Variétés

Objekttyp: **Group**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **19 (1886)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

VARIÉTÉS

Quel âge avait Salomon lors de son avènement ?

La question ci-dessus a été posée d'abord par M. le Dr Nestle dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* (1882, pag. 312-314). Il faisait remarquer que les écrivains modernes, en l'absence de toute donnée scripturaire positive, indiquent un chiffre hypothétique et approximatif (vingt ans ou à peu près). M. Nestle avait donc été surpris de trouver, dans les *Constitutions apostoliques*, que Salomon était monté sur le trône à l'âge de *douze ans*, assertion que M. Nestle a retrouvée dans des auteurs juifs, et en particulier chez Raschi. Josèphe, au contraire, parle de quatorze ans [1].

L'année suivante, dans la même Revue (1883, pag. 185), le docteur D. Kaufmann signala le fait que l'affirmation susmentionnée se trouve en premier lieu dans le *Seder Olam*, d'où elle a passé dans les œuvres des écrivains juifs du moyen âge.

Plus récemment encore, M. Nestle est revenu sur le même sujet, dans les *Theologische Studien aus Württemberg* (1886, pag. 160 et 161), pour faire part d'une nouvelle trouvaille. Le chiffre de douze ans est dans les LXX, du moins dans le Codex alexandrinus, dans une vingtaine d'autres manuscrits, et dans quelques versions (arménienne, etc.). Voici la citation grecque (1 Rois II, 12) ; *καὶ Σολομὼν ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐτῶν δώδεκα καὶ ἡτοιμάσθη ἡ βασιλεία αὐτοῦ σφόδρα.*

[1] L'article de M. Nestle a été traduit en anglais et publié dans la revue américaine *The Hebrew Student* (1882, pag. 23-24), par le Dr Felsenthal de Chicago.

Nous sommes à même d'ajouter quelque chose aux informations ci-dessus. Dans ses *Exercitationes Biblicæ* (Paris 1660, pag. 61-62), Jean Morin mentionne le fait que Salomon avait *onze ans* lors de la naissance de son fils Roboam, ce qui cadre parfaitement avec les données fournies par les LXX. En effet, Roboam avait quarante et un ans à la mort de son père (1 Rois XIV, 21) et celui-ci a régné quarante ans (1 Rois XI, 42). Donc la naissance de Roboam doit précéder d'un an l'avènement de Salomon.

Ce qui est intéressant toutefois, ce n'est pas que J. Morin (très versé dans la connaissance des écrits rabbiniques) ait connu ce fait; c'est bien plutôt qu'il nous nomme sa source, qui n'est autre que saint Jérôme. Bien plus, Morin cite, au moins en partie, le passage de Jérôme qui traite de ce sujet, et qui se trouve dans l'épître 132, à Vitalis, vol. III, pag. 51-52, de l'édition des *Opera omnia sancti Hieronymi*, de Trimbecchovius (Francfort et Leipzig, 1684). Voici le texte complet d'une phrase, résumée par Morin et qui nous paraît significative :

Etsi quidem in historiis aliter haberent septuaginta Interpretes, aliter hebraica veritas, confugere poteramus ad solita præsidia, et arcem linguæ tenere vernaculæ : nunc vero cum et ipsum autenticum, et cæteri Interpretes pari autoritate consentiant, non in Scriptura, sed in sensu est difficultas.

Jérôme trouvait donc dans le texte hébreu, tel qu'il l'avait sous les yeux, la même leçon « douze ans » qu'il rencontrait également dans les LXX. Il faudrait supposer chez lui un singulier degré de négligence et de légèreté pour admettre qu'il ait pu écrire les lignes ci-dessus sans avoir effectivement recouru à ce qu'il appelle lui-même *solita præsidia*, *hebraica veritas*, *ipsum autenticum*. Il faut voir d'ailleurs, dans la lettre à Vitalis, avec quelle ingéniosité Jérôme cherche à résoudre la difficulté très réelle que soulève le cas d'un homme père à onze ans. Il eût été, semble-t-il, trop heureux de pouvoir se débarrasser de cet obstacle en invoquant le silence du texte hébreu. Nous croyons donc pouvoir affirmer que Jérôme lisait dans le texte hébreu de 1 Rois II, 12 la mention d'âge que nous ont conservée les manuscrits des LXX indiqués ci-dessus.

Pourquoi n'en trouvons-nous pas trace dans la Vulgate, du moins dans les diverses éditions de la Vulgate que nous avons pu consulter? C'est ce qu'il faudrait expliquer.

Ajoutons enfin que, d'après J. Morin (passage cité), Jérôme aurait encore fait allusion au même fait dans son commentaire sur le chapitre III de l'épître à Tite, en ces mots : *Quid mihi prodest scire... quoto ætatis suæ anno Salomon sortitus sit conjugem, ne forsitan Roboam undecimo ætatis illius anno natus esse credatur?* Nous avouons n'avoir pas pu retrouver cette citation dans l'édition des œuvres de saint Jérôme dont nous disposons. LUCIEN GAUTIER.

La sainte cène, par le rév. T. T. Munger.

Tout pasteur qui observe sait que le sacrement de la cène n'a pas autant de prise sur le cœur et la conscience du peuple chrétien qu'il semble à première vue. Ce fait ressort moins du peu de zèle dans la fréquentation de la table sainte, que de certains détails qui dévoilent un manque d'intérêt ou même de paroles explicites. Souvent on confesse ouvertement que la communion est une cérémonie inutile, formelle et sans réalité, à laquelle les membres de l'Eglise assistent par devoir ou par convention. Tous n'ont pas le courage de leur opinion ; mais le pasteur termine souvent son service avec le sentiment que plusieurs des communiants sont contents d'en avoir fini pour un certain temps.

Nous ne dirons rien de ceux qui croient que le Christ n'a pas eu l'intention de perpétuer un rit, ou qu'il l'a confondu avec le repas de chaque jour; nous les laisserons s'arranger avec les exégètes ou même avec leur propre interprétation de la Parole. Leurs vues sont respectables et doivent être traitées comme telles.

Il y a un nombre beaucoup plus grand de chrétiens qui regardent la cène d'une manière sombre, qui sentent peu d'intérêt pour elle et n'en retirent aucun bien. Ils se reprochent

cet état d'âme comme un manque de spiritualité ou comme de la froideur à l'égard de ce qui devrait être un acte ou un spectacle émouvant.

Il n'est pas difficile de trouver les causes de ce fait. La réaction de l'esprit protestant contre les erreurs romaines, malgré les sympathies de certains milieux, va s'accentuant. Ces erreurs étaient en partie une concession faite à l'ignorance, en partie un substitut pour des vérités perdues. La théologie rejetait Dieu dans les profondeurs du ciel ; le cœur le rappelait à soi dans la messe. Mais lorsque l'erreur cède devant l'intelligence et que la théologie devient rationnelle, la réaction qui s'ensuit s'élève contre l'erreur d'un moment et oublie souvent la part de vérité qu'elle renfermait. Les quakers ont complètement abandonné les sacrements ; les puritains en auraient fait autant s'ils n'avaient été retenus par la lettre de la Bible, et aussi, dans une certaine mesure, par une philosophie plus profonde. Mais la réaction était dans le mouvement puritain ; et nous la sentons maintenant dans la défiance générale et la répugnance qu'inspire le rituel. Nos amis sociniens, — il n'y a pas de malveillance à le dire, — ont cédé à cette tendance au point que chez eux ce sacrement est tombé en désuétude ou du moins est très peu fréquenté.

Il faut aussi reconnaître que l'esprit occidental est opposé aux cérémonies. Même en Europe, la pompe des cours a dégénéré en étiquette et devient rapidement une comédie. En Amérique, nous courons après la simplicité et rejetons les formes autant que la politesse le permet. Le tambour-major est un farceur et les processions sont des comédies politiques. Nous jouissons de l'apparat, mais surtout au théâtre où tout est fictif. C'est pour nous un amusement. Partout où il y a conviction et intention sérieuses, l'esprit occidental insiste sur l'idée toute nue et répugne à toute autre forme d'exposition que le simple énoncé. C'est là aussi, en partie, une réaction contre de longs siècles d'un symbolisme enfantin, et en partie le besoin d'un esprit mûr et désireux de posséder la pure vérité. Nous refusons de nous laisser émouvoir par une apparence quelconque, et nous réclamons des faits ou des principes.

Beaucoup de ceux qui assistent avec malaise ou seulement avec indifférence au service de communion, écouteront avec sympathie et délices le simple exposé des vérités que symbolise la cène.

On ne saurait nier non plus qu'il manque à notre esprit américain ces qualités de sentiment et d'imagination nécessaires à la pratique de la cène. Le sentiment n'a pas présidé à la constitution de notre continent. Nous avons laissé en arrière, par choix et par nécessité, les agréments de la vie. Nos luttes solitaires pour l'existence nous ont conduits à une extrême simplicité et nous ont presque fait oublier les conforts de la civilisation. Nous n'avions du reste ni le loisir ni l'occasion d'y penser; notre principale préoccupation était de savoir comment nous pourrions réussir. Le zèle religieux était grand sans doute; mais il prit l'empreinte et la forme de notre vie de chaque jour. Tout ce que nous avons acquis en puissance intellectuelle et en caractère, — et c'est beaucoup, — nous l'avons perdu en sentiment et en imagination. Le sacrement de la sainte cène repose sur deux faits : il n'est pas un acte brutal de commémoration dont il faille s'acquitter à tout prix, mais plutôt un acte de tendre souvenir, presque exclusivement une affaire de sentiment; puis il est aussi un appel qui s'adresse surtout à l'imagination et dont la signification ne peut être saisie que par cette faculté. Ainsi nous avons un rit que nous devons accomplir par motif de conscience, et qui cependant ne trouve qu'un faible écho dans notre esprit. On pourrait difficilement concevoir un abîme intellectuel plus large que celui qui existe entre le symbolisme plein de délicatesse et d'imagination de la sainte cène et les habitudes de calcul rudes, réalistes et sévères de l'esprit américain. Le rit a son principal point d'appui dans la conscience; mais il rencontre une protestation dans les autres facultés. La faute en est à nous et non au rit; il est absolument ce qu'il doit être. Notre devoir est donc de nous élever à lui, beaucoup plus que de le mettre en question.

On a aussi par trop fait de la participation à la cène un des traits caractéristiques de notre relation avec l'Eglise. Dans les

Eglises épiscopales, la qualité de membre n'a d'importance qu'à cause des sacrements. Ceux-ci sont regardés non seulement comme des moyens de grâce, mais comme des conditions de la grâce. Cette manière de voir existe encore, et il faut non la détruire, mais plutôt lui accorder la place qu'elle doit occuper. Nous ne nous joignons pas à l'Eglise pour pouvoir participer à la sainte cène ; mais une fois membre de l'Eglise, nous prenons la cène. Une idée claire et saine sur le véritable motif pour lequel nous devons nous rattacher à une Eglise et sur la valeur de cet acte d'adhésion, ne nous permettra pas de penser qu'on puisse accepter ce privilège simplement avec le désir de profiter ou de s'acquitter d'une cérémonie. C'est pourtant là une vue courante et soutenue avec beaucoup de zèle, comme tout résultat d'une réaction.

Ce sacrement ne peut pas par lui-même agir dans le croyant ; il ne devient efficace que par la coopération de devoirs et d'expériences parmi lesquels il ne tient lui-même qu'une petite place. Ce n'est donc pas sur le sacrement qu'il faut insister ; — à lui de prendre soin de ce qui le concerne, — mais sur les obligations et les devoirs des membres de l'Eglise. Alors la sainte cène saura prendre d'elle-même la place importante qu'elle doit avoir.

On la présente aussi comme un devoir, et c'en est un en effet ; mais un devoir qui veut porter le nom moins sévère de joyeux privilège. Lorsqu'on peut désigner une expérience ou une action par une expression élevée, on n'a pas le droit d'en employer une moins belle.

Rien peut-être n'explique aussi bien cet éloignement de la cène que la manière mélancolique dont elle est généralement célébrée. Il semblerait qu'elle ne doit s'inspirer que du souvenir de la crucifixion, et non pas, comme toute vérité chrétienne, de celui de la résurrection. Le pain est rompu, il est vrai ; mais le corps qu'il représente est élevé dans la gloire ; le vin est répandu, mais comme s'il devait être bu dans le Royaume des cieux. Cette cérémonie veut être accomplie avec une joie triomphante et, pour ainsi dire, une gaieté sublime. Non seulement la signification en est manquée quand on l'en-

toure d'un voile de tristesse, mais son effet devient nul ; car il n'y a de progrès pour le chrétien que dans une atmosphère de joie et de lumière. Ce fut dans son dernier souper avec ses disciples que Jésus parla le plus de la plénitude de sa joie.

Mon impression est que si les esprits réfléchis, qui ne se sentent pas de sympathie pour la cène, veulent bien peser toutes ces considérations, ils se blâmeront moins, et peut-être, verront enfin pourquoi ils devraient communier. Ils en viendront même, je le crois, à la persuasion qu'ils ne peuvent se passer de ce sacrement.

Qu'est-ce, en effet, que la cène du Seigneur ? Elle est l'Evangile palpable, pour ainsi dire ; et il faut s'en servir aussi bien qu'y participer. De même que nous lisons la Bible, nous devrions exercer notre esprit à lire cette cérémonie et à y discerner l'amour de notre Dieu. Nous avons besoin du rit pour la même raison que nous avons besoin du livre. Et dans un sens le premier vaut mieux que le second, parce que l'action dit plus que les paroles. Nous n'avons pas là une traduction, ancienne ou nouvelle version, mais le simple et invariable symbole de vérités immuables. Le pain est l'aliment de l'amour ; le vin, le sacrifice de l'amour. Voilà tout l'Evangile sans lequel nul ne peut être sauvé. Christ est notre nourriture ; son sang notre breuvage. Nous approprier par la foi ce sacrifice, c'est-à-dire le renouveler en nous-mêmes, c'est là l'Evangile tout entier. Dans la cène nous le lisons à nouveau par la contemplation et la participation. Les raisons qui nous poussent à lire et relire dans l'Ecriture la bonne nouvelle du pardon, sont aussi celles qui doivent nous pousser à prendre la cène.

Mais est-il bien nécessaire de s'assujettir à cette forme ? Il n'y a là aucune nécessité absolue, mais bien une nécessité morale impérieuse. Il n'est pas nécessaire de lire la lettre d'un ami tendrement aimé ; cependant vous la lisez et la relisez. Il n'est pas nécessaire qu'une mère embrasse son enfant au moment où il la quitte pour aller voir le monde, pourtant elle le fait et met dans son baiser tout son amonr comme ses recommandations les plus tendres. En se rappelant cet instant, le

fils sent toute la puissance de l'affection et de l'éducation maternelles.

En nous prosternant devant le simple fait de l'Evangile, la communion a aussi une certaine valeur éducative. Elle nous préserve d'oublier ou d'exagérer telle ou telle doctrine. Les sacrements, dans leur sagesse divine, nous montrent l'important. Le baptême et la cène mettent en relief les points capitaux du christianisme ; l'Eglise l'a toujours senti. De là les exagérations et les aberrations dont ces doctrines ont souffert ; de là aussi la nécessité de les conserver dans leur pureté. Dans un sens, le christianisme est la religion la plus brève du monde, puisqu'elle est simplement la foi en Christ, qui s'est offert lui-même dans un sacrifice d'amour afin que le croyant en fît autant. Tout est là. Aussi la répétition constante de cette vérité est-elle une nécessité. S'approcher de la cène, c'est donc se rappeler à soi-même et affirmer la suprématie de la vérité qu'elle symbolise.

Mais ne puis-je pas chérir la vérité dans mon cœur et la pratiquer dans ma vie ? Oui, mais pourquoi ne pas accepter le secours de ce sacrement et souffrir qu'il vous rappelle son invariable leçon ? La simplicité même de notre foi permet qu'elle nous échappe ; elle s'envolerait tout à fait de nos cœurs et du monde si elle n'était enchaînée à certaines formes expressives universelles.

Nous prenons aussi la cène à cause de ceux qui nous entourent. La vie est naturellement le seul témoignage véritable ; cependant, après tout, celui qui est fidèle à son Maître souhaite de trouver quelque expression formelle et définitive de ses sentiments. Mais plus que le croyant le monde a besoin de cette expression. La communion est pour lui un enseignement perpétuel de la vitalité de notre relation avec Christ. Le monde ne pourrait la connaître autrement.

Ce repas d'amour peut enfin être aussi un raffraîchissement spirituel. Comme un moyen de grâce mystique, il ne nous touche peut-être pas beaucoup ; mais si nous le considérons simplement et naturellement, il nous parlera avec la puissance et le charme de la vérité. Pris en commun, il est l'affirmation

de notre unité en Christ, et sûrement il y a de la joie dans cette communion fraternelle. Et lorsque la cène sera célébrée avec allégresse, lorsqu'elle sera comprise justement, le communiant ne s'en approchera pas seulement par devoir, il y sera attiré comme à la table d'un ami, comme à la demeure chérie d'un bien-aimé. *Traduit de l'anglais par* ALF. L.

A propos du « rôle liturgique du Symbole des Apôtres. »

Dans l'intéressant et consciencieux travait publié sous ce titre dans la précédente livraison de cette Revue, M. le professeur Ariste Viguié arrive à ce résultat que dans l'église réformée le Credo a été « non une confession de foi proprement dite, mais un sommaire et un manuel d'enseignement ; » qu'il n'a pas fait partie de la liturgie du dimanche, au culte solennel, ni pendant le XVIe siècle ni pendant le XVIIe ni pendant la première moitié au moins du XVIIIe » ; que « la première apparition du symbole dans la liturgie du dimanche est de 1743. » A la question de savoir « comment en 1743, en plein latitudinarisme, le Credo est monté, au culte du dimanche, à la place qu'il occupe aujourd'hui, » M. Viguié répond : « Je ne serais pas éloigné de penser que le clergé genevois, pour calmer ces terreurs vraies ou simulées (il s'agit des terreurs des partisans de l'autorité dogmatique, émus de l'abolition du régime des confessions de foi en 1725), ait arboré cet antique drapeau, et justement au moment le plus solennel du culte, » savoir entre l'oraison dominicale et la bénédiction. Cette solution ingénieuse, l'honorable théologien de Paris la propose, non sans hésitation, à titre d'impression personnelle, les raisons décisives lui faisant jusqu'ici défaut pour expliquer le fait. En effet, ni dans les livres spéciaux sur la matière, ni dans les liturgies de 1743, ni dans la volumineuse collection des synodes de l'Eglise wallone il n'a trouvé de quoi le mettre sur la voie.

Sans avoir la prétention d'apporter les « raisons décisives » cherchées, nous sera-t-il permis de signaler quelques éléments dont il y a lieu, nous semble-t-il, de tenir compte en vue

d'arriver à une solution plus définitive de la question? Tout ce qui est de nature à répandre du jour sur l'histoire de notre culte réformé mérite d'être recueilli. L'histoire du chant sacré a été depuis quelque quinze ans, tant en Suisse qu'en France, l'objet de travaux extrêmement remarquables, comme l'attestent les noms de MM. Riggenbach, Félix Bovet et O. Douen. Ne se trouvera-t-il pas bientôt une plume compétente pour retracer d'une manière complète l'histoire de nos liturgies de langue française? L'étude présentée par M. Vigiué sur un point très spécial de ce grand sujet suffit à prouver que la curiosité bibliographique et littéraire ne serait pas seule à y trouver son compte. Cette histoire, telle que nous la concevons, présenterait un sérieux intérêt religieux et théologique.

Une première chose à noter, en regard des conclusions que nous rappelions tout à l'heure, c'est que le symbole ne se trouve pas seulement dans l'ancienne *forme d'administrer le baptesme*, comme étant un sommaire de « la doctrine qui est receue au peuple de Dieu, » et en la quelle l'enfant parvenu à « l'âge de discretion » devra être instruit; ni seulement dans la liturgie (plus moderne) des jours ordinaires, où le service, pour parler avec M. Viguié, était moins solennel, plus didactique, avant tout une explication et une instruction. Il figure aussi, et cela d'ancienne date, dans la *manière de célébrer la saincte cène*, cette action sacrée, où nous nous présentons devant Dieu pour nous acquitter de l'un des devoirs les plus solennels de la religion et pour jouir du privilège le plus auguste auquel sa miséricorde nous ait appelés. Et dans ce formulaire il figure à quel titre? A titre de *confession de foi*, « pour testifier (est-il dit expressément) au nom du peuple que tous veulent vivre et mourir en la doctrine et religion chrestienne. » Evidemment le credo n'est plus envisagé ici comme un simple manuel d'enseignement.

Ce qui montre d'ailleurs que le symbole, — qui est non le plus parfait sans doute, mais grâce à son caractère plutôt historique, épique si je puis ainsi dire, le plus populaire des *credo*, — a eu de bonne heure, dans la conscience générale de l'église, la signification et la valeur d'une véritable confession de foi, c'est que, au témoignage de plus d'un récit biographique, on a vu des fidèles, à l'approche de leur dernière heure, prononcer

entre autres prières le « Je croy en Dieu ». *Prier* le symbole n'était pas très correct, je le veux bien, — quoique nombre de pasteurs, aujourd'hui encore, le prient plutôt qu'ils ne le récitent. Toujours est-il qu'en prononçant à ce moment là le Credo, ces chrétiens faisaient une *profession de foi*. Ils entendaient « testifier » que, moyennant la grâce de Dieu, ils voulaient mourir dans la foi qui avait été celle de leur vie. Cette signification, que le commun des fidèles attachait au symbole dans la vie privée, au point de vue de la piété individuelle, comment n'aurait-elle pas réagi en quelque mesure sur l'esprit dans lequel on en suivait la lecture dans le culte public, — à supposer même (ce qui, on vient de le voir, n'est pas absolument exact) que dans le principe, et officiellement, il ait joué dans l'église un rôle simplement didactique, qu'il y fût reçu avant tout comme sommaire de doctrine et comme manuel d'enseignement ?

Une autre circonstance qu'il convient de ne pas perdre de vue, c'est que, dans les églises purement calvinistes, la cène, même celle de Noël, se célébrait habituellement le *dimanche*. Le baptême, de son côté, qui est « une réception solennelle en l'Eglise, » s'administrait « en la présence de l'assemblée ». Si dans les villes on baptisait de préférence la semaine ou, le dimanche, au service du soir, il n'en était pas de même à la campagne. Là le baptême était célébré le plus souvent le dimanche matin, dans la règle après le sermon. Dès lors, dans le plus grand nombre des églises, le peuple entendait *de fait* réciter le symbole au culte solennel du dimanche presque aussi souvent qu'au service bien moins fréquenté des jours ouvrables. Pour le gros des fidèles, l'insertion du Credo dans la liturgie *ordinaire* du dimanche matin ne dut par conséquent pas constituer une innovation aussi considérable qu'il pourrait le sembler.

Reste toujours à expliquer pourquoi cette insertion a eu lieu, pourquoi elle n'eut lieu que dans la liturgie de 1743, et pourquoi elle se fit à la place qu'on sait.

Commençons par cette dernière question, celle de la place assignée au symbole entre l'oraison dominicale et la bénédiction. La réponse s'impose pour ainsi dire de soi. Cette place

était toute indiquée par la liturgie des jours ordinaires. Dans la manière de célébrer la sainte cène, également, la « confession de foi » venait immédiatement après « les prières », et de même dans la forme d'administrer le baptême, la récitation du symbole suivait de près l'oraison dominicale. D'ailleurs, le même ordre se retrouve dans toutes les liturgies réformées qui ont introduit le Credo dans le culte solennel du dimanche, à commencer par la *Manière et fasson* de Farel[1]. Et en vérité, une fois que ce vénérable monument de l'ancienne église, envisagé comme confession de foi, doit figurer dans la liturgie (que ce soit le dimanche ou les jours ordinaires, peu importe), on ne voit pas trop où il pourrait être placé plus convenablement.

Mais encore, qu'est-ce qui a pu engager les reviseurs genevois de 1743 à le réintégrer dans le culte principal du dimanche, à la place d'où il avait disparu dès 1542 ou 1543 dans les liturgies calvinistes? — La supposition émise par M. Viguié, que cette insertion pourrait avoir eu pour but de calmer le grand émoi produit dans une partie du public par l'abolition du régime des confessions de foi, a quelque chose d'assez séduisant. Elle serait plus plausible encore si, dans le temps qui s'est écoulé entre 1725, date de la dite abolition, et 1743, date de la publication de la liturgie où le symbole fait « sa première apparition »

[1] Nous ne saurions partager l'opinion de M. Viguié quand il dit que la *Manière et fasson* « n'est pas une liturgie » et qu'elle « n'a rien affaire avec la liturgie calviniste, » que « tout (en elle) diffère de la liturgie de Calvin. » Le livret de Farel, imprimé à Neuchâtel en 1533, est une liturgie telle qu'on la comprenait en ces premiers temps de la réforme ; il n'y a pour s'en convaincre, qu'à le comparer avec le *Cantzel und Agendt-Büchlin* de Berne, de 1529, qui offre avec lui de nombreux rapports. En fait, ç'a bien été la première liturgie des Eglises protestantes de langue française. On l'a réimprimé, sous un titre un peu différent, à Genève en 1538 et on s'en est servi jusqu'au moment où Calvin, revenu de Strassbourg, y substitua sa *Forme des prières ecclésiastiques*. Cette liturgie de Calvin se compose d'éléments de provenance diverse : les prières du dimanche (y compris l'admirable confession des péchés, faussement attribuée à Théod. de Bèze) sont empruntées à « la forme de Strassbourg » ; il a conservé de Farel la liturgie du mariage; le reste est de sa composition. Voir Th. Dufour, *Le catéchisme français de Calvin* pag. CCIII et CCXLIX, et O. Douen, *Clément Marot* I, 346.

dans les prières du dimanche, aucune autre édition de la liturgie n'avait vu le jour à Genève. Mais il se trouve qu'en 1730 avaient paru « les Prières ecclésiastiques et les liturgies du batême, de la sainte cène et du mariage, *revûës par les pasteurs et professeurs de l'église et de l'académie de Genève.* » Or dans ces prières, revues quatre ou cinq après 1725, — à une époque par conséquent, où les « terreurs vraies ou simulées » des partisans de l'autorité dogmatique durent être bien plus vives qu'elles ne pouvaient l'être douze ou treize ans plus tard, — le Credo n'est pas encore « monté à la place qu'il occupe » depuis 1743.

Nous nous sommes demandé si, pour expliquer l'adjonction qu'on remarque dans la revision de cette année-là, il ne faudrait pas faire entrer en ligne de compte l'exemple donné par les Eglises voisines de la Suisse romande. Il y avait longtemps, en effet, que le symbole se lisait, dimanche après dimanche, dans les temples du Pays de Vaud et de la principauté de Neuchâtel, — peut-être, qui sait? cette lecture s'était-elle déjà introduite officieusement dans certains temples de la ville et république de Genève, quand l'usage en fut consacré dans cette Eglise par la liturgie de 1743.

La liturgie de Neuchâtel porte la date de 1713, et elle avait été réimprimée en 1737 ; celle des Eglises du Pays de Vaud est de 1725. L'une et l'autre reposaient sur des bases plus anciennes. « On a conservé, dit la préface de celle de Neuchâtel, divers formulaires qui étoient déjà en usage dans l'Eglise de ce pays, on s'est conformé en bien des choses à l'ordre qui s'y observoit. » La même chose aurait pu se dire de la liturgie vaudoise. La récitation du symbole au culte solennel du dimanche faisait-elle partie de cet « ordre » ancien? Pour les Eglises du Pays de Vaud le doute n'est pas possible : elle y était de tradition. Quand nous ne le saurions pas autrement, la preuve nous en serait fournie par le fait que, bien avant la publication des prières ecclésiastiques de 1725, vous rencontrez dans les Actes des classes, et en dernier lieu dans ceux du synode de Lausanne de 1712, des plaintes au sujet de certains jeunes ministres qui se permettaient de passer à pieds joints sur l'article de la descente aux enfers. En ce qui concerne l'Eglise de Neuchâtel,

le Credo s'était-il maintenu depuis les temps de Farel, ou bien, après une éclipse plus ou moins longue, ne reparut-il qu'avec la belle réforme liturgique entreprise dès 1702 par les soins d'Osterwald? Nous ne sommes pas en mesure de trancher la question. Ce qui est sûr, c'est que dans la liturgie neuchâteloise de 1713 il figure déjà, à la suite de l'oraison dominicale, comme confession de foi. Mais ce qui est surtout digne de remarque, c'est qu'il y sert non seulement, comme dans la liturgie calviniste de la cène, à testifier au nom du peuple que tous veulent vivre et mourir en la doctrine et religion chrétienne, mais encore à affirmer la communion avec l'Eglise universelle, à proclamer ce grand principe de la catholicité idéale, sans lequel notre protestantisme sera et restera toujours un christianisme incomplet. Cette intention irénique, si conforme à l'esprit largement chrétien qui animait le clergé neuchâtelois de l'époque, ressort avec clarté du préambule sous forme de prière qui fut mis en tête du symbole et qui, de la liturgie de Neuchâtel, avait passé mot pour mot dans celle des Eglises du Pays de Vaud [1].

On connaît les relations étroites et fréquentes qui existaient, dans la première moitié du XVIIIe siècle, entre les Eglises de Genève, de Neuchâtel et du Pays de Vaud, ou du moins entre leurs principaux conducteurs spirituels. Ces liens déjà anciens, très intimes au XVIe siècle, un peu relâchés pendant le cours du XVIIe, s'étaient resserrés tout de nouveau depuis la cruelle

[1] « Seigneur, nous te rendons graces de ce que tu nous as appelés à la connoissance et à la profession de la Foi Chrêtienne ; nous te supplions de la conserver et de l'augmenter de plus en plus dans nos cœurs, afin que nous y perseverions constamment et que nous en fassions toujours une confession sincère en disant dans la communion de l'Eglise universelle : Je croi en Dieu, etc. » Il est certain qu'invoquer le *symbole* comme le signe de la communion de l'Eglise *universelle*, c'était, ainsi que le remarque M. Viguié dans son résumé de l'histoire du Credo, un « abus de mots, » ou plutôt une erreur de fait, qu'il ne serait plus permis de commettre aujourd'hui. « Le Credo a été essentiellement occidental et catholique romain. » Mais l'ignorance de cette vérité *historique* ne saurait être imputée à crime aux pasteurs neuchâtelois du siècle passé. Elle ne nous empêchera pas de reconnaître le mérite et la valeur de l'*idée* dont ils se sont faits les organes.

dispersion des Eglises de France et au souffle d'une piété plus libérale et plus pratique, d'une théologie moins scolastique, moins formaliste. On éprouvait le besoin de se rapprocher, de serrer les rangs. La « réunion des Eglises protestantes » était devenue le grand intérêt commun.

On sait, en particulier, quelle autorité avait acquis, bien au delà des étroites limites de son pays et de son Eglise, le pieux doyen de Neuchâtel, Jean-Frédéric Osterwald ; quel accueil empressé fut fait à son *Catéchisme,* à ses *Arguments et réflexions sur les livres et les chapitres de la sainte Bible.* « Aussitôt que cet ouvrage parut, lisons-nous dans l'avertissement placé en tête de la liturgie genevoise de 1754, l'Eglise de Genève le reçut avec empressement et crut devoir en faire usage dans son service public, comme pouvant contribuer beaucoup à l'instruction et à l'édification des fidèles. » La lecture en fut jointe, dans le service du mardi matin, à celle de l'Ecriture sainte. C'est même à la réquisition de l'académie de Genève qu'Osterwald composa et qu'il fit publier dans cette ville, en 1734, l'*Abrégé* de son catéchisme.

Il n'y aurait rien d'étonnant, après cela, à ce que les pasteurs et professeurs de Genève se fussent inspirés aussi de son exemple en matière de liturgie, comme l'avaient fait, dans une bien plus large mesure, les auteurs des *Prières ecclésiastiques pour l'usage des Eglises du Pays de Vaud.* Pourquoi, devait-on se dire, continuer à nous singulariser sur l'article du symbole ? L'innovation, au reste, nous l'avons déjà dit, n'avait rien de bien extraordinaire et le public y était suffisamment préparé. En France même, parmi les Eglises sous la croix, elle n'eut sans doute pas de peine à faire son chemin. Les pasteurs du Désert n'étaient-ils pas habitués par leur séjour à Lausanne et le culte qu'ils y avaient entendu célébrer de dimanche en dimanche, à voir la prière après le sermon suivie de la récitation du Credo ? Plusieurs, peut-être, n'avaient même pas attendu la publication de la nouvelle édition de la liturgie de Genève pour se conformer à un usage depuis longtemps établi dans la plupart des Eglises réformées de la Suisse. H. V.