*. »

Page 312. « Si *Dieu agissait* autrement *qu'un homme*, il ne pourrait jamais et sous aucune condition être compris par les hommes. » (Ce qui veut dire que Dieu est fait à l'image de l'homme et non l'homme à l'image de Dieu.)

Page 314. « L'*analogie entre la terre et le ciel* est la base de toutes nos connaissances célestes comme elle est le *fondement de toutes les connaissances de la Bible*. » (Ainsi point de révélation surnaturelle, mais seulement une philosophie de la nature.)

Page 315. « Le développement de la pensée dépend de l'entente avec laquelle les *cellules pensantes* travaillent, » et à la page suivante : « La *liberté de pensée* dépend dans chaque individu de son âge, de ses passions, de son éducation, de son état moral et intel-

lectuel, enfin de l'état social et moral du peuple dont il fait partie. » (Comment allier entre elles ces deux assertions?)

Page 316. « L'homme ne peut saisir, voir et comprendre le monde spirituel que par les reflets que lui en présente le *monde matériel*. »

Page 318. « La *parole de Dieu* elle-même fait reposer *tous ses enseignements sur la nature* et s'en réfère sans cesse à son témoignage. »

Page 320. « Admettre que les choses terrestres ne sont pas *l'image exacte et parfaite* des célestes, c'est supposer que l'homme a été privé de toute instruction sur le monde à venir et que le Père céleste nous laisse dans une *ignorance absolue* sur ce qu'il nous importe le plus de connaître. Un tel Dieu serait déclaré coupable par la justice humaine. »

Page 321. « La *nature* devient la *source de toute notre instruction*, car elle renferme toutes les sciences terrestres et divines. Les œuvres de Dieu deviennent ainsi *la seule autorité spirituelle*. »

Page 322. « Aucun esprit, aucun ange ne saurait expliquer aux hommes autre chose que ce qu'ils peuvent étudier avec la plus grande facilité dans la nature. » (Quelle nécessité y avait-il alors de leur donner une révélation, et pourquoi tous les hommes ne connaissent-ils pas Dieu?)

Page 325. « Il existe une *différence de substance* entre les mondes matériel et spirituel. Une substance matérielle ne saurait être animée par une vie spirituelle. » (Pas même ici-bas?)

Page 326. « La substance *spirituelle* occupe un *espace* dans le monde spirituel ; elle est *corporelle, visible et palpable* pour les sens spirituels. »

Page 327. « La *molécule spirituelle* est indivisible. »

Page 330. « Toutes les forces du monde invisible appartiendront à *l'empire inorganique*. La répulsion et l'attraction y existeront, mais spirituelles, et résulteront du *libre choix* de chaque individu. » (Les âmes des méchants sont qualifiées d'inorganiques.)

Page 333. « La migration de l'âme d'un corps matériel dans un corps spirituel est impossible. — Notre âme terrestre est attachée à des lois dont la transgression amène premièrement la souffrance, puis la mort. Or la mort est un des plus grands bienfaits que Dieu

ait conférés à l'humanité pécheresse. *L'esprit qui pêche mourra,* aussi certainement que l'homme qui pêche meurt. »

Page 334. « Si l'âme spirituelle n'était pas mortelle, l'âme terrestre ne le serait pas non plus, et toute l'organisation de la nature aurait été construite d'après un principe différent. Il est matériellement impossible qu'il puisse exister aucune sainteté sans la faculté de mourir. »

Page 335. « Il est absurde de supposer que nous puissions faire quelque chose pour nous procurer l'entrée dans le monde divin. Ce n'est que la *naissance* qui donne ce droit. » (Juste comme Nicodème parlait.) « L'âme spirituelle est produite sous l'influence de Dieu et n'est pas une création de ses mains. »

Page 337. « Les plus élevés en rang seront ceux qui formeront les cellules du cerveau, » etc.

Mais il faudrait transcrire tout le livre pour signaler toutes les nouveautés qui s'y trouvent. Quelques figures servent à montrer les gradations du monde matériel, spirituel et divin et, dans le premier de ces mondes, celles des règnes éthérique, minéral, végétal et animal.

E. DE M.

REVUES

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Directeur : M. Luthardt.

Onzième cahier.

O.-L. Münchmeyer : Rom. XI, 25, 26 en rapport avec Rom. IX-XI. — *K.-M. Ittameier* : Augustin en face de la question de la proximité de la fin du monde. — *H.-J. Bestmann* : La christologie (à l'occasion de l'ouvrage de Herm. Schultz sur la doctrine de la divinité de Christ). — *E.-F. Moldehnke* : L'Eglise luthérienne en Amérique et sa littérature, I. — *L. Weis* : Sus. Cath. de Klettenberg et Swedenborg.

Douzième cahier.

C.-E. Luthardt : La théologie de M. Ritschl. Réplique (à la brochure de M. Ritschl : « Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr, » Bonn, 1881). — *V. Schultze* : L'état actuel de l'exploration des catacombes. — *G. P.* : La représentation de Dieu et de la Trinité dans les beaux-arts. — *E.-F. Moldehnke* : L'Eglise luthérienne en Amérique et sa littérature, II.
