

Théologie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **7 (1874)**

PDF erstellt am: **27.06.2024**

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.

BULLETIN

THÉOLOGIE

W. WEIFFENBACH. — LA PENSÉE DE JÉSUS SUR SON RETOUR ¹.

Les discours eschatologiques des évangiles offrent à l'interprète de graves difficultés; la principale consiste dans cette affirmation de Jésus, que du vivant de ses contemporains il reviendrait sur les nuées du ciel. Il n'y a à première vue que deux moyens d'expliquer cette prédiction, contredite par l'événement: ou bien attribuer l'erreur à Jésus lui-même, ou bien la mettre sur le compte des disciples en vertu d'une confusion qu'ils auraient commise. La plupart des critiques actuels ont adopté cette seconde alternative et pensent que les disciples ont sur ce point mal compris le Maître. Celui-ci aurait parlé de son retour sous une triple forme: 1° au *sens propre*, c'est-à-dire du retour en vue du jugement; 2° au *sens historique*, soit des faits qui signaleront la victoire de son œuvre (ruine de Jérusalem, établissement du christianisme dans le monde); 3° au *sens figuré*, ou de son retour spirituel par l'effusion du Saint-Esprit. Les passages de la première catégorie présentent seuls des difficultés par le fait de la date prochaine qu'ils attribuent à l'événement annoncé; on admet donc qu'ils ont subi des interpolations (Colani), ou bien que Jésus n'a pas voulu parler d'un jugement qu'il exercerait en personne, mais d'un jugement prononcé sur le monde par sa parole, sa doctrine (Baur). D'autres critiques veulent faire peser sur Jésus lui-même la responsabilité de l'erreur. Strauss et Renan parlent volontiers de *fanatisme* ou tout au moins d'une « *illusion* commune à tous les grands réformateurs » sur le succès final de leur œuvre. Keim pense que Jésus a puisé cette idée dans l'Ancien Testament; il aurait eu de son chef une notion spirituelle de son règne, mais ne pouvant la concilier avec les prophéties

¹ *Der Wiederkunftsgedanke Jesu nach den Synoptikern*, kritisch untersucht und dargestellt von Dr Wilhelm Weiffenbach, Prof. der Theol. in Giessen. — Leipzig, 1873, VIII et 424 pages in-8°.

au sujet du Messie, il aurait reporté sur sa seconde venue les descriptions de la prophétie messianique, ainsi le *retour sur les nuées du ciel*.

A côté de ces explications contradictoires on peut placer divers essais du même genre. Ainsi celui de Scherer : le double sens dans lequel Jésus parle de la parousie, et qui a produit une certaine confusion dans les discours eschatologiques, peut être réduit à l'unité si l'on admet que le retour du Seigneur consiste surtout dans la puissance de jugement qu'on reconnaît dans l'Évangile et dont l'acte suprême est le jugement dernier, la catastrophe de Jérusalem étant également un acte avant-coureur de la fin. Selon Kienlen, Jésus aurait lui-même séparé les divers actes de la parousie, et l'on peut, par des procédés critico-exégétiques, retrouver actuellement dans ses discours ce qui concerne l'un ou l'autre de ces actes. D'après Gess enfin il faudrait chercher dans saint Luc la véritable pensée de Jésus sur ce point; or, comme on le sait, les discours eschatologiques de cet évangile marquent un commencement de distinction entre la ruine de Jérusalem et la parousie.

M. Weiffenbach expose successivement ces divers essais et les soumet à une critique très fine, montrant surtout leur insuffisance en regard des textes ou le jour fâcheux qu'ils jettent sur la personne de Jésus, à qui il paraît difficile d'attribuer une erreur aussi colossale que celle de son retour *prochain* en vue du jugement final du monde, cette idée étant en contradiction avec les paroles dans lesquelles il annonce l'extension de l'Évangile sur le monde entier. Aussi est-ce dans une autre voie qu'il faut chercher la solution du problème, c'est-à-dire d'abord dans l'étude des divers morceaux eschatologiques contenus dans les évangiles ¹, principalement de Marc XIII, Math. XXIV, Luc XXI. Cette analyse patiente et scrupuleuse est la partie la plus remarquable de l'ouvrage; elle montre, en premier lieu, le caractère incomplet de l'analyse tentée par Weisse, pour s'attacher ensuite à une idée ingénieuse de Colani, développée par Weizsäcker et Pfeiderer. D'après Colani le noyau du discours eschatologique se compose d'une trentaine de versets et se termine Marc XIII, vers. 32; chaque évangile a ajouté quelques éléments à ce noyau central. Quand on s'en tient à ce morceau on est frappé de voir combien peu la réponse du Seigneur (Marc XIII, 5) correspond à la demande des disciples et comment, dans l'ensemble des discours, Jésus tend à fixer aux événements annoncés une date *prochaine*, tandis qu'à la fin (vers. 32) il déclare que le Fils de

¹ M. Weiffenbach donne la préférence à la rédaction de Marc, parce que cet évangile doit avoir été le premier en date.

l'homme *ne sait ni le jour, ni l'heure de son retour* ! Notre critique en conclut que cette partie, Marc XIII, 5-31, est une interpolation ; il faut reconstruire le véritable nexé de cette manière : 1° vers. 1-4 : question des disciples ; — 2° vers. 32 : réponse de Jésus ; — 3° vers. 33-37 : invitation à la vigilance. Quant à l'interpolation (Marc, vers. 5-31), c'est une véritable *apocalypse* tout à fait semblable aux produits de l'apocalyptique juive, aux livres sibyllins, et contraire à la pensée de Jésus ; c'est l'œuvre du judéo-christianisme dont la pensée favorite était le prompt retour du Messie sur les nuées du ciel ; il se pourrait même que ce fût l'oracle mystérieux dont parle Eusèbe et qui aurait été remis aux chrétiens de Jérusalem (vers l'an 68) pour les engager à s'enfuir sur la rive orientale du Jourdain. Weizsäcker a heureusement complété cette hypothèse en montrant qu'à côté des éléments judaïques et apocalyptiques, ce morceau contient des fragments d'origine exclusivement chrétienne, qui ont été combinés avec les premiers par le rédacteur de l'évangile ; ce sont principalement des exhortations et des consolations aux disciples placés dans une situation difficile. Enfin Pfeiderer a encore mieux précisé les fragments d'origine juive et judéo-chrétienne et ceux qui proviennent du rédacteur de l'évangile, en montrant le caractère et la tendance de ces diverses parties. Il est parti pour cela de Math. XXIV, vers. 15, où l'on trouve l'expression énigmatique τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, empruntée à Daniel (LXX) : Pfeiderer pense qu'il s'agit des massacres commis par les zélotes dans le temple pendant les années qui précédèrent immédiatement le siège, et qui engagèrent les chrétiens à s'enfuir ; c'est autour de ce point central que se rangent les autres fragments apocalyptiques.

Quant aux morceaux d'origine chrétienne (par exemple, Math. XXIV, vers. 4...9, 14, 23, 28, 32...) ils viennent s'intercaler entre les précédents en produisant une certaine confusion dans l'ensemble, surtout parce que leur but en général est de signaler un *retard* dans l'accomplissement des faits annoncés ; ainsi la prophétie concernant la prédication de l'Évangile sur toute la terre avant la fin, est destinée à tempérer l'impatience de ceux qui attendent la parousie dans un avenir prochain. M. Weiffenbach admet la plus grande partie de ces résultats ; il cherche seulement à distinguer d'une manière plus nette ce qui dans le discours doit remonter au Seigneur lui-même et ce qui provient soit de source apocalyptique, soit du rédacteur de l'évangile ; l'apocalypse proprement dite (Marc XIII, 5-31) commence par le tableau des événements précurseurs, tels que guerres, etc. (7-9) ; puis vient ce qui concerne la catastrophe juive (14-20) ; enfin le retour du Fils de

l'homme (24-27) et la conclusion (vers. 30). Dans tout cela il n'y a qu'un seul trait qui remonte à Jésus lui-même : c'est l'annonce de son *prochain retour* ; mais cette annonce a revêtu un coloris emprunté à l'apocalyptique juive. Le reste du chapitre (Marc XIII, 1-4 ; 5-6 ; 9 b-13 ; 21-23 ; 33-37) doit être considéré comme ayant fait partie du discours de Jésus, avec adjonction de quelques paroles empruntées à d'autres circonstances.

Après l'analyse de ce grand discours vient celle des morceaux eschatologiques disséminés dans les corps des évangiles, soit de ceux qui viennent de l'évangile primitif de Marc, soit de ceux qui sont tirés de la collection des discours et qu'on trouve dans Matthieu et dans Luc (Marc VIII ; 38, IX, 1 ; X, 28-30 ; Luc XII, 35-38 ; XVII, 20-37 ; XVIII, 2-8 ; Matth. X, 23 ; XXIV, 45-51 ; XXV, etc.), pour en tirer cette conclusion que, sur la fin de sa carrière, Jésus a, à diverses reprises, annoncé aux siens son retour personnel et cela dans un avenir prochain. Ces déclarations ont revêtu dans les évangiles une forme apocalyptique étrangère à la pensée même du Maître ; à cette forme appartient la notion d'un retour glorieux, sur les nuées du ciel, avec les anges, etc. A côté de cette tendance judaïsante se trouve dans certains morceaux une tendance universaliste, ainsi dans les paraboles et fragments divers où le retour de Jésus est présenté comme ayant pour but le *juge-ment du monde*.

C'est à ce moment que se présente la solution proposée par M. Weiffenbach ; il en trouve les premières traces dans Schleiermacher et surtout dans Weisse. Le point de départ est le fait que, Jésus depuis sa résurrection, a cessé complètement de parler de son retour glorieux. Ensuite il paraît évident que Jésus n'a pas annoncé sa résurrection sous une forme aussi précise que semblent le dire les évangiles ; il en a parlé plutôt d'une manière obscure et les disciples doivent l'avoir mal compris, preuve en soit le découragement qu'ils éprouvent après la mort de leur Maître et l'étonnement, le doute qu'ils manifestent en le voyant ressuscité ; dans Marc IX, 9 nous voyons Jésus parler très clairement de sa résurrection et, au vers. 10, les disciples se demandent ce que ces mots peuvent signifier. Cela ne prouve-t-il pas qu'il s'est exprimé en d'autres termes, c'est-à-dire qu'il a simplement parlé de l'avenir de son œuvre comme ne devant pas être compromis par sa mort, de son activité personnelle comme destinée à continuer au delà du tombeau ? N'est-ce pas là ce qui a conduit les disciples à entendre ce qu'il disait de sa résurrection dans le sens d'un retour glorieux tel qu'il est dépeint dans les discours eschatologiques ?

Pour démontrer le bien fondé de cette hypothèse, il suffit de rappeler que les paroles du Seigneur qui se rapportent à son *retour* datent de la fin de sa carrière, c'est-à-dire de la même époque où l'on voit apparaître la promesse de sa *résurrection*. (Marc VIII, 27-IX, 1.) C'est donc la pensée de sa mort qui éveille en lui cette double espérance. (Luc XVII, 24-25.) Dans ce passage, le Seigneur parle de son *jour* comme devant apparaître dans tout le monde avec la promptitude de l'éclair, et il ajoute : « mais auparavant il faut que le Fils de l'homme souffre et qu'il soit rejeté par cette génération ; » c'est-à-dire qu'après les souffrances et la mort viendra la victoire, après la défaite apparente de son œuvre arrivera la *restitutio in integrum* de cette œuvre par le retour de sa personne ou par sa résurrection, car l'un et l'autre de ces faits sont présentés tour à tour comme devant succéder à la mort. Cette double manière d'envisager sa victoire se comprend très bien si l'on se représente la pensée de Jésus au sujet de sa mort : il a la conscience parfaitement nette de la valeur et de la durée de son œuvre, de l'importance de sa personne comme fondateur du royaume de Dieu ; en même temps la pensée de sa mort se présente à lui comme une inexorable nécessité. Comment concilier ces deux idées si ce n'est par la conviction, inébranlable aussi, que la mort ne serait pas pour lui le terme fatal de l'activité, mais une simple transition à un état glorieux ?

En d'autres termes, Jésus a eu la certitude non-seulement de la victoire de sa cause, mais du rétablissement de sa personnalité dans la dignité messianique. C'est là au fond ce qui reste d'authentique dans les discours sur la parousie et dans ceux qui se rapportent à la résurrection, quand on en a détaché les formes apocalyptiques ; ce qui reste c'est l'affirmation d'un retour personnel et visible de Jésus auprès des siens, du vivant de la génération contemporaine. Si l'on n'admet pas qu'en parlant de ce retour il ait entendu sa résurrection, on ne comprend pas comment Jésus aurait pu annoncer sa mort sans expliquer en même temps à ses disciples qu'elle ne constituait pas un obstacle à son retour glorieux ; on ne comprend pas qu'après sa résurrection il n'ait pas de nouveau fait mention de ce retour qui, dans ce cas, restait encore à réaliser.

Toutes choses deviennent claires aussitôt qu'on admet l'identité de la résurrection et de la parousie. Mais on comprend très bien que cette identité ne fût pas admise par les disciples, qu'au contraire ils aient attendu après la résurrection un second retour du Maître sur les nuées du ciel, attente qui se fait jour dans le passage Actes I,

11. Cela provient de ce que les disciples ne considérèrent pas alors comme entièrement accomplies les promesses de leur Maître ; il se fit dans leur esprit une distinction entre celles de ces promesses dont ils avaient vu l'accomplissement et celles qu'ils espéraient encore voir se réaliser, c'est-à-dire l'attente d'un règne messianique terrestre ; ces espérances, violemment comprimées par la mort de Jésus, qu'ils ne pouvaient accepter, reprirent leur essor ; ils crurent à un nouveau retour du Seigneur dans lequel il manifesterait sa gloire au monde entier. Cette croyance se révèle dans les passages des synoptiques où il est question de la parousie ; de là la distinction établie par eux entre ces passages et ceux où il est parlé de la résurrection.

C'est ainsi seulement que s'explique la confusion qui règne dans les discours eschatologiques et qu'on peut justifier Jésus d'une erreur grave quant à l'époque et au mode de son retour. Sa résurrection est l'accomplissement de toutes ses promesses : c'est par là qu'il a rassuré, fortifié ses disciples et qu'il leur a donné le pouvoir de continuer son œuvre, de l'établir d'une manière victorieuse et définitive.

L. M.

E.-F. KRUYF. — HISTOIRE DE L'ANGLO-CATHOLICISME ¹.

Il y a quelques années, la société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne mit au concours la question suivante : « La société demande une histoire succincte du puseïsme en Angleterre avec l'indication de ses causes, des effets qui en résulteront probablement, de l'avenir qu'on peut lui prévoir. »

Le mémoire auquel on n'a pas hésité à décerner le prix est celui de M. le pasteur E.-F. Kruyf. Ce mémoire vient de paraître sous le titre précité. Ce n'était pas une tâche facile que celle d'écrire l'histoire d'un phénomène qui appartient entièrement aux temps modernes, qui est encore en pleine action, et qui ne présente en aucune manière un ensemble achevé. L'auteur s'en est acquitté d'une manière vraiment méritoire. Il a traité son sujet sous une forme excessivement attrayante, dans un style qui captive et qui lui donne une vie remarquable. Il s'est montré parfaitement au courant des conditions de la société anglaise, du journalisme et de la littérature du jour. Son ouvrage a pu ainsi présenter une richesse et une abondance pré-

¹ *Geschiedenis van het Anglo-katholicisme* door E. F. Kruyf, predikant. Leiden, D. Noothoven van Goor.

cieuses. Nous empruntons à la « *Gazette ecclésiastique* » l'analyse suivante de ce travail intéressant.

Dans l'introduction l'auteur jette avant tout un coup d'œil sur la marche de la réformation en Angleterre et sur l'origine et l'organisation de l'église anglicane qui en a été le produit. Il signale dans leur origine et dans leurs efforts les deux éléments au sein de l'église, savoir le parti de la haute et celui de la basse-église (*High* et *Low-Church*), entre lesquels se forme bientôt celui de la large-église (*Broad-Church*). Le besoin de réformation se manifestant avec une énergie croissante, la condition de l'église, au dehors et au dedans, devint toujours plus inquiétante, jusqu'à ce qu'enfin la suppression de dix évêchés en Irlande fit éclater le mouvement anglo-catholique, ou puseïste, dont les premières apparitions datent de juillet 1833.

Dans la première partie, *l'apparition audacieuse de l'anglo-catholicisme* (1833-1841) nous est exposée. Et d'abord nous faisons la connaissance des *auteurs du mouvement* : Lloyd, Froude, Perceval, Keble, Pusey, Newman, Palmer et Rose, esquissés dans des profils nets et vivants. Nous y trouvons un cercle d'hommes du parti de la haute-église, qui ne voyaient qu'à regret le déclin du pouvoir et de l'influence de l'église. Voulant lui fournir un ferme appui, ils désiraient la faire considérer comme une partie de l'église catholique, une et sainte.

Ce fut là le point de départ qui fut proclamé comme programme du nouveau parti, et qui fut développé et appliqué de diverses manières dans les *Traité d'après les besoins du temps*. (Chap. 2.) Ces écrits rendaient évidente l'inclination du parti pour le romanisme. On alla même jusqu'à affirmer les idées suivantes : « Le romanisme possède le principe de la vraie catholicité, seulement sous une forme mauvaise ; le protestantisme ne possède pas ce principe. Nous autres, partisans de l'anglo-catholicisme, nous ne considérons pas nos croyances comme une religion distincte du romanisme ; nous nous croyons au contraire partisans de la même foi, moins ses erreurs. » Mais comme le public se montrait inquiet de pareilles assertions, on chercha à le rassurer et à prévenir son opposition au moyen d'un accommodement.

C'est là le sujet du troisième chapitre, ayant pour titre : *Un faux chemin interdit, un chemin intermédiaire recommandé*.

Le *dernier traité* (chap. 4) publié par Newman, en 1841, couronna l'œuvre de la transition au romanisme : une crise devint inévitable.

La seconde partie nous fait voir *la triple crise de l'anglo-catholicisme* (1841-1851). Nous y sommes frappés de la hardiesse toujours

* *Kerkelyke Courant*, organe officiel de l'église réformée des Pays-Bas.

croissante des anglo-catholiques dans la proclamation de leurs principes tout romains. Mais lorsque enfin Ward en vint à soutenir en public la thèse que l'église romaine répond à l'idéal d'une véritable église, il éprouva un échec considérable. (Chap. 5.) L'académie d'Oxford pensa qu'elle ne devait pas garder le silence plus longtemps, et à la suite d'une grande conférence, le 13 février 1845, Ward fut dégradé publiquement. Que restait-il alors à faire? Il fallait quitter l'église anglicane, ou y rester sous une restriction mentale.

Au sixième chapitre, l'auteur nous retrace *la fuite et la persévérance* des hommes de ce parti. Newman passa, le 9 octobre 1846, à l'église romaine; beaucoup de prêtres et de notables suivirent son exemple. Pusey demeura, dans l'espoir de meilleurs jours.

Une seconde crise fut occasionnée par *la question du baptême* (chap. 7) et par la lutte qui s'y rattacha, au sujet du pasteur Gorham. Ce fut cet événement qui manifesta avec évidence ce que devaient être les rapports avec l'état. On vit qu'en insistant sur l'indépendance de l'église, on pouvait gagner beaucoup de partisans de la haute-église.

L'institution de la *hiérarchie* de l'église romaine en Angleterre (chap. 8) éveilla une forte animosité contre les anglo-catholiques et donna lieu à une troisième crise. Leur force était devenue manifeste; ils devaient apprendre seulement à être plus prudents.

Dans la troisième partie, l'auteur raconte le *développement étendu de l'anglo-catholicisme*. (1851-1867.) En premier lieu, il y est traité de la *convocation* et de la *transsubstantiation*. (Chap. 9.) Dans les luttes au sujet de ces points, le parti fit tout son possible pour maintenir l'indépendance de l'église dans la juridiction ecclésiastique et pour introduire la doctrine de la présence réelle du corps et du sang de Christ dans les signes de la sainte cène. Un jour nouveau est jeté sur cette période par tout ce que l'auteur met sous nos yeux de la *vieille discipline* et de la *nouvelle théologie*. (Chap. 10.) Tandis que l'introduction de la confession aliéna au parti anglo-catholique beaucoup de partisans de la basse-église, la naissance de la nouvelle théologie des « Essais et revues » (*Essays and reviews*) lui fut favorable. Il est vrai que le procès entrepris contre les auteurs des « Essais » n'eut pas de succès, et qu'un d'eux, le docteur Temple, fut nommé évêque d'Exeter. Néanmoins la crainte de ce qui était nouveau rendait un certain nombre de gens trop indulgents pour ce qui était ancien.

Le onzième chapitre nous décrit *les premiers pas du parti sur le terrain pratique*. « Une théorie romano-catholique demande une pra-

tique romano-catholique, une religion mystique doit trouver un corps dans des cérémonies mystiques. » On comprend donc facilement que la célébration de la sainte cène et non plus la parole prêchée devint pour les anglo-catholiques le centre du culte. Un grand nombre de cérémonies et de décorations nouvelles furent introduites dans l'église anglicane, et firent que le public confondit toujours plus l'anglo-catholicisme avec le papisme. De ce nombre furent les autels ornés de bougies et de fleurs, les révérences faites devant la table de la communion, le surplis blanc du prédicateur, etc.

En effet, en lisant ce que l'auteur nous dit du *ritualisme* (chap. 12), on est étonné de voir comment un culte à peu près tout catholique a pu s'introduire dans l'église réformée de l'Angleterre protestante.

La quatrième partie nous parle cependant d'un *commencement d'opposition à l'anglo-catholicisme*. (1867-1872.) Tant de causes ayant contribué à faire de l'anglo-catholicisme, malgré sa tendance vers le ritualisme, un parti puissant dans l'église nationale de l'Angleterre, il fallait beaucoup de sagesse et beaucoup d'énergie pour imposer à cette tendance certaines limites. Le douzième chapitre caractérise donc ces efforts comme une *œuvre difficile entreprise avec force*. Ceux qui sont peu au courant des conditions de la société anglaise trouveront ici une exposition très lucide de tout ce que les pasteurs, les laïques, l'église, directement et indirectement, et enfin la couronne crurent devoir faire pour mettre un frein aux efforts incessants du parti. Dans cette situation, les sujets de lutte et de procès sur la doctrine de la présence de Christ dans la sainte cène et sur les cérémonies qui ont pour centre la communion renaissaient incessamment. Nous avons ici le récit de ces démêlés embrouillés qui se dénouaient devant la *commission royale et juridique* (chap. 14), jusqu'à la dernière sentence prononcée dans l'affaire Bennet, juin 1872. A partir de ce moment la position de l'anglo-catholicisme devient plus légale, et partant plus solide qu'elle ne l'avait été jusqu'alors.

La cinquième partie a pour sujet *les effets et l'avenir de l'anglo-catholicisme*. C'est d'abord *le côté bienfaisant de ce phénomène* (chap. 15) qui nous est montré dans la vie qu'il a apportée dans l'église anglicane. Puis l'auteur nous fait voir *l'accroissement du pouvoir de la papauté* (chap. 16) et *l'affaiblissement de l'église nationale en Angleterre* (chap. 17), causés par le fait que les anglo-catholiques, ensuite de leurs efforts et de leurs agitations, ont affaibli dans l'église anglicane le respect pour ses conducteurs, modéré l'amour de ses membres, augmenté l'indifférence des dissidents, vivifié l'espoir de ses ennemis.

Enfin l'auteur nous trace *l'avenir probable de l'anglo-catholicisme*. (Chap. 18.) Les anglo-catholiques niant la suprématie du pape, leur épiscopat manque d'un point d'appui ferme. Bien qu'ils saluent comme sœurs les églises romaine et grecque, celles-ci persistent à se montrer toujours fort peu disposées à reconnaître cette relation de parenté. Quel peut donc être l'avenir qu'espère le parti au sein de l'église anglicane? Nous ne saurions mieux faire ici que de citer les propres paroles de l'auteur: « Ainsi l'église demeure quelque peu catholique, non romaine, quelque peu protestante, non puritaine; et voici le grand avantage: chacun sait à quoi s'en tenir. S'il est dans le conseil de Dieu que le jour vienne où l'église épiscopale de l'Angleterre sortira de la servitude de l'état, nous prions le Seigneur que l'esprit évangélique et protestant se manifeste alors dans ses membres avec assez d'énergie pour que le fruit en soit, non-seulement une nouvelle confession de foi d'après le christianisme authentique et apostolique, mais aussi la ferme volonté des pasteurs et des laïques de s'y tenir en toute sincérité ou de s'en aller. »

J.-J.-P. V.

E. JACCARD. — SERMONS ¹.

M. E. Jaccard, pasteur de l'église française de Zurich, vient de publier un court mais substantiel volume contenant douze sermons, dont voici les titres: *L'Évangile primitif, Le Travail, Noël, C'est accompli, La Résurrection, L'Ascension, L'Affermissement du chrétien, Pentecôte, La seule chose nécessaire, La révolte des souverains contre l'Éternel et leur défaite, La perle de grand prix*.

L'auteur nous dit lui-même, dans une préface de quatre lignes, « qu'il ne faut pas chercher dans ces discours autre chose qu'une exposition simple de la doctrine chrétienne. » C'est trop de modestie! car le lecteur attentif y trouvera certainement, en outre, instruction, force, consolation; celui qui parle est un chrétien convaincu, chez lequel bat un cœur d'homme, mais d'homme parlant sous l'action de la grâce divine dont il a senti l'efficace, et qu'il voudrait communiquer à ses auditeurs. La forme est simple, le style clair et nerveux; le prédicateur est du nombre de ceux qui ont eu le

¹ *Sermons*, par E. Jaccard. Lausanne et Zurich, 1874. — 1 vol. de 151 pag., in - 8.

temps d'être court, car en peu de mots il dit beaucoup de choses. On appréciera surtout le caractère pratique des développements; M. Jaccard est un homme de son temps, qui comprend les besoins, les aspirations, les souffrances de ses contemporains, et qui s'efforce d'appliquer le seul remède : l'Évangile.

Au point de vue théologique, — celui qui devrait nous préoccuper surtout dans la *Revue*, — serait-ce compromettre l'auteur que d'affirmer que sa tendance est aussi large qu'élevée? Ces sermons sont franchement évangéliques, mais ils ne sont pas d'une orthodoxie désespérante; un souffle de vie et de jeunesse a passé par là; la théologie autoritaire pourrait se montrer peu satisfaite de quelques assertions concernant les détails des récits bibliques, mais nous ne pensons pas que les auditeurs de M. Jaccard et ses lecteurs s'en plaignent; si la formule dogmatique y perd en précision, la solidité des convictions n'en est que plus apparente et plus communicative. N'est-ce pas l'essentiel?

L. M.

Thèse académique.

F. MOREL. — L'AUTORITÉ RELIGIEUSE D'APRÈS LA BIBLE. —
Lausanne 1873.

Cette thèse est, avant tout, comme le dit l'auteur, une étude biblique. Elle se divise en quatre parties, dont la première est consacrée à des considérations générales. Dans le premier chapitre, l'auteur nous parle de l'empire de l'autorité. L'homme vit d'autorité; il est libre, sans doute, mais d'une liberté enchaînée. « Nous sommes environnés, pour ainsi dire, d'autorité; elle nous domine, nul ne peut y échapper, pas même ceux qui la bravent. » Dans le deuxième chapitre, l'auteur traite de l'idée de la religion, quant à son autorité. Après avoir rappelé l'état de l'homme avant la chute, l'auteur nous montre comment, après la transgression, la religion historique fut fondée sur la terre. Par elle sont établis des rapports nouveaux entre deux facteurs : Dieu et l'homme déchu; le premier sollicitant et sauvant ou punissant, le second répondant aux intentions divines ou les méprisant. Ce sont là les grandes lignes de la religion, laquelle n'est pas stationnaire; nous n'aurons qu'à suivre leur développement graduel. Aussi la deuxième et troisième partie sont elles avant tout historiques.