ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

IMPRIMERIE D. BARDIN, A SAINT-GERMAIN

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

TOME IX

—

MATHILDE D'ÉCOSSE — ONAN

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

G. FISCHBACHER Successeur

33, RUE DE SEINE, 33

—

1880

SCIENCES REL. STUDIES

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE uOttawa LIBRARY ANNEX

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

BL
31
.E5
1877
v.9

http://archive.org/details/encyclopdiedessc09lich

MATHILDE D'ÉCOSSE (Sainte). Fille orpheline de Malcolm III, roi d'Ecosse et de Marguerite, Mathilde, qui avait reçu à sa naissance le nom d'Edithe, fut élevée au monastère de Rumsey par sa tante Christine, qui la força à prendre le voile sans prononcer les vœux pour échapper aux mauvais traitements des soldats normands. Recherchée en mariage par plusieurs seigneurs du plus haut rang, elle agréa la main d'Henri Ier, roi d'Angleterre, qui voulait se concilier les vaincus. Henri eut à briser la résistance de ses nobles normands, qui ne craignirent pas d'avoir recours pour le détourner de son projet aux insinuations et aux railleries les plus grossières. Anselme de Cantorbéry était favorable à ce projet de mariage royal, mais il n'y consentit qu'après s'être assuré au synode de Rochester en 1102, qu'Edithe n'avait jamais prononcé ses vœux. Mathilde a déployé sur le trône toutes les vertus de la chrétienne, de la reine et de l'épouse. L'histoire nous la montre créant les hôpitaux de Saint Giles et de Christ, donnant de bons conseils à son mari, lui conciliant les cœurs, multipliant les fondations pieuses et les aumônes. Elle correspondait avec le pape et avec Anselme. Dans une de ses lettres elle reprend doucement ce dernier sur l'exagération de ses jeûnes en lui citant l'exemple de Jésus-Christ. Par ses vertus elle sut désarmer les rancunes du parti normand et quand elle mourut le 3 avril 1118, tous la pleurèrent. Elle laissa deux enfants : Guillaume qui périt le 16 novembre 1120, lors du déplorable naufrage de la nef blanche et Mathilde, née à Rouen, qui devint impératrice. — Sources : Orderic Vital, *Chronique* ; A. Thierry, *Conquête de l'Ang.* ; Eadmer, *Hist. Novorum*, London, 1633 ; G. de Malmesbury, *Gesta Regum*.

MATHILDE D'ALLEMAGNE (Sainte), épouse de Henri Ier, était fille du comte saxon Théoderich, qui descendait du célèbre Wittekind, et de la noble danoise Reinilda. Elle fut élevée dans le couvent de Herword, placée sous la direction de l'abbesse Mathilde sa grand-mère. Le mariage avec Henri, alors duc de Saxe et de Thuringe, eut lieu en 909, et, par la douceur de son caractère et le sérieux de sa piété, la jeune

comtesse exerça une influence heureuse sur le tempérament violent et passionné de son mari. Elle fut son infatigable conseillère dans les circonstances compliquées de son règne et fut, en majeure partie, l'instrument de la grande popularité dont il ne tarda pas à être l'objet. La reine Mathilde était adorée de tous les pauvres et de tous les malheureux; elle ne cessait d'intercéder en faveur des prisonniers et des criminels et contribua puissamment à soutenir les couvents, qui étaient alors les seuls établissements de culture intellectuelle et le refuge des opprimés, à ériger des églises, à entretenir les sanctuaires recherchés par la dévotion publique. Mathilde eut cinq enfants qu'elle éleva dans la crainte de Dieu et dans la pratique de la charité. Devenue veuve et ayant eu la douleur de perdre le second de ses fils, Henri, son préféré, elle vécut dans la retraite sans cesser néanmoins de s'occuper, avec un zèle que rien ne pouvait lasser, des œuvres de piété et de bienfaisance auxquelles elle avait consacré sa vie. Elle mourut dans le couvent de Quedlinbourg en 968. — Voyez *Vita Mathildis Reginæ*, rédigé par un moine de 1002 à 1012, recueillie par les Bollandistes, au 14 mars, et par Pertz, *Monum. German.*, IV, p. 282 ss.

MATHILDE DE TOSCANE (la comtesse), née en 1046, morte en 1116, fut dans la seconde moitié du onzième siècle la Jeanne d'Arc de la papauté. Six papes, Nicolas II, Alexandre II, Grégoire VII, Victor III, Urbain II et Pascal II, subirent l'influence de cette femme guerrière, d'une piété fanatique et parfois farouche, et d'un dévouement sans bornes pour le saint-siège auquel elle sacrifia ses soldats, ses parents, son second mari et toute sa fortune : comme l'a bien dit l'abbé Tosti, « puissante virago, couvrant de sa poitrine Grégoire VII, elle donna à Alexandre III le temps d'arriver là où la Providence l'attendait. » Née dans une époque d'orages pour la papauté et pour l'empire, lorsque Benoît IX, Clément II et deux autres antipapes, Silvestre III et Grégoire VI se disputaient les clefs, elle sut dès son jeune âge choisir un parti entre tous ceux qui déchiraient l'Italie et elle lui resta fidèle jusqu'à sa mort. D'origine germaine, mais depuis longtemps établis en Toscane, à Lucques, les ancêtres de Mathilde, Siegfried, Azzo et Tebaldo avaient toujours été fidèles aux empereurs allemands. Azzo avait obtenu d'Othon Ier le Grand, les villes de Modène, de Reggio et une grande partie de la Lombardie, avec le titre de comte, en récompense de ses services (962). Boniface, fils de Tebaldo et père de Mathilde, seul héritier des richesses de toute la famille, fut pendant plusieurs années l'ami de Conrad II († 1037) et de Henri III le Noir son fils; il se battit pour eux en Italie et en Allemagne, mais lorsque Henri III, jaloux de la puissance de son feudataire et surtout envieux de ses richesses, eut attenté à sa liberté et à sa vie, Boniface dirigea tout son amour du côté de l'Eglise et prépara la honte de Canossa. La mère de Mathilde, seconde femme de Boniface, Béatrice de Lorraine, était d'origine allemande. Lorsque Boniface mourut en 1052, laissant la Toscane, Reggio, Modène, Parme, Ferrare, une partie de la Lombardie et les duchés de Spoleto et de Camerino, Béatrice fut nommée tutrice de ses enfants encore en bas âge : Frédéric, Béatrice

et Mathilde. Les deux premiers moururent en 1055 et Mathilde à huit ans se trouva seul possesseur d'immenses domaines, pendant que sa mère était prisonnière d'Henri III. Elle avait épousé en secondes noces Godefroi de Lorraine, ennemi d'Henri III, et ne revint dans les Etats de sa fille, avec son mari, qu'en 1057. Pour arriver à ses fins et éloigner tout compétiteur aux biens de la jeune comtesse, le moine Hildebrand fit nommer le frère de Godefroi, Frédéric de Lorraine, abbé de Mont-Cassin avec le titre de cardinal ; mais comme Victor II mourut sur ces entrefaites (1057), il le fit aussi nommer immédiatement pape avec le nom d'Etienne IX. Hildebrand et son docile instrument Etienne IX désiraient réunir tout le royaume italique entre les mains de Godefroi qui l'aurait ensuite légué à la comtesse Mathilde. Etienne mourut dans la même année, mais Godefroi servit Hildebrand les armes à la main, en chassant de Rome l'anti-pape Benoît X et en y installant Gérard de Bourgogne, Nicolas II (1058). Mathilde se formait au milieu de ses luttes, elle-même soutint en Lombardie la guerre contre les partisans d'Honorius II (1062) et combattit aux côtés de son père Godefroi, pendant la sanglante bataille qui signa la défaite de l'antipape à Rome. Pour que l'héritage de Boniface fût laissé intact entre les mains de la comtesse, Godefroi devait être éloigné. Pierre Damien l'accusa de soutenir le parti de Cadalous (l'antipape Honorius II) ou pour le moins de louvoyer pour retirer des deux partis en lutte autant d'argent que possible. Godefroi s'unit même en effet à l'envoyé impérial, l'archevêque Annion, chargé de demander à Alexandre II de quel droit il était monté sur le trône papal sans l'approbation du souverain. C'est alors que, pour arracher Mathilde à l'influence de son beau-père et pour détruire la simonie qu'il exerçait librement dans les possessions de sa fille, Alexandre et Hildebrand envoyèrent auprès d'elle, en qualité de conseiller intime, un neveu du pape, Anselme de Lucques. En 1066 lorsque les Etats de l'Eglise furent envahis par Richard de Capoue et les Normands, Mathilde, à la tête de ses troupes, les en chassa malgré les négociations secrètes que Godefroi entretenait avec eux. En 1069 Godefroi mourut et la comtesse épousa par procuration son beau-frère, Godefroi le Bossu. Ils ne se rencontrèrent qu'en 1072. Baronius (ad. an. 1074) nie ce mariage, mais il n'avait pas sous les yeux les papiers de la comtesse qui se trouvent dans les archives de Lucques, où elle appelle Godefroi le Bossu *vir meus* (Tosti, *La contessa Matilde e i romani pontefici*, II, 111). Lorsque Alexandre II, écoutant les plaintes des populations de la Saxe et de la Thuringe maltraitées par Henri IV, cita ce dernier à Rome, *ad satisfaciendum pro simoniaca hæresi, aliisque nonnullis emendatione dignis* (*abbas Uspergensis*, an. 1073), il avait préalablement consulté longuement Mathilde et sa mère, prévoyant une descente armée en Italie. Alexandre II meurt en 1073 et Hildebrand est pape à son tour. On connaît les luttes de Grégoire VII et de Henri IV au sujet des investitures et l'excommunication de 1076 qui contraignit l'empereur à s'humilier aux pieds du pape dans le château de Canossa (Emilie), appartenant à Mathilde (janvier 1077). Celle-ci avait perdu,

sans le pleurer, son mari, assassiné à Anvers et qui avait été, en 1075, un des principaux meneurs dans la conspiration de Cenci, à Rome (voyez l'art. *Grégoire VII*). Sa mère mourut la même année à Pise. Quelques jours après la feinte réconciliation de Canossa, Henri IV essaya, dans une entrevue entre Bibianello et Canossa, de s'emparer traîtreusement du pontife, mais Mathilde qui avait deviné ses intentions, délivra Grégoire et le conserva en sûreté dans sa forteresse ; et lorsque l'empereur réussit à soulever contre le pape les seigneurs italiens et une grande partie de l'épiscopat lombard, Mathilde, pour fournir à la papauté les moyens directs de se défendre, comme puissance temporelle indépendante, et pour jeter un défi à l'empereur, fit au pape le don de toutes ses possessions allodiales et de toutes ses richesses (1077). A la fin de mars de cette même année, Rodolphe de Souabe est sacré empereur à Mayence, à l'instigation du pape et Henri IV, dans un concile tenu à Brixen (Tyrol) fait déposer Grégoire VII et crée un antipape dans la personne de Guibert de Ravenne qui prit le nom de Clément III. Mathilde à la tête de ses troupes soutient en Lombardie le parti de son ami, mais les Lombards se soulèvent contre elle et unis aux troupes allemandes l'écrasent complètement sur les collines de la Volta Mantovana, le 15 octobre 1080. L'année suivante, après avoir triomphé de Rodolphe, Henri descend en Italie, défait les troupes de Mathilde entre Vérone et Ravenne, l'oblige à s'enfermer dans ses châteaux-forts, fait le siège de Florence et s'empare de Lucques, semant dans tous les Etats de son ennemie la mort et la dévastation. Ayant fait inutilement le siège de Rome avec Guibert de Ravenne, pendant que Grégoire tenait un concile et fulminait ses adversaires, Henri IV se retire jusqu'en 1082 dans l'Italie supérieure. Il revient alors au siège et ne réussit qu'à brûler la basilique du Vatican et à saccager à son retour les provinces de la comtesse. En 1083 Henri reprend le siège, qui avait été continué faiblement par l'antipape, il s'empare de Latran, y établit Clément III et en 1084, à l'exception de Saint-Ange où le pape s'est retiré, Rome lui appartient. Pendant ce long siège, Mathilde ne put venir au secours du pape, mais après avoir dépouillé pour la cause sainte le monastère de Canossa elle envoya à Rome deux cents livres d'argent et neuf livres d'or. Lorsque Robert Guiscard arrive pour délivrer le pape et pour saccager Rome *tamquam leo fortissimus*, Henri se retire à Sienne et Grégoire au Mont-Cassin avant de s'exiler à Salerne. Mathilde attendait en Emilie les armées schismatiques et elle les défit complètement près de son château de Sorbara. Ce fut la dernière consolation de Grégoire qui mourut à Salerne, le 25 mai 1085. En 1087 après avoir perdu son conseiller Anselme de Lucques et avoir concouru à l'élection du bénédictin Desiré (Victor III), Mathilde se rendit à Rome avec des troupes pour soutenir le pape contre Guibert de Ravenne ; mais les Romains acclamèrent ce dernier et Mathilde, après avoir fortifié Saint-Pierre, se retira dans Saint-Ange. Après la mort de Victor III (1088) elle fit nommer Eudes d'Ostia, avec le nom d'Urbain II ; il avait été désigné par Grégoire VII

et par Victor III. C'est vers cette époque qu'elle contracta, sur le conseil du pape, son second mariage avec Welf V, fils de Welf IV, duc de Bavière, ennemi acharné de l'empereur ; *et hoc utique non tam pro incontinentia quam pro romani pontificis obedientia, videlicet, ut tanto virilius sanctæ romanæ ecclesiæ schismaticos posset subvenire* (*Bertholdus Constantiensis ad an.* 1089. *Chronicon*, t. I, Francfort, 1585). Malgré les deux mariages de Mathilde les chroniqueurs hildebrandiens soutiennent qu'elle a toujours conservé sa virginité, mais son meilleur biographe, l'abbé Tosti, affirme qu'elle n'a pas besoin de cette vertu pour être considérée comme une des plus grandes femmes de l'histoire. Dans ce second mariage, trois maisons puissantes, Bavière, Este, Toscane, Emilie, s'unissent contre l'empire. Henri IV irrité redescend en Italie (1090) et s'empare de Mantoue qui, après un an de siège, ouvre ses portes honteusement, car elle était sans cesse ravitaillée par la comtesse ; il dévaste le territoire d'Azzo d'Este, gagne à sa cause le meilleur capitaine et les meilleures troupes de la comtesse et fait offrir à celle-ci une paix honorable. Mathilde l'accepte avec cette condition : Reconnaître Urbain II et chasser Clément III ; c'est-à-dire qu'elle n'accepte pas. Henri assiège le château de Montebello et y perd un fils, il assiège Canossa et y subit comme soldat une seconde humiliation : *Ac memor est factus Canossæ quæ mala passus sit, nudis quando plantis stetit...* (Domnizo, *Rer., Ital., Script.*, V). Il s'en souvint si bien, avant et après, que d'après les chroniqueurs hildebrandiens il dut s'enfuir laissant sa bannière et ses bagages entre les mains de la comtesse. En 1093 Mathilde accueillit le fils d'Henri IV, Conrad, et le fit couronner roi d'Italie à Monza et à Milan, après avoir conclu une alliance de vingt ans avec les plus puissantes cités lombardes. En outre Urbain II, soutenu par Conrad, dans un concile tenu à Plaisance, réussit à s'attacher une grande partie du clergé lombard et put ainsi avec autorité se rendre à Clermont pour y prêcher la première croisade en 1095. C'est la date du second semi-divorce de Mathilde. Selon les uns elle avait caché à son mari la donation de ses biens à la papauté, selon les autres Urbain II aurait promis à Welf V la rétrocession de ses biens et n'aurait pas maintenu sa promesse (Muratori, *Rer. Ital. scriptores*, V). Berthold de Constance et Jean Villani affirment que l'impuissance du mari fut la seule cause du divorce. Son plus bouillant défenseur, l'abbé Tosti, appuie cette dernière affirmation. Le père de Welf V s'unit à Henri IV pour attaquer la comtesse, mais elle réussit à les combattre à Governolo et put ensuite pendant douze ans gouverner paisiblement ses Etats. Urbain II était mort en 1099, laissant la tiare à Rinieri, Pascal II, autre ami dévoué de Mathilde. C'est sous son règne qu'elle renouvela sa donation, d'après un acte qui porte la date de 1102 et qui est considéré comme apocryphe par quelques historiens. Il paraît toutefois, si les anciens chroniqueurs ont dit vrai, que cette donation est la même que celle de 1077 et de 1115. Voici les préliminaires de cet acte : « *In nomine sancte et individue Trinitatis... Ego Mathilda Dei gratia comitissa, pro remedio anime mee et parentum meorum dedi...*

omnia bona mea jure proprietario tam quod tunc habueram, quam ea que in antea acquisitura eram, sive jure successionis, sive alio quocumque jure ad me pertinerent... (Gaetan Cenni, *Monumenta dominationis pontif.*, II. Baronius, ad an. 1115-1120 ; Muratori, *Rer. Ital. script.*, V; Mgr Borgia, *Memorie di Benvenuto*, II ; Fragment des *Grotte vaticane*, etc., etc.). On observe toutefois pour invalider cet acte : 1° Qu'il n'eut de la valeur qu'après 1115, date de la mort de la comtesse ; 2° qu'elle ne donna que ses biens allodiaux, car elle n'était comtesse et souveraine *Thusciæ et Lombardiæ* que *secundum ordinationem imperatorum* (B. di Lucca, *Rer. Ital. script.*, XI, 1251) ; 3° qu'en effet la donation dit : *omnia bona mea* « *jure proprietario* » et *juris* « *mei* » ; 4° qu'après 1077 et 1102, quoiqu'elle ait donné *a presenti die*, la comtesse jouit jusqu'à sa mort de tous ses biens et peut en disposer suivant ses caprices et ses préférences pour divers couvents, entr'autres pour celui de Polirone ; 5° que la comtesse s'aliéna pour des œuvres pieuses des fonds immeubles immenses. Tiraboschi, historien sérieux, avoue qu'il ne voit pas de solution pour ces deux dernières difficultés. Mathilde soutint Pascal II comme elle l'avait fait pour ses prédécesseurs et l'accompagna au concile de Guastalla où les schismatiques et les investitures laïques furent encore solennellement anathématisées ; elle l'accueillit et le protégea dans ses luttes avec Henri V, et lorsqu'il fut en 1110 prisonnier à Rome c'est à elle qu'il dut les secours et la liberté. Liberté infamante pour Mathilde ; Henri V fut couronné et Mathilde avilie fut obligée de s'unir au conquérant. Elle fit encore une campagne contre Mantoue qui lui avait été régulièrement infidèle, puis se retira dans un monastère de la province de Reggio, Bondeno de' Roncori, vers la fin de 1114. Elle y mourut en odeur de sainteté le 24 juillet 1115. Elle n'a pas encore été canonisée et pourtant sans elle, comme le dit le docte abbé du Mont-Cassin, l'abbé L. Tosti, Dieu aurait dû faire un grand miracle pour sauver la papauté des serres du pouvoir politique impérial. — Sources : Luigi Tosti, *La contessa Matilde ed i romani pontefici*, Firenze, 1859 ; Philippe Jaffé, *Regesta Pontif. roman.*, Berlin, 1851 ; E. Leo, *Storia degli Stati italiani*, trad. de l'allemand, I, Firenze, 1840 ; G. Tiraboschi, *Memorie modenesi col codice diplomatico*, I, 140 ss., Modène, 1793 ; Bertholdi presbyteri Constantiensis, *Chronicon ab anno MLIII ad annum MC usque perductum*, *Germaniæ, hist. illust.*, I, Francfort, 1585 ; *A Donizzone presbytero qui in arce Canusina apud ipsam vixit vita Mathildis c. p. It., carmine descripta* dans Muratori, *Rerum Italicorum scriptores*, V, Milan, 1724. Voyez aussi les t. III et XI, Watterich, *Vitæ Pontificorum roman.*, 1862 ; Baxmann, *Die politik der Pæpste...*, Elberfeld, 1869 ; Mellini, *Trattato dell'origine, fatti di Matilde gran contessa di Toscana...*, Firenze, 1589-1594 ; Lucchini, *Cronaca della vita e delle azioni della contessa Matilde di Toscana*, Mantova, 1593 ; Kœler, *Dissertatio de donatione mathildina pontifici romano*, Altorf, 1715. Voyez encore Ranke. Gregorovius, Giesebrecht, etc., les nombreux ouvrages qui s'occupent tout particulièrement du pontificat et de la vie de Hildebrand.

P. Long.

MATHURINS, ordre religieux, fondé sous les auspices de la Trinité (d'où le nom primitif de trinitaires ou religieux de la sainte Trinité), l'an 1198, par saint Jean de Matha et Félix de Valois, pour racheter les esclaves chrétiens des mains des infidèles. Le nom de mathurins leur fut donné en France parce qu'ils occupèrent à Paris, depuis 1226, une église qui était sous l'invocation de saint Mathurin. Ils suivaient la règle de saint Augustin et étaient répandus en Italie, en Espagne (où nous trouvons aussi des trinitaires déchaussés et des religieuses trinitaires), en Allemagne, où la Réforme les supprima, et en France jusqu'en 1790. — Voyez Hélyot, *Hist. des ordres milit. et relig.*, t. II, ch. XLIX; t. III, ch. XLV ss.

MATINES (*Nocturnalis syntaxis, nocturnæ precationes, matutinum, horæ matutinæ*), nom donné à la première partie de l'office divin que l'Eglise catholique fait célébrer chaque jour, et qui se dit de grand matin. Dans l'office des dimanches et des fêtes, les matines sont ordinairement divisées en trois nocturnes, composés de psaumes, dont le nombre varie selon la nature et la solennité de l'office. Ordinairement, les matines commencent par un *invitatoire* qu'on répète à chaque verset : *Venite exultemus Domino*, qui est suivi lui-même d'une hymne. — Voyez l'article *Heures canoniales*.

MATTER (Jacques), né en 1791 à Alt-Eckendorf (Alsace). Dès l'âge de vingt-six ans, il remportait le prix d'un concours que l'Académie des inscriptions avait institué sur un sujet vaste et alors peu connu, *l'Histoire de l'Ecole d'Alexandrie* (2e éd., 3 vol., 1840). Ce succès lui procura la chaire d'histoire au collège de Strasbourg. Peu après, il prit la direction du gymnase de cette ville, et en 1820 il y joignit l'enseignement de l'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie. Ses investigations lui fournirent la matière de deux ouvrages : une *Histoire générale du Christianisme et de la Société chrétienne*, 4 vol.; et une *Histoire critique du Gnosticisme*, 2 vol. avec un cahier de planches, œuvre bien ardue à une époque où les documents n'avaient pas encore fait l'objet des discussions approfondies qui se sont élevées de nos jours. Nommé inspecteur d'Académie en 1828, il écrivit, pour donner un guide aux membres des Comités cantonaux, le *Visiteur des écoles* (2e éd., 1838), ainsi que l'*Instituteur primaire ou Conseils et directions pour préparer les instituteurs à leur carrière* (2e éd., 1843). Les événements de 1830 suggérèrent à l'Institut la pensée d'un concours extraordinaire sur la question de l'*Influence des mœurs sur les lois et des lois sur les mœurs*; il remporta de nouveau le prix (2e éd., 1843). Aux yeux de l'auteur, les mœurs des peuples embrassent les idées et les habitudes : c'est aux idées qu'appartient l'empire; les lois ne sont que des formes plus ou moins grossières des idées libres et pures; elles oppriment les idées, lorsque celles-ci sont faibles; mais les lois se perfectionnent partout où les idées sont fortes. Les fonctions d'inspecteur général des études, auxquelles il fut bientôt appelé, lui laissaient assez de loisirs pour rédiger une *Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siecles*, 3 vol., 1836, où il exposait

les péripéties de cette lutte de l'idée contre la loi restrictive ou oppressive, lutte qui ne cessera point jusqu'à ce que la politique ait subjugué la morale, ou que la morale soit arrivée à un empire assuré en politique ; et, en 1841, un essai sur l'*Affaiblissement des idées et des études morales* signalait un état dangereux de l'esprit public. Dans ces divers écrits, l'auteur s'était plutôt attaché à ce qu'il y a d'humain et de rationnel dans le christianisme, mais le progrès de ses méditations le portait à en envisager toujours davantage le côté surnaturel et divin. Ce mouvement était secondé par l'étude des Livres saints. Le Comité de la *Society for promothing christian knowledge* lui avait demandé en 1835 une révision des versions françaises de la Bible ; il s'adjoignit le pasteur R. Cuvier et plusieurs jeunes savants, et la publication du Nouveau Testament en 1842, de l'Ancien en 1849, donnait une vive impulsion aux travaux de cet ordre, qui ont paru en grand nombre depuis trente ans. Après avoir exercé pendant quelque temps les fonctions d'inspecteur général des bibliothèques, il s'en démit en 1846 et retourna à Strasbourg pour professer, au séminaire protestant de cette ville, la philosophie de la religion. C'était à cette cime de nos connaissances qu'il voulait consacrer ses dernières années, soit en esquissant à grands traits l'ensemble de ce domaine, et ce fut l'objet d'une *Philosophie de la religion*, 2 vol., 1857, d'une *Morale ou philosophie des mœurs*, 1860, et d'une *Histoire de la philosophie dans ses rapports avec la religion depuis l'ère chrétienne*, 1854 ; soit en traitant quelque chapitre spécial, *Saint Martin le philosophe inconnu*, 1862 ; *Swedenborg*, 1863 ; le *Mysticisme en France au temps de Fénelon*, 1865. Le sujet de ce dernier livre attirait depuis longtemps son attention, et les réflexions qu'il lui inspirait sur la vie en Dieu le préparaient à sa mort, qui eut lieu en 1864. A. Matter.

MATTHÆI (Chrétien-Frédéric), célèbre philologue et critique, né à Grœst, en Thuringe, en 1744, fut successivement recteur de l'école de Meissen, professeur de langue grecque à l'université de Wittemberg, puis professeur de littérature classique à Moscou, où il mourut en 1811. La plupart de ses travaux concernent le rétablissement du texte des écrits du Nouveau Testament. Il avait collationné cent trois manuscrits, découverts pour la plupart dans la bibliothèque du Saint-Synode de Moscou, à l'aide desquels il chercha à retrouver les leçons primitives, attribuant une importance exagérée à la pénétration et au zèle dont auraient fait preuve les copistes byzantins et russes. Matthæi eut le tort de donner à la polémique qu'il dirigea contre ses confrères, en particulier contre Griesbach, un ton acerbe et passionné. Ses principaux ouvrages sont : 1° Tous les écrits du Nouveau Testament, en commençant par les épîtres catholiques et en terminant par les évangiles, en grec et en latin, d'après un manuscrit inédit de la Vulgate, avec la mention *ex codicibus mosquensibus nunquam antea examinatis*, Riga, 1782-88, 12 vol. in-8° ; édit. manuelle, 3 vol. in-8° ; 2° *Vetustum Ecclesiæ græcæ Constantinopolitanæ Evangeliarum*, Leipz., 1791, in-8° ; 3° *Euthymii Zigabeni Commentarius in IV*

Evangelia, Leipz., 1792, 3 vol. in-8° ; 4° *Novum Testamentum græcum*, Wittemb., 1803-1804, 2 vol. in-8° avec des annotations critiques. — Voyez Reuss, *Gesch. der heil. Schriften N. T.*, § 413.

MATTHIAS, l'un des disciples immédiats de Jésus, d'après la tradition l'un des soixante-dix, qui prit rang parmi les douze apôtres à la place de Judas Iscarioth (Actes I, 23 ss.). La légende le fait voyager en Ethiopie, où il aurait subi le martyre. D'après une autre version, il aurait été lapidé par les Juifs en Judée. De bonne heure, on avait fait circuler sous son nom un évangile apocryphe et un *Livre des traditions* (παραδόσεις). Les Grecs célèbrent sa fête le 9 août, et les Latins le 24 février ; à Milan, on la fait le 7 février. — Voyez Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 163 ; VII, 318; Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 12 ; III, 25 ; Perionius, *Vitæ apostol.*, p. 178 ss.; *AA. SS.* ad 24 febr.; Augusti, *Denkwürdigk.*, III, 241 ss.

MATTHIEU (Saint), Ματθαῖος ou Μαθθαῖος, dérivé de l'hébreu matthi, abréviation de matthiah, identique alors avec Matthias, *Théodore*, ou de la racine *math*, viril, d'après Grimm (*Lexicon græco-lat. in lib. N. T.*, 1868), fut l'un des douze apôtres de Jésus, dont toute la célébrité tient au premier évangile auquel son nom a été attaché de tout temps. Galiléen de naissance et exerçant les fonctions de douanier sur les bords du lac de Tibériade, il fut appelé par Jésus à entrer dans le cercle de ses disciples. Toutefois, il faut remarquer que dans Marc et Luc (Marc II, 14; Luc V, 27) ce péager appelé ainsi par Jésus est simplement nommé Lévi sans que ces deux auteurs qui ont pourtant bien le nom de Matthieu dans leur liste des Douze, nous avertissent de l'identité du personnage, en sorte qu'on en peut toujours douter, comme le font, entre autres exégètes, Neander, Ewald, Reuss, etc. Quoi qu'il en soit, Matthieu reste tout à fait dans l'ombre aux temps apostoliques. Même sa légende postérieure est pauvre. Clément d'Alexandrie nous le peint comme un ascète essénien, ne se nourrissant que de fruits et de légumes, jamais de viande (*Pédag.*, II, 1, 16). D'après Eusèbe, après être resté une douzaine d'années en Palestine, il aurait laissé son évangile écrit en hébreu à ses compatriotes et serait allé ailleurs poursuivre sa mission (*H. E.*, III, 24). On racontait qu'il s'était rendu en Ethiopie et y était mort martyr ; d'autres disent en Macédoine ou dans l'Inde, etc. Notre premier évangile est peut-être encore plus anonyme que tous les autres. Cependant l'antiquité tout entière, sauf l'exception du manichéen Faustus, est unanime pour l'attribuer à l'apôtre Matthieu. D'après une vieille tradition qui remonte jusqu'à Papias et toujours répétée depuis lors, Matthieu aurait écrit un évangile en langue hébraïque ou plutôt araméenne, dont notre évangile actuel serait une traduction grecque (tradition Panthène indépendante de celle de Papias, Euseb., *H. E.*, V, 10 ; Irénée, *Adv. hær.*, III, 1 ; Origène chez Eugène, VI, 25 ; Jérôme, *Comment. in Matth.*, prof.; *De vir. ill.* 3). Ces deux affirmations que notre premier évangile avait été écrit en hébreu et avait eu Matthieu pour auteur étaient inséparables et solidaires. La seconde devait donc être ébranlée du jour où la première serait compromise. Or déjà

Erasme et Cajetan ne pouvaient admettre que notre écrit actuel fût une traduction. En général les théologiens protestants s'appliquèrent à démontrer que nous sommes en présence d'un original grec. Le théologien catholique Hug s'est joint à eux et depuis lors leur thèse a triomphé. En vain a-t-on voulu dire que Matthieu, après avoir écrit une fois son évangile en hébreu, l'a lui-même traduit en grec ou fait traduire sous ses yeux (Bengel, Guericke, Thiersch, Ebrard). Aucun Père de l'Eglise n'a jamais rien su de semblable et Papias dit très nettement le contraire. Le style grec de notre évangile actuel coule d'original, il a des particularités, des jeux de mots, des antithèses qui excluent toute idée de traduction. La double nature des citations de l'Ancien Testament, les unes faites d'après les LXX, les autres d'après le texte hébreu, s'oppose à cette hypothèse encore plus invinciblement. Aussi, de nos jours, les savants qui parlent encore d'une traduction l'entendent d'une source araméenne entre plusieurs autres, qui serait entrée remaniée et développée dans l'ouvrage grec actuel qui reste bien toujours un ouvrage original. La thèse de la simple et directe authenticité de notre premier évangile était donc bien ébranlée. Eichhorn avait déjà montré qu'un tel récit ne pouvait provenir d'un témoin oculaire. Que Luc l'eût mis à profit ou que l'auteur se fût servi de Luc, dans les deux cas, il était également impossible que cet auteur fût l'apôtre Matthieu; car, dans le premier, Luc l'aurait certainement distingué des essais imparfaits qu'il rappelle dans son prologue, et, dans le second, on ne concevrait pas qu'un témoin oculaire eût pu se mettre vis-à-vis d'un historien postérieur dans une telle dépendance. Dans sa préférence pour le quatrième évangile, l'école de Schleiermacher se plaisait à insister sur les marques d'infériorité du premier. Ce style sommaire et sans couleur pittoresque, ces indications vagues et générales, « en ce temps là, plusieurs, et il arriva, etc., » le manque de chronologie fixe, les cadres abstraits et la construction systématique, des superfétations évidemment légendaires et absentes des autres évangiles, tout concourait à prouver qu'on n'avait pas sous les yeux le récit immédiat d'un compagnon de Jésus. Aussi l'authenticité fut-elle abandonnée par des théologiens généralement conservateurs, comme Lücke, Bleck, Weizsæcker, Reuss, Bunsen, sans compter de Wette, Ewald, Credner, Weisse, Lachmann, Baur, Strauss. Elle parut bien difficile encore à soutenir lorsque la critique eut pénétré plus avant dans le problème des rapports et de la mutuelle dépendance des trois synoptiques. Schleiermacher avait ramené l'attention sur le témoignage de Papias et en avait donné une interprétation toute nouvelle qui allait fournir un singulier appui historique aux conjectures de la critique interne de l'évangile. « Matthieu, disait Papias, avait réuni et ordonné (συνετάξατο) les λόγια, les discours du Seigneur en langue hébraïque et chacun les traduisait comme il pouvait. » Que Matthieu eût écrit un évangile hébreu, cela était donc certain, et ainsi s'expliquait la tradition unanime de l'Eglise ; mais ce qui ne paraissait pas moins clair, c'est que ce dire de Papias s'appliquait à un recueil de discours de Jésus, non à notre

évangile tout entier. Il y avait donc un moyen de concilier la tradition de l'Eglise et les résultats de la critique. Avec Weisse, Reuss, Réville, Holzmann, etc. ; celle-ci constatait en effet que notre premier évangile se composait de deux documents antérieurs fondus dans une composition nouvelle et originale : 1° l'écrit primitif de Matthieu comprenant les discours du Seigneur groupés encore en masse bien distincte dans notre évangile actuel ; 2° le récit historique de Marc d'après les prédications de saint Pierre, avec quelques autres additions moins importantes empruntées directement à la tradition orale. Malgré bien des difficultés de détail qu'elle rencontre dans l'application, cette hypothèse aujourd'hui triomphe de toutes les autres. L'école de Tubingue, représentée jusqu'à nos jours par Keim et Hilgenfeld, a essayé de se rendre compte d'une autre manière de l'évangile canonique. Elle s'est efforcée d'y distinguer un noyau primitif, un écrit fondamental datant d'avant la ruine de Jérusalem et d'inspiration étroitement et exclusivement judéo-chrétienne. Ce premier évangile, sorte d'évangile selon les Hébreux que rien n'empêche d'attribuer à Matthieu, aurait été remanié dans un sens universaliste après la ruine de Jérusalem. Non seulement cette seconde hypothèse inspirée par les préjugés dogmatiques de l'école de Baur n'entre pas aussi avant que la première dans l'anatomie exégétique de l'ouvrage actuel, mais il est impossible à notre avis de trouver une ligne de démarcation un peu fixe et précise entre les deux rédactions que l'on ne veut distinguer que par une inspiration plus ou moins judéo-chrétienne. Quant à vouloir retrouver dans l'évangile apocryphe, dit des Hébreux, ou dans l'évangile araméen des Nazaréens l'original de notre Matthieu, c'est une tentative qu'on a pu faire jadis, mais à laquelle il a fallu renoncer, car l'évangile hébreu dont on a retrouvé la trace et qu'avait lu Jérôme ne s'est trouvé être en définitive qu'une reproduction plus ou moins fidèle de notre évangile actuel. Jérôme avait traduit cet évangile araméen et l'avait pris d'abord pour l'original de notre livre grec ; mais il revint bien vite de cette méprise (cf. *De viris illust.*, 2 et 3, avec *Comment. ad Matth.*, XII, 13 et *Adv. Pelag.*, III,). Quoiqu'il en soit de cette question d'origine, notre premier évangile canonique à qui le nom de Matthieu est justement resté attaché, garde une physionomie très-particulière entre tous les autres. Si l'on ne peut en faire un écrit de parti, un évangile judéo-chrétien dirigé contre la prédication de Paul, puisqu'un universalisme très puissant s'y fait jour à mainte reprise, il n'en est pas moins évident qu'il reste avec le judaïsme dans un rapport tout particulier. Delitzsch n'a pas eu tout à fait tort d'en rapprocher la composition de celle de Pentateuque. Jésus y joue bien le rôle de second Moïse venant promulguer une loi nouvelle et fonder une nouvelle alliance entre Dieu et son peuple. C'est l'évangile théocratique par excellence. Le but qu'a poursuivi le rédacteur est visible ; il a voulu prouver que Jésus de Nazareth était le Christ, et le prouver non seulement aux juifs qui avaient cru, mais encore à ceux qui restaient incrédules, en sorte que son livre tout d'édification

pour les judéo-chrétiens avait une pointe offensive dirigée contre le judaïsme contemporain. Voilà pourquoi chaque récit évangélique est presque représenté comme un accomplissement de quelque antique prophétie, pourquoi Jésus se place dans un rapport positif avec la loi qu'il vient accomplir et non détruire, avec le peuple qu'il veut sauver et qui ne périra que par sa propre incrédulité. De ce double caractère général qu'il serait trop facile d'établir, il ressort que la composition de notre évangile, même sous sa forme définitive, ne saurait être trop reculée. La conscience du rédacteur se meut encore dans la sphère du judaïsme. Certains détails comme les paroles prophétiques sur la ruine de Jérusalem et la parousie comparées avec les rédactions parallèles de Luc et de Marc pourraient fait croire que le livre est antérieur à 70 ou du moins tout près de cette date. Enfin il a certainement été écrit en Palestine, probablement de l'autre côté du Jourdain à Pella, pendant les jours de la grande tribulation (voy. l'art. *Synoptiques*). A. Sabatier.

MATTHIEU PARIS, Matthæus Parisius, célèbre chroniqueur anglais, né vers l'an 1199, mort en 1259, entra dans le monastère bénédictin de Saint-Alban en 1217. Son surnom lui est venu, selon les uns, de ce qu'il était né à Paris, et, selon les autres, de ce qu'il avait fait ses études dans cette ville. Il était l'un des hommes les plus savants de son temps. Le pape Innocent IV l'envoya en Norvège pour y réformer divers couvents, et le roi Henri III, qui le tenait en grande estime, lui accorda divers privilèges pour l'université d'Oxford. On a de lui, outre les biographies des fondateurs du couvent de Saint-Alban et de vingt-trois abbés de ce monastère, une histoire d'Angleterre, qui commence à la conquête normande et s'étend jusqu'à l'année de la mort de l'auteur. Elle est connue sous le nom de *Historia major Angliæ*, et a été publiée pour la première fois à Londres, 1571, in-f°, par les soins de Parker, archevêque de Cantorbéry; Zurich, 1606, 2 vol. in-f°; Londres, 1640, 3 vol. in-f°, avec des additions de William Wats; reproduite à Paris, 1644, 4 vol. in-f°; Londres, 1684, 5 vol. in-f°. L'*Historia major* a été continuée par Guillaume Rishanger jusqu'en 1272. Matthieu Pâris en a donné un résumé dans son *Historia minor*. Cette chronique est l'une des principales sources pour l'histoire d'Angleterre. L'auteur s'exprime avec une grande liberté à l'égard de l'Eglise romaine, ce qui lui a valu d'être fort maltraité par les auteurs catholiques.

MATURIN (Gabriel), pasteur du Désert, était, d'après Agnew, un enfant trouvé, ramassé dans les rues de Paris par le cocher d'une grande dame catholique, à laquelle il dut son nom, son prénon, et une éducation qui semblait devoir l'éloigner à jamais du ministère évangélique. Cependant, vers l'âge de quarante-cinq à cinquante ans, il remplissait les fonctions de ministre de la Chambre de l'Edit transportée de Marmande à Saint-Macaire, puis à La Réole (Gironde). Il demeurait dans cette ville chez le sieur de Virazel, conseiller au parlement de Guyenne, lorsqu'il fut arrêté, en 1683, pour avoir tenu des assemblées contrairement aux ordonnances. On l'enferma au Château-

Trompette, d'où il adressa au roi un placet dans lequel il demandait sa mise en liberté. A la révocation, il sortit de France avec sa femme et ses enfants, et gagna Dordrecht dont la municipalité lui fit une pension. Il fut installé à Arnheim, en qualité de pasteur extraordinaire, au mois de mai 1687, et n'y resta que deux ans. Avant d'aller prêcher sous la croix, il composa un livre onctueux et touchant « pour la consolation et l'affermissement des pauvres réfugiés, et pour la censure des tièdes qui avaient peine à se mettre à couvert de la persécution en quittant leurs commodités temporelles et leur patrie. » Voici le titre bizarre de ce livre, revu par Jean Rou et devenu très rare : *Les feuilles du figuier, ou vanité des excuses de ceux qui ont succombé sous la persécution*, La Haye, Abrah. Troyel, 1687, in-12. Rentré en France par la Suisse au mois de 1689, en vertu d'un mandat du synode d'Utrecht, Maturin fut arrêté, vers la fin de l'année, au milieu de son ancien troupeau, qu'il était venu consoler et fortifier, crime invariablement puni de mort ou de réclusion perpétuelle dans une prison d'Etat. On ignore le lieu de sa détention ; mais ce lieu ne fut ni la Bastille ni l'île Sainte-Marguerite. Malgré la surveillance sévère qui régnait dans les cachots, le confesseur paraît avoir réussi à écrire à sa femme. Celle-ci sollicita le synode des Eglises wallonnes, tenu à Harlem en 1708, de venir en aide aux souffrances du captif dont ni mauvais traitements ni promesses ne pouvaient vaincre l'intrépide fidélité. Le synode obtint des états du quartier de Veluwe un don de cinq cents florins, qu'il remit à M^me^ Maturin, et s'occupa de faire élargir le prisonnier. Deux ans plus tard, les Etats de Gueldre accordèrent à M^me^ Mathurin cent ducatons d'argent, pour être envoyés à son mari. Parmi les pasteurs du Désert arrêtés, Maturin est le seul, à notre connaissance, qui ait été relâché. Un peu après la paix d'Utrecht (1713), à la fin de 1714 ou au commencement de 1715, il fut conduit à la frontière et chercha près de Genève un asile au moins momentané, où le professeur Pictet le félicitait en ces termes : « Vous avez un long temps été comme enseveli, sans qu'on ait pu déterrer le lieu où vous étiez ; mais, grâce à Dieu, vous en sortez glorieusement, vous levez la tête, vous triomphez, ou plutôt la grâce triomphe en vous sur la nature, sur le monde, sur l'enfer, sur toutes les principautés, sur cette Rome antichrétienne, la meurtrière des saints. Elle a trouvé le moyen, par ses cruautés, d'abréger nos disputes : Vous êtes nos meilleurs théologiens, généreux confesseurs et défenseurs de la foi ; vous fermez la bouche à l'adversaire, vous faites plus que les Claude ni les Jurieu n'ont pu faire ; vous portez le témoignage et les flétrissures du Seigneur, vous êtes ses témoins, titre glorieux : « Vous serez mes témoins. » Ce n'est pas que nos théologiens ne rendent bon témoignage à la vérité ; mais vous la confirmez, vous la scellez de votre propre sang ; cela s'est vu et se voit encore tous les jours. » Pictet l'invitait en terminant à publier le récit de ses souffrances. Le glorieux confesseur chargé d'années et d'infirmités (il avait près de quatre-vingts ans et en avait passé vingt-cinq dans les cachots), eut-il assez de force physique pour composer cette relation ? Et s'il

l'écrivit, qu'est-elle devenue? En 1718 le synode d'Amsterdam enregistrait sa mort avec une pieuse vénération. Maturin venait de succomber après avoir rejoint sa femme en Irlande. L'un de ses fils, Pierre, devint doyen de Killalve, et son petit-fils, Gabriel-Jacques, doyen de Saint-Patrick à Dublin. On compte parmi ses descendants plusieurs pasteurs de mérite, entre autres un prédicateur éloquent, connu aussi par deux ouvrages remarquables : *Melmoth the Wanderer*, et la tragédie de *Bertram*. — Voir nos *Premiers pasteurs du désert*, Paris, 1879, in-8°. D. Douen.

MAULTROT (Gabriel-Nicolas), né à Paris en 1714, mort, âgé de quatre-vingt-dix ans, le 12 mars 1803, embrassa la carrière du barreau, dans laquelle il ne plaida que rarement, mais il s'y est fait connaître par des ouvrages innombrables sur les questions agitées de son temps. Comme jurisconsulte, il s'était attaché spécialement à l'étude du droit canon, et dans les luttes qui avaient lieu alors entre le clergé et la magistrature, Maultrot se posa en adversaire du clergé. Dévoué au parti des « appelants, » il en défendit les intérêts avec une chaleur de conviction et une fermeté qui ne se démentirent jamais. Combattant l'abus que les évêques faisaient de leur autorité, il porta de rudes coups à l'épiscopat par ses écrits où l'on voit qu'il possédait à fond tous les points du droit civil et ecclésiastique. Cependant, les principes de la Révolution ayant éclaté, Maultrot revint sur plusieurs de ses sentiments antérieurs, et s'opposa à la constitution civile du clergé, contre laquelle il publia un grand nombre de brochures. La Révolution lui ayant fait perdre toute sa fortune, il se vit réduit pour vivre à vendre sa bibliothèque, mais l'huissier chargé de la vente lui fit perdre l'argent qui en provenait, par une banqueroute. Maultrot se résigna courageusement à cette épreuve, et sut se procurer d'autres ressources. Devenu aveugle à l'âge de cinquante ans, il n'en continua pas moins de travailler, c'est au contraire à partir de cette époque que ce fécond et savant écrivain semble avoir le plus produit. Sa mémoire était si grande et si fidèle, qu'en dictant ses ouvrages à son secrétaire, il pouvait indiquer les sources dont il tirait chaque argument. La liste très abrégée des écrits de Maultrot est encore longue, on en jugera par ce qui suit : 1° *Apologie des jugements rendus en France contre le schisme par les tribunaux séculiers*, 1752, 2 vol. in-12, et 1753, 3 vol. in-12. Cet ouvrage est divisé en deux parties : la première est de l'abbé Mey, la seconde de Maultrot ; il a été condamné par un bref du pape Benoît XIV ; 2° *Consultation pour MM. de la Chalotais*, in-4° ; 3° *Maximes du droit public français*, en collaboration avec Blonde et l'abbé Mey ; 4° *Dissertation sur le Formulaire*, 1775, un fort vol. in-12. L'auteur s'oppose à la signature du formulaire avec une grande énergie ; 5° *Les droits de la puissance temporelle contre la deuxième partie des actes de l'assemblée du clergé de* 1765, 1777, in-12, où le clergé est vertement traité par l'auteur ; 6° *L'Institution divine des curés, et leur droit au gouvernement général de l'Eglise*, 1778, 2 vol. in-12 ; 7° *Les droits du second ordre défendus contre les apologistes de la domination épiscopale*, 1779, in-12 ; 8° *Les prêtres juges de la foi*,

ou réfutation du Mémoire dogmatique et historique de l'abbé Corgne, touchant les juges de la foi, 1780, 2 parties in-12 ; 9° *Les prêtres juges dans les conciles et avec les évêques, ou réfutation du traité des conciles en général*, de l'abbé Ladvocat, 1780, 3 vol. in-12; 10° *Juridiction ordinaire immédiate sur les paroisses*, 1784, 2 vol. in-12; 11° *Défense du second ordre contre les Conférences ecclésiastiques d'Angers*, 1787, 3 vol. in-12 ; 12° *Examen des principes du Pastoral de Paris* (publié par M. de Juigné), 1787, 1788 ; 13° *Défense du droit des prêtres dans le synode contre les Conférences d'Angers*, 1789, in-12. Dans tous ces ouvrages sur lesquels M. Picot déverse sa mauvaise humeur, Maultrot se montre convaincu, ferme, armé de toutes pièces, et son argumentation serrée n'a point encore été réfutée par un écrivain de sa force.

A. Maulvault.

MAUPERTUY ou **MAUPERTUIS** (Jean-Baptiste Drouet de), né à Paris en 1650, d'une famille noble originaire du Berry. Il fit ses humanités au collège Louis-le-Grand qui appartenait alors aux jésuites, et montra de bonne heure des dispositions pour l'éloquence et la poésie. S'étant adonné plus tard à l'étude du droit, il y renonça bientôt pour se plonger dans la lecture des romans, vers laquelle le portait son ardente imagination. Pour l'arracher à son entraînement pour une littérature légère et frivole, un de ses oncles, qui était fermier général, lui procura un emploi important en province, mais le jeune Maupertuy y continua la vie dissipée à laquelle il avait pris goût, et y dépensa toute sa fortune en plaisirs ruineux. Revenu à Paris à l'âge de quarante ans, il renonça soudainement aux joies du monde dont il disparut. Deux ans après, en 1692, il embrassa l'état ecclésiastique, et voulut s'y préparer par un séjour de cinq années dans un séminaire, après lesquelles il se rendit dans l'abbaye de Sept-Fonts. Cinq ans après, il alla s'enfoncer dans une étroite solitude du Berry, d'où il fut appelé à Vienne en Dauphiné par M. de Montmorin qui en était archevêque, et y reçut les ordres sacrés. Revenu à Paris, il se retira ensuite à Saint-Germain en Laye où il mourut le 10 mars 1736, âgé de quatre-vingt-six ans. Les biographes modernes placent la date de sa mort en 1730 ; mais nous préférons nous en rapporter aux contemporains. Voici la liste de ses ouvrages principaux : 1° *Pensées chrétiennes et morales*, etc., 1703, in-12. Ouvrage publié à l'insu de l'auteur, et renfermant des passages détachés de quelques discours qu'il avait prononcés sur différents textes de l'Evangile, pendant ses cinq ans de séminaire ; 2° *Histoire de la Réforme de l'abbaye des Sept-Fonts*, Paris, 1702, in-12 ; 3° *Les Sentiments d'un chrétien touché d'un véritable amour de Dieu*, Avignon, 1716, in-12 ; 4° *L'Histoire de la Sainte Eglise de Vienne*, in-4° ; 5° *Prières pour le temps de l'affliction et des calamités publiques*, in-12 ; 6° *De la Vénération rendue aux reliques des Saints*, in-12 ; 7° *Le Commerce dangereux entre les deux sexes*, in-12 ; 8° *La Femme faible ou les Dangers d'un commerce fréquent et assidu avec les hommes*, Nanci (Vienne), 1704, in-12. Maupertuy est aussi auteur de plusieurs traductions françaises dont voici les principales : ° le premier livre des *Institutions de Lactance*, in-12 ; 2° *Traité de la*

Providence, de Salvien, un vol. in-12; 3° le *Timothée*, de Salvien, 1 vol. in-12; 4° *Actes des Martyrs recueillis par dom Ruinart*, Paris, 1708, 2 vol. in-12, traduction plusieurs fois réimprimée depuis; 5° *Histoire des Goths, de Jornandès*, in-12; 6° *Vie du frère Arsène de Janson (le comte de Rosemberg), religieux de la Trappe*, in-12; 7° *Pratique des Exercices spirituels de S. Ignace*, in-12; 8° *Traité de Lessius sur le choix d'une religion*, in-12; 9° *L'Euphormion de Barclai*, 1711, 3 vol., ou 1713, un vol. in-12. Maupertuy écrivait avec vigueur; son style ferme n'est pas dépourvu d'élégance, mais il est parfois diffus et incorrect. A. Maulvault.

MAUR (Congrégation de saint). — La réforme de l'ordre de saint Benoît, tombé depuis des siècles dans une profonde décadence (voyez Gérin, *Les Bénéd. français avant* 1789, *Rev. Quest. histor.*, 1876, p. 449), est sortie d'un couvent de la Lorraine. Dom Didier de la Cour, prieur de Saint-Vanne (*S. Vitoni*), à Verdun, avait groupé les couvents de la Lorraine et des provinces voisines au service de la science, sous le nom de congrégation de Saint-Vanne (1600); les noms de Moyenmoûtiers et de Senones, la mémoire de dom Calmet et de dom Remi Ceillier suffisent pour en honorer le souvenir. L'assemblée du clergé de France demanda, en 1614, que tous les couvents de France fussent associés à la congrégation de Saint-Vanne. Le chapitre général préféra instituer une association nouvelle et Louis XIII donna, en 1618, à un moine de Saint Vanne, dom Bénard, les pouvoirs nécessaires pour fonder la *congrégation de Saint-Maur*. Saint Maur, dont le nom fut donné à la congrégation nouvelle, était le fondateur du couvent de Glanfeuil ou Saint-Maur-sur-Loire (542); on le regardait comme l'introducteur, en France, de la règle de saint Benoît. La congrégation nouvelle fut approuvée en 1621 et 1627 par la cour de Rome. Le couvent des Blancs-Manteaux, à Paris, fut le premier réformé; en 1766, la congrégation comptait 191 maisons en six provinces et 1,917 religieux. Saint-Germain-des-Prés était chef d'ordre; la splendide bibliothèque de ce couvent, que dom Poirier disputa en 1793 au vandalisme et à l'incendie, en fit le centre des études historiques en France. C'est au premier général, dom Grégoire Tarisse, que l'ordre doit le développement qu'y prit la science. C'est pour la congrégation que Mabillon écrivit en 1691 son célèbre *Traité des Etudes monastiques*. Dom Tarisse donnait à chacun de ses collaborateurs des instructions qui n'épargnaient aucun détail. Quel projet plus vaste et plus beau que celui que dom Maur Audren de Kerdrel traçait en 1711 pour « l'illustration et la gloire de l'histoire gallicane » (*Le Cab. des mss.*, II, 63). « On voudrait : 1° réformer la notice des Gaules de M. de Valois; 2° refondre la compilation des historiens de France de M. du Chesne, et voir les anciennes pièces qui peuvent y entrer; 3° donner les actes originaux des saints de France; 4° un martyrologe; 5° un nécrologe général, avec les sépulcres, épitaphes et les inscriptions antiques et nouvelles; 6° les Conciles de France; 7° la bibliothèque des auteurs de France; 8° le *Monasticon gallicanum;* 9° *Gallia christiana* (on y travaille); 10° la discipline des Eglises de

France; 11° les histoires particulières des provinces et des villes; 12° l'histoire des terres titrées du royaume; 13° tout ce qui peut servir au nobiliaire général de France; 14° tout ce qu'on peut trouver dans les anciens titres, pour augmenter le *Glossaire* de M. Du Cange; 15° pour faire un dictionnaire des anciens mots gaulois; enfin, tout ce qui peut servir à l'illustration et à la gloire de la France. » Ce plan immense ne comprenait qu'une branche des études bénédictines. On ne saurait dire tout ce qu'ont produit de publications admirables les disciples de saint Maur. Les mauriniens ont créé la paléographie (Mabillon, *De re diplomatica*, 1681, in-f°; [D. Toustain et D. Tassin], *Nouv. Traité de diplomatique*, 1750 ss., 6 vol. in-4°; Montfaucon, *Palæographia græca*, 1708, in-f°). Cet ouvrage sans égal, l'*Art de vérifier les dates* (1750; 3e éd., 1783 ss., 3 vol. in-f°; 4e éd., 1818 ss., 37 vol. in-8°) est l'œuvre anonyme de dom Maur d'Antine († 1746), de dom Clémencet († 1778) et de dom Clément († 1793). Le *Glossaire* de Du Cange, né en dehors de l'ordre, y reçoit sa forme définitive (par dom d'Antine et dom Carpentier, 1766). Les sources de l'histoire de France ont été réunies et classées dans l'immense recueil des *Historiens de la France*, commencé par dom Bouquet (1738), continué par dom Brial († 1828), poursuivi par l'Académie des Inscriptions, qui compte dom Brial parmi ses fondateurs. Les provinces reçoivent leur histoire, Lobineau écrit l'*Histoire de Bretagne* (1707; 2e éd., 1742 ss.), dom Morice, la même histoire (1750 ss.), dom Devic et Vaissète l'*Histoire du Languedoc* (1730 ss.), en ce moment republiée avec toutes les ressources de la science actuelle; Félibien et Lobineau, l'*Histoire de la Ville de Paris* (1725); le même Félibien rédige l'*Histoire de l'abbaye de Saint-Denis* (1706), et dom Bouillart celle de Saint-Germain-des-Prés (1724). L'œuvre du *Gallia christiana* est plus vaste. Rédigé une première fois en 1656 par les Sainte-Marthe, ce recueil immense est recommencé à nouveau par un bénédictin de cette savante famille (1715 ss.), puis continué à la mort de Denis de Sainte-Marthe par l'ordre. M. Hauréau vient d'en achever la publication. De grandes œuvres, telles que l'*Italia sacra* d'Ughelli, l'*Espana sagrada* de Florez; la *Germania sacra* que dom Martin Gerbert avait préparée et où Grandidier devait écrire l'histoire du diocèse de Strasbourg, sont nées sous l'influence de cette grande entreprise. L'*Histoire littéraire de la France* (1733 ss.), arrivée aujourd'hui, par les soins de l'Académie, au vingt-septième volume, présente le tableau de notre littérature depuis ses origines; elle est due à la science de dom Rivet et de plusieurs de ses confrères. Pour l'exécution de tant de grandes œuvres, il fallait que les trésors des bibliothèques de l'Europe entière fussent mis à contribution; de ces travaux préparatoires, de ces missions scientifiques sont sortis le *Spicilegium* de d'Achéry (1675 ss. I; 2e éd., 3 vol. in-f°, 1723), les *Analecta* de Mabillon (1675 ss., 4 vol. in-8°), le *Thesaurus novus* de Martène et Durand (1717, 5 vol. in-f°), l'*Amplissima collectio* de Martène (1724 ss., 9 vol. in-f°), le *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins* (1717 ss., 2 vol. in-4°), par les deux mêmes auteurs, le *Diarium Italicum* (1702, in-4°), de

l'auteur de l'*Antiquité expliquée* (1719), Bernard de Montfaucon, et une œuvre confuse, mais qui n'a pas été remplacée, la *Bibliotheca Bibliothecarum* de Montfaucon (1739, 2 vol. in-f°). Les antiquités liturgiques ont été traitées par les bénédictins avec un amour particulier; Mabillon en a imprimé les plus anciens monuments dans son livre *De Liturgia gallicana* (1685, in-4°). Les plus anciens textes de la Bible latine sont publiés par Sabatier (1743). Nous ne saurions énumérer toutes les célèbres éditions, parfois quelque peu inégales de mérite, que les bénédictins ont publiées; nous ne nommerons que le *saint Jérôme* de Martianay (1693 ss.), l'*Athanase* de Montfaucon (1698), l'*Irénée* de Massuet (1710), le *Chrysostome* de Montfaucon (1718 ss.), le *Saint Augustin* de dom Delfau, de dom Blampin et de Coustant (1679 ss.), les éditions d'Origène, de saint Ambroise, de Cassiodore, de saint Hilaire, et surtout la grande œuvre commencée par dom Coustant et continuée aujourd'hui par M. Thiel, *Epistolæ Romanorum Pontificum* (I, 1721). Nous ne parlons pas des auteurs du moyen-âge publiés par eux, tels que *saint Bernard* (1667, par Mabillon), *Lanfranc* (1648, par d'Achéry), *saint Anselme* (1675, par Gerberon). Entre eux et les anciens pères, nous devrions placer le *Grégoire de Tours* de dom Thierri Ruinart (1699), les *Acta primorum martyrum sincera* du même Ruinart (1689, in-4°, réimprimés en 1859 à Ratisbonne), modèle d'une bonne critique, et le premier volume d'une excellente collection des *Conciles de la Gaule* par dom Labat (1789). L'histoire de l'ordre de saint Benoît a naturellement été l'objet des plus beaux travaux des bénédictins. En face de la collection admirable mais sans ordre et sans fin des Bollandistes, si noblement commencée, mais continuée aujourd'hui avec si peu de critique, d'Achéry a conçu le plan et Mabillon terminé (avec dom Ruinart et dom Germain) l'œuvre, ordonnée par siècles, des *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, bien plus vaste que l'ordre de saint Benoît, car elle comprend tous les pieux personnages qui ont été en quelque rapport avec le monachisme bénédictin (1668 ss., 6 vol. en 9 parties); Mabillon a composé le grand ouvrage des *Annales ordinis S. Benedicti* (1703 ss., 6 vol.), continué par Massuet et Martène, et qui s'arrête à l'an 1157. L'histoire de la congrégation elle-même, œuvre que dom Martène avait conduite jusqu'en 1739 (le manuscrit est conservé en partie à la Bibliothèque nationale), n'a jamais été publiée ; dom Bernard Pez a fait paraître, en 1716 (Vienne, in-8°), sa *Bibliotheca Benedicto-mauriana*, dom Ph. Le Cerf, la *Bibliothèque des auteurs de la congrégation de saint Maur* (La Haye, 1726, in-12) et dom Tassin, l'*Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur* (Brux. et Paris, 1770, in-4°; cf. Herbst, *Quartalschrift*, 1833 et 1834 : *Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften*; H. Jadart, *Mabillon*, Reims, 1879). Dom Germain avait recueilli, par un travail auquel toute la congrégation avait collaboré, les éléments d'un *Monasticon Gallicanum*. Cette belle œuvre ne doit pas être confondue avec le recueil de manuscrits qu'on a appelé *Monasticon Benedictinum* et qui se compose de quarante-sept volumes conservés à la Bibliothèque nationale, contenant les matériaux qui devaient servir à conti-

nuer les *Annales*. Dom Germain avait résolu de faire connaître, par des notices particulières, accompagnées de planches, toutes les maisons qui avaient accepté la réforme de saint Maur. Le manuscrit de son ouvrage nous a été en grande partie conservé dans deux volumes de la Bibliothèque nationale, et les planches ont été reproduites dans le bel ouvrage de M. Peigné-Delacourt : *Monasticon Gallicanum*, Paris, 1871, 2 vol. in-4°. M. L. Delisle, qui a donné dans le *Cabinet des manuscrits* (II, 1874, p. 59) le tableau des grandes collections manuscrites formées par les bénédictins, a ajouté au *Monasticon* une introduction comme seul il pouvait l'écrire (voyez aussi Courajod, *Et. iconogr. sur la topogr. eccl. de la Fr. aux dix-septième et dix-huitième siècles : le Mon. Gallic.*, P., 1869, in-f°.). Les mauriniens ont été accusés de tendances séculières ; on peut juger de leur esprit de liberté par leur attachement à Port-Royal, et par l'opposition qu'il firent à la bulle *Unigenitus* (Gerberon, *Hist. du Jansén.*, 1700, 3 vol. in-12; Le Cerf, *Hist. de la Const. Unig., en ce qui regarde la congr. de Saint M.*, 1736, in-12). Il nous suffira de rappeler la lettre par laquelle dom Bessin, recommandant Basnage à dom Ruinart, le priait « de ne pas faire attention à la qualité d'étranger et de protestant de ce savant, maintenant Hollandais. » L'ordre des bénédictins, dissous par la Révolution, a retrouvé en France quelque vie par la résurrection qu'en a tentée en 1837, l'abbé de Solesmes, dom Prosper Guéranger. *La Congrégation de France* a produit un savant illustre, le cardinal Pitra ; mais il nous sera permis de ne pas nommer les savants qui la représentent aujourd'hui parmi nous. S. Berger.

MAURES (en Espagne). Le nom de Maures, qui aujourd'hui désigne les indigènes du Maroc, de l'Algérie et du Bilédulgérid, a été appliqué aux conquérants de l'Espagne. Ce furent des Berbers qui, unis à des tribus arabes yéménites, s'emparèrent, en 710 et en 711, après la bataille de Xérès de la Frontera, des plaines fertiles de l'Andalousie. Roderic, le dernier roi des Visigoths, avait outragé la fille du gouverneur de Ceuta, Julien. Pour venger cette injure, ce dernier implora le secours du chef de la province d'Afrique, Mousâ ibn-Noçair, qui, continuant la course victorieuse de ses généraux Abou-Zora Tarif et Târic ibn-Ziyâd, étendit au loin les frontières de l'empire musulman. Sous les coups de cet ennemi redoutable, l'empire des Visigoths s'effondra, les villes ouvrirent leurs portes, les provinces se soumirent, et le flot envahisseur ne s'arrêta que devant les armes victorieuses de Charles-Martel (732). Les Espagnols virent avec indifférence et quelquefois même avec plaisir le changement que l'invasion opéra dans le pays. La condition du peuple resta ce qu'elle avait toujours été ; mais l'abjuration de la foi chrétienne ouvrait au serf la perspective de la liberté. Les grands furent privés de leur influence ; mais, par des traités avantageux, ils parvinrent à sauvegarder leurs intérêts. Seul, le clergé perdit, avec ses droits, la position privilégiée qu'il avait su conquérir, après la conversion du roi Reccared (589), par l'habileté et les qualités éminentes de ses représentants. Sa chute ne provoqua pas de regrets. Car si les évêques, comme Masone de

Mérida (571-606), avaient montré, à l'époque de leur abaissement sous les rois visigoths ariens, une sollicitude infatigable pour les opprimés et les déshérités de la terre, et avaient flatté les aspirations des colons à la liberté, ils oublièrent leurs promesses quand, arrivés au pouvoir, ils furent en état de les accomplir. — Dans les premiers temps de la domination arabe, l'Espagne, rattachée à la province d'Afrique, fut, comme cette dernière, le théâtre de luttes incessantes et de rivalités innombrables. Les victoires et l'ascendant du Prophète avaient donné l'unité aux tribus arabes. Mais la paix ne fut que de courte durée. Bientôt après sa mort (632), l'antagonisme de tribus et de mœurs qui, dès l'origine, avait divisé les peuplades nomades et agricoles de l'Arabie, se réveilla plus ardent et plus implacable que jamais. Deux partis se trouvaient en présence : les yéménites et les maâdites, les kelbites et les caisites. Dans les diverses provinces, ils luttèrent, sous des noms divers, pour l'hégémonie. Les yéménites et les kelbites s'unirent contre les maâdites et les caisites. Des passions politiques aggravèrent ces dissensions politiques. Partisans d'Ali, les chiites rejetaient les trois califes qui ont régné avant le gendre du Prophète. Les sonnites, par contre, acceptaient la tradition non interrompue du califat. Enfin, dans le domaine de la pensée, les motazales se détachèrent de l'orthodoxie de l'école, nièrent la prédestination absolue et enseignèrent la liberté humaine. — En Espagne, les Berbers, relégués dans les plaines arides de la Manche et de l'Estramadure, et les montagnes de Léon, de Galice et d'Asturie, se révoltèrent contre les Arabes qui, unis par le danger commun, se divisèrent après la victoire. L'armée syrienne qui, victorieuse des Berbers d'Afrique, vint secourir ses compatriotes menacés, réclama sa part du butin et exigea une nouvelle répartition du territoire. La Péninsule devint alors un champ clos où les partis politiques et religieux, les tribus et les familles ne cessaient de se combattre et de s'entre-déchirer. Ce furent ces divisions qui facilitèrent au dernier des Ommiades la conquête du pays. Echappé, comme par miracle, aux mains des Abbassides, Abderrahman I[er] releva en Occident le trône que sa famille avait perdu en Orient ; et ni la révolte des Berbers, ni les hostilités de chefs indomptables, ni l'intervention de Charlemagne, dont la vallée de Roncevaux conserva le sanglant et glorieux souvenir, ne purent ébranler son pouvoir. Mais cette vie de guerres et de luttes incessantes assombrit son caractère. Il devint défiant et cruel, et ne régna que par la terreur. Sous Hichâm (787), Hacam (796), Abderrahman II (822-852) et leurs successeurs, de nombreux ennemis menacent l'avenir du califat. Les renégats, soulevés par des faquis fanatiques, font courir à Hacam les plus grands dangers. L'héroïsme des Mozarabes (voy. l'art.) ranime l'opposition des chrétiens ; et Omar ibn-Hafçoun, un chef vaillant, aussi intelligent qu'infatigable, rallie tous les éléments hostiles et trouve auprès des grandes familles arabes un accueil bienveillant et empressé. C'est alors que Abderrahman III (912-961) restaure la puissance monarchique et, prenant le titre de calife, fait de Cordoue la digne rivale de Bagdad. Victorieux dans

toutes ses expéditions, il tient tête aux Fatimides d'Afrique, une dynastie nouvelle, née du mouvement ismaëlien, et aux royaumes chrétiens qui, profitant de l'émigration des Berbers, amenée par la grande famine de 750, et de la faiblesse croissante du califat, avaient pris au nord une grande extension. Sous son règne, l'agriculture, l'industrie et le commerce se développent, les lettres, les sciences et les arts fleurissent, et les relations avec les nations étrangères se multiplient. La gloire d'Abderrahman s'étend au loin. Des ambassades de Constantinople, d'Allemagne, d'Italie et de France portent les hommages des puissances au calife victorieux, et Sancho le Gros vient à Cordoue et implore le secours de ses médecins et de ses armes. Cordoue, à cette époque, compte un demi-million d'habitants, trois mille mosquées, cent treize mille maisons, trois cents maisons de bain, des palais superbes et vingt-huit faubourgs. Dans les environs s'élève, dans l'espace de peu d'années, la brillante ville de Zahrâ, avec ses palais innombrables, ses halles éblouissantes et ses jardins somptueux, où le faste oriental invite à la jouissance et au plaisir. Au dire des historiens, l'aisance est si grande et si générale que tout le monde va à mulet. Un système hydraulique, admirablement organisé, porte la fertilité dans les contrées arides, et, dans les campagnes et dans les villes, règne la prospérité et le contentement. La culture intellectuelle du peuple n'est pas négligée. Hacam II (961-976) fonde une grande et belle bibliothèque qui compte quatre cent mille volumes et fait l'admiration de son temps. Son palais se métamorphose en un atelier où l'on ne rencontre que copistes, relieurs, enlumineurs. Vingt-sept écoles primaires donnent une instruction gratuite. Sous son règne, tout le monde sait lire et écrire. Abou-'l-Faradj Isfahânî publie une belle collection des poètes et des chanteurs arabes les plus illustres, et, dans les salles adjacentes à la grande mosquée de Cordoue, Abou-Becr ibn-Moâwia donne des cours sur Mahomet, Abou-Alî Calî de Bagdad sur les antiquités arabes, Ibn-al-Coutia sur la grammaire. Plusieurs milliers d'étudiants se groupent journellement autour de nombreux et d'illustres professeurs, et, après avoir terminé leurs études, les plus doués d'entre eux vont visiter les grands centres de l'Orient. Régnant au nom de Hichâm II (976-1009), l'ambitieux Mohammed ibn-abî-Amîr continue les traditions glorieuses des règnes précédents. Cet homme de génie, connu dans l'histoire sous le nom d'Almanzor, qui, de simple rédacteur de requêtes, s'élève, grâce à la faveur de la sultane Aurore, aux plus hautes dignités de l'Etat, déjoue toutes les intrigues ourdies contre lui, abaisse les princes des royaumes du Nord, dévaste les sanctuaires et les églises, et fait travailler les esclaves chrétiens, les fers aux pieds, à l'agrandissement de la mosquée de Cordoue. La ville de Zahira, qu'il fonde, éclipse la gloire de Zahrâ, et la terreur que son nom inspire se reflète dans le souvenir qu'un moine lui consacre dans sa chronique : « Dans l'année 1002, dit-il, mourut Almanzor ; il fut enseveli dans l'enfer. » Mais cette civilisation si riche et si brillante manquait de solides assises. Sous le règne d'Almanzor se manifestèrent

les signes précurseurs de la décadence du califat. Pour se maintenir au pouvoir, l'habile hâdjib afficha un fanatisme sombre et étroit. Il livra la belle bibliothèque de Hacam aux faquis, avec l'ordre d'en élaguer tous les livres nuisibles à la foi, et flatta toutes les mauvaises passions et tous les instincts vulgaires du peuple. Le système de corruption auquel il eut recours mina l'autorité et amena la désorganisation du califat. Après sa mort, l'esprit de parti reparut et les gouverneurs se proclamèrent indépendants. Les étrangers auxquels le soupçonneux Abderrahman III avait confié toutes les charges de l'Etat et qui formaient le parti des Slaves, les Berbers, les Amirides, descendants d'Almanzor, les Ommiades et les Hammoudites se disputèrent le pouvoir, sans parvenir à fonder rien de durable. Au sein de cette anarchie profonde, les lettres, la poésie et les arts trouvèrent un asile à la cour des princes de Tolède, de Séville, de Grenade, d'Almérie, de Murcie, de Valence et de Saragosse. Arrivé à une position élevée, le juif Samuel ha-Lévi protégeait, à Grenade, les artistes et les savants, et donnait lui-même des publications importantes sur le Thalmud, la grammaire et la théologie. Ses imitations des Psaumes, des Proverbes et de l'Ecclésiaste jouirent d'une grande réputation. Les poèmes d'Abderrahman V et de son vizir Ibn-Hazm, pleins de sentiments nobles et remarquables par l'élévation des idées, gagnèrent de nombreuses sympathies, et Motamid, prince de Séville (1069-1091), et Ibn-Ammar, qui, après avoir été liés par l'amitié la plus vive, devinrent des ennemis implacables, se distinguèrent par leur talent et leur verve poétiques. Mais ces dehors brillants cachaient mal la corruption profonde qui paralysait l'essor du génie, et l'éclat des cours ne pouvait pas faire oublier la misère du peuple qui, grevé d'impôts, était exposé au pillage et aux rapines des soldats et des brigands. Partout régnait le scepticisme le moins déguisé. Motadhid (1042-1069), le père de Motamid, qui affecta de regretter l'éloignement des reliques de saint Isidore, réclamées par le roi Fernando Ier, parce qu'il pensait que par ce moyen il en augmenterait la valeur, ne croyait qu'à deux choses, l'astrologie et le vin. Un jour, quand il vit les fidèles se rendre à la prière du matin, il composa ces vers : « Il faut boire au lever de l'aurore : c'est un dogme religieux, et celui qui n'y croit pas est un païen. » Cinq jours avant sa mort, quand il pressentait déjà sa fin prochaine, on l'entendit chanter ces vers d'un poète arabe : « Jouissons de la vie; car nous savons qu'elle sera finie bientôt! Mêle donc le vin à l'eau des nuages, ô ma bien-aimée, et donne-le nous! » Cet esprit régnait dans toutes les classes de la société. Telle secte enseignait l'infinité de l'univers. Telle autre réclamait, pour prouver la vérité de la révélation, des preuves mathématiques, et, n'en trouvant pas, elle concluait au néant de toutes les croyances. Dans son traité sur les religions, Ibn-Hazm s'appliqua à relever les inconséquences et les contradictions des systèmes religieux. A cette même époque, Fernando Ier (1034-1065) et Alonso VI (1065-1109), des princes aussi fervents dans leur foi que vaillants à la guerre, reculaient les frontières des royaumes chrétiens et menaçaient l'existence

de la domination arabe en Espagne d'une ruine complète. En 1085, la ville de Tolède fut prise, et le pays, incapable d'aucune résistance sérieuse, semblait perdu, quand les princes andalous, « préférant être chameliers en Afrique que porchers en Castille, » implorèrent le secours des Almoravides d'Afrique. Répondant à cet appel, Yousof ibn-Téchoufin débarqua en Espagne et arrêta, par la victoire de Zallaca (26 octobre 1086), les progrès des armes chrétiennes, qu'illustrèrent les exploits du Cid. Mais ni les Almoravides, « les pieux, » ni les Almohades, « les unitaires, » qui en 1120 renversèrent l'empire de ces derniers, ne réussirent à régénérer l'islamisme. Les Almoravides, fidèles aux principes de leur fondateur, Abdallah ibn-Yasim, proscrivirent la liberté de pensée, laissèrent errer les poètes dans la pauvreté, défendirent aux philosophes d'enseigner leur science, et obligèrent les chrétiens et les juifs de chercher une patrie nouvelle pour y exercer librement leur culte. Initiés à une culture supérieure par Abou-Abdallah-Mohammed-al-Mahdi, les Almohades protégèrent les hommes de lettres. Sous leur règne, l'architecture prit des développements nouveaux, les sciences furent cultivées avec succès dans les collèges de Séville, de Grenade, de Cordoue, de Murcie et de Valence, et les philosophes Ibn-Badja (Avempace). Ibn-Zohr, Ibn-Tofail et Ibn-Roschd (Averroès) s'illustrèrent par leurs publications médicales, leurs commentaires sur les œuvres d'Aristote et leurs études scientifiques. Mais le fanatisme des faquis qui triompha de la bonne volonté des princes, et fut la source de troubles et de divisions innombrables, les dissensions qui éclatèrent à la cour, et les armes victorieuses des chrétiens qui en 1212 remportèrent la mémorable victoire de Las Navas de Tolosa, causèrent la ruine de l'islamisme en Espagne. Fernando III (1217-1252), s'empara de Cordoue, de Séville, de Cadix et de Xérès. Seul, le royaume de Grenade perpétua, sous la dynastie des Nasérides, le souvenir et les traditions de la domination arabe, pendant tout le cours du moyen âge (1235-1492). — A l'époque où s'arrête le rôle politique des musulmans en Occident, leur influence civilisatrice sur le monde chrétien commence. Dans les temps anciens, l'Arabie sert d'entrepôt au grand commerce de l'Inde. Au moyen âge, ce sont les Arabes qui importent en Europe la civilisation de l'Orient et de la Grèce. Vainqueurs de la Syrie, de la Perse et de l'Inde, de l'Egypte et de la Grèce, ils s'assimilent les éléments de la culture de ces pays, et les inoculent à la chrétienté. Cependant, il convient d'observer que la religion de Mahomet entrave et arrête cette assimilation. L'islamisme a le grand mérite de faire triompher partout où il est prêché, le dogme capital qui fait sa force vis-à-vis du paganisme, et qui au septième siècle lui donne la victoire sur un christianisme dégénéré : « Il n'y a qu'un Dieu ! » Mais le monothéisme abstrait et le fatalisme absolu qui le caractérisent, l'empêchent d'exercer une influence morale sur les âmes et les mœurs, et de régénérer l'individu et la société. La doctrine mahométane du prophétisme rabaisse Dieu au niveau de l'homme, au lieu d'élever l'homme à Dieu. Les oracles du prophète, seul interprète auto-

risé de la volonté de Dieu, reflètent les alternatives d'exaltation et de découragement, d'aspirations élevées et de passions charnelles, de vues profondes et de rêves fantastiques qui remplissent son cœur. Entachée de sensualité, la religion de Mahomet ne pénètre pas la vie des peuples vaincus d'un principe nouveau, et elle n'imprime pas aux éléments étrangers, qu'elle s'approprie le cachet de son individualité propre. Plus porté au scepticisme qu'à la foi, l'Arabe accepte le dogme et se soumet aux pratiques religieuses, mais il reste l'esclave de ses jouissances, de ses passions et de ses convoitises. S'il s'adonne à l'étude ou à la culture des lettres et des sciences, il s'émancipe, la plupart du temps, des traditions de la foi. Aussi la science des écoles éveille-t-elle les soupçons des faquis. Les sièges de la civilisation ressemblent à des oasis : tout à l'entour règne le désert avec ses horizons infinis, et son sol infécond. Les prêtres la combattent avec ardeur. Ils frappent de leurs anathèmes les princes qui la protègent, et les motécallemîn qui, fidèles aux doctrines de Mahomet, essaient de les concilier avec les données de la science, sont l'objet de leur plus vive antipathie. Les motazales et les ascharites qui, appliquant le raisonnement au dogme, forment l'école rationaliste de l'islamisme ; les frères de la pureté qui, à Bassora, fondent une société secrète, exposent dans une encyclopédie composée de cinquante traités, l'ensemble des connaissances humaines, au point de vue de la science et de la foi, et combinent avec art les doctrines néopythagoriciennes, la philosophie d'Aristote, le néoplatonisme, la Bible et le Coran; enfin l'école péripatéticienne proprement dite, et ses illustres représentants Al-Kendi, Al-Farabi, et Ibn-Sina (Avicenne), qui continuent et développent les traditions des écoles de la Syrie et d'Alexandrie, et même Al Gazali qui les combat, tous ces représentants de la science excitent la défiance du clergé, et se voient fréquemment obligés de masquer leurs sentiments véritables sous des formes d'emprunt. De temps en temps s'élève, comme le souffle brûlant du désert, le vent de la persécution. Des apôtres nouveaux, comme au neuvième siècle, Abdallah Ibn-Maimoun, le rénovateur de la secte ismaëlienne, et son fils Ahmed; Ibn-Hauchab et son disciple Abou-Abdallah, le fondateur de la dynastie des Fatimides, annoncent le Madhi promis par le prophète, raniment le fanatisme des masses qui semble près de s'éteindre, et provoquent des révolutions toujours renaissantes, au sein desquelles les plus belles créations de la civilisation arabe sont vouées à la destruction. Néanmoins l'influence exercée par les Arabes sur la civilisation européenne a été des plus fécondes. Guidés par leur esprit éminemment pratique, ils cultivèrent avec le plus de succès les sciences et les arts utiles à la vie : les mathématiques, les sciences naturelles, la médecine, l'architecture et la poésie qui, née de l'inspiration du moment et destinée avant tout, ainsi que la musique, à rehausser l'éclat des fêtes, enlace leur vie tout entière, comme les arabesques les monuments et les productions de leur art. Leurs disciples les plus zélés furent les juifs. Maïmonide, le philosophe le plus illustre de cette nation, suivit les cours d'un

disciple d'Ibn-Badja, et étudia, vers la fin de sa vie, les écrits d'Averroès. Les écoles du judaïsme furent les premières qui s'approprièrent la culture arabe ; de là, elle passa aux académies chrétiennes. Comme le prouve la légende du pape Sylvestre II, le préjugé populaire était disposé à voir dans les rapports avec les infidèles, un commerce avec l'esprit des ténèbres. Néanmoins, les anciennes capitales de l'islamisme, Cordoue, Séville, Tolède, Valence et Saragosse, devinrent des centres d'études, où les langues orientales étaient cultivées avec succès. L'archevêque Raymond, chancelier de Castille (1130-1150), forma, à Tolède, un collège de traducteurs, auquel des juifs, entre autres Jean Avrendéath, connu sous le nom de Jean de Séville, prirent une part active et intelligente. Les philosophes furent traduits par Gérard de Crémone, Alfred Morlay et d'autres auteurs ; Michel Scot (1230) et Hermann l'Allemand, introduisirent Averroès chez les latins. Parmi les princes, Alphonse X et l'empereur Frédéric II contribuèrent le plus à répandre les connaissances orientales en Occident. Le premier fit composer des tables astronomiques, une chronique d'Espagne et un code de lois, qui portent l'empreinte de la science arabe. Le second protégea les savants musulmans. et correspondit avec le célèbre savant Ibn-Sabin sur les questions les plus importantes de la philosophie. La poésie même qui, en Andalousie et en Sicile, avait jeté un si grand et si noble éclat, ne demeura pas sans influence sur les chrétiens. L'archiprêtre de Hita raconte qu'il a composé des airs pour des cantatrices mauresques, et, parmi les poèmes qu'il publia et ceux d'Alonso Alvarez Villasandino (quatorzième siècle), on rencontre des imitations des formes et des rythmes arabes. Mais, ce qui s'était vu à Cordoue au neuvième et au dixième siècle. se répéta au treizième. A mesure que la civilisation arabe pénétrait la chrétienté, grandissait aussi l'opposition de l'Eglise et du clergé chrétiens. La victoire de saint Thomas d'Aquin sur Averroès, que célèbre la peinture italienne du quatorzième siècle, n'est que le symbole du triomphe remporté par l'Eglise sur les ennemis de la foi. Toutefois, dans cette lutte mémorable, il semble que l'islamisme vaincu lègue à la papauté le rêve d'un royaume de Dieu, réalisé sur la terre par le fer et le feu. La croisade contre les Albigeois devient le signal de la persécution de tous les éléments hostiles à l'Eglise. Raymond Lulle (mort en 1315), et saint Vincent Ferrier (mort en 1419), évangélisent l'un les musulmans, l'autre les juifs. Les princes saisissent l'épée avec la croix, et le tribunal de l'inquisition leur prête un redoutable appui. Après la prise de Grenade (1492), le gouverneur Mendoza, comte de Tendilla, et l'archevêque Hernando de Talavera, pleins de respect pour les traités qui assuraient aux vaincus le libre exercice de leur culte, s'appliquèrent à gagner les Maures par la douceur. Hernando fit composer un dictionnaire, une grammaire, un catéchisme et une liturgie en langue arabe. Il parlait même de faire traduire la Bible. Mais Ximénès n'approuvait pas les lenteurs de l'archevêque. A ses yeux, traduire la Bible en arabe, c'était jeter les perles devant les pourceaux. Il croyait qu'il fallait, pour arriver au but, avoir recours

à d'autres moyens. Les promesses et les menaces, les rigueurs et les récompenses devaient décider les conversions. Sur ses ordres, tous les livres arabes que l'on put trouver à Grenade, furent solennellement brûlés. Un million cinq mille volumes selon les uns, quatre-vingt mille selon d'autres, et selon quelques auteurs, cinq mille périrent dans les flammes de ce sinistre auto-da-fé. Les mesures de Ximénès provoquèrent une insurrection qui, étouffée à Grenade, gagna les monts Alpuxarras, et nécessita l'intervention de la force armée (1500-1502). On ne laissa aux vaincus que le choix entre le baptême ou l'exil. Un grand nombre d'entre eux quitta l'Espagne; ceux qui restèrent furent placés sous l'œil soupçonneux de l'inquisition, et soumis à toutes les terreurs de ce tribunal impitoyable. Les mêmes mesures furent appliquées, en 1502, à la Castille et au Léon, et, en 1526, après l'insurrection de la sierra de Bernia et celle de la sierra de Espadan, à l'Espagne tout entière. Sous le règne de Philippe II, les Maures baptisés, auxquels on avait donné le nom de Moriscos, essayèrent, à diverses reprises, de secouer le joug intolérable qui pesait sur eux. En 1568, éclata une révolte générale de ces opprimés, qui, soutenus par leurs coreligionnaires d'Afrique, se défendirent avec l'ardeur qu'inspire le désespoir, et en 1605, profitant de la situation politique du pays, ils firent une nouvelle tentative qui n'eut pas de meilleur résultat. Alors, le roi Philippe III signa, sur les conseils de Juan de Ribeira, archevêque de Valence et patriarche d'Antioche, le 11 septembre 1609, le célèbre édit qui expulsa les Maures de l'Espagne. D'après des calculs basés sur des documents authentiques, cent cinquante mille Moriscos quittèrent le pays qu'ils avaient enrichi par leur industrie, leurs travaux et leur esprit laborieux et économe. — Sources : Conde, *Hist. de la dominacion de los Arabes en España*, Madr. 1820, 3 vol.; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, Leyde, 1861, 4 vol. (IV, p. 306 : *Listes des ouvrages dont l'auteur s'est servi*); Aschbach Ios., *Geschichte der Ommaijaden in Spanien*, nouv. éd., Vienne, 1860, 2 vol.; Aschbach Ios., *Geschichte Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrschaft der Almoraviden und Almohaden*, 2 vol., Francfort, 1833, u. 37; V. de la Fuente, *Hist. ecles. de España*, vol. III-V, Madrid, 1874; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Hambourg, 1844-45, XI; E. Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, 2e éd., Paris, 1861; Fr. Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X Jahrhundert*, Leipzig, 1876; une esquisse du système des Frères de la pureté; A. F. v. Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien*, 2e éd., Stuttgard, 1877, 2 vol.; W. H. Prescott, *Geschichte der Regierung Ferdinand's und Isabella*, 2 vol., Leipzig, 1842, II, p. 124 ss.; J. A. Llorente, *Hist. crit. de l'Inquisition d'Espagne*, I, 335 et 425 ss., Paris, 1818. Eug. Stern.

MAURICE (Saint). Voyez *Légion thébaine.*

MAURICE, duc de Saxe, et électeur depuis 1547, naquit à Freiberg, le 21 mars 1521; son père, le duc Henri, ne possédait qu'un fort petit apanage. Maurice, qui avait autant d'ambition que de talent, alla

successivement séjourner, pour compléter son éducation, aux cours de son oncle, le duc Georges, du cardinal électeur Albert de Mayence, et de son cousin, l'électeur Jean-Frédéric le Magnanime ; il y fit son apprentissage politique et y acquit une grande connaissance des hommes et des choses. A la mort du duc Georges, Henri ayant hérité de ses Etats, rappela son fils auprès de lui et travailla dès lors à établir partout la réformation ; mais il y procéda d'une manière si inconsidérée que Maurice, mécontent, le quitta pour se rendre à la cour du landgrave Philippe de Hesse. Quoiqu'âgé de vingt ans à peine et sans consulter son père, il y épousa en 1541 Agnès, la fille du landgrave. Son père étant mort cette même année, il revint à Dresde et se vit, après un arrangement avec son frère Auguste, à la tête d'un Etat assez considérable. Il reprit les conseillers sages et éprouvés du duc Georges, rétablit son administration sévère et bien ordonnée et montra en toutes choses une maturité et une prudence au-dessus de son âge. Protestant convaincu, il favorisa la doctrine évangélique, créa des écoles et releva l'université de Leipzig ; mais il refusa d'entrer dans la ligue de Smalcalde, prétendant séparer la religion de la politique ; de là, des froissements continuels avec l'électeur Jean-Frédéric et, sans l'intervention de Philippe de Hesse et les exhortations de Luther, la guerre eût éclaté entre eux. Maurice offrit alors ses services à l'empereur et se distingua par sa bravoure et son talent militaire, en Hongrie d'abord, contre Soliman le Magnifique, puis en France, contre François Ier (1542-1544). Il aida ensuite les princes protestants à expulser de ses Etats Henri de Brunswick, mais sans réussir à dissiper leur méfiance ; aussi, lorsqu'après la mort de Luther, les deux partis se préparaient à la guerre, Charles-Quint ayant déclaré qu'il ne prenait pas les armes contre la religion évangélique, mais uniquement pour défendre son autorité contre des récalcitrants, Maurice fit une alliance secrète avec lui le 19 juin 1546 et, profitant de l'irrésolution des princes protestants qui donnaient à l'empereur le temps de se préparer, il envahit déloyalement l'électorat de Saxe, que Jean-Frédéric lui avait demandé de protéger. Celui-ci l'en chassa de nouveau et s'empara même de son duché, mais la bataille de Mühlberg sauva Maurice ; l'armée de la ligue de Smalcalde fut anéantie et l'électeur fut fait prisonnier. Maurice perdit pour longtemps l'estime de ses coreligionnaires. Par contre, l'empereur lui accordait toute sa confiance, mais il l'irrita profondément en retenant prisonnier, contre tout droit, le landgrave Philippe de Hesse, qui était venu lui faire sa soumission. A l'intérim d'Augsbourg, que l'empereur voulait imposer aux protestants et qui rétablissait à peu de chose près le catholicisme, Maurice opposa l'intérim de Leipzig ; mais il n'en mécontenta pas moins les protestants, et dut l'imposer dans ses Etats par contrainte. Enfin le moment vint où il put reconquérir son indépendance vis-à-vis de l'empereur et rentrer dans l'accord des princes protestants. Chargé du siège de Magdebourg et se trouvant à la tête d'une armée, il négocia secrètement avec ces derniers et fit alliance avec le roi de France, Henri II. Il

devait beaucoup à Charles-Quint ; mais jamais les scrupules ne pouvaient l'arrêter, et les sentiments de loyauté ou d'attachement personnel durent toujours céder devant son ambition. L'ingratitude lui coûta donc peu ; il trouva même un malin plaisir à jouer au plus fin avec le plus fin des politiques et à abattre le tout-puissant triomphateur. Il y réussit si bien qu'il faillit surprendre Charles-Quint à Inspruck, et le vieil empereur, impotent et malade, dut s'enfuir pendant la nuit, et entra ensuite en négociations avec Maurice. Le 2 août 1522, on convint à Passau d'une trêve de durée illimitée ; les conditions en étaient la libération des princes prisonniers, le rétablissement du landgrave de Hesse dans ses Etats et la liberté religieuse complète accordée aux protestants. La paix définitive ne fut conclue cependant que le 21 septembre 1555, à Augsbourg. Maurice était déjà mort depuis deux ans (11 juillet 1553) de la mort des héros. Comme il ne laissait qu'une fille, son frère Auguste fut son successeur. — Voyez Arnoldi, *Vita Mauritii ;* Camérarii, *Oration. funebr. in Mauritium elect. Saxon.;* Sleidani, *De statu religionis et reipublicæ Carolo V Cæsare Commentarii*, 1555 ; Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter d. Reformation ;* von Langenn, *Lebensbeschreibung des Kurfürsten Moritz von Sachsen*, Leipz., 1842.

MAURILLE (Saint). Voyez *Rouen.*

MAURY (Jean-Siffrein), cardinal, littérateur et homme politique célèbre. Né en 1746 à Valréas dans le Comtat Venaissin, il descendait d'une famille huguenote qui avait quitté le Dauphiné lors de la révocation de l'édit de Nantes. Son père était un pauvre cordonnier. Dès le collège, le jeune Maury se distingua par un grand amour du travail et des dispositions brillantes. Au séminaire d'Avignon, où sa famille l'avait placé, il montra peu de goût pour la vie ecclésiastique à laquelle répugnaient d'ailleurs son tempérament ardent et sa nature sensuelle. A vingt ans nous le trouvons à Paris où il donnait des répétitions et corrigeait des épreuves. Il s'exerçait en même temps à des travaux littéraires fort appréciés des gens de goût. Tels son *Oraison funèbre du Dauphin* et son *Panégyrique du roi Stanislas* (1766). En 1771 son *Eloge de Fénelon* reçut un accessit au concours de l'Académie. Le *Panégyrique de saint Louis*, prononcé l'année suivante devant le roi, eut un succès extraordinaire : on battit des mains en pleine chapelle. Maury flattait l'esprit de son temps en présentant le christianisme comme une philosophie sublime, et la religion comme l'art de consoler les grandes douleurs de la vie. Citons encore le *Panégyrique de saint Augustin*, prononcé en 1775 devant l'assemblée du clergé de France. La même année parut son *Essai sur l'éloquence de la chaire*, remanié et refondu en 1810, qui est son meilleur ouvrage. Il n'y faut point chercher un plan systématique ni des développements profonds, bien liés, mais une suite de réflexions pleines de justesse et de goût, d'utiles conseils sur l'art d'écrire et de composer, des anecdotes racontées avec esprit et heureusement amenées, des jugements sains sur nos grands orateurs, parmi lesquels il assigne le premier rang à Bossuet, sans préjudice d'une admiration sincère pour Bour-

daloue. En 1777, Maury publia des *Discours choisis sur divers sujets de religion et de littérature*, en vue de son élection à l'Académie française dans laquelle il n'entra toutefois qu'en 1785. Nommé à l'abbaye de Frénade et au prieuré de Lions, le célèbre orateur passait sa vie dans les salons de Paris qui se le disputaient, charmant la ville et la cour par ses sermons de l'Avent et du Carême, sans trop les scandaliser par ses mœurs peu édifiantes. Sa diction était correcte, sa parole claire et facile, pleine de chaleur et de mouvement. Habile à ménager la dévotion de la cour et les préjugés des libres penseurs, Maury s'en tenait à des lieux-communs philosophiques, affublés d'une terminologie chrétienne. « C'est dommage, dit un jour Louis XVI après l'avoir entendu, s'il nous avait parlé un peu de religion, il nous aurait parlé de tout. » — Initié à la politique, qui était alors la préoccupation générale, par M. de Lamoignon, garde des sceaux, l'abbé Maury fut député en 1789 aux Etats généraux par le clergé de Lions. Il joua un rôle considérable à l'Assemblée constituante où, après quelques hésitations et même quelques tentatives de fuite, il fut l'orateur attitré de la droite. Son éloquence emphatique, dans le goût de l'époque, sa mémoire prodigieuse, la vivacité toute méridionale de son esprit, son admirable sang-froid, ses heureuses saillies, sa bonne humeur inaltérable et le courage de la patience qu'il déploya en face des insultes et des outrages de la multitude servaient admirablement ses desseins. Maury est toujours sur la brèche et traite avec la même facilité les questions d'administration et de finances, de droit constitutionnel et de politique religieuse. Défenseur des prérogatives du roi, des privilèges de la noblesse et du clergé, des biens de l'Eglise, de la dignité et de l'indépendance de ses ministres, il lutta souvent avec bonheur même contre Mirabeau, avec lequel on a eu d'ailleurs le tort de le mettre en parallèle. L'abbé Maury sortit de France en 1792, après l'emprisonnement de la famille royale, et se vit comblé d'honneurs à l'étranger, à Chambéry, à Bruxelles, à Liège, à Coblence. Il fut reçu par Pie VI à Rome comme un saint et un martyr, nommé successivement archevêque *in partibus* de Nicée, nonce apostolique au couronnement de l'empereur François II à Francfort, évêque de Montefiascone et cardinal (1794). Au moment de l'occupation française de l'Italie, il se retira pour quelque temps à Saint-Pétersbourg, mais revint pour siéger au conclave de Venise (1799) et administrer son diocèse de Montefiascone. C'est de là qu'il écrivit le 22 août 1804, avec l'assentiment, dit-on, de Pie VII et bien qu'il venait d'être nommé ambassadeur de Louis XVIII auprès du saint-siège, une lettre de soumission, humble et emphatique, à Napoléon. Il retourna à Paris en 1806, entièrement rallié au gouvernement impérial qu'il servit avec une complaisance sans bornes et qui le récompensa en lui décernant l'archevêché de Paris en 1810, malgré les résistances du chapitre et le refus du pape. Défenseur bruyant des libertés gallicanes, agent de l'empereur dans ses négociations avec le saint-siège, Maury se perdit dans l'opinion, à mesure qu'il s'élevait en autorité et en puissance. Lors du retour des Bourbons, il se vit

chassé de son diocèse et retenu prisonnier pendant un an au château de Saint-Ange où il était allé chercher un asile. Il ne sortit de sa captivité qu'à la condition de renoncer à son évêché. Maury se retira, aigri et découragé, à Montefiascone où il mourut le 11 mai 1817. Il déploya des talents supérieurs dans une nature grossière et fit preuve de cette absence choquante de caractère que nous trouvons chez tous ceux dont l'ambition est l'unique mobile. — Ses *Œuvres choisies* ont été publiées à Paris en 1827, 5 vol. in-8°, avec une *Vie du cardinal Maury* par son neveu. Voyez aussi Poujoulat, *Le cardinal Maury, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1855 ; Michaud, *Biographie univers.*, t. XXVII ; Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, IV.

MAXENCE (Marcus-Amélius-Valérius-Maxentius), fils de Maximien Hercule et gendre de Galérius, fut un des six empereurs qui se disputèrent le pouvoir après l'abdication de Dioclétien. L'histoire de Maxence est celle de la dernière défaite du paganisme expirant au commencement du quatrième siècle. Ce prince fut le compétiteur ardent du jeune Constantin, qui était partisan déclaré de la religion nouvelle. Maxence s'était fait proclamer Auguste par le Sénat et le peuple (306) et avait pris son père pour collègue. L'empire eut alors six maîtres à la fois : Maximin Daza, Sévère, Galérius, Constantin, Maximien Hercule et Maxence. Ces deux derniers s'emparèrent de Rome et se défirent de leurs rivaux. Sévère qui marcha contre eux fut vaincu et tué à Ravenne ; Galérius fut contraint de s'enfuir en Orient. Maximien Daza conclut une alliance secrète avec Maxence. Celui-ci renvoya bientôt son père dont il ne supportait plus la suprématie. Resté avec Constantin seul maître de l'empire, il parvint à un très haut degré de puissance et en profita pour persécuter les chrétiens. Ceux-ci, pendant les luttes des six empereurs, avaient joui d'une certaine tranquillité. La persécution de Maxence ne sévit qu'à Rome et fut de courte durée ; elle marqua la dernière période de « l'ère des martyrs. » Constantin marcha bientôt contre son rival et le vainquit au Pont Milvius. Maxence tomba dans le fleuve et y périt (312). Sa mort fut l'anéantissement définitif du parti païen. L'édit de tolérance de Galérius était déjà en vigueur et Constantin allait à son tour pacifier l'Eglise.

MAXIME DE TURIN (Saint). Sa vie n'est pas connue et plusieurs conjectures ont été formées sur ses œuvres. Gennadius et Trithemius nous disent que *Maximus Taurinensis, ecclesiæ episcopus, vir in divinis scripturis satis intentus et ad docendam ex tempore plebem sufficiens..... floruit sub Arcadio et Honorio imperatoribus anno* 420. Trithemius nous dit en outre : *eruditissimus in declamandis homeliis ad populum nulli suo tempore secundus..... clarissimus in vitæ sanctitate.* Ces deux auteurs le font mourir sous le règne de Théodose le Jeune qui mourut en 450, mais il est certain que Maxime, après avoir assisté au synode de Milan convoqué par l'évêque Eusèbe et souscrit la lettre synodale de ce dernier à Léon I^er^ (451), vécut encore assez longtemps pour assister au concile de Rome, tenu par le pape Hilaire en 465, sous les consuls Basilique et Herménéric. Gennadius et Trithe-

mius, qui, les premiers, firent connaître Maxime, ne possédaient pas les manuscrits qui instruisirent plus tard Mabillon, Muratori et Aubert de Mire. D'après Muratori, Maxime de Turin serait né à Verceil sur la fin du quatrième siècle et serait mort à Turin vers 470 (voy. *Anecdota*, IV, Padoue, 1713). L'*Homiliarius* découvert par Mabillon à Saint-Gall et qui porte le nom de saint Augustin, renferme plusieurs homélies de Maxime. Mabillon, qui en a publié douze, affirme que ce manuscrit en contient quatre-vingt-dix-sept, mais il est prouvé que toutes n'appartiennent pas à Maxime. Le manuscrit porte le titre : *In Christi nomine incipiunt homiliæ S. Augustini episcopi et conf.* Un autre manuscrit (*homiliarius*) de la bibliothèque ambroisienne de Milan (lettre C, n° 98), écrit en ancien lombard, renferme quatre-vingts homélies dont plusieurs portent l'inscription : *S. Maximi Taurinati episcopi* ; la plus grande partie des homélies de ce recueil sont toutefois du célèbre patron de Milan et d'Augustin. Un troisième *homiliarius*, conservé à Santa-Croce à Rome, contient, parmi les soixante-treize homélies attribuées à Maxime, plusieurs de celles qui se retrouvent dans le manuscrit de Saint-Gall. Il est très difficile de juger du degré d'authenticité des homélies et des sermons des *lectionarii* et des *homiliarii;* ces recueils, compilés par des moines souvent ignorants, ne doivent être consultés qu'avec beaucoup de réserve et de tact critique. Les *Sermones* de Maxime sont très courts ; fondés sur des récits de l'ancien et du nouveau Testament ils sont quelquefois édifiants, mais trop souvent chargés d'observations puériles. Une première collection des homélies ou *sermones* de Maxime fut publiée par Pierre Drach, à Spire, 1482, dans le recueil *Homilarium doctorum*, compilé, dit-on, par Paul le Diacre, sur l'ordre de Charlemagne. En 1784, Pie VI fit publier par la congrégation *De propaganda fide* et sous la direction de Bruno Bruni une édition complète de œuvres attribuées à Maxime (Rome, 1784). L'ouvrage dédié à Victor-Amédée III de Savoie est divisée en trois parties : I, *Homiliæ* ; II, *Sermones* ; III, *Tractatus*. Les *homiliæ* et les *sermones* sont à leur tour subdivisés en trois autres parties : *De tempore, de sanctis, de diversis.* — Sources : Gennadii, *Illustr., virorum catalogus*, publié avec *Epiphanii episcopi Cypri, de Prophet. vita*, Bâle, 1529; Johannis de Trittenheme abbatis spanhemensis, *De scriptoribus ecclesiasticis collectanea*, Paris, 1512 ; *Bibliotheca ecclesiastica, curante Joh. Alb. Fabricio SS. theol. D.*, Hambourg, 1718; Martene et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum hist. dogmatic. amplissima collectio*, IX, Paris, 1733 ; Mabillon et M. Germain, *Museum Italicum seu collectio veterum script.*, Paris, 1687 ; Muratori, *Anecdota quæ ex ambrosianæ biblioth. codicibus nunc prim. eruit*, Padoue, 1713.

P. Long.

MAXIME LE CONFESSEUR, théologien grec, né à Constantinople vers 580, mort en 662. Il avait été premier secrétaire de l'empereur Héraclius, lorsqu'il embrassa la vie monastique, devint abbé du couvent de Chrysopolis, sur le Bosphore, passa ensuite en Afrique pour y combattre les monothélètes (645) et fit convoquer par le pape Martin Ier, en 650, un concile qui anathématisa ces hérétiques. Constantin II,

par un édit ou *type*, avait ordonné qu'on mît un terme aux querelles théologiques. Il conçut une vive irritation contre Maxime, le fit arrêter avec le pape Martin (653), amener à Constantinople, puis l'exila dans le Caucase, où il mourut, après avoir ordonné de le fouetter publiquement et de lui couper la langue et la main droite. Les œuvres de ce saint, que l'Eglise grecque et l'Eglise latine honorent le 13 août, ont été publiées par Combéfis, sous le titre de *Sancti Maximi confessoris, græcorum theologi eximiique philosophi opera*, Paris, 1675, 2 vol. in-f°; cf. Ritter, *Gesch. der christl. Phil.*, II; Hefele, *Conciliengesch.*, III; *Vita et acta S. Maximi* dans l'édition des Combéfis et *Notitia*, chez Fabricius, *Bibl. gr.*, IX; Migne, XXXI.

MAXIMIEN, surnommé Hercule (Marcus-Aurelius-Valerius-Maximinus), empereur romain, sorti des rangs du peuple, ancien compagnon d'armes de Dioclétien, fut associé par lui à l'empire en 286. Maximien et Dioclétien avaient le titre d'Augustes, tandis que les deux autres maîtres de l'empire, Galerius et Constance Chlore, étaient Césars. Maximien resta toute sa vie un soldat grossier, très inférieur à ses collègues. C'est à lui que fut confié le soin de combattre les Bagauds, tribu gauloise révoltée, et la légende de la légion thébaine (voyez ce mot) se rattache à l'expédition qu'il commanda contre eux. Saint Maurice et ses compagnons auraient été décimés et même massacrés jusqu'au dernier par son ordre. Une seule chose est certaine, c'est qu'il approuva l'effroyable persécution déchaînée contre les chrétiens à l'instigation de Galerius. En 305, il abdiqua en même temps que Dioclétien; plus tard il reprit la pourpre quand son fils Maxence arriva au pouvoir. Enfin, chassé par Maxence lui-même, il ne sut pas se concilier Constantin auquel cependant il avait donné sa fille Fausta en mariage. Il essaya de conspirer contre son gendre, mais ses propres troupes le trahirent. Constantin, auquel il fut livré vivant, l'obligea à se tuer (310).

MAXIMIN, surnommé le Thrace (Gaius-Julius-Verus-Maximinus), empereur romain, né en 173, fut d'abord berger. Il dut sa fortune à sa taille gigantesque et à sa force herculéenne. Capitolinin raconte qu'il avait huit pieds, qu'il traînait un chêne d'un seul bras, brisait d'un coup de pied la jambe d'un cheval, broyait des cailloux entre ses doigts, déracinait de jeunes arbres. Alexandre Sévère, qui l'avait nommé tribun et lui avait confié le commandement d'une légion, fut massacré par lui dans une émeute. Devenu empereur (235), Maximin se conduisit comme les pires de ses prédécesseurs. Sur un soupçon, il faisait jeter mille personnes aux bêtes. Les chrétiens ne furent pas épargnés par ce monstre. Il commença par faire mettre à mort ceux qui avaient fait partie de la maison de Sévère. Il poursuivit surtout les évêques (Eusèbe, *H. E.*, VI, 28). C'est dans le Pont et la Cappadoce que les chrétiens souffraient le plus, accusés par les païens d'avoir attiré sur eux un tremblement de terre; la persécution ne fut ni générale (Firmilianus, *apud Cypr. Epist.*, 75) ni très violente. Il faut dater du règne de Maximin l'*Exhortation aux martyrs* d'Origène (voyez ce mot). Maximin fut tué (238) dans une sédition sous

les murs d'Aquilée. Son fils, qu'il avait associé à l'empire, périt avec lui. Julien Capitolinin a écrit les vies de ces deux princes.

MAYER (Jean-Frédéric), célèbre prédicateur et controversiste luthérien. Né à Leipzig en 1650, il professa la théologie à Wittemberg et à Greifswald, et devint surintendant général des églises de Poméranie, tout en conservant le titre de pasteur à l'église Saint-Jacques de Hambourg, où il avait défendu avec fermeté et passion l'orthodoxie luthérienne contre les envahissements des piétistes et des sectaires. Il mourut à Stettin en 1712, comblé d'honneurs par les princes, après une vie consacrée avec un dévouement sans réserve à la cause de Dieu et de son Eglise. Sa science, surtout philologique, était très appréciée par ses contemporains ; ses sermons lui avaient valu une légitime réputation d'orateur puissant et populaire, mais ses ouvrages de polémique, de beaucoup les plus nombreux, sont déparés par d'incroyables violences de style et par une trivialité de langage indigne d'un homme de lettres et d'un pasteur. Parmi les 378 écrits sortis de sa plume, nous ne citerons que : 1° *Historia versionis germanicæ Bibliorum Lutheri*, Hamb., 1693 ; 1702, in-4° ; 1732-1733, 2 vol., in-8° ; 2° *Bibliotheca scriptorum theologiæ moralis*, Greifsw., 1705 ; 3° *Bibliotheca biblica, seu dissertationes de notitia auctorum qui in Scripturam commentarios scripserunt*, Leipz., 1711 ; Arnd y a ajouté un volume supplémentaire, 1713, in-4° ; 4° *Bibliotheca theologica*, Berl., 1716, 2 vol. Dans son *Museum ministri ecclesiæ*, Hamb., 1690, Mayer donne une série d'excellents conseils aux prédicateurs : c'est un des meilleurs traités d'homilétique du dix-septième siècle. — Voyez Lelong, *Biblioth. sacr.*, p. 854 ; Geffken, *Zeitschr. des Vereins für hamburg. Geschichte*, I, 566 ss. ; Tholuck, *Geist der luther. Theol. Wittenbergs*, p. 234, 259, 272, et son article dans la *Real-Encycl.* de Herzog, IX, 209 ss.

MAYEUL ou Mayol (Saint), quatrième abbé de Cluny, né en Provence vers l'an 906, mort en 994. Les incursions des Sarrazins l'ayant obligé de se retirer à Mâcon, il fut présenté à Bernon, évêque de cette ville, qui le fit chanoine, puis archidiacre de sa cathédrale. Plein de charité et de compassion pour les pauvres, Mayeul leur distribuait tous ses revenus. Vers l'an 940, il enseigna la théologie et la philosophie aux clercs de Mâcon ; mais les tentatives que l'on fit pour lui faire accepter l'archevêché de Besançon le déterminèrent, en 943, à embrasser la vie monastique dans l'abbaye de Cluny. Il réforma, dans la suite, un grand nombre de monastères d'Allemagne, de France, de Lombardie et de Suisse. Il mourut dans le voyage qu'il avait entrepris, à la demande de Hugues Capet, pour venir mettre la réforme dans l'abbaye de Saint-Denis. On célèbre sa fête le 11 mai. — Voyez Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. VII ; Mabillon, *AA. SS. Ordin. S. Bened.*, t. VII, où se trouve la vie de Mayeul écrite par Syrus, moine de Cluny, son contemporain.

MAYNOOTH (Collège de), premier établissement catholique qui ait été reconnu et subventionné par l'Etat depuis l'introduction du protestantisme en Angleterre. Maynooth est une ville d'Irlande, comté

de Kildare. Le collège qui fait sa réputation fut fondé en 1795 ; il porte le nom de Saint-Patrick. C'est un édifice assez vaste, de forme quadrangulaire, contenant une chapelle, des cloîtres et une bibliothèque de 18,000 volumes. Les bâtiments du collège peuvent recevoir plus de cinq cents élèves. Ce fut à la suite d'une discussion au parlement que fut promulgué le bill de 1845 qui fit de cette institution un établissement officiel.

MAZARIN (Ministère de). Dès les premiers temps de la régence d'Anne d'Autriche, Mazarin quoiqu'il redoutât l'ambition de quelques chefs huguenots, recommanda la politique de tolérance. On lui prête un propos qui n'est peut-être pas authentique, mais qui caractérise bien son indifférence religieuse : « Je n'ai point à me plaindre du petit troupeau ; s'il broute de mauvaises herbes, du moins il ne s'écarte pas. » Les calvinistes, depuis la prise de la Rochelle et la paix d'Alais, avaient cessé de former un parti capable d'entrer seul en lutte avec la couronne, mais en s'alliant aux princes et surtout à Condé, ils pouvaient « ramener les choses comme au temps où la France, gouvernée en apparence par un roi, était en réalité une république » (carnets de Mazarin). Pour prévenir ce danger le moyen le plus simple était de rassurer les réformés, de respecter les édits et de modérer le fanatisme du clergé et des fonctionnaires inférieurs. La Réforme française sut gré à Mazarin de sa bonne volonté et lui donna dans plusieurs circonstances des preuves de dévouement et de fidélité : elle repoussa les propositions du prince de Condé qui rêvait de soulever le midi de la France après avoir fait alliance avec Cromwell ; les bourgeois de la Rochelle s'emparèrent sur les rebelles des forts de leur ville, ceux de Saint-Jean-d'Angély chassèrent les troupes du prince ; Montauban et à son exemple Toulouse se déclarèrent en faveur du roi. Il ne fut pas toujours possible à Mazarin de faire droit aux réclamations des réformés : tantôt ses ordres n'étaient pas exécutés par ses agents, tantôt les griefs exagérés peut-être ne portaient que sur l'application rigoureuse des édits. Le cardinal, pour donner une satisfaction apparente, renouvela solennellement, le 21 mai 1655, tous les édits favorables aux protestants. Les instances, pour ne pas dire les ordres de Cromwell le décidèrent à intervenir auprès du duc de Savoie (1652), à accueillir en France les vaudois du Piémont, à autoriser la souscription publique destinée à leur venir en aide. Le clergé fit grand bruit de ces faits sans importance ; l'archevêque de Sens, dans l'assemblée du clergé tenue à Paris en 1646, s'effraya de l'accroissement des hérétiques, des sommes énormes fournies aux vaudois et qui pourraient servir à des desseins dangereux. La cour crut devoir déclarer à cette occasion qu'en renouvelant les édits elle n'avait pas eu la pensée d'accorder aux réformés des droits nouveaux. La réponse à ces attaques du clergé ne se fit pas attendre ; cette réplique véhémente qui ne se contentait pas de défendre les Eglises, mais dénonçait les arrêts injustes des parlements d'Aix, de Toulouse et de Rennes, fut condamnée et brûlée par la main du bourreau. A partir de 1657 le gouvernement, sans se départir de sa tolérance,

fut plus rigoureux sur l'interprétation des édits : des églises furent fermées par ordre du conseil d'Etat, les assemblées des notables interdites, les chambres mi-parties supprimées dans le Languedoc ; on ne toléra plus les colloques qui préparaient le travail pour les synodes provinciaux. En 1658 les représentants des réformés demandent une audience au roi et à Mazarin ; celui-ci leur fit bon accueil et leur déclara que ni sa calotte ni son caractère ne l'avaient empêché de remarquer leur fidélité. Après avoir entendu leurs doléances il consentit à nommer des commissaires choisis en nombre égal dans les deux religions et chargés de veiller au maintien de l'édit de Nantes. Cette institution n'eut pas, il s'en faut, les heureux effets que Mazarin et les Eglises s'en étaient promis. La dernière faveur accordée par le cardinal en 1659 fut l'autorisation de réunir un synode national à Loudun. — Mazarin, tout en essayant de convertir les chefs des réformés, traitait avec bienveillance et employait sans hésiter ceux qui restaient fidèles à leur foi. Turenne, Gassion, commandaient les armées de la France, et un banquier protestant, Barthélemy Herwarth, qui avait rendu des services signalés à la couronne, fut nommé en 1649, intendant des finances et quelques années après contrôleur général, malgré la répugnance de la reine mère et la protestation formelle des agents du clergé. Herwarth appela auprès de lui un grand nombre de coreligionnaires qui furent dans la suite les dignes collaborateurs et les protégés de Colbert. — Pour les rapports entre la France et le saint-siège, voir *Innocent X* et *Alexandre VII ;* pour le jansénisme voir cet article. — Ouvrages à consulter : Elie Benoît, *Histoire de l'édit de Nantes*, III. ; John Quick, *Synodicon in Gallia reformata, or the acts, decisions, decrets and canons of those famouse national Councils, of the reformed churches in France*, London, 1692, 2 vol. in-f° ; Rulhières, *Eclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'édit de Nantes* ; Chéruel, *Correspondance de Mazarin*, apud Collection des documents inédits, et *Histoire de la minorité de Louis XIV.*

G. Leser.

MEAUX (*Meldi*), évêché dépendant de Paris, autrefois de Sens. On pense que l'Evangile y fut apporté par saint Saintain, disciple de saint Denis. « Il serait à désirer, dit dom du Plessis, que nous pussions entrer dans le détail de ses actions. Mais il n'y a aucun fonds à faire sur les actes que nous avons de ce saint évêque. On ignore également le temps précis de sa mort... Il semble que le roman n'a commencé que par une lettre attribuée à l'archevêque Hincmar. » Une abbaye, à Meaux, avait conservé le nom de saint Saintain. L'histoire de Meaux commence en réalité avec cette illustre famille, convertie tout entière par saint Colomban, à laquelle nous devons les principaux établissements religieux du diocèse ; saint Faron, évêque († 672), fonde à Meaux la célèbre abbaye de son nom, qu'on appela d'abord Sainte-Croix ; sainte Fare, sa sœur (*Burgundofara*) établit le monastère de Faremoutiers. Rebais (*S. Petrus, S. Paulus et S. Agilus Resbacensis*) est fondé en 635, dans la Brie, par saint Ouen qui lui donne d'abord le nom de Jérusalem ; ce couvent, que saint Ouen mit sous la direction

de saint Agile, a marqué dans l'histoire des lettres. Jouarre (*Jotrum*) est institué par Adon, frère de saint Ouen, Chelles (*Cala*), création de Bathilde, et dont sainte Bertile fut la première abbesse, saint Pierre de Lagny (*Latiniacus*), fondé en 644 par saint Fursy (*Furseius*), attestent encore le mouvement religieux du septième siècle, et saint Fiacre (voyez ce nom) nous rappelle de curieux souvenirs de la mission irlandaise. Un important synode fut tenu à Meaux en 815 (Hefele, t. IV). Durand de Saint-Pourçain, d'abord évêque du Puy, gouverna cette Eglise de 1326 à 1334. Nous ne pouvons retracer ici l'histoire religieuse de ce diocèse, si proche de celui de Paris. On lira quelques traits de ses destinées modernes à l'article *Briçonnet*. Parler de Guillaume Briçonnet (1516-1534; voyez ce nom), de Jacques Le Fèvre, qui fut son vicaire spirituel à cette époque obscure des commencements de la Réforme, serait faire l'histoire des origines du protestantisme dans l'Ile de France et la Brie (voyez ce nom). Nous ne pouvons que rappeler le nom de Bossuet (1681-1704), « l'aigle de Meaux », qui repose dans l'église cathédrale de Saint-Etienne. — Voyez, après le *Gallia Christiana*, t. VIII, l'excellente *Histoire de l'église de Meaux*, par dom Toussaints du Plessis, P., 1731, 2 vol. in-4°; le *Monasticon Gallicanum*; Carro, *Hist. de M.*, M., 1865; Mgr Allou, *Chron. des év. de M.*, M., 1876; de Longpérier-Grimoard, *Not. sur les év. de M.*, M., 1877; les sources anciennes, en particulier les *Vies* rédigées par Jonas de Suze, dans les *Acta sanctorum Benedictinorum*. Pour le seizième siècle : Bretonneau, *Généalogie des Briçonnet*, P., 1620, in-4°; Herminjard, *Corr. des Réf.*, I; V. Sthyr, *Lutheranerne i Frankrig*, Copenh., 1879. S. Berger.

MECHITAR. Voyez *Mekhitar*.

MÉDARD (Saint), évêque de Noyon, né à Salency, près de Noyon, vers l'an 456, mort vers 545, était frère jumeau de saint Gildard, évêque de Rouen. Il se fit surtout remarquer par sa charité envers les pauvres. Nommé évêque de Vermaud, vers 530, il dut transporter le siège de son évêché à Noyon, à cause de l'invasion des barbares dans son diocèse. On célèbre sa fête le 8 juin. — Nous avons plusieurs *Vies de saint Médard*; l'une a été écrite en vers par Fortunat de Poitiers, l'autre par Radbod II, évêque de Noyon et de Tournay. Celle qui fut écrite par un moine de Soissons, vers l'an 829, et qui a été publiée par d'Achéry, n'est qu'un tissu de légendes.

MÉDECINE (chez les Hébreux). L'art de guérir remonte chez les Hébreux, comme chez tous les peuples, au commencement de leur histoire, mais il est impossible d'en reconstruire scientifiquement le développement successif. Nous trouvons néanmoins, et dès l'époque des patriarches, des vestiges de connaissances médicales rudimentaires sans doute, mais faciles à constater. La circoncision n'est à vrai dire qu'une opération chirurgicale qui demandait des soins très minutieux (Gen. XXXIV, 25); la sage-femme est citée comme présente à tous les accouchements et les d u d a ï m, c'est-à-dire les pommes de la *mandragora vernalis* étaient regardées comme moyen de guérir de la stérilité. Mais c'est assurément en Egypte que les Hébreux furent

initiés à la médecine alors déjà très développée dans ce pays. L'embaumement des cadavres y était confié à une classe spéciale de médecins, aux pœstophores ou colchytes, qui possédaient des connaissances médicales spéciales. Les découvertes les plus récentes, comme le papyrus rapporté naguère d'Égypte par le savant Ebers, prouvent combien la médecine y était cultivée ; il y avait des oculistes, des dentistes et des spécialistes pour les maladies externes et internes. Moïse lui-même, instruit dans toute la science des Egyptiens, a dû connaître la médecine, car c'est par son secours qu'il rend potable l'eau amère du désert (Exode XV, 25) et qu'il réduit en poudre la statue en or d'Apis, ce qui n'était possible que par des dissolvants chimiques. La loi du Sinaï avec ses indications diagnostiques sur la lèpre semble même indiquer une science très profonde. — Il y avait déjà, à l'époque de Moïse, des médecins parmi le peuple, comme le prouve surabondamment la loi touchant l'indemnité à donner aux blessés jusqu'à leur guérison (Exode XXI, 19), d'où le Talmud (*Berachoth*, 60 *a*) a tiré cette conclusion que la carrière médicale était d'institution divine. Le médecin s'appelle rôfè (le radical signifie calmer, adoucir); on ne cherchera pas chez lui une connaissance approfondie de l'organisme humain, mais surtout une certaine habileté pratique, dans le domaine de la chirurgie principalement. Il s'occupait des blessures et des fractures. Après avoir nettoyé la blessure, on l'exprimait après l'avoir amollie au moyen d'huiles adoucissantes, puis on faisait le pansement (2 Rois VIII, 29 ; IX, 15 ; Es. I, 6 ; Jérém. VIII, 21 ; Ezéch. XXX, 21). Outre l'huile, on employait aussi le vin (Luc X, 34), les baumes, surtout ceux de Galaad (Jérém. LI, 8 ; Jérém. XLVI, 11), d'autres plantes (Ezéch. XLVII, 12) et des emplâtres, particulièrement faits de figues (2 Rois XX, 7 ; Es. XXXVIII, 21). Pour les maladies d'yeux, on recourait au fiel de poisson (Tobie XI, 13-15). L'Ecriture mentionne enfin le miel qui, aujourd'hui encore, joue un grand rôle dans la médecine de l'Orient. Les médecins hébreux traitaient aussi les maladies internes, mais leur art n'était sans doute pas grand, si l'on en juge par leur peu de succès (2 Chron. XVI, 12 ; XXI, 18. 19) et surtout par le peu de clarté avec laquelle les maladies sont décrites. On a cru retrouver dans l'histoire de Saül, des traces de médecine aliéniste, mais l'emploi de la musique pour guérir un aliéné ne saurait pas être considéré comme un moyen scientifique. Ce qui est plus important, c'est de constater l'erreur profonde des savants qui admettent que les prêtres seuls étaient chargés de la pratique médicale ; ils n'étaient que les organes de la surveillance légale à exercer sur les lépreux, et quand les prophètes ou les lévites donnent des conseils médicaux, ce n'est pas grâce à leur caractère sacerdotal ni comme médecins en titre. De bonne heure la pratique de la médecine est mêlée à des procédés de magie, à l'exorcisme, à l'emploi d'amulettes et de remèdes secrets, ce qui ne saurait étonner de la part d'un peuple de l'Orient (Gédéon Brecher, *Das Transcendale, Magie und magische Heilarten*, 1850). Plus tard, surtout à l'époque postérieure à l'exil, la pratique de la médecine

s'étendit partout (2 Chron. XVI, 12; Marc V, 26; Luc VIII, 43 et l'on trouvait des médecins, même dans les petites villes). Les médecins étaient en grand honneur et le Siracide, en louant et recommandant leur profession (ch. XXXVIII), en prend occasion pour rapporter à Dieu toute la gloire de leurs succès. Aussi trouvons-nous dans la Bible une foule d'images et d'expressions empruntées à l'art de guérir. A l'époque de Jésus-Christ, la médecine était pratiquée surtout par les esséniens, mais, dans le temple même, il y avait un médecin spécialiste, chargé des soins à donner aux prêtres, que leurs fonctions exposaient à de fréquents refroidissements (*Mischnah Schekābin*, V, 1, 2). Chose étonnante et qui semble en contradiction avec les lois sur l'impureté, la dissection était permise dans un intérêt scientifique (*Bechoroth*, 52 b) et les nombreuses allusions de l'Ecclésiaste sembleraient indiquer que l'anatomie était pratiquée chez les Hébreux. E. Scherdlin.

MÉDICIS (Les). La souche et le lieu d'origine de cette illustre et riche famille, qui fleurit du quinzième au dix-huitième siècle, sont complètement inconnus, malgré les dissertations que les flatteurs ont entassées sur ce sujet. Les unes la font originaire d'Athènes, d'autres la font remonter jusqu'au temps de Charlemagne et de ses paladins ; quelques-unes plus modestes, et avec plus de probabilité, la font descendre des Apennins, d'un village *Mugello* où habitait un de ses ancêtres appelé *Medico;* d'autres enfin affirment que les Médicis reçurent ce nom parce qu'ils servirent de « médecine » aux tyrans avant d'exercer eux-mêmes pendant deux siècles et demi la tyrannie. Il ne faut pas confondre la famille des Médicis de Florence avec celle des Médicis d'Orvieto (1214), de Lucques (1230), de Milan, de Savone (1288) car elles ne sont unies que par les liens d'une parenté très éloignée et souvent fort douteuse. La branche Médicis de Florence, la seule célèbre, a donné à la république vingt-trois gonfaloniers et cent prieurs, au grand-duché de Toscane ses grands ducs, à l'Eglise onze cardinaux dont deux, Léon X et Clément VII, eurent l'honneur de voir naître et se développer la Réforme (voyez ces noms). Pie IV (Medichino) appartient à la branche Médicis de Milan. Les plus anciennes chroniques précises nous conduisent jusqu'en 1291 pour trouver un certain Ardingo di Buonagiunta Medici, nommé gonfalonier en 1293. Il faisait partie de la faction populaire qui abattit les anciens nobles et fonda une seconde noblesse de marchands (*secondo cerchio*), une oligarchie commerciale qui prépara le despotisme des Médicis. Après les gouvernements successifs des seconds nobles, de Gauthier de Brenne (1342), du peuple insurgé (1343), d'une nouvelle oligarchie de citoyens et de chevaliers de la halle (1378); après les divisions des Albizzi et des Ricci, jusqu'en 1434, nous voyons apparaître le premier Médicis célèbre dans l'histoire, Cosme de Médicis. Avant lui plusieurs membres de sa famille avaient obtenu de hautes charges dans la république. Salvestre (1378) fut le premier qui donna aux marchands, aux cardeurs de laine et de soie les titres de l'ancienne chevalerie. Vieri (1393) et Jean (1421) eurent également beau-

coup d'influence et accumulèrent les immenses richesses qui fondèrent le pouvoir de leurs descendants (Machiavelli, *Storie fiorentine*, liv. III). Les premières armes des Médicis se blasonnent ainsi : six balles rouges sur champ d'or. En 1465, Louis XI permit à Pierre de Médicis d'y ajouter les lys de France, dans une balle. Pie V accorda en 1566, à Cosme Ier, grand duc de Toscane, la couronne ducale. Elle diffère des autres couronnes grand-ducales en ce qu'elle est radiée comme celle des rois et qu'elle porte dans son centre le lys rouge de l'ancienne république florentine. Nous notons ces détails, car la couronne des grands-ducs Médicis nous rappelle le martyre de Pierre Carnesecchi, le secrétaire de Clément VII, livré par Cosme Ier à Pie V: nous y lisons en effet cette légende significative : *Pius V pont. max. ob eximiam dilectionem ac catholicæ religionis zelum* (sic) *præcipuumque justitiæ studium donavit.* Voyons maintenant les plus célèbres personnages de cette famille. — 1. *Cosme l'Ancien de Médicis.* Son père Jean, par le travail et par le change aux conciles de Constance et de Bâle, avait amassé de grandes richesses et obtenu par leur moyen et par son importance commerciale le priorat et le gonfalon de la république. Cosme, né en 1389, comprit de bonne heure le parti qu'il pouvait tirer de l'opulence de sa famille. Sous une apparence de bonhomie et de générosité il cachait une âme fourbe, lâche, et une grande « désinvolture dans les affaires où règne la corruption ». De 1415-1430, il fut successivement prieur, ambassadeur, bailli et chef du parti du peuple. L'usure pratiquée avec beaucoup de prudence et de circonspection fit de lui l'homme le plus riche de l'Italie, le plus influent de Florence et lui procura la haine et l'inimitié du parti des nobles qui le fit arrêter en 1433, mais qui ne put le faire mourir comme il l'aurait désiré, car Cosme, même en prison, savait se servir de ses richesses. Il fut exilé à Padoue. Le parti des nobles, dirigé par les Albizzi, tâcha alors de reprendre le pouvoir, mais il fut défait par la « Seigneurie » de la cité, puni par l'exil dans ses chefs, et Cosme, déjà en 1434, rentra en triomphateur dans les murs de sa ville natale. Il fut dès lors jusqu'à sa mort (1464) le maître absolu de Florence. Son seul mérite est d'avoir favorablement accueilli en 1453, les savants grecs chassés de l'Orient par la conquête musulmane, et d'avoir fondé à Florence la première académie platonicienne qui donna aux études littéraires et philosophiques en Italie, une direction opposée à celle de l'école dominante d'Aristote. On en constate même l'influence dans la théologie profane des *dilettanti* de la cour de Léon X. — 2. *Pierre de Médicis*, fils du précédent, né en 1416 et mort en 1469, ne régna qu'avec faiblesse et mit en péril la puissance de sa famille. Il exila de Florence tous les chefs des anciennes familles nobles qui formèrent à l'étranger l'armée des célèbres *fuorusciti*. Louis XI lui octroya le titre de conseiller et le droit d'introduire le lys d'or dans une des balles du blason Médicis. — 3. Son fils, *Laurent de Médicis, le Magnifique*, n'avait que vingt ans lorsqu'il lui succéda en 1469. En 1472 il châtie, en la saccageant, la ville de Volterra. Sixte IV fut son plus grand ennemi, parce que Laurent favorisait

les seigneurs des Etats de l'Eglise qui désiraient se rendre indépendants. En 1478, le pape, le roi de Naples, la famille florentine des Pazzi, l'archevêque Salviati et quelques autres adversaires des Médicis, formèrent la célèbre conjuration des Pazzi, qui affermit la puissance de Laurent, car son frère Julien seul ayant été tué, toutes les sympathies du peuple se réunirent sur lui. L'année suivante, il se réconcilia avec le roi de Naples et le pape, et étendit son influence sur les principales maisons italiennes, parce qu'elles lui surent gré de ne pas avoir appelé les Français à son aide dans sa guerre contre Rome. Poète et philosophe lui-même, il fut le protecteur généreux des savants et des lettrés qu'il attirait à sa cour et qu'il tâchait de distraire des questions politiques, parce qu'il ne supportait pas l'ombre d'une autorité à côté de la sienne. Fin, habile, rompu et corrompu dans toutes les affaires de la diplomatie et de finance, il faisait croire dans ses vers qu'il n'aspirait qu'à la tranquillité de la vie champêtre, *procul negotiis*. Toute la ville l'écoutait comme un oracle, et ce n'était pas difficile puisque ses ennemis avaient été exécutés ou exilés ; Savonarola seul, après avoir plusieurs fois dédaigneusement refusé son concours et son amitié, lui demanda en vain, à son lit de mort, la liberté de Florence. Laurent mourut, jeune encore, en 1492. Sa sœur illégitime, Marie, fut la mère du cardinal de Rossi; son fils Jean fut nommé cardinal à l'âge de quatorze ans et élu pape en 1513; le fils naturel de son frère Julien fut également pape en 1523 et prit le nom de Clément VII; sa fille, Madeleine, fut la mère du célèbre cardinal Cibo, et l'on affirme qu'elle jouissait sous le pontificat de son frère, Léon X, du revenu des indulgences vendues en Allemagne. C'est peut-être une calomnie. Le fils aîné de Laurent, Pierre de Médicis (II), fut chassé deux fois de la ville, parce qu'il avait eu la lâcheté de céder à Charles VIII, Piétrasanta, Sarzana, Pise et Livourne. C'est après lui que se place le règne éphémère de Jérôme Savonarole et du parti des Piagnoni. Les Médicis et leurs amis furent exilés, et Pierre qui avait accompagné les généraux de Louis XII à la conquête du royaume de Naples (1501), mourut en 1503 en essayant de sauver l'artillerie française, après la défaite de Cérignole. En 1512, le congrès de Mantoue, convoqué pour une alliance des princes italiens contre l'invasion française, décida également la ruine du gouvernement populaire de Florence et le rétablissement des Médicis. Florence se prépare à la lutte, mais elle succombe. — 4. *Julien de Médicis*, frère du précédent et né en 1478. Son frère cadet, Jean (Léon X), avait assisté au siège de Florence. Julien était d'un caractère trop doux pour satisfaire l'ambition de sa famille ; il n'était que le chef nominal d'une vraie république administrée démocratiquement, aussi fut-il destitué et relégué dans l'abbaye de Fiesole où il mourut en 1516. — *Laurent II de Médicis*, fils de Pierre II, fut pendant trois ans le vrai tyran de Florence. Il conduisit les milices florentines dans les premières guerres contre François Ier, et mourut en France, d'une maladie honteuse, peu de temps après son mariage. Il est le père de la trop célèbre Catherine de Médicis (voy. ce nom), et le dernier descendant

légitime de Cosme Ier, l'ancien. — 5. *Hippolyte de Médicis,* neveu de Laurent II, fils naturel, mais reconnu de Julien, cousin du précédent, naquit en 1510, étudia pour la prêtrise et obtint en 1527 l'archevêché d'Avignon. Il vécut à Florence avec Alexandre de Médicis, fils naturel de Clément VII, qui lui avait été confié. Ces deux jeunes gens furent deux fois chassés de la ville et menacés de mort par le peuple insurgé. Hippolyte aurait désiré épouser Julie de Gonzague qui protégea manifestement les réformés italiens (voyez *Italie, la Réforme en*) et obtenir le gouvernement de Florence; mais en 1529, dans un consistoire fait auprès du lit de Clément VII, dont l'état était extrêmement grave, pour conserver la pourpre dans la famille et l'influence de celle-ci dans les conclaves, il fut créé cardinal de Sainte-Praxèdes, et nommé légat de Pérouse avec les évêchés de Casale et de Lecce, et les abbayes de Tre Fontane, de Sainte-Saba et de Grotta Ferrata. Il fut légat *a latere* auprès de Charles-Quint dans la campagne contre Soliman II; il y commandait 8,000 fantassins et quelques compagnies de cavalerie. Ce jeune cardinal, excroissance du népotisme de Clément VII, était libertin, belliqueux, tapageur; il parcourait, pendant la nuit, les rues de Rome avec la jeunesse débauchée et ne revêtait la pourpre que dans les circonstances solennelles. En 1534, lors de l'élection de Farnèse (Paul III), il essaya d'obtenir de celui-ci, pour son vote favorable, la domination de Florence que Clément VII avait laissée entre les mains de son fils Alexandre. Il n'eut aucun succès dans ses intrigues et en 1535, comme il se rendait à Fondi pour y visiter Julie de Gonzague, il mourut en route, à Itri, miné par la fièvre ou par un poison que son cousin Alexandre lui aurait fait administrer. — 6. *Alexandre de Médicis* fut le dernier tyran de la république de Florence, avant l'établissement de la dignité ducale dans les descendants, membres de sa famille. Il vécut dans la débauche et mourut dans l'attente d'un adultère. Il fut assassiné en 1537 par le fils de Pierre-François Médicis, Lorenzino ou Lorenzaccio, célèbre par la remarquable apologie qu'il a écrite de son meurtre et de la liberté de Florence. P. Giordani la considère comme un des plus beaux monuments de la littérature italienne. C'est en Alexandre que s'éteint la branche, même bâtarde, des descendants de Cosme l'ancien. Dès lors, les rejetons de Laurent, l'ancien, frère de ce dernier, prennent le pouvoir et le conservent d'une manière directe ou indirecte jusqu'au dix-huitième siècle. — 7. *Cosme de Médicis*, premier grand-duc de Toscane, était fils du capitaine Jean de Médicis, des *Bandes noires*. Il fut élu comme successeur d'Alexandre, quoique la présomption fût en faveur de Lorenzino, écarté à cause de son assassinat et tué l'année après, à Venise, par les *bravi* de Cosme Ier. Né en 1519, il fut appelé à Florence par le parti des Médicis en 1537, malgré l'opposition des nobles qui auraient voulu saisir l'occasion de la mort ignominieuse d'Alexandre, pour reprendre le pouvoir. Cette même année, il battit à Montemurlo l'armée des *fuorusciti*, commandée par Caccia Altoviti, et s'unit à Charles-Quint et au parti impérial italien contre les Français. Son plus terrible

adversaire était Catherine de Médicis, qui ne voyait en lui qu'un usurpateur. Il obtint de l'empereur le duché de Piombino, la toison d'or, et en 1557, il reçut de Philippe II la ville de Sienne pour la préserver des séductions de Paul IV. Malgré ses luttes avec le saint-siège, Cosme eut toutefois, après 1557, une grande ingérence dans les conclaves qui nommèrent Pie IV et Pie V. Il combattit l'élection de ce dernier, mais lorsqu'il le vit nommé il fit tous ses efforts pour se captiver sa bienveillance et pour en obtenir le titre de grand-duc de Toscane. Avant cette époque, Cosme avait souvent répondu par le silence aux demandes expresses des inquisiteurs romains qui réclamaient pour leur tribunal, les hérétiques lucquois, siennois ou florentins. En 1542, la lettre suivante lui demandait l'arrestation de P. Martyr Vermiglius : *Ill. Domine Frater noster honorande. Scimus Excellentiam tuam non ignorare S. D. N. hisce proximis diebus nos super negocio fidei deputasse. Verum quia in præsentia ex officio nobis injuncto est super aliquibus rebus agere atque a « Petro Martyre », ordinis canonicorum lateranensium, de eis informari cupimus, exc. tuam enixe rogamus, velit, pro singulari suo in Christo amore, ac in hanc sanctam sedem apostolicam studio dare operam ut, quanto honestius et cautius fieri possit, « idem Petrus capiatur » et ad nos eodem modo quo rev. dominus cardinalis Burgensis collega noster scripsit, cum alio fratre lucensi transmittendum curret...*, etc. (C. Cantù, *Eretici d'Italia*, II, prise dans l'*Archivio mediceo*, n° 3717). La date de cette lettre, 17 kal. oct. 1542, nous semble erronée, car à cette époque, Pierre Martyr avait déjà pris la fuite. Une autre lettre du cardinal Pucci lui demandait, en septembre 1542, l'arrestation de *frate Cilio di Torino* (C. S. Curione), et lorsque celui-ci se rendit de nouveau à Lucques et à Pise en 1552, le cardinal Farnèse enjoignait à Cosme de le rechercher et de le saisir, afin de lui infliger une correction qui servirait d'exemple à tous les hérétiques. Il ne paraît pas que le Médicis ait pris en considération toutes ces requêtes; avant son élévation à la dignité de grand-duc il était même très indépendant vis-à-vis de Rome et du clergé. Depuis 1254 l'inquisition à Florence était entre les mains des mineurs conventuels et Cosme empêcha qu'elle passât dans celle des dominicains ; même il exigeait du nonce apostolique les informations les plus précises sur les procès faits à Rome contre ses sujets. En 1551, lorsqu'il permit l'extradition de Laurent Niccolucci, réclamé par le saint-office de Rome, il ne le fit qu'à la condition que l'accusé serait renvoyé à Florence, s'il était trouvé coupable, pour y subir sa peine. En 1566 Carnesecchi, qui avait été absous en 1561 par Pie IV, fut recherché par Pie V qui ne croyait pas à son innocence. Carnesecchi se trouvait auprès de Cosme, à sa table, lorsque celui-ci reçut du pape une lettre du 20 juin 1566 qui lui demandait de livrer son hôte, son ami. Cosme le livra immédiatement pour obtenir le titre de grand-duc, en disant que pour cette dignité il aurait même livré au pape son fils enchaîné. Il fut depuis le très humble serviteur de Rome (voyez *Italie* (*la Réforme en*) et transmit son pouvoir à ses descendants qui s'éteignirent en 1737. Couronné grand-duc à Rome par Pie V en 1567 il prit le titre

d'Altesse sérénissime et fit sentir à ses sujets tout le poids de sa tyrannie excessive. De 1537 à 1569 il fit publier vingt-neuf édits draconiens, sanguinaires, contre les amis de la liberté et les partisans des anciennes factions républicaines; de 1537 à 1573 il promulgua quarante-trois autres édits contre les libertés civiles et communales ou pour augmenter les impôts. En 1540, il y avait à l'étranger (en Italie et en France) quatre cent trente Florentins condamnés à mort par les caprices de Cosme, et, pendant son règne, cent quarante-six personnes furent décapitées sur son ordre. Son seul mérite, et il est bien mesquin, est d'avoir protégé les arts, les lettres et les académies, pour lesquelles il était d'ailleurs très indifférent lorsqu'elles ne se mêlaient pas de politique. Son fils, François Ier de Médicis (1541-1587) n'est célèbre que par les scandales de sa vie et ses intrigues avec la coupable et malheureuse Bianca Cappello. Sa fille Isabelle, mariée Orsini, est tristement célèbre également dans l'histoire des drames domestiques. Convaincue d'adultère, elle fut étranglée par son mari. Son fils Jean (1543-1562), fait cardinal en 1660 et archevêque de Pise, fut tué à la chasse par son propre frère Garzia, qui à son tour, dit-on, fut tué de la main même de son père. — 8. Le troisième fils de Cosme, Ferdinand Ier de Médicis, né en 1549 et mort en 1609, fut créé cardinal, avec d'immenses bénéfices, en 1563, par Pie IV, malgré l'opposition de Ghislieri (le cardinal Alessandrino) qui voulait faire observer rigoureusement les décrets de Trente sur l'âge des cardinaux. Son père n'avait désiré la pourpre pour lui que dans un but politique: pour avoir sans cesse un représentant à Rome et pour s'ingérer dans les affaires de l'Eglise. Ferdinand était bon, généreux, sincère dans sa foi catholique et zélé dans ses devoirs de prêtre; il présente un contraste frappant au sein des infamies de sa famille. Nommé protecteur de l'Ethiopie et des patriarcats d'Alexandrie et d'Antioche, il fonda à Rome, où il vécut jusqu'en 1587, toujours séparé des siens, une typographie orientale pour propager le catholicisme en Asie et en Afrique. A la mort de son frère, François Ier, il monta sur le trône de son père et se fit aimer, parce qu'il était travailleur, instruit et bienfaisant. Quoique cardinal. il épousa, en 1589, Christine de Lorraine, pour donner un héritier à la couronne ducale. Son amour pour Henri IV et la cause française contre l'Espagne lui attira une foule d'ennemis, qui l'accusèrent d'être lui-même huguenot et qui demandèrent son excommunication à Clément VIII. — 9. Un de ses fils, *Charles de Médicis*, né en 1595, mort en 1666, fut fait cardinal en 1615. Immensément riche par tous les bénéfices qu'il accumulait (Prato, S. Stefano di Carrara, Sabina, Frascati 1645, Porto, Ostia, Velletri 1652) il n'eut cependant point d'autorité dans les affaires de la curie. Comme premier cardinal diacre ce fut lui qui couronna le pape Innocent X en 1644. — 10. *Léopold de Médicis*, (1617-1675), fils de Cosme II, fut comme Ferdinand Ier une *rara avis* dans sa famille. Extrêmement savant, pour son époque, dans les sciences naturelles, il fonda en 1657 la fameuse académie *del Cimento* qui ne s'occupait que des sciences expérimentales. Cette société de savants physiciens pu-

blia, sous sa direction, en 1666, le *Saggio di naturali esperienze*, le premier essai de liberté scientifique dans l'histoire des sciences expérimentales. Lui-même, disciple de Galilée, avait inventé plusieurs instruments de physique. Malheureusement l'académie *del Cimento* parut suspecte à l'inquisition qui avait martyrisé Galilée, et elle fut dissoute en 1667. Dans le courant de cette même année Léopold fut nommé cardinal et il mérita d'être cité comme exemple dans l'exercice de ses devoirs. — 11. *Jean-Charles de Médicis* (1611-1663), d'abord guerrier et amiral de la Méditerranée, se distingua dans la campagne entreprise par Ferdinand II de Toscane contre le pape Urbain VIII, au sujet de Castro. Après la mort de ce pape (1644) il quitta le casque pour le chapeau de cardinal que lui offrit Innocent X. Légat apostolique auprès de Christine de Suède, lorsqu'elle se rendit à Rome pour abjurer, il fut également son parrain, au nom du roi d'Espagne, dans la cérémonie de sa confirmation en 1655. Il n'abandonna pas, étant membre de la curie, ses mœurs impures de soldat. Après lui la pourpre et les bénéfices ecclésiastiques de la famille passèrent à : — 12. *François de Médicis* (1660-1711), qui fut nommé cardinal en 1686 et protecteur de l'empire et de l'Espagne par Innocent II. Il fut, comme son prédécesseur, libertin et sans importance. En 1737 la famille des Médicis de Florence s'éteignit dans la personne du grand-duc Jean-Gaston, et le prince de Craon s'empara du pouvoir au nom du duc de Lorraine, François-Etienne, dont le duché, réversible à la France, avait été donné, par les préliminaires de la paix de Vienne, à Stanislas Leckzinski, ex-roi de Pologne. — Sources : Moreni, *Bibliografia storica ragionata*, Firenze, 1805 : *Serie d'autori d'opere risguardanti la celebre famiglia Medici*, Firenze, 1826; Fabroni, *Elogi d'italiani illustri*, Pisa, 1786; *Laurentii Medicis Magnifici vita cum annotationibus...* Pise, 1784; *Magni Cosmi Medicei vita*, Pise, 1789; Strozzi, *Della famiglia Medici*, Firenze, 1618; Cavalcanti, *Della carcere, dell'ingiusto esiglio e del trionfal ritorno di Cosimo Padre della Patria*, publié par Moreni, Firenze, 1821. Moreni a aussi réimprimé en 1820 le *Lauretum* (Laurent le Magnifique) de Minervi, publié probablement à Florence en 1516; Serassi, *Memorie intorno alla vita del magnifico Lorenzo de' Medici*, publiées comme préface des poésies de Laurent, Bergamo, 1763; Bianchini, *Dei granduchi di Toscana della reale casa de' Medici*, Venezia, 1741; *Biblioteca italiana*, Milano, 1816; *Biblioteca scelta di opere italiane*, Milano, 1848; le vol. 543 contient l'apologie de Lorenzino sur la mort d'Alexandre Ier de Médicis; Mellini, *Ricordi intorno ai costumi azioni e governo del gran duca Cosimo I°* (publiés par Moreni), Firenze, 1820; Cantini, *Vita di Cosimo Medici granduca di Toscana*; Aldo Manuzio, *Vita di Cosimo dei Medici, primo gran duca di Toscana*, Bologna, 1586; Pise, 1823; cet ouvrage valut à A. Manuce une chaire à l'université de Pise; Giovio, *De vita Leonis X*, Florence, 1548 et 1551; Bastrelli, *Storia d'Alessandro Medici*, Firenze, 1781. Les meilleurs ouvrages sur le sujet sont : 1° ceux de Moreni, *ut supra*; 2° ceux de Roscoe, *The life of Lorenzo de' Medici called the magnificent*, Liverpool, 1792; Londres, 1796; trad. ital.,

Pise, 1799 et 1816. La première traduction de 1799 omet les chapitres III et X sur le népotisme de *Léon X*, de *Clément VII*, etc. et sur les doctrines réformées ; trad. franç., Paris, 1799 ; trad. allem., Berlin, 1797 ; *Illustrations historical and critical of the life of Lorenzo de' Medici...*, Londres, 1822 ; *Vita e pontificato di Leone X*, trad. ital., Milano, 1816 ; 3° les splendides études de Litta, *Famiglie celebri d'Italia; famiglia dei Medici di Firenze*, Milano, 1837. Pour Cosme l'Ancien et Laurent le Magnifique voyez aussi Machiavelli, *Storie Fiorentine*, Firenze, 1851. La *Magliabecchiana* possède en outre l'*Archivio mediceo* et une foule de monographies, éloges, panégyriques, etc. sur ce sujet.

P. Long.

MÉDIE [Mâda, Μηδία], pays situé à l'O. et au S. de la mer Caspienne. Dans la Bible, les Mèdes apparaissent comme les sujets du roi d'Assyrie, Salmanassar (1 Rois XVII, 6) et, plus tard, du temps de Nabuchodonosor, comme une nation indépendante, gouvernée par ses rois propres (Es. XIII, 17 ; Jérém. XXV, 25 ; LI, 11. 28). Et, en effet, Hérodote nous apprend que les Mèdes, sous Cyaxares, détruisirent Ninive et l'empire assyrien (625 av. J. C.). Quelque temps après, la Médie fut réunie à la Perse et cessa de former un Etat distinct (Dan. V, 28 ; VI, 15 ; Esther I, 3. 18 ; X, 2 ; cf. Hérodote, 1, 129 ; Diod. de Sicile, 2, 34). Soumise par Alexandre le Grand, elle fit partie, après le démembrement de son empire, du nouveau royaume de Syrie, sous le gouverneur macédonien Séleucus Nicator (1 Mach. VI, 56), jusqu'à ce qu'elle passât, en 256 av. J. C., après des vicissitudes diverses, à la monarchie des Parthes (1 Mach. XIV, 2 ; Strabon, 16, 745). Les anciens Mèdes passaient pour un peuple belliqueux et se distinguaient surtout comme des archers habiles. Les habitants des montagnes conservèrent ces mœurs guerrières et libres, pendant que ceux de la plaine s'adonnèrent à l'industrie et au commerce et prirent des habitudes de mollesse et de luxe. Leur religion était le culte des astres ; leurs prêtres sont connus sous le nom de mages (voy. l'article *Perse*).

MÉDITERRANÉE (Mer), chez les Hébreux haiâm haggâdol (Nombr. XXXIV, 6.7 ; Jos. I, 4), haiâm haacharon (Deut. XI, 24 ; Zach., XIV, 8), iâm haphelichetim (Exode XXIII, 31), ou simplement haiâm (1 Rois, V, 9) ; dans les LXX ἡ Θάλασσα (1 Mach.) XIV, 34 ; XV, 11 ; Actes XIX, 6), chez les Romains, *mare internum*. Elle formait la limite occidentale de la Palestine. Son rivage, de Tyr à Ptolemaïs, est escarpé et rocheux ; plus au sud, il s'abaisse et devient sablonneux ; il forme un grand golfe près du mont Carmel, mais ne présente que peu de ports sûrs (ceux de Césarée, de Joppe et de Gaza étaient artificiels). Le flux et le reflux de la mer Méditerranée sont peu sensibles ; le courant va régulièrement du S. au N. et apporte, à l'époque de l'inondation du Nil, des dépôts considérables de limon et de sable qui éloignent de plus en plus de la mer les côtes de la Philistie. Sous l'eau se trouvent, de Gaza à Joppe, de grands massifs de corail. La mer est très poissonneuse.

MÉGUIDDO [Megiddo, Μαγεδδέ, Μαγεδδώ], ville située dans le terri-

toire de la tribu d'Issachar, mais appartenant à celle de Manassé (Jos. XVII, 11), anciennement ville royale cananéenne (Jos. XII, 21) et soumise tard par les Israélites (Juges I, 27). Elle était située dans le prolongement de la plaine de Jesréel (2 Chron. XXXV, 22; Zach. XII, 11), et servit souvent de lieu de réunion du peuple (2 Rois IX, 23.30). Dans le voisinage, se trouvait la rivière de Méguiddo (Juges V, 19), probablement identique avec le Kison, qui avait sa source au pied du Thabor. Salomon avait fait fortifier les abords de Méguiddo qui avaient une importance stratégique particulière (1 Rois IX, 15).

MÉGUILLOTH. Ce mot qui, en hébreu, veut dire rouleaux, volumes, sert chez les rabbins à désigner le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste et Esther, qu'ils nomment en conséquence hamesch meghilloth, c'est-à-dire les cinq volumes. Le singulier meguilla ou meghilla s'emploie quelquefois avec l'article déterminatif, par synecdoche, pour désigner le livre d'Esther, et parfois même l'Ecriture en général.

MEINERS (Christophe), célèbre philosophe et historien. Né à Warstade, près d'Otterndorf, dans le Hanovre, en 1747, mort à Gœttingue, l'an 1810, il se forma presque seul par la lecture, devint en 1771 professeur de philosophie à Gœttingue et membre de l'Académie des sciences de cette ville. Il est remarquable par son étonnante érudition. En philosophie, il ne se prononça pour aucun système et n'émit guère de vues originales. Parmi ses nombreux ouvrages, nous citerons : 1° *Essai sur l'histoire de la religion des plus anciens peuples, surtout des Egyptiens*, Gœtt., 1775; 2° *Mélanges philosophiques*, Leipz., 1775-76, 3 vol.; 3° *Historia doctrinæ de vero Deo*, Lemgo, 1780, 2 vol.; 4° *Eléments de l'histoire de toutes les religions*, 1785 et 1787; 5° *Histoire générale et critique de la morale ancienne et moderne*, Gœtt., 1800-1801, 2 vol., qui contient une attaque en règle contre la philosophie de Kant; 6° *Histoire générale et critique des religions*, Han., 1806-1807, 2 vol.; 7° *Comment. tres de Zoroastri vita, doctrina et libris*, 1777. — Voyez Mensel, *Gelehrtes Deutschland*, V, X,XIV.

MEKHITAR ou Mechitar (Pierre Manoug), moine et théologien arménien, fondateur de la congrégation des méchitaristes, né à Sébaste en 1676, mort à Venise en 1749. Orphelin de bonne heure, il fut élevé par des religieuses et entra dans un couvent de sa ville natale; où il fut ordonné diacre en 1691, à l'âge de quinze ans. Mais son esprit inquiet et avide d'apprendre l'éloigna bientôt de ce milieu ignorant où il avait été élevé. Il voyagea pendant près de deux ans, et les aventures de cette excursion qui ressemble à une escapade augmentèrent encore en lui le désir d'apprendre. Il n'en rentra pas moins dans son couvent, où il demeura six ans, sauf une courte absence pendant laquelle il visita Alexandrie. Il fut ordonné prêtre, et composa pour son couvent des hymnes que l'on chante encore dans les églises d'Arménie. En 1699, il recommença à courir le pays, se fit recevoir docteur, prêcha avec succès, puis se rendit à Constantinople, et fonda une école arménienne à Galata. Ayant eu des dissentiments avec le patriarche, il se réfugia en Morée, obtint de la république de

Venise, à Modon, un local où il rassembla ses disciples dispersés, et fonda une congrégation que le pape approuva en 1812, donnant au fondateur le titre d'abbé. La guerre entre Venise et la Porte (1715) le décida à abandonner son couvent. Arrivé à Venise, il sollicita et obtint la cession de l'île Saint-Lazare, où il construisit un nouveau monastère. Ses religieux s'occupaient particulièrement de travaux d'érudition et de propagande religieuse en Orient. Lui-même a fait une traduction arménienne de l'*Imitation*, qui est estimée de ses coreligionnaires. Entre autres, on a de Mekhitar une *Bible arménienne*, 1733, in-f° et un grand nombre de catéchismes et de traductions des livres saints, des poèmes et odes sacrées.

MÉLANCHTHON. Philippe Schwarzerd (tel a été son nom allemand) naquit le 16 février 1497 à Bretten, dans le grand-duché de Bade. Son père était armurier; par sa mère il était le petit-neveu de Reuchlin. Il reçut sa première instruction à Pforzheim, où George Simler, un des réformateurs de la grammaire, dirigeait une bonne école. Entre autres livres, Simler expliquait à ses élèves les comédies scolaires de Reuchlin, sur lesquelles il avait écrit un commentaire. Lors d'un séjour du savant hébraïsant à Pforzheim, sa ville natale, le jeune Schwarzerd et quelques-uns de ses condisciples récitèrent devant lui une de ses pièces; il en fut si charmé qu'il voulut que son petit-neveu prît le nom grec de Mélanchthon (traduction de Schwarzerd). A l'âge de douze ans, l'écolier se rendit à l'université de Heidelberg; en 1510, il fut mis en rapport avec Wimpheling, de passage en cette ville; quelques vers latins qu'il fit en l'honneur du pédagogue sont sa première production imprimée; il s'y donna le nom latin de *Pullisolus*; bientôt après il fit d'autres vers en mémoire du prédicateur strasbourgeois Geiler de Kaisersberg. Tout jeune qu'il était, Wimpheling le recommanda au comte Louis de Lœwenstein pour être le précepteur de ses fils. Le 4 juin 1512 il devint bachelier ès-arts, très instruit déjà dans les langues classiques et en mathématiques. En septembre il passa à l'université de Tubingue; il y suivit des cours de philosophie, de poésie, de droit, de théologie, sans avoir l'intention de se vouer au sacerdoce; par les relations constantes qu'il entretenait avec Reuchlin, il se perfectionna aussi dans la connaissance de la langue hébraïque. Le 25 janvier 1514 il obtint le grade de maître ès-arts, qui lui donnait le droit de faire des cours publics; il en fit sur Térence, sur Cicéron, sur la grammaire grecque, sur la dialectique, il publia des *Institutiones græcæ grammaticæ* et des traités de quelques humanistes, et se proposa même de rétablir le vrai texte d'Aristote. Une des pièces les plus comiques de la deuxième partie des *Epistolæ obscurorum virorum* est due à sa plume. Passionné pour les études nouvelles, il ne tarda pas à se dégoûter du séjour de Tubingue où, disait-il, il ne trouvait plus rien à apprendre. C'est alors que, sur la recommandation de Reuchlin, il fut appelé à Wittemberg comme professeur de grec, par l'électeur Frédéric de Saxe. Il y arriva le 25 août 1518; quatre jours après il y prononça son discours d'ouverture; le jeune professeur de vingt-un ans y exposa les principes qui

devinrent la règle de sa carrière savante ; il parla de la nécessité de l'étude des langues pour les théologiens, en la fondant sur la maxime que la doctrine chrétienne ne doit pas être puisée dans des versions fautives ou dans des gloses douteuses, mais avant tout dans ses sources originales. Il commença son enseignement par l'interprétation d'un chant d'Homère et d'une épître de saint Paul, afin de montrer que l'humanisme n'a de valeur que quand il est mis au service des intérêts religieux, et que pour comprendre le Nouveau Testament il faut avoir appris le grec dans les auteurs classiques. Par cette position qu'il prit dans l'université saxonne, il convainquit Luther de l'importance des études littéraires ; d'autre part, Luther l'amena définitivement à la théologie. Désormais, les deux hommes seront inséparables et se compléteront l'un l'autre ; aucun des deux n'eût accompli seul la Réforme, elle ne devint possible que par leur coopération. — En juin 1519, Mélanchthon fut un de ceux qui accompagnèrent Luther et Carlstadt à Leipzig, pour la disputation avec le docteur Eck. Mélanchthon n'y prit point de part active, mais après le colloque il déclara qu'il avait reconnu mieux encore qu'auparavant la différence « entre l'ancienne théologie chrétienne et la théologie nouvelle des scolastiques. » Dans une apologie contre Eck, qui s'était plaint « du grammairien de Wittemberg, » celui-ci posa pour la première fois le principe de l'exégèse protestante, savoir que l'Ecriture sainte ne peut avoir qu'*un* sens, le sens littéral. Peu après, il se fit recevoir bachelier biblique, le premier laïque admis à l'enseignement de la théologie : dans les thèses qu'il soutint à cette occasion, il mit l'autorité de la Bible au-dessus de celle des conciles, et nia que ce fût une hérésie de rejeter la transsubstantiation ; bientôt il nia aussi l'infaillibilité du pape, comme aussi contraire au bon sens qu'aux livres saints. — A cette époque, Reuchlin, qui avait quitté Stuttgard pour Ingolstadt, aurait voulu attirer son petit-neveu dans cette université, mais Mélanchthon ne put se résoudre à se rendre dans ce milieu catholique et réactionnaire. Il resta à Wittemberg où, en novembre 1520, il se maria. Dans plusieurs écrits il prit la défense de Luther ; le plus important est celui qu'il opposa à la sentence de condamnation que le 15 avril 1521 la Sorbonne avait formulée contre le réformateur. Mélanchthon répondit à ce jugement par son *Apologia pro Luthero adversus furiosum Parisiensium theologastrorum decretum* ; non content de défendre Luther, il accusa la Sorbonne d'avoir oublié le christianisme ; c'est la scolastique qui est un tissu d'erreurs, c'est elle qui a causé la ruine de la religion. — Ce qui fut plus décisif encore que cette opposition faite par Mélanchthon à la Sorbonne, ce fut un ouvrage qu'il publia également en 1521, ses *Loci communes rerum theologicarum*. En 1519, il avait interprété dans ses cours l'épître aux Romains, qu'il considérait comme un résumé de toute l'Ecriture. Lorsque l'année suivante il l'expliqua de nouveau, il en réunit les idées principales sous quatre chefs, *loci communes*, le péché, la loi, la grâce et les sacrements. Un de ses auditeurs ayant publié ses leçons à son insu, il en fit lui-même une édition plus cor-

recte. C'est la première exposition méthodique de la doctrine des réformateurs, qui jusqu'alors n'avaient publié que des écrits de controverse ou de circonstance ; c'est en même temps le premier essai de faire une dogmatique uniquement d'après la Bible, sans les autorités du catholicisme et les formes de la scolastique. On n'y trouve pas encore un système parfaitement achevé, on y rencontre même des idées que Mélanchthon modifiera plus tard, mais on y découvre en germe toute la véritable théologie protestante. On pouvait voir désormais ce que c'était que cette théologie que Jérôme Emser avait traitée de cynique et qui pour les docteurs de la Sorbonne n'était qu'un ramassis informe de toutes les hérésies. Le livre eut un succès extraordinaire ; de 1521 à 1525 il en parut dix-sept éditions dans différentes villes ; la traduction allemande qu'en fit Spalatin fut également imprimée plusieurs fois. — On sait que, pendant que Luther était à la Wartbourg, on essaya en Saxe, tantôt avec sagesse, tantôt avec précipitation, de réaliser les conséquences pratiques de la Réforme. En l'absence de Luther, la direction de ce mouvement était confiée aux professeurs de Wittemberg, principalement à Mélanchthon. Des prêtres s'étant mariés et des religieux ayant quitté leurs couvents, Mélanchthon approuva ces démarches ; Luther, au contraire, hésitait encore ; tout en ne s'opposant pas au mariage des prêtres, il n'osait pas se prononcer contre les vœux monastiques, il voyait dans la soumission spontanée à ces vœux un acte de la liberté chrétienne. Ce n'est qu'après en avoir correspondu avec son ami, qu'il se déclara à son tour contre le monachisme. Ce qui était plus grave, ce furent les tentatives que l'on fit à Wittemberg, sous la conduite de Carlstadt, de briser les images et d'abolir la messe. Mélanchthon et ses collègues délibérèrent beaucoup sur ces matières, mais manquaient d'autorité pour retenir les impatients. Le trouble fut augmenté par l'arrivée de quelques enthousiastes, qu'on désigne sous le nom de prophètes de Zwickau, qui ne prétendaient suivre que la Parole intérieure et qui rejetaient le baptême des enfants. Dans les derniers jours de 1521 ils se présentèrent chez Mélanchthon, qu'ils embarrassèrent par leurs arguments ; se croyant incapable de les juger, il insista auprès de l'électeur pour qu'il fît revenir Luther, qui seul lui semblait en état de discerner si de pareils esprits étaient de Dieu ou du diable. L'électeur, embarrassé lui-même, lui conseilla de laisser aller ces gens en paix et trouva dangereux de rappeler Luther ; celui-ci lui-même écrivit à Mélanchthon pour le rassurer, il lui démontra la nécessité du baptême des enfants et espéra que la chose n'aurait pas de suites. Mais Carlstadt, qui s'était joint aux prophètes de Zwickau, alla de plus en plus loin ; le désordre devint tel que Luther, cédant aux pressants avis de Mélanchthon et malgré l'avis contraire de l'électeur, quitta son asile de la Wartbourg et revint à Wittemberg. Il rétablit le calme ; les prophètes et Carlstadt se retirèrent, la Réformation put de nouveau se développer d'une manière normale ; Mélanchthon y contribua par ses leçons et par ses livres. — En 1524, il fit un voyage dans sa patrie ; là il reçut de la part du légat Campeggi des propo-

sitions flatteuses s'il voulait se consacrer au service de l'Eglise romaine ; il les repoussa avec une fermeté qui empêcha pour jamais le renouvellement de pareilles offres. Vers le même temps il écrivit pour le landgrave Philippe de Hesse une *Somme de la doctrine évangélique renouvelée*, qui acheva de décider ce prince pour la Réforme. Lors de la guerre des paysans, l'électeur palatin Louis lui demanda un avis sur les douze articles dans lesquels le peuple des campagnes avait résumé ses griefs et ses demandes ; il le donna, en reconnaissant qu'il y avait des abus à redresser, mais en s'exprimant sur les paysans avec une dureté qu'on n'aurait pas dû attendre d'un homme aussi estimé pour sa modération. En général, on le consultait partout où l'on s'occupait de l'organisation de la Réforme : il répondait invariablement qu'il ne fallait rien précipiter, mais ménager les faibles. C'est surtout en Saxe qu'il voulut qu'on procédât d'après ce principe. A la demande de Luther, l'électeur ordonna une *visitation* générale des Eglises de son territoire. Mélanchthon fut chargé de rédiger une série d'articles, d'après lesquels les visiteurs auraient à examiner les pasteurs et à inspecter les communes. La première tournée eut lieu en juillet 1527, Mélanchthon étant un des visiteurs. Les expériences qu'il fit pendant ce voyage l'engagèrent à publier des articles plus détaillés, avec une préface de Luther ; on peut les considérer en quelque sorte comme le premier livre symbolique de la nouvelle Eglise, mais sans caractère légal et obligatoire ; ils expriment les convictions communes des réformateurs avec une modération qui, eu égard à l'état intellectuel et religieux du peuple, ne peut qu'être admirée : les pasteurs sont exhortés à ne pas tonner contre le pape et les évêques, puisque ceux-ci ne sont pas présents et que les fidèles n'en sont pas édifiés ; à ceux qui hésitent à prendre la sainte cène sous les deux espèces, on conseille de la donner sous une seule ; on ne supprime pas toutes les fêtes de saints, pourvu que ces derniers ne soient pas invoqués ; enfin on donne des instructions sur l'organisation des Eglises, sur le culte, la discipline et les écoles. — Quand la visitation de toutes les églises de la Saxe fut achevée, on les organisa en prenant ces articles pour base. Le fruit le plus précieux de cette œuvre fut, en 1529, la publication des deux catéchismes de Luther. En cette même année, Mélanchthon accompagna l'électeur à la diète de Spire, dont le résultat fut la protestation qui valut aux protestants leur nom. Comme les Saxons avaient manifesté leur aversion pour les Suisses, et que pourtant on désirait, dans l'intérêt de la cause commune, que tous pussent s'unir contre le catholicisme on tomba d'accord de tenir à Marbourg un colloque entre les principaux théologiens des deux partis. Dans cette réunion, ouverte le 1er octobre 1529, Mélanchthon s'entretint avec Zwingle, tandis que Luther discuta avec Œcolampade. On se sépara après avoir signé quelques articles, rédigés par Luther en des termes qui ne semblaient pas détruire tout espoir de paix. Cependant, la division entre luthériens et zwingliens était déjà trop profonde, pour que cette paix pût être maintenue. — Charles-Quint ayant convoqué une diète

pour Augsbourg, en invitant chaque Etat à y présenter son « opinion, » l'électeur de Saxe chargea ses théologiens de formuler les doctrines et des usages sur lesquels on était en désaccord avec les catholiques. Vers le milieu de mars 1530, ils se réunirent à Torgau et adoptèrent un projet, rédigé par Mélanchthon et composé de neuf articles se rapportant aux cérémonies et aux institutions; quant aux doctrines, ils s'en tinrent probablement aux articles qu'on avait acceptés dans une conférence tenue à Schwabach, à laquelle Mélanchthon n'avait pas assisté. L'électeur lui ordonna de donner à tous ces articles « une forme, » afin qu'il pût les produire à la diète comme étant son « opinion. » Mélanchthon commença le travail pendant le voyage à Augsbourg et l'acheva dans cette ville. Il le communiqua à Luther, qui avait dû s'arrêter à Cobourg; Luther l'approuva, en disant que, quant à lui, il n'aurait pas pu « marcher à pas si doux. » Cette œuvre de Mélanchthon devint la *Confession d'Augsbourg*. Quand l'empereur en eut entendu la lecture devant la diète, il en fit faire une « confutation, » mais se refusa à toute discussion publique. Voyant toutefois que plusieurs des Etats catholiques répugnaient à l'emploi de la force contre les protestants, il consentit à l'ouverture de conférences entre les théologiens des deux partis. Ce fut encore Mélanchthon qui, dans ces réunions, fut le principal orateur des évangéliques; il y montra sa fermeté accoutumée quant aux doctrines, mais témoigna, dans son désir de paix, d'un tel esprit de conciliation quant aux choses extérieures, surtout quant à l'épiscopat, que de plusieurs côtés on lui en fit de vifs reproches. Il prouva, du reste, son attachement à la Réforme, en écrivant l'*Apologie* de la confession; cet ouvrage est un des plus beaux monuments de la littérature protestante du seizième siècle. — En 1534, Mélanchthon eut une grande surprise; comme il s'agit d'un fait qui est peu connu en France, il convient d'en dire quelques mots. François Ier, dans un des moments où le besoin de se créer des alliés contre Charles-Quint lui commandait de ménager les protestants, voulut faire une tentative de se rapprocher de ceux d'Allemagne. En 1533, son ambassadeur, Guillaume du Bellay, passant par Strasbourg, s'entretint avec Butzer des moyens de rétablir l'union des Eglises. Butzer s'offrit à le seconder. De retour à Paris, Du Bellay détermina le roi à demander l'avis du réformateur strasbourgeois et celui de Mélanchthon. On chargea de cette mission le jeune médecin Ulric Chélius (Geiger) qui, l'année suivante, rapporta au roi trois mémoires, rédigés par Mélanchthon, Butzer et Hédion. Sans s'être entendus entre eux, les trois théologiens étaient arrivés à peu près aux mêmes conclusions. Celui de Wittemberg, le seul qui nous intéresse en ce moment, observe d'abord que les catholiques reprochent aux protestants de s'être séparés de l'Eglise sans raison suffisante; que c'est là un reproche injuste; que si l'on veut convenir de moyens de paix, il faut commencer par reconnaître que dans le catholicisme il y a des erreurs et des abus; l'union ne sera possible que si le pape cesse de vouloir contraindre les consciences dans les choses qui importent au salut; de leur côté, les protestants

seront prêts à tolérer tout ce qui peut être toléré sans préjudice pour la vérité. Abordant ensuite les points controversés, Mélanchthon déclare que les protestants ne nient pas la nécessité d'un pouvoir ecclésiastique, qu'ils ne s'opposent ni à l'épiscopat ni même à la papauté, pourvu qu'évêques et papes exercent leur ministère dans le sens évangélique. Quant aux prétentions politiques des papes, elles ne regardent ni l'Evangile ni l'Eglise, elles ne sont l'affaire que des rois. Les traditions et les usages, tels que les jeûnes, les fêtes, les cérémonies, sont aux yeux des protestants des choses indifférentes, qu'ils supporteront chez ceux qui croiront devoir les conserver. Mais ceci suppose l'accord préalable sur la doctrine ; c'est là le point le plus difficile. Cependant, si les catholiques veulent être de bonne foi, ils se convaincront que le dogme de la justification par la foi seule est plus conforme à l'Ecriture que celui qui attribue un mérite aux œuvres. La question de la messe devra être décidée par un concile universel, à cause des abus qui règnent partout; dans tous les cas les protestants ne renonceront plus à la communion sous les deux espèces. Les couvents peuvent être maintenus, pour ceux qui se sentent la vocation d'y entrer, bien qu'il serait plus utile de les convertir en écoles. Enfin, dans l'intérêt de la moralité, il faut accorder le mariage des prêtres; il suffirait pour cela d'un mot du pape. — Peu après l'arrivée de ces mémoires à Paris, on afficha les placards qui provoquèrent, comme on sait, une persécution si cruelle des réformés. Néanmoins François Ier reprit les négociations avec Mélanchthon ; il l'invita même à venir discuter avec quelques docteurs de la Sorbonne. Mélanchthon eût été prêt à se rendre à cet appel ; mais l'électeur de Saxe et Luther s'y opposèrent; on n'avait que trop de motifs de se méfier du roi. Quand en décembre 1535 Guillaume du Bellay reproduisit, devant une conférence tenue à Smalkalde, les propositions d'un rapprochement par des concessions, et d'une action commune pour obtenir la convocation d'un concile universel, les Etats s'y refusèrent; Mélanchthon lui-même écrivit la lettre de refus. Il déclina de même un appel qu'il reçut de Henri VIII de venir en Angleterre. En Allemagne, où il était justement considéré comme le plus savant, le plus habile à la discussion, le plus modéré des réformateurs, il assista à presque toutes les assemblées où se traitaient des questions de doctrine ou de politique ecclésiastique. Il donna son avis dans les conférences sur l'attitude à prendre vis-à-vis du concile, dont les papes annonçaient la réunion prochaine ; en 1536 il fut au colloque de Wittemberg qui s'occupa de la sainte cène, et rédigea une formule qui devait établir une concorde entre Luther et les Suisses. En 1541 il fut présent aux colloques de Worms et de Ratisbonne, où l'on parut être sur le point de s'accorder sur quelques points dogmatiques, mais où l'entente fut impossible sur les questions de pratiques et de gouvernement. Il fournit une consultation à l'archevêque Herrmann de Wied qui voulait réformer Cologne, mais s'attira le blâme de Luther à cause de la manière dont à cette occasion il s'était exprimé sur la cène. La diète de Spire de 1544 ayant décidé qu'à la diète prochaine

chaque parti apporterait un projet de réforme et de conciliation, Mélanchthon écrivit pour l'électeur de Saxe un mémoire, appelé plus tard *la Reformation de Wittemberg*, et qui ne fut qu'une exposition réitérée de la doctrine, avec l'offre de quelques concessions à l'épiscopat. En février 1546 il prononça le discours funèbre de Luther, en comparant celui-ci à Esaïe, à saint Jean, à saint Paul, à saint Augustin. — Bientôt après éclata la guerre de Smalkalde, si fatale pour les protestants. Charles-Quint profita de sa victoire pour leur imposer, en 1548, l'intérim d'Augsbourg. Le nouvel électeur de Saxe, Maurice, ne voulant pas l'introduire chez lui par la force, fit délibérer ses théologiens catholiques et protestants sur les changements à introduire pour satisfaire l'empereur. De ces délibérations sortit ce qu'on a appelé l'intérim de Leipzig. Mélanchthon, circonvenu, pressé par les conseillers du prince, et croyant que dans ces circonstances difficiles il fallait faire quelques sacrifices pour sauver au moins les principes de la Réforme, consentit au maintien de certaines institutions et cérémonies, que l'on pouvait considérer comme des choses indifférentes, *adiaphora* ; mais il fit plus, il approuva aussi un article sur la justification, assez ambigu pour que les catholiques pussent y retrouver leur dogme. Ce fut une faiblesse que l'on ne peut expliquer que par les angoisses d'un homme profondément intimidé. L'intérim de Leipzig, bien qu'il ne fût presque pas exécuté, produisit dans le monde protestant une agitation extraordinaire ; il excita les colères des hommes plus fermes ; Mélanchthon surtout fut attaqué avec la dernière véhémence ; nous en parlerons plus bas. — Le concile de Trente, ouvert une première fois en 1545, puis interrompu, fut convoqué de nouveau pour 1551. L'empereur ayant invité les Etats protestants à y envoyer des députés, l'électeur Maurice fit rédiger par Mélanchthon une nouvelle explication de la confession d'Augsbourg ; cette *Repetitio confessionis augustanæ* fut signée par les théologiens de plusieurs Etats, entre autres pour ceux de Strasbourg. Mélanchthon était un de ceux qui devaient se rendre à Trente ; il quitta Wittemberg le 18 mars 1552, mais avec l'ordre de s'arrêter à Nuremberg, pour attendre des instructions ultérieures ; il les attendit en vain ; Maurice avait d'autres projets que celui de présenter au concile une confession de foi. Il entreprit contre Charles-Quint cette campagne qui aboutit au traité de Passau, suivi en 1555 de la paix d'Augsbourg. — Désormais le protestantisme put se consolider librement dans les Etats où il était introduit ; mais la paix extérieure qui lui était garantie profita aussi aux querelles intérieures, qui s'étaient préparées depuis la mort de Luther et qui maintenant vont remplir de leur bruit toute l'Allemagne protestante. Par suite de la position qu'il occupait Mélanchthon fut entraîné dans toutes ces controverses, tantôt pour donner son avis, comme dans les affaires d'Osiander, de Stancard, etc., tantôt comme accusé lui-même. Cette partie de son histoire nous fournit l'occasion de caractériser en quelques mots son point de vue dogmatique. — Dans la première édition de ses *Loci* il avait posé, comme l'avaient fait tous les Réformateurs, le principe de

la prédestination absolue, au point de dire que le mal arrive par nécessité tout autant que le bien. Mais d'une part la polémique entre Luther et Erasme sur le libre arbitre, d'autre part ses expériences personnelles l'avaient amené de bonne heure à mitiger ce dogme. Ce qu'il appelait les angoisses de la conscience, les luttes qu'il faut traverser pour arriver à la foi, lui semblaient être des preuves que l'homme n'est pas entièrement passif dans l'œuvre de la conversion ; il trouva d'ailleurs dans la Bible des passages où est indiqué un concours réciproque de l'homme et de Dieu. Dans l'édition qu'il fit de ses *Loci* en 1535, il abandonna la prédestination et la nécessité, et enseigna la *contingence* des actions humaines : il soutint que sans doute le non-régénéré est incapable de faire la volonté de Dieu, mais que pourtant il y a dans la conversion trois facteurs, la Parole de Dieu dont la lecture ou la prédication fait connaître la loi et la grâce, le saint Esprit qui opère en l'homme, et la volonté de celui-ci qui y consent. C'est là ce qu'on appela plus tard le synergisme de Mélanchthon ; la formule en était : *Deus trahit hominem, sed trahit volentem.* En même temps Mélanchthon insistait sur la nécessité de l'obéissance ou des œuvres, comme devant être des effets de la foi, destinés à la manifester ; les œuvres, disait-il, sont nécessaires, en ce qu'elles doivent sortir nécessairement de la régénération, qui autrement ne serait pas un acte sincère. Quant à la sainte cène, il était arrivé, par l'étude des anciens Pères, à porter sur la doctrine des Suisses un jugement moins rigoureux que Luther. Dans l'édition de la Confession d'Augsbourg de 1540 il modifia l'article sur la cène de manière à effacer les divergences et à rendre possible une union avec les réformés. A cette époque cette *editio variata* ne choqua personne, pas même Luther. Celui-ci ne s'irrita que quand il vit comment Mélanchthon avait traité le dogme dans le projet de Réformation de Cologne ; mais les bons rapports entre les deux amis ne tardèrent pas à se rétablir ; Luther prit même la défense de Mélanchthon contre ceux qui ne voulaient voir en lui qu'un philosophe. — Les querelles que Luther avait encore su empêcher n'éclatèrent qu'après sa mort. La première occasion fut l'intérim de Leipzig. Les protestants plus rigides reprochèrent à Mélanchthon les concessions qu'il avait faites au sujet des *adiaphora* ; s'ils n'eurent pas tort en soutenant que rien n'est indifférent dès qu'on doit y être contraint, ils s'écartèrent de la vérité en accusant Mélanchthon d'apostasie et de trahison. Non contents de cela, ils relevèrent les divergences entre Luther et lui, sur lesquelles jusqu'alors on avait fermé les yeux ; dans celles de ses opinions qui n'étaient pas exactement celles de Luther, ils ne virent plus que des *corruptelæ* de la saine doctrine. Il se forma ainsi deux partis qui tous les jours se séparèrent davantage et dont, lors de la paix d'Augsbourg, la scission était consommée. Celui qui était représenté par Mélanchthon et ses disciples, et qui dominait à Wittemberg et à Leipzig, fut appelé le parti des philippistes ; l'autre, à la tête duquel était Flacius, eut d'abord son centre à Magdebourg et plus tard à Iéna. On se querella sur la foi et les œuvres (voy. l'art. sur Georges Maior), et plus vivement

encore sur la sainte cène ; à la conception de Mélanchthon, que les flaciens qualifièrent de cryptocalvinisme, ils opposèrent la doctrine de l'ubiquité. On fit quelques tentatives de conciliation, mais chaque fois les flaciens posèrent, comme condition *sine qua non*, que Mélanchthon désavouât l'intérim de Leipzig, le synergisme et le calvinisme. Il en appela à l'arbitrage des Eglises de Hambourg, de Brunswick et de Lünebourg ; au commencement de 1557 celles-ci envoyèrent des députés qui, contre l'attente de Mélanchthon, étaient animés du même esprit que Flacius et ses partisans. Les négociations qui eurent lieu ne tendirent qu'à humilier le vieux réformateur ; on lui demanda de signer des articles qu'il lui fut impossible d'accepter. — Malgré la paix d'Augsbourg, Ferdinand, le frère de Charles-Quint, désira la réunion d'un nouveau colloque entre catholiques et protestants. Par déférence pour lui on en convoqua un à Worms, en septembre 1557 ; Mélanchthon fut du nombre des députés. Les catholiques montrèrent peu de dispositions pacifiques, mais les principales difficultés vinrent du côté des flaciens ; ceux-ci protestèrent d'avance contre tout, si on ne condamnait pas d'abord les zwingliens, les osiandristes, les maioristes et les adiaphoristes ; comme Mélanchthon et d'autres refusèrent d'entrer dans cette voie, les catholiques en prirent prétexte pour rompre le colloque ; l'assemblée se sépara, sans autre résultat que d'avoir constaté le profond déchirement de l'Eglise protestante. — Bientôt après il y eut une nouvelle controverse sur le synergisme, entre les flaciens et le professeur de Leipzig Pfeffinger. Dans cette situation, le duc Christophe de Wurtemberg proposa un synode général des protestants pour rétablir la paix ; cette proposition ne fut guère réalisable. Seulement, en mars 1558, les princes évangéliques, réunis à Francfort pour le couronnement de l'empereur Ferdinand, signèrent une formule d'union, connue sous le nom de recès de Francfort, et destinée à mettre fin dans leurs Etats aux querelles théologiques. Comme elle était rédigée dans le sens de la doctrine mélanchthonienne, le duc de Saxe, Jean-Frédéric, fit publier une « confutation de toutes les hérésies, » pour servir dans son pays de symbole de l'orthodoxie ; les hérésies étaient condamnées, particulièrement celles des philippistes. A la même époque il y eut des troubles à Heidelberg, où l'on se disputait sur la sainte cène. L'électeur palatin Frédéric III renvoya les plus violents des disputeurs et demanda à Mélanchthon un mémoire sur le dogme ; il le donna en conseillant de se borner à un enseignement simple et scripturaire, s'abstenant des subtilités imaginées par la curiosité humaine. — Comme le duc de Wurtemberg revenait à son projet de synode, Mélanchthon, consulté par l'électeur Auguste de Saxe, lui fit sentir l'impossibilité de cet expédient dans l'état où se trouvait l'Allemagne protestante. Il était attristé du spectacle des divisions ; cependant il avait l'esprit encore assez vigoureux pour réfuter quelques sectaires et pour écrire un traité contre les articles sur lesquels en Bavière on devait interroger les hérétiques ; ces articles venaient d'être publiés par les jésuites. Le traité de Mélanchthon suffirait à lui seul pour racheter le moment de fai-

blesse qu'il avait eu à l'époque de l'intérim. Une de ses dernières publications fut son *Corpus doctrinæ*, dans lequel il réunit, à la demande du consistoire de Leipzig, les trois anciens symboles œcuméniques, la confession d'Augsbourg d'après l'édition de 1540, l'apologie, la répétition de la confession, la dernière rédaction des *Loci*, la réfutation de l'inquisition bavaroise et quelques autres opuscules. Ce *Corpus* dut servir dans la Saxe électorale de norme de l'enseignement théologique. — Mélanchthon mourut le 19 avril 1560. Luther avait dit un jour : « C'est moi qui dois défricher la forêt, extirper les souches, arracher les ronces, combler les marécages, tandis que maître Philippe procède avec calme et douceur, il sème, il plante, il arrose, suivant les dons que Dieu lui a si richement départis. » Rien ne caractérise mieux les différences et l'accord des deux hommes que ces paroles du réformateur. — Une première édition des œuvres de Mélanchthon parut à Bâle en 1540, 5 vol. in-f° ; une autre, ne contenant que les écrits théologiques, fut donnée par son gendre, le médecin Caspar Peucer, Wittemb., 1562, 4 vol. in-f°. La plus complète est celle qui, en 1834, fut commencée par Bretschneider, puis continuée par Bindseil ; elle forme la première division du *Corpus reformatorum*, Halle, 28 vol. in-4°. — Voyez Joach. Camerarius, *De vita Melanchthonis narratio*, Leipz., 1566 ; nouv. éd. par Strobel, 1777 ; Matthes, *Phil Mel., sein Leben und Wirken*, Altenb., 1841 ; C. Schmidt, *Phil. Mel. Leben und Schriften*, Elberfeld, 1861 ; Galle, *Charakteristik Mel. als Theologen und Entwicklung seines Lehrbegriffs*, 2e éd., Halle, 1845; Jacoby, *Liturgik Mel.*, Gotha, 1876 ; l'article de Landerer dans l'*Encyclopédie* de Herzog.

Ch. Schmidt.

MELCHISÉDEC (Malkhisédek ; Μελχισεδέκ, roi de la justice), roi de Salem à l'époque d'Abraham et en même temps prêtre du Très-Haut (Gen. XIV, 18-20). Par Salem, il faut entendre Jérusalem, et non le bourg de Saleïm ou Salumias, situé à huit milles romains au sud de Scythopolis, dans la vallée du Jourdain ; cette dernière localité n'est nulle part mentionnée dans l'Ancien Testament, et le Salem de la Genèse doit avoir été une localité importante. De plus, la vallée du Jourdain n'offre aucune route praticable pour une troupe armée (voy. *Jourdain*) ; il faut, au contraire, admettre d'après les données topographiques de l'Ancien Testament qu'Abraham, pour retourner chez lui, a dû passer près de Jérusalem. La seule objection véritablement scientifique qui semble s'opposer à cette hypothèse, c'est que Jérusalem s'appelait Jébus dans les anciens temps. Mais Jébus est le nom de la tribu qui habitait la ville, et rien ne nous prouve qu'à côté du nom de Jébus, celui de Salem n'ait pas été usité ; de plus, il est bien possible que le narrateur auquel cette désignation est empruntée n'a plus été familiarisé avec le nom de Jébus. Quoiqu'il en soit de ce détail, d'ailleurs peu important, Melchisédec est désigné comme grand prêtre du Dieu suprême (el eljôn), que lui-même désigne « comme créateur du ciel et de la terre, et qu'Abraham reconnaît pour être Jéhovah. Melchisédec est donc représenté comme le plus éminent des adorateurs que le seul vrai Dieu comptait, d'après la

tradition de l'époque des patriarches et jusqu'à l'époque de Moïse, parmi les peuples restés en dehors du peuple élu. Cette grande figure de Melchisédec, devant laquelle se prosterne le victorieux Abraham après lui avoir payé le tribut lui revenant à titre de prêtre, a été reconnue de tout temps comme importante et a donné lieu à des interprétations bien singulières. Un des psalmistes, déjà (Ps. CX, 4), y reconnaît le type de la royauté théocratique, et l'auteur de l'épître aux Hébreux trouve dans ce représentant d'un sacerdoce antérieur et étranger à la loi, et ne tenant par aucune généalogie à celui de Lévi et d'Aaron, le type prophétique du grand prêtre de la nouvelle alliance, de Jésus-Christ; de même qu'Abraham est inférieur à Melchisédec, de même l'ancienne alliance est inférieure à la nouvelle (Hébr. V, 6. 10; VI, 20; VIII). Pour bien comprendre l'explication typologique, surtout en ce qui concerne l'absence de données généalogiques sur Melchisédec, il ne faut pas oublier que, dans l'esprit de l'auteur de l'épître, il ne s'agit pas de Melchisédec comme personnage historique, mais de l'image typique qu'en donne la Bible, pour en faire le type de Jésus-Christ. Nous ne saurions ici relater les explications fantaisistes des Pères de l'Eglise ou des théologiens postérieurs; elles ne présentent d'ailleurs aucun intérêt. Quant aux explications historiques qu'on a données sur la personne de Melchisédec, elles sont plus singulières encore et ne reposent sur aucune donnée certaine. Plus importantes sont les recherches contenues dans le plus récent commentaire de l'épître aux Hébreux du docteur Biesenthal (*Das Trostschreiben des heiligen Paulus*, Leipzig, 1878). — Voyez Dillmann, *Das christliche Adambuch des Morgenlandes* (traduit de l'éthiopien); Tuch, *Commentar zur Genesis*, 2e éd., 1871. E. Scherdlin.

MELCHITES, royaux ou impériaux (du syriaque mèlèq, roi), nom donné aux chrétiens orthodoxes d'Egypte, par opposition aux monophysites ou coptes.

MÉLÈCE D'ANTIOCHE (Saint), dit le Grand, né à Mélitène, dans la petite Arménie, fut appelé en 357 au siège de Sébaste, à la place d'Eustathe, qui venait d'être déposé comme partisan de l'arianisme. Il y eut un certain nombre d'orthodoxes qui refusèrent de reconnaître Mélèce, sous prétexte que les ariens ayant eu part à son élection, elle devait être regardée comme irrégulière. Mélèce tenta de ramener son troupeau à la foi; mais, voyant l'inutilité de ses efforts, il se retira à Bérée, d'où il fut appelé à Antioche pour occuper le siège de cette ville, laissé vacant par Eudoxe. Jusque-là Mélèce n'avait point pris parti dans les querelles dogmatiques qui divisaient l'Eglise, mais il jouissait d'une vénération générale grâce à la noblesse de son caractère et à l'austérité de sa vie. Un mois s'était à peine écoulé depuis son élection qu'il fut déposé et exilé par les ariens, parce qu'il avait prononcé devant le peuple un discours dans lequel il défendait chaleureusement l'orthodoxie, bien qu'il s'en soit encore tenu à des formules toutes générales, sans se prononcer encore pour l'homoousie absolue et les autres termes chers au parti athanasien. L'évêque

arien Euzoius reçut son siège, mais une partie de la communauté demeura fidèle à son conducteur et tint des réunions séparées dans l'un des quartiers d'Antioche. Mélèce devint alors le chef de cette fraction de jour en jour plus nombreuse de théologiens qui, partis du semi-arianisme, se rapprochèrent de plus en plus de la doctrine du concile de Nicée. Dès le synode d'Antioche, en 363, Mélèce fit une déclaration publique dans ce sens. Nous ne raconterons pas ses démêlés avec Paulin, que les ariens avaient placé sur son siège, et les efforts de Mélèce pour ramener la paix dans l'Eglise. Il assista également au concile de Constantinople, et mourut dans cette ville en 381. — Voyez Epiphane, *Hæres.*, 73; Socrate, 2, 44; Sozomène, IV, 26; Théodoret, II, 27; Basile, *Lettres*, III; Grégoire de Nysse, *Orat. funebr. in Mel.*, *Opera*, Paris, 1638, t. III; Chrysostôme, *Orat. in Mel.*, *Opera*, éd. Montfaucon, t. II; Tillemont, *Mémoires*, t. VII; Walch, *Ketzerhistorie*, IV, et l'article *Arianisme*.

MÉLÈCE DE LYCOPOLIS, dans la Thébaïde, mort vers l'an 326, fut déposé dans un synode, tenu vers 306 par Pierre d'Alexandrie, pour avoir sacrifié aux idoles pendant la persécution; mais, au lieu d'accepter avec soumission la pénitence qui lui était imposée, il se répandit en invectives contre ses juges et devint leur dénonciateur auprès des autorités païennes. Le synode d'Alexandrie condamna Mélèce avec tous ses adhérents, qui formèrent un parti séparé dans l'Eglise et consacrèrent des évêques sans l'autorisation du métropolitain. Ce récit, très partial, d'Athanase (*Apologia contra Arianos*, § 59), que suivent Socrate, Sozomène et Théodoret, et qui, par eux, s'est accrédité dans l'Eglise catholique, est en contradiction avec le récit d'Epiphane (*Hæres.*, 68) et avec une lettre de quatre évêques égyptiens à Mélèce, publiée par Scipion Maffei (*Osservazioni letterarie*, Vérone, 1738, III, 11 ss.). D'après ces derniers documents, le schisme eut pour cause unique une divergence de vues entre Mélèce et son métropolitain Pierre d'Alexandrie sur la discipline à observer à l'égard des relaps.

MÉLÈCE SYRIQUE, théologien de l'Eglise grecque, né à Candie en 1586, mort à Galata en 1664. Ayant fait ses études en Italie, il réfuta la doctrine du patriarche Cyrille Lucar, qu'il accusa d'avoir adopté les idées de Calvin, devint protosyncelle de l'Eglise de Constantinople, fut chargé de se rendre en Moldavie pour y examiner la profession de foi de Mogila, métropolitain de Kief, laquelle fut adoptée depuis par les Eglises d'Orient (1642), éprouva, à son retour à Constantinople, de telles vexations de la part du nouveau patriarche, qu'il quitta cette ville, y revint en 1651, ouvrit une école qui fut brûlée pendant un terrible incendie, et se retira à Galata, où il finit ses jours. Outre quelques traités peu importants, on a de lui une réfutation de la confession de foi de Cyrille Lucar, réfutation qui a été imprimée à Bucharest en 1690, donnée en grec et en latin par Renaudot dans le recueil des homélies de Gennade, et dont on trouve un extrait dans le tome III de la *Perpétuité de la foi* d'Arnauld. — Voyez

Dosithée, *Vie de Mèlèce*, dans le traité de la *Perpétuité de la foi*, IV; *Biblioth. gr.* de Fabricius, XI; Sathas, *Littérature gr. moderne*, Athènes, 1868 (en grec).

MÉLITON (Saint), évêque de Sardes, en Lydie. Polycrate d'Ephèse, dans une lettre à l'évêque de Rome Victor (vers 190), le désigne comme une des grandes lumières de l'Eglise d'Asie et comme ayant toujours été rempli du saint Esprit (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24). D'après le témoignage de Tertullien (*De ecstasi apud Hieronym. de vir. illustr.*, c. 24), il était publiquement reconnu comme un prophète. Eusèbe (IV, 26) et Jérôme nous ont conservé un catalogue de ses nombreux ouvrages, qui sont malheureusement tous perdus, à l'exception de quelques fragments qui ont été recueillis par Routh, dans ses *Reliquiæ sacræ*, Oxf., 1814, I, 109 ss. L'activité littéraire de Méliton embrassait les domaines les plus divers. Vers l'an 170, il présenta à Marc-Aurèle une *Apologie* pour les chrétiens. Dans ses *Eglogues*, il nous donne la première nomenclature chrétienne des écrits canoniques de l'Ancien Testament, à l'exclusion des livres apocryphes. Il avait entrepris lui-même un voyage en Palestine, pour faire sur les lieux des recherches relatives aux écrits sacrés des Israélites. Comme dogmatiste, Méliton défendit avec une grande fermeté la divinité du Logos. Il défendit, par contre, contre Marcion, l'humanité du Christ et son développement progressif jusqu'au baptême : mais l'authenticité de ces fragments a été fortement attaquée par Hilgenfeld. Il a écrit aussi des traités sur le dimanche, l'hospitalité chrétienne, etc. Comme exégète, Méliton est partisan de la méthode allégorique. Il cherche à trouver Christ et la doctrine chrétienne dans la loi de Moïse et dans les prophètes. Dans la querelle pascale, il soutint, comme Apollinaire d'Hiérapolis, la thèse que Christ étant le véritable agneau pascal, qui par sa mort a accompli et abrogé le type de l'Ancien Testament, le 14 nisan ne saurait être maintenu comme le jour de la fête pascale, ainsi que le voulait le parti judaïsant des Eglises de l'Asie Mineure. Origène, en invoquant un écrit de Méliton, περὶ ἐνσωμά του Θεοῦ, qu'il n'avait pas lu, l'a accusé de soutenir la corporéité de Dieu; d'autres ont inféré du titre de quelques-uns de ses écrits sur l'Apocalypse et la prophétie, sur la vraie conduite des prophètes, ainsi que des éloges que lui décerne Tertullien, que Méliton avait été montaniste. De telles assertions manquent de preuves et sont inconciliables avec l'orthodoxie de l'évêque de Sardes, qui n'a jamais été contestée. Les fragments de Méliton publiés par le bénédictin Pitra (*Spicilegium Solesmense*, Par., 1855, vol. II et III) ne sont qu'une compilation des écrits des Pères de l'Occident, surtout de Grégoire le Grand. — Voyez Tillemont, *Mémoires*, II, 407 ss., 663 ss.; Ceilliez, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, II, 75 ss.; Voog, *De Melitone Sardium in Asia episcopo*, Leips., 1744; Piper, *Melito von Sardes*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1838, p. 54-154; Steitz, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, IX, 311 ss.

MELKART. Voyez *Phénicie*.

MÉNANDRE, disciple de Simon le Magicien, né comme lui dans la

Samarie, comme lui aussi fit profession de magie et même le surpassa dans cet art. Il enseignait qu'il était le Sauveur, la vertu souveraine inconnue à tout le monde et envoyée par les puissances célestes pour délivrer le genre humain. Il promit à ceux qui se laisseraient baptiser par lui qu'ils ne seraient sujets ni à la vieillesse ni à la mort et qu'ils pourraient exercer la puissance sur les anges qui avaient créé le monde. Il paraît que Ménandre recruta un certain nombre d'adhérents à Antioche et dans les environs. — Voyez Ignace, *Epist. ad Trallum*; Justin, *Apolog.*, I, 26; Irénée, *Adv. hæres.*. I, 21 ; Tertullien, *De anima*, ch. I ; *De præscriptione*, ch. XLVI; Eusèbe, *Hist. eccl.*, 2, 26 ; Epiphane, *Hæres.*, 22 ; Nicéphore, 3, 12; Théodoret, *Fabul. hæretic.*, 1, 2; Gieseler, I, 65 ; Neander, I, 250 ; Baur, *Gnosis*, p. 310 ; ainsi que l'article *Dosithée*.

MENASSEH-BEN-ISRAEL, fils de R. Joseph-ben-Israël, né à Lisbonne en 1604, est un des juifs les plus dignes et les plus savants du dix-septième siècle. Chassé du Portugal par l'inquisition, il se réfugia à Amsterdam où il vécut dans l'intimité des plus grands théologiens (Huet, Denis, Vossius, Grotius et Bochart). Il fut chargé en 1655 de négocier avec Cromwell le retour des juifs en Angleterre. Les négociations se traînèrent en longueur et Menasseh mourut sans en avoir vu la fin. Ses ouvrages publiés en hébreu, en espagnol et en portugais, traitent de questions exégétiques, dogmatiques et métaphysiques et sont en grande partie apologétiques, et ont été traduits pour la plupart en latin. Nous possédons de lui un ouvrage intitulé *Conciliador* (en espagnol) dans lequel il tâche de concilier les passages de l'Ecriture qui semblent se contredire. Cette œuvre, qui est une mine inépuisable pour la connaissance de la littérature juive, est conçue d'après la méthode usitée alors, et énumère les opinions des rabbins tant anciens que modernes, sans arriver à une conclusion définitive. Il existe aussi de Menasseh un ouvrage traduit en latin, intitulé *De Creatione*. Sa biographie a été publiée en français par Pocock avec lequel il s'était lié pendant son séjour en Angleterre (Pocock, *Biblioth. anglaise*, II, 1).

MENDE, *episcopatus Gabalitanus* ou *Mimatensis*. L'ancien chef-lieu du Gévaudan, de la cité et de l'évêché des *Gabali*, Javols, n'est plus qu'un village. Mende (*Mimate*), où nous voyons le siège épiscopal établi en 950, n'était connu, au temps de Grégoire de Tours, que par l'ermitage de Saint-Privat, situé sur le mont Mimat (*mons Memmatensis*) ; c'est en ce lieu qu'était honoré saint Privat, évêque du Gévaudan, mis à mort par les Alamans dans une crypte où il se livrait au jeûne et aux oraisons ; c'est là qu'existait à la fin du sixième siècle une basilique dont saint Louvent était abbé. L'évêque de Tours nous raconte (*Gl. conf.*, 2) que tous les ans, à une certaine époque, la population du Gévaudan se rendait sur le mont *Helanus*, jetait dans un grand lac qui s'y trouvait des offrandes de toutes sortes, et passait trois jours dans les fêtes. Pour déraciner ces croyances superstitieuses, un évêque de Javols construisit sur le bord du lac, une basilique consacrée à saint Hilaire de Poitiers, à laquelle il parvint à

attirer ses diocésains, qui portèrent désormais au temple de Dieu ce qu'ils avaient coutume de jeter dans l'abîme. M. Longnon (*Géogr. de la Gaule*, p. 530) rappelle que d'après un érudit, M. Ignon (*Mém. soc. agric. de Mende*, 1839-40, p. 161), peu de temps avant la Révolution, le lac de Saint-Andéol attirait encore, le lundi après le deuxième dimanche de juillet, les habitants des paroisses environnantes, qui y jetaient des pièces de monnaie et prétendaient trouver dans ses eaux la guérison de la teigne, des maux d'yeux, etc. Le siège de Mende fut illustré par Guillaume Durant (1286-1296) l'auteur du *Rationnel des saints Offices*, dont le tombeau, œuvre des Cosmati, est à Rome, à la Minerve, et par Urbain V, natif du diocèse qu'il voulut administrer. La belle cathédrale de Notre-Dame, élevée par lui en 1368, fut pillée en 1530 par les protestants. L'évêché fut successivement soumis à Bourges et à Alby (*Gallia*, I; Pascal, *Gabalum christianum*, P., 1853; Charbonnel, *Hist. de l'Egl. de M.*, 2 vol., 1858). S. Berger.

MENDÉENS. Au confluent du Tigre et de l'Euphrate, dans des terrains marécageux situés à une petite distance du golfe Persique, habite une communauté religieuse dont les membres sont appelés sabéens par les musulmans et qui se donnent eux-mêmes le nom de mendéens ou plutôt mandéens. Il faut les distinguer des anciens sabéens qui étaient païens, qui furent persécutés par les khalifes et qui disparurent au douzième siècle. Ceux-ci passent, au contraire, pour les descendants de sabéens mentionnés dans le Coran et ils ont été longtemps respectés des musulmans parce qu'ils possèdent un livre sacré plus ancien que l'Islam. On les appelle quelquefois sabéens chrétiens, pour les distinguer des sabéens païens (Chwolsohn, *Les Sabéens et le Sabéisme*, Saint-Pétersbourg, 1856, 2 vol.). Descendants des chrétiens gnostiques des premiers siècles, ils ont emprunté la plupart de leurs croyances au judaïsme et au parsisme, et ils ont même adopté quelques-uns des mythes du paganisme grec. — C'est au dix-septième siècle que leur existence a été révélée pour la première fois par un missionnaire carmélite, Ignatius a Jesu (*Narratio originis, rituum et errorum christianorum S. Johannis*, Rome, 1652). Dans cet écrit ils sont appelés chrétiens de saint Jean. Ce nom singulier a longtemps dérouté les savants. Grotius, Mosheim, Herder ont voulu trouver un rapport entre les sabéens et l'évangile de Jean. Mais Herder (*Erlaüterungen zum neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle*, Riga, 1775), Michaëlis dans son *Introduction au Nouveau Testament* (Göttingue, 1788), Kleister, dans ses recherches sur l'authenticité et la crédibilité des documents originaux du christianisme (1798-1800), Overbeck, dans son essai sur l'Evangile de Jean (1784), Storr, dans son livre sur le but de l'hist. év. et sur les épîtres de Jean, et enfin Gesenius (*Allgemeine Literaturzeitung* 1817, n° 48, p. 378, et dans le *Probeheft* de la *Allgemeine Encyclopædie der Wissenschaften und Künste*, Leipzig, 1817) ont peu à peu découvert la vraie explication du mendéisme et dégagé la vérité des erreurs dont elle avait été d'abord enveloppée. En tout cas, il ne s'agirait pas de Jean l'évangéliste, mais de Jean-Baptiste pour lequel les mendéens

professent un grand respect et qu'ils tiennent pour le seul vrai prophète. Cependant ils ne méritent à aucun degré le nom de chrétiens de saint Jean que, du reste, ils ne se donnent jamais eux-mêmes. Ils ne sont ni chrétiens, ni sérieux disciples du Baptiste. Ils sont plutôt adorateurs d'un Eon appelé Menda-dî-haï (de là leur nom), ce qui signifie λόγος τῆς ζωῆς. Petermann a fait du mendéisme une étude très complète (*Deutsche Zeitschrift für christl. Wissench. und christl. Leben*, 1854, n° 23; dans la *Real Encyclopædie*, de Herzog, IX, 318 ss. et *Reisen in Orient*, II, Leipzig, 1861). Il a connu un prêtre mendéen et c'est de lui qu'il tient la plupart de ses renseignements. — La littérature mendéenne se réduit aujourd'hui à fort peu de chose. Le plus important de leurs ouvrages est le *Sidra Rabba*, le grand livre, appelé aussi le joyau, le trésor. Il se compose de plusieurs sections qui sont certainement d'époques et d'auteurs différents. La première partie consacrée aux vivants, appelée « la droite, » remplit les deux tiers de l'ouvrage. La deuxième est appelée « la gauche » et est consacrée aux morts. Elle renferme le récit de la mort d'Adam et les prières lues par les prêtres aux enterrements. Détail bizarre : ces deux parties ne sont mises à la suite l'une de l'autre dans aucun manuscrit ; mais chacune a son commencement à l'une des extrémités du volume et il faut le retourner pour passer de l'une à l'autre. Elles se rencontrent par leurs fins dans le corps du livre. La Bibliothèque nationale de Paris possède quatre manuscrits du *Sidra Rabba*. Un savant suédois, Matth. Norberg, en a publié pour la première fois, en 1815, une traduction latine sous ce titre : *Codex nazaræus, liber Adami appelatus syriacè transcriptus* (Lund, 1815, 4 vol.). Ce nom de livre d'Adam, sous lequel le *Sidra Rabba* est généralement connu, ne lui a jamais été donné par les mendéens et il n'y a aucun motif de le lui attribuer. Du reste, toute cette édition de Norberg a été faite sans esprit critique, le texte qu'il a publié est très altéré et fourmille d'interpolations. On ne peut donc s'en servir qu'avec une extrême prudence. Les autres écrits des mendéens sont : 1° le *Livre des âmes*, liturgie de la célébration des sacrifices et que chaque prêtre est tenu de savoir par cœur; 2° la liturgie du mariage; 3° les prières journalières; 4° les prières des prêtres dans les maisons et à l'Eglise; 5° l'histoire de saint Jean-Baptiste; 6° *Comment les astres prédisent aux hommes leur bonheur et leur malheur*. Les mendéens ont aussi des préceptes à l'aide desquels ils conjurent le mauvais sort et des amulettes, portés sur la poitrine, qui éloignent les malins esprits et les maladies. — Le *Sidra Rabba* renferme toute la religion mendéenne, mais il est très difficile d'en exposer le contenu. Les croyances des mendéens, mélange de toutes les religions antiques, se modifient dans les différentes sections de cet ouvrage. Les mêmes divinités reparaissent çà et là sous des noms différents, et, à l'inverse, le même nom est quelquefois appliqué à différents dieux. Les auteurs de ce livre vivent dans un monde imaginaire peuplé de milliers de génies d'une nature étrange et d'anges dont les noms seuls sont des énigmes Silvestre de Sacy, en France, et Petermann, en Allemagne, ont

analysé tous deux la même section du *Sidra Rabba;* une des plus importantes, la cinquième du premier livre occupant 106 pages dans l'édition Norberg (I, 131-237). Elle renferme, d'après eux, trois relations différentes du système du monde. A l'origine des choses les mendéens placent Fira Rabba (le grand fruit) qui renfermait en germe tout le monde à venir. A côté de lui, ou produit par lui, se trouve Mana Rabba, le seigneur de gloire, appelé aussi roi de lumière qui donne naissance au Jourdain. La vie a été produite par Mana Rabba et l'émanation de cette « première vie » acheva la création primitive. Dès lors, Mana Rabba se retira dans des solitudes inaccessibles, et il ne se manifeste plus qu'aux esprits des plus pieux parmi les mendéens appelés après la mort à contempler sa gloire. C'est à Mana Rabba que tout honneur doit être rendu, toute prière adressée, et chaque section du Sidra Rabba commence par la mention de son nom. Il trône dans l'éther brillant et pur dont se pénètrent toutes les créatures et où habitent dans la félicité éternelle des myriades d'anges. De la « première vie » émane la « deuxième vie. » Celle-ci voulut un jour s'élever au-dessus de « la première vie, » et, à cause de cela, elle fut chassée de l'éther brillant et pur. Manda-dî-haï, que nous avons déjà nommé plus haut, est une seconde émanation de la première vie : il est appelé aussi le fils bien aimé, le bon berger, le grand prêtre, la parole de vie, le λόγος, le maître et le sauveur de l'humanité. C'est lui qui est le Christ des mendéens. Il a lutté contre le chef du royaume des ténèbres, Our (le feu dévorant), et il l'a enchaîné dans les enfers. Ailleurs, Manda-dî-Haï est confondu avec Abel et la deuxième émanation de Mana Rabba avec Caïn. C'est cet Abel (ou Hibil Siva) qui aurait précipité Our dans l'abîme et l'aurait enchaîné dans une tour environnée de sept murailles de fer et de sept murailles d'or. D'après d'autres passages, Abel serait fils de Manda-dî-Haï et il aurait eu deux frères Seth et Enos. — Tous les anges émanent de la « troisième vie » Abba Thur ou Uthéré (le père des anges). Abba Thur tient dans sa main une balance et pèse avec soin les actions des esprits tombés qui viennent à lui. Il les renvoie, s'ils sont trouvés par lui trop légers ; dans le cas contraire, il leur ouvre le chemin « des régions d'une lumière plus haute ». Un jour, Abba Thur regarda à côté delui, et voici il y avait un abîme, au fond duquel il aperçut une eau trouble et noire. Son image se reflèta dans cette eau noire et ce fut ainsi qu'il créa l'ange Ptahel ou Gabriel. Celui-ci fut chargé par Mana-Rabba, et sur la demande de Manda-dî-haï, de créer la terre et les hommes. Mais il ne put donner à Adam et à Eve ni le souffle qui les anima, ni la station droite. C'est Abel, Seth et Enos qui ont reçu directement ces dons de « la première vie » ou première émanation de Mana-Rabba et les ont transmis aux hommes. Ceux-ci ne doivent donc pas rendre de culte à Ptahel ; il n'est pas leur vrai créateur. — Ailleurs nous trouvons un tout autre récit. Hibil-Siva ou Manda-dî-haï, revêtu de la force de Mana-Rabba, est descendu dans le Royaume des ténèbres; il a arraché à l'enfer son secret et est revenu, emmenant avec lui un génie du sexe féminin, la reine de l'obscurité appelée tantôt Fetahil,

tantôt Roucha (c'est le Roucha du Nouveau-Testament syriaque, ψυχή en grec, nous retrouverons ce terme plus loin). Cet esprit féminin n'est autre que la mère de Our (le feu dévorant) et que Menda-dî-haï a vaincu. Or, pendant que Ptahel était occupé à créer la terre et les hommes, Roucha mit au monde d'abord sept fils, ensuite douze et enfin cinq. Ptahel les plaça au ciel. Les sept premiers sont les sept planètes. Le soleil est la plus grande de toutes et il commande aux autres. Il y a sept ciels et le soleil est dans le quatrième. Les douze fils qui viennent ensuite sont les douze signes du Zodiaque. La destination des cinq derniers est inconnue. Ils devaient être utiles aux hommes; ils ne cherchèrent au contraire qu'à leur faire du mal et ils sont l'origine de tous les maux de la terre. — De toute cette étrange cosmogonie et de cet amas de récits obscurs, il ressort que l'empire de la terre et des mers est resté aux mauvais esprits. Ceux-ci demeurent cependant sous la dépendance des esprits célestes. — Les mendéens considèrent le ciel comme formé par de l'eau très pure et très claire ; et cependant il est si dur que nul diamant ne peut le fendre. Sur cette eau naviguent les planètes et les autres astres; ceux-ci ne possèdent pas de lumière propre, mais sont éclairés par des anges, le firmament est si pur que nous voyons à travers les sept ciels jusqu'à l'étoile polaire autour de laquelle tournent tous les astres comme autour d'un soleil central. — La terre est un disque rond; elle est entourée de trois côtés par une grande mer. Au nord se trouve une haute montagne tout entière de turquoise et dont le reflet fait paraître le ciel bleu. — L'homme est composé de « l'esprit, l'âme et le corps » (νοῦς, ψύχη, σωμα). C'est la ψύχη, Roucha, qui l'induit en tentation. Nous avons vu plus haut que les mendéens donnaient ce même nom à la mère du diable. C'est d'elle, en effet, que viennent tous les mauvais désirs. Ils n'attribuent à Roucha qu'une seule bonne œuvre : comme Junon Lucine, elle assiste les femmes en couches. — Le mendéen qui sent la mort approcher doit s'oindre d'huile le corps entier ; sans quoi son âme ne pourrait monter au séjour de la lumière. — Le christianisme auquel les mendéens ont emprunté une partie de leurs croyances, leur inspire pourtant une vive répulsion. C'est ainsi qu'ils identifient souvent le diable et le Messie, considérant parfois celui-ci comme le fils de Roucha et en faisant un magicien. — Le monde, d'après eux, doit durer quatre cent quatre-vingt mille ans. Déjà trois fois, la race humaine a été détruite par le feu, le fer et l'eau. Quatre cent soixante-six mille ans se sont écoulés d'Adam à Noé. Six mille ans après Noé, Jérusalem a été bâtie. Cette ville, qu'ils appellent Our Achélam (Our accompli), est toujours représentée par eux comme un séjour d'abomination et d'erreur. Un premier prophète s'éleva quand Jérusalem fut bâtie ; c'était Abraham ; puis Micha (Moïse) et enfin Schlimoun bar Davith (Salomon fils de David) dont les démons étaient les serviteurs. Le troisième faux prophète fut Ischou Meschiah (Jésus Messie). Les miracles de la marche sur les eaux et de la transfiguration ont été des actes de magie inspirés par Roucha. Jésus se dit lui-même Dieu et fils de Dieu, mais son imposture a été dévoilée et les

Juifs l'ont mis à mort. Jean-Baptiste est le seul vrai prophète; il a fait plusieurs miracles. Le dernier faux prophète fut Achmat (Mahomet), après lui aucun n'est venu ni ne viendra et, dans quatre ou cinq mille ans, l'humanité sera de nouveau anéantie, mais la terre sera repeuplée par un nouveau couple dont les descendants l'habiteront pendant cinquante mille ans. Ensuite Our (appelé ici Léviathan) engloutira la terre et tous les mondes; il disparaîtra enfin lui-même avec le Royaume des ténèbres et l'univers ne sera plus qu'un éther lumineux. — Les mendéens ont l'année solaire de 365 jours partagée en 12 mois de 30 jours auxquels ils ajoutent cinq jours complémentaires. Ils désignent les mois d'après les signes du Zodiaque; ils se servent aussi des anciens noms juifs légèrement modifiés. Ils célèbrent le dimanche. Ce jour-là, au lever du soleil, ils se rendent au temple avec leurs femmes et leurs enfants. Ils prient trois fois par jour et sont tenus de secourir les pauvres. Leurs fêtes ecclésiastiques sont au nombre de quatre; la troisième qui dure cinq jours est la plus importante. Chaque mendéen doit s'y faire rebaptiser. Du reste, les dévots se font baptiser tous les dimanches. Le baptême est toujours suivi de la sainte Cène, où une sorte de pâte préparée par les prêtres remplace le pain, et l'eau le vin. L'usage du vin n'est permis qu'aux prêtres. On l'autorise aussi à la communion qui précède la cérémonie du mariage; car tout mariage est précédé du baptême et de la cène. — Les mendéens ont trois sortes de prêtres : ceux du premier degré n'exercent guère qu'une sorte de diaconat et un jeune garçon peut remplir ces fonctions, pourvu qu'il ait reçu l'imposition des mains. Pour être prêtre de second degré, il faut être âgé d'au moins quinze ans, avoir étudié les livres religieux, avoir passé sept jours et sept nuits en veilles et en prières et avoir subi soixante et un jours d'épreuves sévères. On est alors consacré par sept prêtres et nommé *tarmida*. Enfin les tarmidas distingués par leur science et leur piété peuvent briguer une dignité plus élevée encore, celle de *ganizebra* (*guidzebar*, trésorier) gardien du trésor (c'est-à-dire du grand livre, le *Sidra Rabba*). On parvient à cette sorte d'épiscopat après un examen et une nouvelle consécration. Les fonctions du ganizebra consistent surtout à consacrer ses nouveaux collègues et à permettre le mariage aux veuves et aux femmes divorcées. Les prêtres ordinaires ne peuvent marier que les vierges. Les mendéens reconnaissent encore au sommet de la hiérarchie ecclésiastique un chef suprême, sorte de pape dont les pouvoirs politiques et religieux sont très étendus. Les femmes peuvent parvenir aux dignités ecclésiastiques. — Les vêtements du prêtre sont très simples; il porte une robe de lin blanc attachée avec une ceinture de même couleur. Une étole blanche de la largeur de la main descend jusqu'aux pieds. Il met autour de la tête un turban blanc; au bras droit, quand il célèbre le culte, il a la « couronne » morceau de toile blanche large de deux doigts; au petit doigt de la main droite, un anneau d'or ou simplement doré et enfin dans la main gauche une branche d'olivier. Les prêtres sont toujours nu-pieds dans l'exercice de leurs fonctions. Les temples sont très petits, les prêtres seuls

s'y rassemblent, les laïques restent dans la cour où se trouve de l'eau courante pour les baptêmes. Ils n'ont point d'autel et aucun ornement. — Les mendéens disparaissent rapidement. Au dix-septième siècle, ils comptaient encore vingt mille familles. En 1812, M. Raymond, vice-consul français à Bassora, écrivait à Silvestre de Sacy : « Réduits au nombre de quatre à cinq mille, opprimés par les Persans et par les Turcs, les sabéens vivent dans la misère et l'abaissement. » En 1858, Petermann n'en a plus trouvé que 1500. Dispersés au sud de Bagdad, ils exercent différents métiers, les uns sont orfèvres, d'autres forgerons, d'autres encore constructeurs de bateaux, charpentiers, menuisiers. D'apparence, ils ne se distinguent pas des musulmans au milieu desquels ils vivent. Ils ne se marient qu'entre eux et ont horreur du célibat. La polygamie ne leur est pas seulement permise, elle leur est recommandée dans le *Sidra Rabba*. Aussi est-elle générale. Il est rare cependant qu'un mendéen ait plus de deux femmes à la fois. Ils ne parlent plus le syriaque ; mais ils en connaissent encore la langue écrite, celle de leurs livres. Le *Sidra Rabba* n'a été traduit ni en arabe, ni en turc, ni en persan. Les musulmans qui respectaient beaucoup autrefois les mendéens, les exploitent et les maltraitent aujourd'hui. — *Bibliographie.* Outre les ouvrages que nous avons cités dans le courant de cet article, on peut consulter sur les mendéens : Sylvestre de Sacy, *Journal des Savants*, nos de juin et de novembre 1819 et no de mars 1820 ; compte rendu de la publication du *Liber Adami* de Norberg ; la savante thèse de Em. Burckhardt, *Les Nazaréens ou Mandai-Iahia*, Strasb., 1840, qui est d'une importance de premier ordre ; Gustave Brunet, *Les Evangiles apocryphes*, Paris, 1863 ; livres attribués à Adam, p. 313-324. Edm. Stapfer.

MENDELSSOHN (Moïse), philosophe et littérateur allemand du dix-huitième siècle, né à Dessau, le 6 septembre 1729, de parents israélites, manifesta dès sa plus tendre enfance de si remarquables dispositions pour l'étude que, malgré l'exiguïté de ses ressources, son père, un simple maître d'école, n'hésita pas à le confier pour l'instruire dans les lettres sacrées au docte rabbin Frankel. A la connaissance de l'Ancien Testament et du Talmud, le jeune homme ne tarda pas à joindre celle du *More Nebochim*, le principal écrit de Maïmonidès, qui exerça toujours sur lui un singulier attrait et auquel il emprunta plus tard les idées maîtresses de son propre système. Ses excès de travail lui amenèrent, lorsqu'il demeurait encore sous le toit paternel, une maladie de l'épine dorsale qui mit sa vie en danger et le laissa bossu et valétudinaire pour la fin de ses jours. Berlin, où Frankel ne tarda pas à être appelé comme rabbin, devint pour Mendelsshon une deuxième patrie ; il y arriva en 1743 pour y rester jusqu'à sa mort (4 janvier 1786). Condamné pendant de longues années à la plus rigide pauvreté, ne goûtant d'autres joies que celles que lui procurait un travail austère, autodidacte dans la plus noble acception de ce mot, Mendelssohn apprit, sans aucun secours étranger et avec une peine infinie à cause de son éducation talmudiste, le latin afin de pouvoir lire dans l'original le *De intellectu hominis* de Locke

pour lequel il ressentit une vive admiration, et les œuvres de son coreligionnaire Spinosa qui lui inspirèrent tout au contraire une antipathie durable. A ces écrits fondamentaux succédèrent comme aliment de ses méditations ceux de Shaftesbury, de Wolff, de Leibnitz. Beausobre, le pasteur historien de l'Eglise du Refuge, initia le jeune israélite aux beautés de la littérature française, mais Mendelssohn demeura sans traitement fixe comme sans perspective sérieuse d'un meilleur avenir jusqu'au jour où Bernhardt, un riche marchand juif, en le choisissant d'abord pour précepteur de ses enfants et ensuite pour associé de sa maison de commerce, l'eut élevé au-dessus de tout souci pécuniaire (1750). Libre désormais de se consacrer tout entier à ses recherches favorites il fit paraître en 1755 ses *Dialogues philosophiques*, où il défendit contre les sarcasmes de Voltaire l'optimisme de son maître Leibnitz. De l'année précédente (1754) datent ses relations avec Lessing, auquel il fut présenté comme habile joueur d'échecs, mais pour le talent et le caractère duquel il professa bientôt une vénération sans mélange, avec Abbt, Sulzer, Nicolaï et les représentants les plus distingués du rationalisme berlinois. — Dans ce milieu si vivant et si actif les facultés du penseur, jusqu'alors solitaire, prirent une rapide expansion et s'affirmèrent dans une série d'ouvrages qui reçurent, du public cultivé, le plus favorable accueil : *Pope envisagé comme métaphysicien*, un mémoire qu'il entreprit de concert avec Lessing, et dont il rédigea la partie historique et philosophique, les *Lettres sur les sensations* (1755) où il s'éleva avec une chaleur communicative contre les prétentions d'un matérialisme agressif et brutal, de nombreuses dissertations sur *les Rapports des Beaux-Arts avec la Science* (1757), *le Naïf et le Sublime* (1758), *la Rhapsodie des Sentiments* où il s'inspira des travaux alors peu connus en Allemagne de Burke et qu'il fit paraître dans la *Bibliothèque universelle* de Nicolaï. Mais ces divers écrits esthétiques malgré leur très réel mérite n'étaient regardés par leur auteur lui-même que comme un délassement à de plus fortes et plus austères méditations; c'est en effet dans le domaine de la philosophie religieuse que nous devons nous transporter pour apprécier à sa véritable valeur le plus éclairé des Israélites au dix-huitième siècle et comprendre l'ascendant durable qu'il exerça sur ses contemporains. Sans parler d'une dissertation sur l'*Evidence dans les sciences métaphysiques*, couronnée en 1763 par l'académie de Berlin, les principes fondamentaux du spiritualisme furent exposés par lui dans deux ouvrages que rendirent bientôt populaires la lucidité de leur argumentation et le charme de leur style : le *Phédon* (1767), trois dialogues où, s'inspirant de son grand prédécesseur athénien il établit l'immortalité de l'âme soit par les postulats de la morale, soit par sa simplicité et son immatérialité mêmes; les *Heures du matin* (1785) primitivement destinées à l'instruction de sa famille et dans lesquelles il développa en faveur de l'existence de Dieu les preuves cosmologique et théologique. Le secret de l'immense influence dont jouit de son vivant Mendelssohn ne doit point être cherché dans l'originalité de ses vues, puis-

qu'en somme il se borna à reproduire avec plus d'agrément il est vrai et d'éloquence, celles déjà émises par Wolff et les déistes de la première moitié du dix-huitième siècle, mais dans son talent très réel de persuasion et le charme qu'exerçait sur tous ceux qui l'approchaient sa noble personnalité. Il convient aussi de faire entrer en ligne de compte ses ressources de prosateur à une époque où la langue allemande n'avait pas encore pris pleine possession d'elle-même. Des juges bienveillants ont salué dans le *Phédon* l'imitation réussie des plus beaux dialogues de la philosophie grecque. Nous nous plaisons tout au moins à reconnaître dans l'élégante simplicité avec laquelle Mendelssohn exprimait ses idées un heureux effet de son intimité avec Lessing. — Il serait enfin injuste dans une caractéristique si brève qu'elle soit de Moïse Mendelssohn, d'omettre la part prépondérante qu'il prit à l'affranchissement spirituel de ses compatriotes. Très attaché pour lui-même au judaïsme, très antipathique à toute tentative indiscrète de prosélytisme comme l'apprit à ses dépens Lavater, il s'efforça en même temps d'élargir les traditions de ses pères et de secouer le fardeau aussi pesant que stérile du Talmud pour en revenir à la bienfaisante simplicité du Pentateuque et des Psaumes, tous deux traduits par lui en allemand. Sa profession de foi se trouve consignée dans *Jérusalem ou la puissance religieuse du judaïsme* (1783), un livre tout imprégné de la tolérance et du libre esprit de son époque et qui forme un digne pendant à *Nathan le Sage*. Ajoutons à ce propos qu'en dépit d'une opinion trop longtemps accréditée et malgré la similitude des croyances, l'original du généreux interlocuteur de Saladin ne fut point fourni par Mendelssohn mais par Lessing lui-même. Les israélites actuels, ceux tout au moins qui se sont dégagés des liens talmudiques, dans leur reconnaissance pour l'œuvre émancipatrice qu'accomplit à leur égard leur illustre coreligionnaire, n'ont pas craint de l'appeler le troisième Moïse, le plaçant, dans un excès d'admiration, sur le même rang que le législateur du Sinaï et Maïmonidès. Cette vie, toute consacrée à la pratique de la vertu et aux plus hautes méditations, fut brisée par un dernier sacrifice à l'amitié. Lorsque parut le livre de Jacobi sur *la Doctrine de Spinoza* où Lessing à bon droit, selon nous, était taxé de déterministe, Mendelssohn fut si douloureusement ému d'une allégation qu'il regardait comme attentatoire à l'honneur du grand homme, qu'il voulut la réfuter sur-le-champ et fut emporté par la fièvre avant que sa réponse eût été livrée à la publicité : *Moïse Mendelssohn aux amis de Lessing.* — Nous dresserons en terminant une courte généalogie des descendants du philosophe israélite qui héritèrent, presque tous, de sa largeur d'esprit et de son goût pour les jouissances intellectuelles : 1. Joseph, son fils aîné, né à Berlin le 11 août 1770, mort dans la même ville le 24 novembre 1848, y fonda, avec son frère Abraham, une maison de banque qui ne tarda pas à s'élever à un haut degré de prospérité et occupe aujourd'hui en Allemagne l'un des premiers rangs; il se fit également connaître comme écrivain par deux ouvrages d'un genre bien différent: une *Critique* du Commentaire

de Rosetti sur le Dante et un *Traité sur les billets de banque* (Berlin, 1846). La maison fut continuée par son fils aîné, Alexandre Mendelssohn, tandis que le puiné, Georges-Benjamin, né à Berlin le 16 novembre 1794, professeur de géographie et de statistique à l'université de Bonn, fut l'auteur de plusieurs ouvrages estimés : *Observationes geologico-geographicæ de naturalibus soli in Germaniæ formis* (Kiel, 1828); l'*Europe germanique* (Berlin, 1836); l'*Institution des Etats dans les pays monarchiques* (Bonn, 1846). — 2. Abraham (10 décembre 1776-19 novembre 1836), le deuxième fils de Moïse, le véritable chef de la grande maison de banque, conseiller municipal à Berlin, remarquable pour la sûreté de son jugement en beaux-arts, en musique surtout, aussi bien qu'en finances, jouit d'une grande et légitime réputation. Il eut pour enfants Félix, l'illustre maestro ; Paul, qui succéda à son père dans la direction des affaires commerciales ; Fanny Hensel dont les lieder sans paroles rivalisent pour la grâce et la délicatesse avec ceux de son frère Félix ; Rebecca Dierichtet qui fut également célèbre dans la haute société de Berlin pour son esprit et sa beauté. — 3. Théodore-Nathan, le troisième fils de Moïse, né à Berlin le 8 décembre 1782, étudia les sciences mécaniques en France et en Angleterre, créa de vastes établissements industriels en Silésie, fut honoré de l'amitié d'Alexandre de Humboldt et mourut le 8 janvier 1852, à Berlin, où il remplissait, depuis 1835, les fonctions de directeur du timbre. — Des deux filles de Moïse, l'aînée, Henriette, qui lui ressemblait beaucoup physiquement et intellectuellement, se fixa à Paris et y devint l'institutrice de la fille du général Sébastiani, plus tard l'infortunée duchesse de Praslin; la deuxième, Dorothée, qui s'était mariée fort jeune avec un négociant israélite, Simon Veit, brilla au premier rang de la société romantique, eut du succès comme auteur de romans, se divorça d'avec Veit pour suivre Frédéric Schlegel, et se convertit à la foi romaine en même temps que son second époux. Ses deux fils, Jean et Philippe Veit, furent connus comme peintres et coryphées de l'école catholique. — Sources : Moïse Mendelsohn, *Œuvres complètes*, éditées par son petit-fils, Georges-Benjamin, 7 vol., Leipzig, 1843-45 ; Bodeck, *Préface du Phédon*, nouvelle Bibliothèque classique, Leipzig, 1865 ; Keyserling, *Les principes philosophiques et religieux de Moïse Mendelssohn*, Leipzig, 1856 ; *Moïse Mendelssohn, Esquisse biographique*, Leipzig, 1862.

E. Strœhlin.

MENDELSSOHN-BARTHOLDI (Félix), l'un des plus illustres maestros du dix-neuvième siècle, fils du banquier israélite Abraham Mendelssohn, naquit à Hambourg le 3 février 1809 ; pour se distinguer des nombreux descendants de son aïeul, le philosophe Moïse Mendelssohn, il ajouta au nom paternel celui de sa mère, une femme éminente par les qualités de l'esprit et du cœur, qui appartenait à la famille si brillamment douée sous le rapport artistique des Bartholdi. Il suffit de rappeler le consul à Rome, Salomon, l'oncle de Félix et le créateur de la célèbre *casa Bartholdi*. En 1813, Abraham Mendelssohn transporta le siège de sa maison de banque à Berlin qui devint pour Félix,

alors âgé seulement de trois ans, sa deuxième et véritable patrie et où, grâce à la société d'élite qui se réunissait dans les salons paternels (nous nous bornerons à citer Henri Heine, Alexandre de Humboldt, Varnhagen d'Ense), grâce aux concerts et aux représentations théâtrales qui s'y donnaient chaque semaine et auxquels concouraient des artistes de premier ordre, il rencontra le milieu le plus propice pour l'épanouissement de sa riche organisation. Après sa mère, une fervente admiratrice de Bach, qui présida à ses premières études musicales, il eut pour maîtres L. Berger, Moscheles, qui, pendant son séjour de 1824 à Berlin, fut un des hôtes assidus de la maison Mendelssohn, et enfin Zelter, le correspondant apprécié de Gœthe, l'austère et profond connaisseur des vieux chefs-d'œuvre italiens, qui l'initia à tous les mystères de la fugue et du contrepoint et dont il devint le meilleur élève. L'approbation sans réserve qu'en 1825 il reçut de Chérubini, décida de sa carrière artistique. A ses mérites accomplis et précoces comme exécutant (dès l'âge de neuf ans, il obtenait les suffrages des juges les plus difficiles. Il y aurait un intéressant parallèle à tracer à cet égard avec son compatriote et coreligionnaire Meyerbeer, plus âgé que lui de dix-huit ans, mais qui débuta également à l'âge de neuf ans dans un concert public), il joignit de bonne heure aussi la faculte créatrice. Dès 1825, nous le voyons écrire plusieurs chants avec ou sans paroles, symphonies, sonates, quartettes pour pianos et instruments à cordes, déjà remarquables par la pureté de l'inspiration et l'élégance du style. En 1827, il composa pour une fête de famille l'opéra des *Noces de Gamache*, qui fut représenté avec succès à l'Opéra de Berlin, alors le plus célèbre de l'Allemagne pour sa fidélité aux traditions classiques et l'excellence de ses membres. Cette entière possession des divers domaines de son art fut encore rehaussée chez Mendelssohn par une culture générale des plus solides et des plus variées, la connaissance des principales langues modernes, la pénétration toujours plus intime des chefs-d'œuvre littéraires de la Grèce et de Rome aussi bien que de Shakespeare et de Gœthe. Sa traduction de l'*Andrienne* de Térence, dont il s'occupa pendant son séjour à l'université de Berlin et qui fut publiée en 1826 avec une préface de son maître Heyse, fournit de ses aptitudes philologiques un brillant spécimen, tandis que sa piété envers les vieux maîtres se manifesta de la manière la plus heureuse par l'exécution, à l'Académie de musique, de la *Passion selon saint Matthieu*, depuis plus d'un siècle ensevelie dans l'oubli et la poussière et dont Zelter, malgré son culte personnel pour Bach, n'avait osé prendre la responsabilité. — Le 8 mai 1829, il cueillit ses premiers lauriers dans cette carrière de directeur et de chef d'orchestre, où il devait déployer une si exquise virtuosité au grand concert annuel de la Société philharmonique de Londres, où fut exécutée son *Ouverture du Songe d'une nuit d'été*, ce chef-d'œuvre tout imprégné des senteurs mystérieuses de la forêt et de l'exubérante fantaisie de Shakespeare (l'ensemble de cette œuvre si une d'inspiration ne fut achevé que plusieurs années après, le scherzo où l'on croit entendre les rondes des elfes sur la bruyère

pour un concert du *Gewandthaus*, à Leipzig, le 2 février 1843, la *Marche nuptiale* si pleine d'ampleur et de majesté pour une fête donnée à Potsdam le 14 octobre de la même année). La *Correspondance* de Mendelssohn, qui gagna dès l'abord les sympathies du public lettré par sa simplicité et sa distinction exquises, nous a initiés aux travaux et aux impressions de ses *Wanderjahre* (mai 1830-mai 1832) : à Weimar où, par le charme de sa personnalité plus encore que par la perfection de son talent, il conquit l'affection de Gœthe; à Rome, où en fidèle disciple de Zelter, sous la direction des savants abbés Baini, le biographe de Palestrina et Santini, il explora soit à la Bibliothèque pontificale, soit à la chapelle Sixtine, les trésors de l'ancienne musique italienne et jouit tout particulièrement de la société de Bunsen, de Thorwaldsen, de Horace Vernet; à Naples, dont il décrivit les beautés dans le Saltarello de sa symphonie en la majeur; à Paris, où il se fit applaudir aux concerts du Conservatoire et fut introduit dans les plus brillants salons; en Suisse, dont il célébra dans une de ses lettres les plus gracieuses la fête populaire des vignerons, et où les Alpes exercèrent toujours sur ses nerfs fatigués une influence vivificatrice. Lorsqu'il revint en Allemagne, le jeune et déjà célèbre maestro aurait désiré s'établir à Berlin et y occuper la place de directeur de l'Académie de musique devenue vacante par la mort de Zelter mais les intrigues d'une coterie victorieuse l'obligèrent d'émigrer à Dusseldorf où l'attirait son amitié pour Immermann et où, dans une pensée analogue à celle de la *Dramaturgie de Hambourg*, il entreprit de réformer l'Opéra dans une série de représentations classiques. Leipzig, où il fut appelé le 4 octobre 1835 par un prince ami des arts, justement estimé pour ses beaux travaux sur le Dante, le roi Jean de Saxe, reçut de lui une nouvelle vie par la création du Conservatoire de musique où il appela quelques-unes des meilleures forces de l'Allemagne (Moscheles, Rietz, David), et dont il devint lui-même un des professeurs les plus appréciés, la réorganisation des concerts du Gewandthaus, la série non interrompue de triomphes qu'il remporta à la fois comme compositeur, directeur, exécutant. L'aménité de son caractère, l'étendue de ses connaissances, le vif intérêt qu'il portait à toutes les branches de la science et de l'art, firent de sa maison une des plus agréables de Leipzig, après son mariage avec M^lle^ Cécile Jeanrenaud, une jeune personne d'une distinction accomplie, fille d'un pasteur réformé de Francfort (1837). Frédéric-Guillaume IV, qui se plaisait à jouer au Mécène essaya, en 1843, de fixer auprès de lui son ex-sujet en lui conférant le titre sonore de directeur général de la musique dans son royaume et en le chargeant d'écrire les chœurs d'*Athalie*, d'*Œdipe à Colonne*, d'*Antigone*, mais il existait une divergence de vue trop profonde entre le César romantique et le petit-fils d'un israélite libre penseur, pour que l'accord entre eux fût de longue durée. Mendelssohn reprit en 1845, à Leipzig, les fonctions qu'il y avait précédemment occupées à la satisfaction générale, mais son âme trop sensible fut brisée par la mort subite de sa sœur, Fanny Hensel (14 mai 1847), à laquelle l'unissaient la similitude des goûts et

les liens de la plus tendre affection. Un séjour prolongé à Interlaken ne produisit point sur lui l'effet réparateur qu'en attendaient les médecins. L'infortuné maestro, dont la perpective d'œuvres longtemps caressées et qui approchaient de leur achèvement n'avait pu dissiper la tristesse, revint languissant à Leipzig pour y mourir le 4 novembre 1847. — Nous n'avons pu indiquer dans cette rapide esquisse les nombreux voyages entrepris pour l'exécution de ses œuvres et qui se transformèrent par lui en de véritables ovations d'autant plus sincères qu'elles étaient plus spontanées et que nul moins que l'auteur de *Paul* et d'*Elie*, ne posséda l'art du *humbug* et les aptitudes charlatanesques: qu'il nous suffise de rappeler qu'avec l'aide du prince Albert, il éveilla en Angleterre le sens pour la musique classique et y jouit d'une réputation pour le moins égale à celle de Hændel. Il nous est également impossible de tracer une caractéristique un peu complète de cet ensemble de dons intellectuels et de qualités morales qui font de lui une des individualités les plus accomplies de son époque et les plus attrayantes dans l'histoire de l'art : cette modestie, qui le rendit étranger à toutes les glorioles mondaines en maintenant toujours chaude et vivace en lui la foi en l'idéal, ce désintéressement qui le remplit tout à la fois d'une intelligente vénération pour les illustres maîtres du passé et lui permit de présenter au public, sous leur jour le plus avantageux,ceux de ses contemporains que maltraitait la fortune : Hector Berlioz, Niels Gade, cette fermeté dans les convictions et cette persistance dans le travail qui l'appelèrent de droit à la succession des Bach et des Beethowen, et grâce auxquelles sa carrière trop tôt interrompue se résume dans un seul mot : *Excelsior*. Ce fini et ces scrupules jusque dans les moindres détails de l'exécution, furent chez lui d'autant plus méritoires qu'il possédait, pour la rédaction de ses pensées, une facilité véritablement merveilleuse, que l'ouverture de *Ruy-Blas*, par exemple (1841), encore toute vibrante des hardies beautés de Victor Hugo, fut écrite en moins de trois jours, et qu'il composa pendant un banquet un de ses chants les plus populaires dont le texte avait été mis sous sa serviette et qui fut exécuté séance tenante par un chœur improvisé d'amateurs. Le génie de Mendelssohn, tout nourri des saines traditions classiques, porte cependant l'empreinte du dix-neuvième siècle en ce que la réflexion l'emporte chez lui sur les facultés créatrices, la science critique sur la fantaisie géniale, et qu'il se montra plus habile pour modifier et combiner les effets déjà produits, que pour ouvrir à l'art des voies entièrement nouvelles. Ce manque de vigueur dramatique est surtout sensible dans l'opéra qui tenta toujours Mendelssohn, mais où après avoir vainement travaillé sur plusieurs textes (*Hans Heiling*, la vieille et pittoresque légende germanique ; *la Tempête* où le personnage d'Ariel aurait dû, semble-t-il, évoquer de lui-même ses plus ravissantes mélodies), il ne laissa aucune œuvre achevée (fragments remarquables de *Loreley*, 1847). En revanche, le maestro de Berlin brille au premier rang parmi les lyriques, par l'élégance, la noblesse, la fraîcheur de ses inspirations, comme l'attestent la popu-

larité toujours égale, et l'éternelle jeunesse de ses *Chants avec ou sans paroles*. Aucun autre non plus n'a contemplé d'un œil plus sympathique, ni rendu avec une poésie plus grandiose, les paysages du Nord et les merveilles du monde romantique (*La tranquillité de la mer et l'heureuse traversée*, 1827 ; *Les Hébrides ou la grotte de Fingal*, 1832 ; *La belle Melusine*, enfin, la plus originale peut-être et la plus saisissante de ses créations, *La Nuit de la Walpurgis*, 1843). — Dans le domaine de la musique instrumentale, nous nous contenterons de mentionner parmi ses productions les plus goûtées, les concertos pour piano en sol mineur (1837), et en ré mineur (1841), celui pour instruments à cordes en mi mineur, la sérénade, l'admirable concerto pour violon (1845), des sonates, des trios, etc. Malgré les beautés descriptives des symphonies italienne (la majeur, 1832) et écossaise (la mineur, 1841), nous n'éprouvons aucune difficulté à placer dans ce domaine, Mendelsohn bien au-dessous de Mozart et de Beethoven, parmi les épigones, les auteurs de l'âge d'argent, et à reconnaître que la grâce et le sentiment suppléent chez lui à la grandeur épique et à la passion absente; mais nous le retrouvons avec tous ses avantages, dans la sphère religieuse où avec les moyens les plus simples il obtient des effets d'une puissance extraordinaire. Qui ne se souvient, s'il les a une fois entendus, des *Psaumes* avec orchestre, solis et chœurs, écrits pour la cathédrale de Berlin, en particulier du XLII^e^ et du CXIV^e^? Nous arrivons enfin à l'oratorio vis-àv-is duquel Mendelssohn remplit une mission vivificatrice, et qui sous sa direction géniale, sans rien perdre de sa profondeur et de sa simplicité premières, exprima la vie moderne avec ses aspirations infinies, ses combats, ses tristesses et ses espérances, *Paul* (1836) et *Elie* (1846), auxquels il convient d'ajouter les fragments inachevés du *Christ*, peuvent, de l'avis des meilleurs juges, figurer dignement à côté de la *Passion* de Bach, et du *Messie* de Hændel. Il suffit pour justifier cette appréciation, de citer dans le premier, le chœur de la Jérusalem Céleste, et le morceau *Dieu, sois moi propice*; dans le second, la description de la famine, la lutte avec les prêtres de Baal, la prière bientôt exaucée d'Elie, et les chœurs d'actions de grâces. Julius Rietz a présidé à l'édition critique des œuvres de Mendelssohn, entreprise par la maison Breitkopf et Hærtel (Leipzig, 1871-1877). — Sources : *Lettres de Félix Mendelssohn-Bartholdi*, 1875, 6^e^ éd. donnée par son fils Paul Mendelssohn ; Camille Selden, *La musique en Allemagne, Mendelssohn*, Bibliothèque philosophique de Germer Baillière ; Reissmann, *Mendelssohn, sa vie et ses œuvres*, Berlin, 1872 ; Edouard Devrient (un de ses amis intimes), *Mendelssohn, Lettres et souvenirs* ; Ferdinand Hiller, *id.*, Cologne, 1874 ; Sébastien Hensel, *La maison Mendelssohn*, Leipzig, 1880; O. Gumprecht, *Portraits musicaux*, Leipzig, 1865 ; La Mara, *id.*, Leipzig, 1865.

E. Strœhlin.

MENDIANTS (Ordres). Ce nom a été donné aux religieux qui vivent d'aumônes. Il y a quatre ordres anciens de moines mendiants, qu'on nomme *les quatre mendiants* : les carmes, les dominicains, les franciscains et les augustins. Cependant les franciscains seuls sont men-

diants par leur règle même, tandis que les autres ne le sont qu'en vertu de constitutions qui ont été ajoutées à leur règle. Le concile de Trente, reconnaissant les inconvénients de la mendicité religieuse, a permis les biens-fonds aux ordres mendiants, à l'exception des capucins et des frères mineurs de l'étroite observance. Mais les religieux mendiants ne peuvent posséder aucun bénéfice de quelque qualité qu'il soit.

MENDOZA (D. Pedro Gonzalez, cardinal de), fils de don Iñigo Lopez de Mendoza, marquis de Santillana, et de Catalina de Figueroa, « unit à l'éclat de la naissance, de la fortune et de la position, une élévation d'âme, une élégance et une aisance de mœurs admirables, et mérita d'occuper jusqu'à la fin de sa vie la place la plus rapprochée du trône » (Alvaro Gomez, *De rebus gestis Franc. Ximenii*, p. 9, Alcala, 1569). Evêque de Calahorra en 1455, et de Sigüenza en 1465, archevêque de Séville en 1474 et de Tolède en 1481 ; abbé de Valladolid et de Moreruela, revêtu de la pourpre en 1473, chargé, en 1478, de l'administration de l'évêché d'Osma, créé, en 1483, patriarche d'Alexandrie, et comblé d'honneurs par les rois catholiques, il intervint dans toutes les affaires importantes de son temps. Sous le règne de Henri IV et après la mort de ce prince, il embrassa avec ardeur le parti de Isabelle de Castille, et combattit l'archevêque de Tolède, Alonso Carillo qui, jaloux de la gloire naissante de son rival, embrassa le parti des ennemis de la reine. A la bataille de Toro (1476), on vit les deux prélats les plus illustres de l'Espagne, lutter dans les rangs des armées ennemies. Carillo, vaincu, termina tristement sa vie, à Alcala, occupé à réaliser les rêves chimériques de l'alchimie ; son heureux adversaire qui, après sa mort, lui succéda au siège de Tolède, parvint de degrés en degrés jusqu'aux marches mêmes du trône. Pierre Martyr d'Anghiera l'appelle le troisième roi de l'Espagne, la gloire et le flambeau resplendissant de sa maison, que le peuple espagnol aime et vénère, que les princes étrangers entourent de leurs respects, et que le collège des cardinaux s'honore de compter parmi ses membres (*Opus. epist.*, lib. VIII, ep. 158e, Amst., 1670). C'est lui qui, lors de l'insurrection de Ségovie, assiste la reine de ses conseils (1476), qui règle le différend avec le saint-siège, éclaté à l'occasion de la succession au siège de Cuença, dont le pape Sixte IV avait disposé contrairement aux volontés de la reine (1482), et qui, après la prise de Grenade, a l'honneur d'arborer la croix d'argent et l'étendard de saint Jacques, sur les murs de l'Alhambra (1492). Les richesses innombrables dont il dispose lui donnent l'autorité d'un roi. Ses clients forment une armée bien disciplinée, toujours prête à obéir à ses ordres. S'il aime le luxe et le faste, si sa conduite n'est pas toujours irréprochable, s'il laisse plusieurs enfants illégitimes, il honore sa mémoire par la protection qu'il accorde aux sciences et aux lettres, et les édifices splendides qu'il fait construire : le collège de Santa Cruz à Valladolid et à Tolède, l'hospice pour les enfants trouvés. S'il partage les opinions intolérantes de son siècle, il est exempt du sombre fanatisme qui, à cette époque, triomphe, en Espagne, de toutes les tendances libérales.

Dans sa jeunesse, il traduisit pour son père l'*Enéide* et l'*Odyssée*, les œuvres d'Ovide, de Valère Maxime et de Salluste ; en 1478, il composa pour l'instruction des juifs un catéchisme intitulé : *Catechismus pro Judæorum conversione ad Jesu Christi fidem facile expedienda.* Il s'intéressa, avec Diégo Deza, aux plans de Christophe Colomb, que le conseil de Salamanque avait déclarés vains, impraticables et reposant sur des chimères, et fut le propagateur de toutes les entreprises grandes et nobles. Quand il mourut, en 1495, à Guadalaxara, la reine Isabelle, présente à ses derniers moments, se chargea de l'exécution de son testament. Lui-même désigna Franzisco Ximenes de Cisneros pour son successeur. — Sources : Salazar de Mendoza, *Cronica del gran cardenal*, Tolède, 1625, in-f° ; Zurita, *Anales*, vol. LXI ; F. de Pulgar, *Claros vrarones*, tit. 4e ; Mariana, *Hist. Esp.*, l. XXIII, ch. XI et XIX ; l, XXIV, ch. XXII ; l. XXVI, ch. VII ; cf. W. H. Prescott, *History of the reign. of. Ferdinand and Isabella*, London, 1837 et 41 ; M. Sangrador Vitores, *Hist. de Valladolid*, vol. IIe, p. 90, Vallad., 1854.

EUG. STERN.

MÉNÉLAS, Μενέλαος, grand prêtre des juifs en l'an 172 avant J.-C., à la place de Jason qu'il écarta en offrant à Antiochus Epiphane 300 talents de plus que lui (2 Mach. IV, 23 ss.). Pour se procurer cette somme considérable, il fit voler le trésor du temple par son frère Lysimaque. Accusé par les Juifs auprès du roi de Syrie, lorsque celui-ci prit ses quartiers d'hiver à Tyr (170), Ménélas se défendit si habilement qu'il réussit à faire exécuter ses accusateurs. L'approche d'Antiochus le délivra de même des attaques de Jason qui avait réussi à l'assiéger dans la citadelle de Sion (2 Mach. V, 5 ss.). Pendant la guerre des juifs contre les Syriens, il paraît avoir fui le pays. Sous Antiochus Eupator, il fut arrêté à Bérée comme ayant excité des troubles en Judée et précipité du haut d'une tour élevée de cinquante coudées (162) (2 Mach. XIII, 3 ss. ; cf. Josèphe, *Antiq.*, 12, 9.7).

MÉNIUS (Justus), Menig, théologien luthérien, né en 1494 ou en 1499 à Fulda. Secrétaire du nonce apostolique, il renonça à entrer au couvent auquel ses parents l'avaient destiné pour faire ses études à Erfurt (1514), où il se lia avec Camerarius qui le recommanda à Luther. Appelé en qualité de diacre à Mühlberg, puis comme pasteur à Erfurt où il se maria, Ménius fut chargé par l'électeur de Saxe Jean, de visiter les Eglises de la Thuringe, conjointement avec Mélanchthon et Spalatin. A la suite de cette tournée d'inspection, où il déploya de rares qualités d'administrateur, il fut nommé pasteur et surintendant à Eisenach. En 1529, il accompagna Luther au colloque de Marbourg, mais sans y prendre une part personnelle. Ménius, à la même époque, publia divers écrits, parmi lesquels nous citerons surtout son *Œconomia christiana* ou *du Mariage chrétien*, avec une préface de Luther (1529) et ses *Commentaria in lib. Samuelis et Acta Apostolorum* (Wittemb., 1531). Il composa la première agende ou rituel ecclésiastique de la Saxe et donna une édition légèrement abrégée du *Petit Catéchisme* de Luther. Ménius écrivit aussi, en alle-

mand, un traité *De l'Esprit des anabaptistes* (1544), qui paraît avoir eu un grand succès. A partir de 1546, il joignit la surintendance de Gotha à celle d'Eisenach. Il justifia, en 1547, la prise d'armes contre l'empereur, en termes très énergiques et s'opposa de toutes ses forces à l'intérim. Amsdorf ayant été nommé surintendant général des églises de la Saxe par l'électeur Jean-Frédéric, Ménius demanda et obtint de ne garder que la surintendance de Gotha. Avec son collègue et supérieur, il publia des *Censuræ* (1552) contre Osiander et sa « théologie alchimiste ; » mais il se sépara de lui, ne pouvant souscrire à la condamnation inconditionnelle de la proposition de Maior que « les bonnes œuvres étaient nécessaires au salut. » Accusé par Amsdorf à la cour, il ne put se justifier qu'avec peine du reproche d'hétérodoxie, et continua à polémiser contre son ancien collègue, qui fit preuve, dans cette circonstance, d'une passion regrettable. Ménius, fatigué de ces luttes incessantes, accepta une place de pasteur à l'église Saint-Thomas de Leipzig (1557), où il mourut l'année suivante. — Voyez la préface de Mélanchthon aux *Sermons* de Ménius, publiés à Wittemberg en 1559 (*Corpus Reform.*, IX, 926 ss.) ; Planck, *Gesch. des prot. Lehrbegr.*, IV, 344 ss.

MENKEN (Godefroy), prédicateur distingué, né à Brême en 1768, mort dans la même ville en 1831. Fils d'un honorable négociant, il ne se laissa pas entraîner par son imagination et par l'ardeur de ses sentiments religieux dans les écarts du mysticisme. De bonne heure, il choisit la Bible comme guide unique de sa pensée et de sa vie, et lui resta fidèle dans la longue et riche carrière qu'il lui fut donné de parcourir. Ses études théologiques à Iéna et à Duisbourg ne contribuèrent pas à le réconcilier avec la dogmatique et avec la philosophie de son temps qu'il accusait de dessécher l'âme et de nourrir l'esprit d'abstractions. Dans ces années de luttes intellectuelles se placent des relations qui exercèrent sur la direction religieuse de Menken une influence décisive : des liens d'une amitié profonde et intime l'unirent à Achelis avec lequel il échangea une correspondance qui renferme de véritables trésors (*Briefe des Dr. G. Menken an Achelis*, Brême, 1860) ; au recteur Hasencamp, dans la maison duquel il trouva réalisé l'idéal de la famille chrétienne; au docteur Samuel Kollenbusch de Barmen qui était devenu le centre d'une activité religieuse bénie dans les districts de Clèves et de Berg. Mais ce furent surtout les écrits de Bengel qui affermirent Menken dans ce que l'on peut appeler sa religion biblique. Successivement pasteur à Francfort, à Wetzlar et depuis 1801 à Brême, il édifia plusieurs générations d'âmes par sa prédication onctueuse,nourrie, pleine d'expériences chrétiennes et de connaissance de la Bible. Il remit en honneur l'explication homilétique et ses recueils d'homélies renferment ce qui s'est produit de meilleur dans ce genre trop négligé par les orateurs modernes. — Deux brochures polémiques attirèrent d'abord l'attention publique sur Menken : l'une traitant *De la Démonologie* (1793) était destinée à battre en brèche la doctrine rationaliste de l'accommodation, gratuitement prêtée à Jésus-Christ ; l'autre, *Du*

Succès et de la Victoire des impies (1795), prémunissait ses compatriotes contre les conclusions qu'ils pouvaient être amenés à tirer des victoires remportées par les armées françaises : le succès n'est pas toujours le signe de la justice. Dieu permet le triomphe momentané de l'iniquité pour en tirer un plus grand bien ; il châtie par la défaite ceux qu'il veut relever en les humiliant d'abord. Parmi les ouvrages plus étendus de Menken nous citerons ses *Méditations sur l'Evangile de saint Matthieu* (1809-1822, 2 vol.), son *Explication de l'Epître aux Hébreux* (1821), son *Manuel pour s'instruire soi-même dans les vérités de l'Ecriture sainte* (Francf., 1805), ses *Méditations bibliques* (Brême, 1879). Nous y retrouvons quelques-unes des vues par lesquelles l'auteur s'éloigne de l'orthodoxie courante pour se rapprocher de l'enseignement biblique. C'est ainsi qu'il insiste sur l'humanité de Jésus-Christ qui, si elle doit être prise au sérieux, implique la disposition au péché, sans que pourtant il y ait eu, chez lui, péché réel. En général, Menken considère le péché de l'humanité, ce funeste héritage d'Adam, moins comme une coulpe entraînant un châtiment que comme une souffrance injuste qui nous est imposée comme une épreuve. Le salut apparaît dès lors non pas seulement comme un don de la grâce divine, mais comme un effet de sa justice, afin de réparer l'injustice qui pèse sur l'humanité en suite du péché des premiers hommes. De même les souffrances et la mort de Jésus-Christ ne doivent pas être considérées comme un châtiment qui lui aurait été infligé, mais comme le rétablissement de la justice de Dieu par rapport à lui-même. Il devait aux hommes de leur offrir ce moyen de salut. Nous préférons à ces essais d'atténuer la rigueur de la doctrine orthodoxe, qui n'échappent pas au reproche de subtilité, les admirables développements par lesquels Menken établit la supériorité de la vérité évangélique sur tous les systèmes de la philosophie. — Voyez Osiander, *Charakteristik Menkens*, Brême, 1832 ; *Menkens Versœhnungslehre, in wörtlichen Auszügen aus dessen Schriften*, Bonn, 1837 ; Gildemeister, *Leben u. Wirken des Dr G. Menken*, Brême, 1860, 2 vol., et l'article de Gœbel dans la *Real-Encykl.* de Herzog, IX, 328 ss.

F. Lichtenberger.

MENNONITES. Aux articles *Anabaptisme* et *Baptisme*, on a prémuni le lecteur contre l'injuste confusion qui s'établit quelquefois entre les anabaptistes révolutionnaires et fanatiques du seizième siècle, et les paisibles baptistes qui leur succédèrent et n'eurent avec eux de commun que quelques points de doctrine, notamment l'idée que le baptême des petits enfants doit être, dans une Eglise chrétienne vraiment régénérée, remplacé par celui des adultes, demandé et reçu librement, en pleine connaissance de cause. Les mennonites sont les baptistes (*Doopsgezinden*) des Pays-Bas. — Ce nom leur vient de celui qui fut moins leur fondateur que leur réformateur. Memno Simons, né vers 1498 (on n'est pas bien d'accord sur la date précise) à Witmarsum (Frise), où l'on montre encore la maison où il vit le jour, fut d'abord, vers 1524, curé du petit village de Pirsgjum. Il était alors un prêtre assez mondain, médiocrement instruit, bien que travaillé

déjà par des doutes, en particulier sur la transsubstantiation ; il les regardait du reste comme des tentations du diable. Mais, en 1531, les mouvements tumultueux des anabaptistes, la mort héroïque d'un de leurs martyrs à Leeuwarden, des besoins de conscience le décidèrent à examiner de près ses croyances. Il arriva à se convaincre que le baptême des enfants était contraire à l'Ecriture. Son père et quelques-uns de ses paroissiens périrent dans une insurrection d'anabaptistes. Depuis lors, il se consacra à l'apostolat du baptisme (1535), mais non sans protester vivement contre les excès et les erreurs de Jean de Leyde. Sa vie fut désormais celle d'un prédicateur itinérant et d'un persécuté. Car l'impopularité du baptisme était grande. Sa tête fut plus d'une fois mise à prix, ce qui ne l'empêcha pas de faire preuve souvent d'une véritable témérité. En 1543, il soutint une conférence publique à Emden contre le célèbre A Lasco. A ses idées sur le baptême, il associait des vues assez malsonnantes sur l'incarnation du Verbe. Il pensait que le corps du Verbe incarné était descendu du ciel comme le Verbe lui-même, sans emprunter ses éléments constituants à celui de Marie. En même temps, il insistait beaucoup sur le sens et la valeur de l'excommunication ecclésiastique, la fonction la plus essentielle, la plus indispensable, selon lui, de la communauté religieuse. Toutefois, il ne voulait d'abord y voir qu'un moyen d'amélioration, non pas la condamnation absolue des délinquants. Mais les disputes violentes qui surgirent dans son propre parti, entre les partisans d'un point de vue plus rigide et ceux qui préféraient l'interprétation la plus tolérante, eurent pour résultat qu'il passa lui-même du côté des premiers. On prétend que ce ne fut pas sans regret, et que sur son lit de mort il se reprochait d'avoir trop été l'esclave des hommes. Il mourut le 13 janvier 1561 et fut enterré à Woesteveld près Oldesloo, entre Lubeck et Hambourg, dans un petit bien de campagne qui lui avait servi souvent de lieu de refuge pour se soustraire aux recherches de ses persécuteurs. Pendant sa carrière militante, Cologne, les Pays-Bas, les pays riverains de la mer du Nord et de la Baltique avaient été les principaux théâtres de sa propagande. — Memno Simons n'était pas un théologien au sens exact du mot. Il redoutait plus qu'il ne recherchait les discussions sur les grands points métaphysiques du dogme. Ce qu'il voulait avant tout, c'était la constitution d'une Eglise pure de toute souillure, séparée du monde, composée de membres irréprochables. Il lui semblait que la réforme luthérienne et calviniste adoptée par des populations entières ne réalisait pas l'idéal qu'il s'était formé d'une telle Eglise. De là, il déduisait que la Réforme devait être poursuivie plus radicalement, que le baptême des adultes, symbole et condition d'un renoncement complet au monde, avait seul une valeur sérieuse, et c'est pour la même raison qu'il attachait une si haute importance aux questions de discipline et à celle de l'excommunication. Il ne suffisait pas que l'Eglise régénérée eût reconquis sa pureté en se recrutant uniquement parmi les chrétiens d'élite, elle devait aussi pouvoir la conserver par une discipline rigoureuse. Du reste,

Memno Simons était un homme d'une grande charité, capable de tous les sacrifices, très aimé et très respecté, malgré les écarts de sa jeunesse, qu'il avouait en rougissant, et malgré quelques tergiversations en matière de doctrine que ses ennemis pouvaient lui reprocher. — La tendance baptiste remonte en Hollande plus haut que la Réforme, et l'on a pu soutenir avec quelque vraisemblance que les doctrines vaudoises, répandues dans les Pays-Bas dès le quinzième siècle, avaient préparé le mouvement dont Memno Simons prit la direction. Ses disciples, à sa mort, étaient nombreux. Mais ils eurent beaucoup et longtemps à souffrir de l'intolérance catholique et protestante. Le mauvais renom de l'anabaptisme, leur puritanisme extrême, leur refus de porter les armes, de prêter serment, de revêtir les charges publiques, indisposaient également contre eux le gros de la population et ses chefs politiques et religieux. Memno lui-même n'avait pas insisté sur ces applications sociales de son principe de « schisme avec le monde, » mais il est certain qu'elles en découlaient logiquement. De plus, comme il arrive aisément aux sectes fondées sur un principe étroit, des divisions fatales déchiraient les communautés baptistes. Il y avait, sous divers noms selon les localités, le parti des rigides extrêmes et celui des modérés. Les mennonites n'avaient pas de pasteurs proprement dits, mais des « exhortateurs » ou « consolateurs, » nommés par les communautés, sans éducation théologique préalable et devant subvenir à leurs besoins en exerçant une profession séculière. Peu de branches de la Réforme ont compté proportionnellement autant de martyrs que les mennonites. — Cependant, peu à peu leur situation s'améliora. S'ils refusèrent de prendre les armes contre l'Espagne, ils purent faire de grands sacrifices pécuniaires pour la cause nationale. Le prince d'Orange Guillaume Ier les protégea. Malgré quelques retours d'intolérance, ils en vinrent à jouir de cette demi-liberté qui fut longtemps en Hollande assurée aux Eglises autres que celle de l'Etat, c'est-à-dire qu'ils purent célébrer paisiblement leur culte dans des chapelles non visibles du dehors. Au dix-huitième siècle, l'esprit général de tolérance leur valut de nouveaux avantages. En règle ordinaire, les membres des communautés mennonites se distinguaient par une grande sévérité de mœurs, une vie de famille très intime et une grande charité. Leur nombre, il est vrai, allait toujours en diminuant. De cent soixante mille qu'ils étaient au commencement du dix-huitième siècle, ils sont descendus au chiffre d'environ quarante mille aujourd'hui. Mais non seulement la révolution de 1795 et la constitution en vigueur les ont mis sur le pied de la plus parfaite égalité avec les autres communions religieuses, de plus l'ancien, l'âpre antagonisme contre le monde a disparu. Les mennonites sont restés fidèles à leur ancienne doctrine du baptême et du serment (ce dernier scrupule est respecté par la loi néerlandaise), mais du reste ils ne diffèrent plus guère des autres Eglises du type réformé. Ils ont aujourd'hui des pasteurs qui reçoivent une instruction théologique développée. Le rite du *lavement des pieds*, auquel ils tenaient beaucoup autrefois, est tombé en désuétude parmi eux.

Ils ont deux professeurs à Amsterdam pour instruire les étudiants qui se destinent au service de leurs communautés, et ceux qui connaissent la Hollande savent aussi de combien la science religieuse est redevable aux efforts de MM. S. Müller, van Gilse et Hoekstra. Ils ont un établissement de missions à Java. La Société théologique de Teyler à Harlem, qui met chaque année des questions religieuses au concours, est une fondation mennonite. Le nombre de leurs communautés dans les Pays-Bas est aujourd'hui de cent vingt-sept et celui de leurs pasteurs d'environ cent quarante. C'est dans les provinces de Nord-Hollande et de Frise qu'ils sont le plus nombreux. Il y a encore des communautés mennonites à Emden, à Leer, à Clèves, à Emmerich, à Crefeld, à Hambourg et à Altona. — Sources : Hermannus Schyn, *Historia Mennonitarum*, Amst., 1723 ; *Het Leven en de Verrigtingen von Memno Simons*, par A.-M. Cremer, Amst., 1837 ; *Memno Simons*, par B.-H. Roosen, Leipzig, 1848 ; *Œuvres* de Memno Simons, édition complète parue à Amsterdam en 1681 sous le titre *Opera omnia theologica ;* deux éditions antérieures, l'une de 1646, l'autre de 1600, laissent beaucoup à désirer ; Blaupot ten Cate, *Geschiedeniss der Doopsgezinden*, Amsterdam, 1837-1850 ; Stark, *Geschichte der Taufe und Taufgesinnten*, Leipzig, 1789. A. Réville.

MÉNOCHIUS (Jean-Etienne), savant italien, fils d'un illustre jurisconsulte et professeur de Padoue, naquit à Pavie en 1576, entra à l'âge de dix-sept ans dans la compagnie de Jésus, se voua à l'enseignement et professa la théologie dans plusieurs collèges de son ordre. Les dignités dont il fut revêtu le récompensèrent de son ardeur au travail : il revêtit successivement les fonctions de recteur des collèges de Modène et de Rome, de provincial du Milanais et des Etats vénitiens et enfin d'assistant du supérieur général. Nous possédons de Ménochius divers ouvrages exégétiques sur l'Ancien et le Nouveau Testament : *Hieropoliticon sive Institutiones politicæ e scripturis de promptæ*, Lyon, 1827, in-8° ; *Brevis expositio sensus litteralis totius scripturæ*, Cologne, 1630, 2 vol. in-f°, fort estimés de leur temps et qui jouirent souvent des honneurs de la réimpression (la meilleure édition en fut donnée à Paris en 1719 par le père Tournemine) ; *Storie tessute di varie eruditione sacra morale e profana*, Rome, 1646-1654, 6 vol. in-4° ; *De Republica Hebræorum*, Paris, 1648-1652, in-f° ; plus deux ouvrages posthumes : *De Œconomia christiana*, Venise, 1656, in-4°. *Storia miscellana sacra*, Venise, 1658, in-4°. Ménochius mourut à Rome le 4 février 1655. — Sources : Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 416, *et Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, p. 551 ; Alegambe et Sothwell, *Scriptores Societatis Jesu ;* Dupin, *Bibl. des auteurs ecclésiastiques*, XVII. E. Strœhlin.

MÉNOLOGE, calendrier, martyrologe des chrétiens grecs. Il porte, pour chaque jour du mois, l'indication des martyrs dont la mémoire est célébrée en ce jour. On lit chaque mois, et aussi à l'occasion de certaines fêtes, devant les fidèles assemblés, les passages du ménologe qui y sont relatifs. Ce petit livre est à la fois un guide pour les

ministres du culte et un moyen d'édification pour les fidèles. Il représente en quelques points le répertoire des fêtes et anniversaires que possèdent les prêtres catholiques sous le titre d'*ordo*, et répond d'un autre côté à cette longue énumération de martyrs qui fait partie de la liturgie romaine, sous le titre de martyrologe, et qui, commencé par saint Jérôme, sur le modèle de celui qu'avait mis au jour le grec Eusèbe de Césarée, fut continué plus tard par Bède, Raban Maur, Adon et d'autres.

MENOT (Michel) vécut sous les règnes de Louis XI, Charles VIII, Louis XII et François Ier. L'année de sa naissance est inconnue ; on sait seulement qu'il mourut en 1518. Il fut cordelier et professa la théologie dans un établissement de son ordre, à Paris. Il est connu comme prédicateur, à cause de son étrange et burlesque langage dans la chaire chrétienne. Dépassant les excentricités d'Olivier Maillard, on peut dire que c'est lui qui a poussé le plus loin les excès du style macaroniqne. Ce que Menot a osé dire dans ses sermons est absolument inouï ; les sorties les plus grossières, les bouffonneries, les crudités, les indécences de ce singulier prédicateur sont inimaginables, et on aurait de la peine à les croire vraies, si ses sermons qui ont été imprimés n'étaient pas encore là pour nous les faire connaître. Une étude de Menot pourrait avoir son utilité grande pour ceux qui auraient à peindre l'état de corruption et d'abaissement dans lequel était tombé l'enseignement chrétien au quinzième siècle. C'est ce qu'avait bien compris déjà de son temps, le célèbre Henri Estienne dans son *Apologie pour Hérodote*. Citant notre cordelier, le savant typographe attaque l'ignorance des gens d'Eglise, « les poursuit à outrance et les harcèle » (*France protestante*, art. *Estienne*, t. V, p. 28, n° XVII ; voir aussi Le Bas, *Dict. encyclopéd. de la France*, t. X). Nicéron a donné des extraits de Menot ; Voltaire, après lui, a recueilli quelques-unes des excentricités de ce prédicateur, mais il ne faudrait pas copier servilement les citations de ce dernier, on devine ce qu'elles subissent en passant sous la plume qui rédigeait le *Dictionnaire philosophique*. Nous ne citerons ici, des sermons de Menot, que les deux passages suivants, ils suffiront pour donner un échantillon de son genre et de son style. Parlant des biens de l'Eglise que chaque ecclésiastique recherchait avec passion, « il faut, dit Menot, que ces biens passent par les trois cordelières de l'*Ave Maria* : car le *Benedicta tu* sont grosses abbayes de bénédictins ; *in mulieribus*, c'est Monsieur et Madame ; *et fructus ventris*, ce sont banquets et goinfreries. » Dans son sermon sur *Madeleine*, il s'exprime ainsi : « *Et ecce Magdalena* se va dépouiller et prendre tant en chemises, *et cæteris indumentis*, les plus dissolus habillements que un quelqu'un *facerat ab ætate septem annorum. Habebat suas domicellas juxtà se in apparatu mundano : habebat* ses senteurs, *aquas ad faciendum relucere faciem, ad attrahendum illum hominem (Jesum), et dicebat : Verè habebit cor durum, nisi eum attraham ad meum amorem. Et si deberem* hypothéquer *omnes meas hæreditates, nunquam redibo Jerusalem, nisi colloquio cum eo habito. Credatis quod visâ dominatione ejus, et comitivâ,*

facta est sibi place, on a paré le siège *cum panno aures*; *et venit se presentare* face-à-face son beau museau *antè nostrum Redemptorem ad attinendum eum* à son plaisir. » Les sermons de Menot ont été publiés en quatre volumes ; le plus curieux et aussi le plus recherché des quatre, est celui qui est intitulé : *Sermones quadragesimales olim* (1508) *Turonis declamati*, Paris, 1519 et 1525, in-8°. A. Maulvault.

MÉPHIBOSETH. Voyez *Miphiboseth*.

MER D'AIRAIN, grand bassin de bronze qui se trouvait dans le vestibule du temple de Salomon et dans lequel les prêtres lavaient les pieds et les intestins des victimes, ainsi que les instruments dont ils se servaient dans les sacrifices. Ce vase, qui était de forme ronde, avait dix coudées de diamètre d'un bord à l'autre, trente coudées de circonférence et cinq de profondeur. Le bord était recourbé en forme de calice. Il pouvait contenir deux mille (d'après les Chroniques trois mille) bath, c'est-à-dire mètres cubes attiques d'eau. Le bassin, dont le piédestal ressemblait à une grosse colonne creuse, reposait sur douze bœufs de bronze, disposés en quatre groupes, laissant quatre passages pour aller tirer l'eau au moyen de robinets attachés au pied du vase, bien que ce détail ne soit pas mentionné dans la description que donne le texte (2 Rois XXV, 13 ; cf. Jérém. LII, 17).

MER MORTE. Le plus ancien nom que porte la mer Morte est celui de lac salé (Gen. XIV, 3) ; elle est encore désignée comme mer des steppes (Deut. III, 17 ; IV, 49) ou mer de l'Orient (Ezéch. XLVII, 18 ; Joël II, 20). Josèphe l'appelle Asphaltitis et Pausanias l'appelle déjà Mer morte ; les Arabes la nomment *Bachr Lût*, mer de Lot. Ce grand lac occupe l'enfoncement le plus profond connu sur notre globe, car il est à 394 mètres au-dessous du niveau de la Méditerranée. Il est situé entre les degrés 31 5′ et 31 45′ latitude nord et entre les degrés 33 1′ et 33 14′ à l'est du méridien de Paris. Sa longueur totale depuis l'embouchure du Jourdain jusqu'à la partie la plus méridionale, près de Usdum, est actuellement de 73 kilomètres ; au milieu, elle a une largeur de 17 kilom. 8, mais près du point où elle est rétrécie par le Kison, elle n'est large que de 3 kilom. 5. On reconnaît toutefois à d'anciennes traces laissées par les flots qu'elle était autrefois bien plus étendue (Josèphe lui attribue une longueur de 167 kilom. et une largeur de 27 kilom ; cette dernière indication est évidemment fausse, car de tout temps les rochers du rivage lui ont assigné des limites très nettes). Elle est alimentée par les eaux du Jourdain qui y déverse en moyenne six millions de tonnes d'eau par vingt-quatre heures. Les autres affluents provenant des sources des rivages et des deux vallées de Modschîb et de Kerak n'entrent pas en ligne de compte. En hiver le niveau de l'eau est de plusieurs mètres plus élevé qu'à la fin de l'été, où l'eau est la plus basse. On n'a pu encore prouver, comme l'admettent quelques savants modernes, qu'il existe une communication souterraine entre la mer Morte et le golfe Persique. Il est plus scientifique d'admettre que le niveau de l'eau baisse par suite de l'évaporation journalière, laquelle d'après les recherches de sir Austin Layard, serait de 13,5 mm. Elle se pro-

duit par l'effet de la sécheresse de l'air et de la chaleur intense réflétée par les rochers qui bordent ses rives. Les montagnes du rivage occidental sont formées par des terrains appartenant à l'époque crétacée, auxquels sont mêlées des couches de bitume liquide ou durci et des couches de sel gemme. Toute la chaîne répand une odeur très prononcée de bitume, mais c'est à tort qu'on a parlé d'une odeur de soufre. Le rivage oriental qui a été particulièrement exploré par les voyageurs modernes (Hartet, le compagnon du duc de Luynes et Otton Kersten) appartient à l'époque du grès, qui forme le pied de la montagne ; plus loin on trouve du basalte, surtout du côté du nord-est. Des formations géologiques plus récentes proviennent de terrains d'alluvion ou diluviens, parmi lesquels se distingue d'une manière particulière le coteau qui s'étend sur la langue de terre de Hisân. Ce coteau a été formé, d'après les géologues, par des déclivités de terrains amenées à une époque très ancienne jusque sur les bords de la mer. Ce terrain est un mélange de gypse et d'argile fortement imprégné de sel. Le lac est peu profond de ce côté-ci (10 mètres au plus), tandis qu'au milieu sa profondeur est de 350 mètres. Le poids spécifique de l'eau (et par suite les parties de sel qu'elle renferme) varie d'après la position géographique du lieu et la profondeur du lac. Au milieu l'eau n'a que 3 à 4 parties de sel à sa surface ; à une plus grande profondeur il y en a jusqu'à 27 parties. Les sels dissous sont des bromites et des chlorites, c'est-à-dire du chlore et du brôme, combinés avec le kalium, le calcium, le sodium, le magnium. Des eaux mères pareilles qui sont le produit d'une longue concentration, due à l'évaporation, tuent nécessairement toute vie organique. Aussi ne trouve-t-on dans la mer Morte ni coraux, ni mollusques ; des poissons de mer même qu'on y a mis meurent immédiatement, à plus forte raison les poissons d'eau douce qu'amène le Jourdain. Par contre il est absolument faux qu'aucun oiseau ne passe par dessus la mer Morte et qu'il n'existe sur ses bords aucun être vivant. Bien au contraire, partout où jaillissent des sources, il se développe une végétation des plus luxuriantes. — Dans les temps anciens les bords de la mer Morte étaient habités, comme le prouvent les ruines nombreuses qu'on y trouve ; du temps de Josèphe et même encore à l'époque des croisades les eaux étaient sillonnées par des bateaux nombreux. Aujourd'hui on n'y trouve plus auprès des sources et des pâturages que quelques familles de Bédouins qui fournissent Jérusalem de sel et font le commerce de bitume. Pour aller de la mer Morte à Jérusalem, on passe par le couvent de Marsaba, fondé au cinquième siècle. De là on atteint sans difficultés les hauteurs qui dominent la mer et on y jouit d'une vue admirable sur cette grande nappe d'eau et les hauteurs voisines du pays de Moab. Le chemin par Jéricho au contraire conduit par un désert affreux et c'est lui qui, en grande partie, a donné naissance à cette opinion erronée qui regarde le séjour sur les bords de la mer Morte comme particulièrement dangereux pour la santé. — Sources : Lynch, *Voyages*; Ritter ; *Die Sinai-Halbinsel, Palæstina und Syrien*, Berlin, 1848-55 ; Robinson, *Palæstina*, Halle,

1841-42 ; Robinson, *Physische Geographie des heiligen Landes*, Leipzig, 1865 ; Tobler, *Zwei Bücher Topographie von Jerusalem*, Berlin, 1853 ; Layard, *Voyages* ; Porter, *Handbook*, London, 1868. E. Scherdlin.

MER ROUGE (î a m s û p h ; ἐρυθρὰ θάλασσα). Le nom hébreu de la mer Rouge (mer de roseau) provient des roseaux (*fucus*) qui croissaient en grand nombre sur ses bords ; le nom *mer Rouge* a une origine douteuse. D'après les uns, il proviendrait de la couleur rouge que donnent aux eaux les feuilles d'une espèce de fucus ; selon d'autres, il serait dû au roi Erythras (c'est-à-dire le roux) qui vivait dans les temps héroïques. Les anciens désignaient par mer Rouge la mer située entre la côte orientale de l'Afrique et l'Inde alors connue, c'est-à-dire aussi le golfe Persique ; ce qui porte aujourd'hui ce nom, s'appelait dans l'antiquité le golfe arabique. Il n'y a guère qu'un siècle qu'on a commencé à explorer les bords de la mer Rouge et on ne la connaît bien que depuis une cinquantaine d'années. Elle s'étend depuis le détroit de Bab el-Mandeb (large de six lieues seulement) entre des parois de rochers abrupts, entrecoupées çà et là par des vallées et bordées, du côté de l'Arabie, par une large bande de terre avancée, du sud vers le nord-ouest, avec une largeur variable de cinquante à quatre-vingt lieues et présente une longueur de près de trois cents milles. Vers le nord elle se divise en deux golfes qui entourent la presqu'île du Sinaï : le golfe élanitique, peu étendu, étroit, mais extrêmement profond et le golfe de Suez ou d'Hierapolis, sensiblement plus grand, mais moins profond. A cause de la configuration défavorable des côtes, des bancs de sables, des îles et des bas fonds, la navigation est extrêmement dangereuse sur la mer Rouge et la chaleur y est intolérable. — Ce qui toutefois importe spécialement pour l'étude de la Bible, ce sont les deux golfes, dont l'un, le golfe élanitique, a été le point de départ des voyages maritimes entrepris sous Salomon vers Ophir et de la malheureuse expédition faite sous Josaphat (voir les articles *Josaphat* et *Ophir*), et dont l'autre, à l'ouest, a été le témoin du passage des Israélites et de la destruction de l'armée qui les poursuivait. Il faut écarter tout d'abord l'hypothèse d'après laquelle les Israélites auraient traversé, non la mer Rouge, mais le lac Sirbonis, car elle est en contradiction flagrante avec les données bibliques. Nous ne saurions admettre non plus l'hypothèse de Hitzig, d'après lequel l'endroit où passèrent les Israélites serait situé à trois journées de marche au nord de Suez, tout près de la barre qui sépare le lac Ballâh du lac des Crocodiles (Birket Timsâh). Sans doute la mer Rouge s'étendait autrefois bien plus au nord des lacs Amers, mais les études géologiques de Fraas et de Schleiden ont prouvé que cela remonte à une époque préhistorique. C'est pourquoi nous nous rangeons à l'opinion générale qui cherche le passage des Israélites dans les parages mêmes de Suez. Toutefois la détermination exacte de l'endroit précis présentera, à notre avis, toujours des difficultés considérables, à cause des changements de terrain survenus depuis. D'ailleurs cette détermination n'a d'importance que pour un point spécial. Comment le salut

d'Israël, voulu par Dieu, a-t-il pu être facilité par des facteurs naturels? Ici la narration biblique tout autant que le chant d'actions de grâces nous indiquent comme un pareil facteur le vent violent d'est qui, après avoir soufflé pendant toute la nuit, chassa les eaux et mit à sec le fond de la mer (Exod. XIV, 21; XV, 8); et cet autre vent d'ouest qui ramena rapidement les eaux dans leur lit primitif (XV, 10; XIV, 27). Que le flux et le reflux aient joué un certain rôle dans ce passage merveilleux, on ne le saurait nier. Dans la mer Rouge ces deux mouvements se font sentir jusque dans les plus petits recoins, mais c'est surtout à Suez que l'eau monte et baisse rapidement, grâce surtout à l'influence du vent. Pendant que la différence de niveau de l'eau n'est que de trois pieds dans les circonstances ordinaires, elle peut être de neuf, voire même de onze pieds quand soufflent d'avril en novembre le vent de nord-nord-ouest, ou celui du nord-est. — Quant à l'endroit où passèrent les Israélites, les uns le cherchent au nord, les autres au sud de Suez. Si l'on admet la première hypothèse, on ne saurait songer qu'aux bas-fonds qui, au moment du reflux, sont desséchés de telle sorte que l'eau qui reste peut être traversée à gué; la distance entre les deux rives est de huit kilomètres, parce qu'il faut passer en biais à cause des rapports de terrain. Plus au sud de l'embouchure du Wadi Tawarîk, où la largeur de la mer est de vingt kilomètres, on ne comprendrait plus la direction du vent indiquée dans le récit biblique et certainement le passage ne s'est pas effectué dans cette direction. Mais même de Suez à Ajûn Mûsa, où d'après la tradition les Israélites chantèrent leur *Te Deum* (Exod. XV), on ne saurait, même au moment du plus bas reflux, passer à gué sans être obligé de recourir à la nage ou de profiter du gué que nous venons d'indiquer. Au nord de Suez se trouve, tout près de quatre îles sablonneuses, un autre gué, qu'on passe fréquemment au moment du reflux; mais le passage est toujours dangereux pour quiconque ne connait pas exactement la conformation du terrain, quoique le bras de mer n'ait que deux kilomètres de large. Il importe de savoir par quel gué passèrent les Israélites, car le terrain n'est plus aujourd'hui le même qu'autrefois. Quant à la question de savoir si le temps du reflux (6 à 7 heures) était suffisant pour permettre à tout le peuple de passer, elle n'offre qu'un médiocre intérêt, parce que nous ne savons pas quelle était la largeur du bras de mer, ni celle du gué mis à sec par le vent. Le fait du passage est indubitable et trouve ses analogies dans l'histoire profane. En tout cas si l'on reconnaissait dans les circonstances extérieures qui facilitèrent ce passage la puissante intervention de Dieu, Israël devait voir dans cet événement par lequel il échappa au joug de la servitude un fait digne d'être conservé dans le souvenir reconnaissant des générations futures. Aussi sont-ce les conséquences de cette délivrance que célèbrent les chants d'Israël à toutes les périodes de son histoire, et surtout dans ce recueil éternellement jeune qui s'appelle le Psautier.

Eug. Scherdlin.

MERCATOR (Marius), écrivain ecclésiastique du cinquième siècle,

originaire d'Afrique, très instruit, bien qu'il n'ait probablement été que simple laïque, fut un des défenseurs les plus zélés et les plus étroits de l'orthodoxie dans les luttes contre Pélage et Nestorius. Il écrivit contre les pélagiens deux ouvrages qu'il envoya de Rome (vers 418) à saint Augustin, *Libri adversus novos hæreticos*, qui sont sans doute perdus, à moins qu'il ne faille les voir dans le *Hypomnesticon*, qui a été inséré dans l'Appendice du tome X de saint Augustin; il publia également une réfutation des deux livres que Julien avait composés contre lui, ainsi qu'une série d'autres traités de controverse. Les *Œuvres* de Mercator ont été éditées à Bruxelles, 1673, par Gerberon; à Paris, 1673, par Garnier; à Paris, 1684, par Baluze. — Voyez Tillemont, *Mémoires*, XIII, 771 ss.; XV, 857 ss.; Fabricius, *Bibl. med. et inf. lat.*, V, 32; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, XIII, 640 ss.

MERCI (de *merces*, rançon), ordre religieux institué pour racheter les chrétiens réduits à l'esclavage chez les infidèles. Il prit naissance à Barcelone en 1223, à l'imitation de l'ordre des trinitaires fondé en France par Jean de Matha. Ce n'était au commencement qu'une congrégation de gentilshommes qui, excités par le zèle et la charité de Pierre Nolasque, gentilhomme français, consacrèrent une partie de leurs biens à la rédemption des captifs de l'Orient. On sait avec quelle inhumanité ces malheureux étaient traités par les Maures qui dominaient alors en Espagne; leur sort était encore plus cruel sur les côtes de la Barbarie. Le nombre des chevaliers ou confrères dévoués à cette œuvre augmenta bientôt; on les appela les confrères de la congrégation de Notre-Dame de miséricorde. Les succès rapides de l'ordre engagèrent Grégoire IX à l'approuver, et il le mit sous la règle de saint Augustin, l'an 1235. Clément V ordonna, en 1308, que cet ordre fût régi par un religieux prêtre. Ce changement causa la séparation des clercs et des laïques; les chevaliers furent incorporés à d'autres ordres militaires, et la congrégation de la Merci ne fut plus composée que d'ecclésiastiques. Outre les provinces dans lesquelles cet ordre est divisé, tant en Espagne qu'en Amérique, il y en a une dans les parties méridionales de la France. Le père Jean-Baptiste Gonzalès du Saint-Sacrement, mort en 1618, y introduisit une réforme qui fut approuvée par Clément VIII. — Voyez Gaet. Moroni, *Diction.*, XLIV, 215 ss.; Bergier, *Diction.*, IV, 314 ss.

MERCIER (Jean), Mercerus, hébraïsant distingué, né à Uzès, étudia d'abord le droit, puis les langues orientales, et succéda en 1546 à Vatable comme professeur d'hébreu au collège de France. Ayant embrassé le protestantisme, et forcé de quitter la France, il se retira à Venise où il mourut en 1570. Il a écrit en latin : 1° *Commentaires sur la Genèse, Job, les Proverbes, l'Ecclésiastique*; *le Cantique des cantiques et les Petits prophètes*, qui ont été publiés après sa mort à Genève; 2° une traduction de la *Paraphrase chaldaïque d'Abdias et de Jonas* avec des notes, Paris, 1550; 3° *Notes et version du livre de Ruth*, 1550; 3° *Version de la paraphrase d'Onkelos et du Commentaire d'Aben-Ezra sur le Décalogue*, 1568. Mercier a laissé en outre un certain nom-

bre d'ouvrages de grammaire et de lexicographie hébraïques, entre autres une nouvelle édition du *Dictionnaire hébraïque* de Santès Pagnin. — Voyez la *Nouvelle Biographie générale* où se trouve le catalogue complet des ouvrages de Mercier.

MERCIER (Josias), sieur des Bordes et de Grigny, critique savant et modeste, avait hérité de la science et de la pénétration de son père, que ses nombreux et importants commentaires sur la Bible avaient conduit au protestantisme. Après sa mort, Josias fut rebaptisé à Saint-Sulpice, le 29 octobre 1572, mais n'en devint pas moins un zélé protestant. Les édits de pacification rendus pendant les guerres de religion, et la déclaration de Henri IV concernant la reddition de Paris, avaient relégué l'exercice du culte réformé à dix lieues de la ville. Cependant il fut toléré au Louvre jusqu'au départ de Catherine de Bourbon, sœur du roi pour la Lorraine. Ce départ eut lieu au printemps de 1599 ; en mai l'exercice fut mis à Grigny, canton de Longjumeau, arrondissement de Corbeil (Seine-et-Oise), à cinq lieues de Paris, dans le château de Josias Mercier, et y resta six mois, au bout desquels il fut transféré à Ablon-sur-Seine (novembre), moins éloigné d'une lieue. Les prédicateurs de Grigny étaient au nombre de trois : Antoine de la Faye, François de Lobéran de Montigny et Pierre du Moulin. Il fallut planter deux potences, l'une en place de Grève et l'autre à la Tournelle, destinées au supplice de quiconque outragerait de fait ou de paroles les protestants qui se rendaient à Grigny, et cette menace ne suffit pas toujours à empêcher les désordres excités par le capucin frère Ange de Joyeuse. En 1601, les Eglises de l'Ile-de-France, assemblées en synode à Jargeau, envoyèrent Josias Mercier à l'assemblée politique de Sainte-Foy, qui le nomma secrétaire et ensuite député général auprès du roi. Il assista aussi aux assemblées de Châtellerault (1605), Saumur (1611) et Grenoble (1615), qui lui confièrent plusieurs missions importantes. Après quoi il rentra dans la vie privée et se consacra à des travaux littéraires dont il n'a publié qu'un petit nombre. Il mourut en 1626. Ce fut lui qui, le 4 mai 1604, acheta le jardin de Joachim Meurier, pour remédier à l'insuffisance du cimetière Saint-Germain ou Saint-Père, ancien cimetière des pestiférés, qui ne pouvait contenir qu'une douzaine de corps, et dont les protestants étaient en possession depuis 1576. Ce cimetière est représenté aujourd'hui par le petit jardin qui fait l'angle du boulevard Saint-Germain et de la rue des Saint-Pères, et où nous avons aperçu des ossements lors de la plantation des marronniers. Le nouveau cimetière Saint-Germain ou Saint-Père était situé un peu plus bas, à main gauche en descendant la rue des Saints-Pères, sur l'emplacement de la maison qui porte le numéro 30. Il faut citer parmi les personnes qui y furent inhumées: le pasteur de la Faye (1609), le peintre Jacob Brunel (1614), le teinturier Alexandre Gobelin (1619), Odet de la Noue, fils de la Noue Bras-de-fer (1625), l'architecte du Luxembourg, Salomon de Brosse (1626), le professeur arminien Tilenus (1633), Marie Grotius, fille du célèbre écrivain condamné à la détention perpétuelle, pour cause d'arminianisme (1635), l'illustre

Saumaise, gendre de Josias Mercier (1641), et le véritable fondateur de l'Académie française, Valentin Conrart. A la révocation de l'édit de Nantes, ce cimetière fut confisqué au profit des religieux de la Charité. — Voir *La France prot.* ; *le Bullet. de la Soc. d'hist. du prot.*, 2e série, I, 467. O. Douen.

MÉRIADEC (Saint). La Bretagne péninsulaire, qui compte presqu'autant de saints que l'Irlande, a voué un véritable culte à l'ermite saint Mériadec, sous l'invocation duquel elle a placé beaucoup de chapelles. Il faut avouer cependant que nous ne connaissons que bien peu de choses sur ce saint. Né vers 605, il mourut en 666 avec le titre d'évêque de Vannes. La légende lui attribue des guérisons sans nombre et des miracles, et nous le montre renonçant aux splendeurs de la cour du duc Judicael et à l'amitié du roi Dagobert pour se consacrer à la prédication de l'Evangile et terminer ses jours comme ermite auprès de Pontivy au sein des austérités les plus rigoureuses. — Sources : *Acta SS.*, juin, II, 36; Lobineau, *Histoire des Saints de Bretagne*.

MÉRIBA, nom de l'endroit où Moïse, dans le pèlerinage des Israélites par le désert arabique, fit jaillir de l'eau d'un rocher. Le peuple ayant murmuré à cause du manque d'eau, ce lieu fut appelé Massâh ou Meribâh, πειρασμὸς και λοιδόρησις (Exode XVII, 1 ss.). La même dénomination doit, selon Nombres XX, 13, avoir été donnée à un endroit près de Kadesch, où Moïse aurait aussi fait jaillir de l'eau d'un rocher. La plupart des commentateurs estiment que c'est le même fait qui a été rapporté deux fois par une tradition, incertaine de la localité où il se serait passé.

MÉRICHON (Jehan) est le premier par ordre de dates de cette chaîne d'historiens de La Rochelle qui se continue par Amos Barbot, Baudoin, Bruneau, de la Haize, Jacques Merlin, Colin, Mervault, Reveau, Philippe Vincent, Tessereau, Masse, Jaillot, Arcère, Dupont, Daniel Massiou, Callot, Jourdan, Cholet, Rainguet, Grasilier et se termine à Léopold Delayant qui a fait revivre le souvenir de ses devanciers en imprimant à l'histoire de La Rochelle sa physionomie définitive puisée aux sources vives qui seules font les œuvres durables. Jean Mérichon, sieur d'Uré, La Gort, le Breuil Bertin, les Halles, né à La Rochelle au commencement du quinzième siècle, marié à Marie de Parthenay-Soubise, cinq fois maire de la Rochelle en 1443, 1457, 1460, 1463, 1468, conseiller et maître des requêtes du roi Louis XI, bailli d'Aunis, magistrat vigilant, actif, courageux, doit le titre de premier historien de La Rochelle au précieux manuscrit connu sous le nom de *La Paterne* et dont le titre complet est : « En ce présent livre sont contenuz les noms et seurnoms de tous les maires et recteurs de la communité de ceste ville de La Rochelle, depuis la fondation et institucion d'icelle et lesquelx ont esté icy rédigez par écrit et extraiz des anciens livres et cartulaires de ceste ville en mémoire perpétuelle, par noble homme et saige maistre Jehan Merichon, seigneur d'Uré, Lagort et le Breuil Bertin, conseiller du Roy et baillif d'Aulnis, en sa quinte mairie, mil quatre cens sexante et huyt. »

Mérichon mourut vers 1498 et ce ne fut qu'en 1863 que M. L. Delayant fit revivre la mémoire de celui qu'il se plait à appeler Fabius Pictor en publiant ses études sur les *Historiens de La Rochelle* lues à la Société littéraire de 1853 à 1860. Une attaque d'apoplexie vient d'enlever le dernier historien de La Rochelle à l'âge de soixante-treize ans, le 24 juin 1879. L. DE RICHEMOND.

MÉRITE. Les théologiens catholiques définissent le mérite, la bonté morale et surnaturelle de nos actions, et le droit qu'elles nous donnent à une récompense de la part de Dieu. Ils concèdent que nous ne pouvons avoir aucun droit à l'égard de Dieu qu'autant qu'il a bien voulu nous l'accorder par une promesse qu'il nous a faite ; mais ils estiment que, comme il est de la justice de Dieu d'accomplir exactement ses promesses, on peut sans abuser du terme, nommer *droit* l'espérance bien fondée dans laquelle nous sommes d'obtenir ce que Dieu nous a promis, si nous remplissons les conditions qu'il nous a prescrites. Ces mêmes théologiens distinguent le mérite de condignité, *meritum de condigno*, et le mérite de congruité ou de convenance *meritum de congruo* ; ils disent que le premier a lieu, lorsqu'il y a une juste proportion entre la valeur de l'action et la récompense qui y est attachée ; que, quand cette proportion ne se trouve pas, l'action ne peut avoir qu'un mérite de congruité. Ou bien encore, ils soutiennent que le mérite de condignité est fondé sur une promesse formelle de Dieu, au lieu que le mérite de congruité n'est appuyé que sur la confiance à la bonté divine. Dans le premier cas, la récompense est un acte de justice ; dans le second, c'est une pure grâce et un trait de miséricorde. Pour établir cette doctrine, ils se fondent sur des passages de l'Ecriture, tels que Exode I, 20 ; Ruth I, 8 ; Esaïe I, 16 ; Daniel XXIV, 4 ; Ecclésiastique, 15 ; Matth., V, 12 ; Luc, XX, 35 ; Actes X, 1 ss. ; Rom. II, 6 ; IV, 4 ; VIII, 18 ; 1 Cor. II, 9 ; 2 Tim. IV, 7 ; Jacq. II, 25 ; Apoc. III, 4. — Pour le mérite de condignité, les théologiens catholiques exigent plusieurs conditions. Il faut : 1° que l'homme soit juste ou en état de grâce sanctifiante ; 2° qu'il soit encore vivant sur la terre, car le mérite n'a plus lieu après la mort ; 3° que son action soit libre, exempte de toute nécessité ; 4° qu'elle soit moralement bonne et vertueuse ; 5° qu'elle soit rapportée à Dieu et à une fin surnaturelle, et faite avec le secours de la grâce actuelle ; 6° qu'il y ait de la part de Dieu une promesse formelle de récompenser cette action. De là, ils concluent que l'homme ne peut mériter en aucune manière la première grâce actuelle ; autrement elle serait la récompense d'actions faites sans son secours, d'actions purement naturelles : ce qui est l'opinion des pélagiens et des semipélagiens. Il ne peut pas mériter non plus *de condigno* la première grâce habituelle ou sanctifiante, puisque celle-ci est absolument nécessaire pour le mérite de condignité ; il peut cependant la mériter *de congruo*, aussi bien que le don de la foi, par le moyen des bonnes œuvres faites avec le secours de la grâce divine. — Cette doctrine du mérite des bonnes œuvres se développa de bonne heure au sein de l'Eglise catholique. Nous la trouvons

déjà dans le *Pastor* d'Hermas où la piété chrétienne revêt un caractère entièrement légal. Cyprien appelle les bonnes œuvres une *salutaris operatio*. Grégoire le Grand et après lui les docteurs scolastiques enseignent que la *gratia habitualis* ajoute aux vertus de la nature (*virtutes politicæ*) les vertus théologales de la foi, de la charité et de l'espérance dont l'exercice garantit aux fidèles la vie éternelle. — La Réformation, rétablissant le véritable rapport entre la justification et la sanctification, entre la foi et les œuvres, a ruiné l'idée d'un mérite quelconque attribué à l'homme. Ses théologiens enseignent que la justice personnelle de Jésus-Christ nous est imputée par la foi, c'est-à-dire par la ferme persuasion dans laquelle nous sommes que nos péchés nous sont pardonnés par ses mérites, tellement qu'il suffit d'avoir cette ferme persuasion pour être justifié en effet. Les bonnes œuvres découlent de la foi, comme les fruits de l'arbre, sans qu'elles puissent conférer à l'homme le moindre mérite. Tout en lui, le commencement, la suite et la fin, est l'œuvre de la grâce divine que nous nous assimilons *sola fide*, mais nullement parce que la foi opère en nous la rémission des péchés *ex opere operato*. — Le concile de Trente (sess. 6, *De justificatone*, can. 3 ss.) déclare lui aussi que personne n'est justifié que ceux auxquels le mérite de la mort de Jésus-Christ est communiqué et qu'ils sont prévenus et secourus par la grâce divine ; il dit anathème à quiconque soutient que l'homme peut être justifié par les œuvres qui viennent de ses propres forces, sans la grâce divine, et à celui qui prétend que l'homme justifié peut persévérer toute sa vie dans la justice sans un secours spécial de Dieu (can. 22). Mais il ne condamne pas ceux qui, pour maintenir l'idée du mérite de condignité, conviennent, il est vrai, qu'un mérite rigoureux, fondé sur la valeur intrinsèque des actions, ne convient qu'à Jésus-Christ seul, puisque toutes ses actions étaient d'un prix, d'une valeur, d'un mérite infinis, mais n'en affirment pas moins que les bonnes œuvres des justes ne tirent leur valeur que des grâces qu'ils ont reçues et n'ont qu'un mérite emprunté de leur divin Sauveur. Cette distinction, subtile et de peu d'importance en théorie, n'en fait pas moins sentir dans la pratique ses conséquences funestes et justifie la condamnation sévère dont elle a été l'objet de la part des théologiens protestants. — Voyez saint Augustin, *De dono perseverantiæ*, C. VI; saint Thomas d'Aquin, *Somme*, 1. 2, qu. 114, art. 4; Bergier, *Diction. de théol.*, IV, 316 ss.; *Confess. Aug.*, VI, XX ; *Form. Concord.*, IV, V et VI; Luthardt, *Die Ethik Luthers*, 1867, p. 30 ss.; Harless, *Ethik*, 6e éd., p. 152 ss.

MERLE D'AUBIGNÉ (Jean-Henri), né, le 16 août 1794, aux Eaux-Vives, près Genève, de parents d'origine française, et descendant par sa grand'mère de Nathan d'Aubigné, fit ses études de théologie dans l'Académie de cette ville et subit, comme beaucoup de ses camarades, l'évangélique influence de Robert Haldane. Consacré le 3 juillet 1817, il prit ce jour-là, dans son journal intime, l'engagement qu'il tint toute sa vie, « de prêcher Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. » Avant d'entrer dans le ministère actif, il visita l'Allemagne, suivit les cours

de Schleiermacher, de de Wette et de Neander. Ce dernier surtout « produisit sur son esprit une forte impression. » Pendant son séjour au delà du Rhin, il assista au jubilé trois fois séculaire de la Réformation. Avec la foule des étudiants, il gravit la colline de la Wartbourg, et dans ce pèlerinage aux lieux témoins des luttes intérieures du réformateur saxon, il forma la résolution d'écrire « une histoire savante, profonde et intéressante du grand mouvement évangélique du seizième siècle. » En juin 1819, H. Merle fut appelé à desservir le poste de pasteur français de Hambourg. Après avoir passé par une violente crise intérieure, de laquelle il ressortit affermi dans sa foi, il fut pour son Eglise l'instrument d'un véritable réveil. En 1823, il accepta la place de pasteur de la congrégation française de Bruxelles et de prédicateur de la cour. Il se montra à la hauteur de ces difficiles fonctions et sut parler au monarque comme à ses plus humbles sujets. Les événements politiques qui, en 1830, amenèrent la séparation violente de la Belgique et des Pays-Bas, le rendirent à sa patrie, où, sous l'action du réveil religieux, se produisaient de graves événements. Le réveil, longtemps comprimé dans les cadres de l'Eglise établie, avait éclaté au dehors ; une société évangélique avait été fondée pour en répandre les doctrines, et une école de théologie indépendante pour les enseigner et les défendre. Louis Gaussen, qui était l'âme de la résistance, appela auprès de lui son ami Henri Merle, et, chassés l'un et l'autre de l'Eglise établie, ils travaillèrent hardiment, sans se laisser effrayer par les anathèmes de la compagnie des pasteurs, à relever dans Genève le christianisme évangélique. Dès 1831 commença pour Merle d'Aubigné une période marquée par d'incessants travaux. Comme professeur, il fut chargé dans la nouvelle école de théologie de l'enseignement de l'histoire de l'Eglise et des dogmes chrétiens, de la symbolique, de l'homilétique, de la catéchétique, de l'ecclésiologie et de la prudence pastorale. Comme prédicateur, il assistait ses collègues, MM. Gaussen, Galland et Pilet, dans l'édification du troupeau, qui se réunit d'abord à la rue des Chanoines, puis dans la chapelle de l'Oratoire ; enfin, il préludait par des lectures publiques fort goûtées à sa grande histoire de la Réformation. Cette œuvre, qui ne compte pas moins de treize volumes, est malheureusement restée inachevée ; mais elle demeure cependant l'un des monuments les plus remarquables élevés à la mémoire de Luther et de Calvin. Par la solidité des recherches, par la vigueur de la narration, par l'animation et le pittoresque du style, cette histoire est devenue très populaire en Suisse et en France, mais surtout dans les pays de langue anglaise, où elle a été répandue à un nombre considérable d'exemplaires. Divisée en deux parties, la Réforme au temps de Luther et la Réforme au temps de Calvin, cette histoire embrasse le récit du mouvement réformateur dans les divers pays où son influence s'est fait sentir, mais surtout en Allemagne, en Suisse, en France et en Grande-Bretagne. « M. Merle d'Aubigné, dit M. de Rémusat (*Revue des Deux-Mondes*, 1853), n'est pas un écrivain ordinaire. Il réunit, avec les connaissances nécessaires pour l'œuvre qu'il a

entreprise, quelques-unes des meilleures qualités de l'historien, l'ordre, la clarté d'esprit, le talent de raconter, une imagination forte qui se représente vivement les choses, une sévérité éclairée qui juge, une résolution d'esprit qui conclut; son style est coloré, animé, parfois éloquent; il sait peindre. La couleur peut paraître forcée par places, les tours sont quelquefois plus oratoires qu'on ne voudrait, les traits ne sont pas constamment heureux, et l'auteur ne se préserve pas assez de la déclamation. Les réflexions, nécessaires chez un véritable historien, surtout chez un historien religieux, sont trop prodiguées. A part ces taches légères, il reste un beau livre, écrit avec talent et passion. » Ce jugement du savant littérateur français a été confirmé par la plupart des critiques, et en particulier par M. Jules Bonnet dans sa *Notice sur la vie et les écrits de M. Merle d'Aubigné* (*Bullet. de l'hist. du protest. franç.*, t. XXIII, p. 158-184). Deux livres : le *Protecteur*, apologie peut-être excessive d'Olivier Cromwell, et *Trois siècles de luttes en Ecosse*, récit éloquent des combats soutenus pour la cause de la liberté religieuse depuis la réforme de Knox jusqu'à la fondation de l'Eglise libre en Ecosse (8 mai 1843), complètent, avec quelques brochures, l'œuvre historique de M. Merle d'Aubigné. — Ce n'est pas cependant seulement comme historien que M. Merle a droit au souvenir respectueux de l'Eglise. Chrétien convaincu, il s'intéressa toute sa vie à tout ce qui se passait dans le règne de Dieu. L'Alliance évangélique n'eut pas d'adepte plus enthousiaste, ni de plus ferme champion. Il prit une part active aux débats engagés par la démission de son collègue M. le professeur Scherer, et publia à cette occasion ses discours sur l'*Autorité des Ecritures inspirées de Dieu* (Genève, 1850) et sur le *Témoignage de la Théologie, ou le Bibliciste de Neander* (Genève, 1850). Aucun événement de quelque importance ne se passait dans le monde chrétien sans qu'il eût son contrecoup dans le cœur ou dans la conscience de Merle, qui généralement exprimait son jugement ou ses désirs dans les discours annuels qu'il prononçait à l'ouverture des assemblées générales de la société évangélique. Aussi son nom était-il entouré d'une véritable auréole, et sa demeure était-elle sans cesse visitée par des étrangers de distinction. En 1846, sur la proposition de Neander, l'université de Berlin lui décernait le diplôme de docteur en théologie; en 1853, le roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV lui faisait remettre la grande médaille d'or pour la science, et en 1856 il recevait du conseil municipal d'Edimbourg le titre et les honneurs de bourgeois de cette ville. Le 21 octobre 1872 au matin, Merle d'Aubigné fut recueilli dans son repos. L'avant-veille, il donnait encore sa leçon d'histoire à ses étudiants. Il tombait plein de vigueur, comme le chêne dans la forêt. Nature énergique et puissante, Merle d'Aubigné unissait à des formes parfois rudes et hautaines la douceur et la simplicité de l'enfant. Inflexible dans la défense de ce qu'il croyait la vérité, il savait être large et fraternel vis-à-vis de ses adversaires. Aussi laisse-t-il dans la mémoire de ses disciples et de ses amis le souvenir d'un grand et fidèle serviteur de Dieu. — Pour la vie de Merle d'Aubigné, consulter J. Bonnet,

Notice, etc.; *Eglise libre* du 3 janv. 1873; *Galerie suisse*, Lausanne, 1880, t. III. Pour le catalogue de ses écrits : *Dict. biogr. des Genev. et des Vaud.* d'Albert de Montet, II, 157 et 158. LOUIS RUFFET.

MERLIN (Jean-Raimond), dit Monroy, né à Romans, en Dauphiné, et sorti de France pour cause de religion, fut nommé professeur d'hébreu à Lausanne en 1537, pasteur à Peney, près Genève, en 1539, et, en 1560, pasteur à Genève, dont il était bourgeois depuis vingt et un ans. L'année suivante, Coligny ayant demandé un « homme propre pour édifier en cour, » Jean-Raimond fut envoyé à Paris, et après une excursion à La Rochelle et au Mans, assista au colloque de Poissy. Il se rendit ensuite près de Jeanne d'Albret et contribua à l'établissement de la Réforme en Béarn avec un zèle qui ne respecta pas toujours les droits de la conscience d'autrui. Il retourna à Genève en 1564, et y fut déposé la même année, pour s'être élevé avec une grande vivacité contre ce qui lui paraissait une déplorable intrusion des magistrats dans le domaine ecclésiastique. Il revint sans doute alors dans le Dauphiné; mais la Saint-Barthélemy l'obligea à chercher de nouveau un asile en Suisse. Le consistoire et le conseil de Genève maintinrent sa déposition, mais lui permirent la cène quand il se fut humilié et eut reconnu sa faute. Il songeait à exercer de nouveau le ministère, lorsqu'il mourut en 1578, laissant, entre autres ouvrages, une traduction française des *Commentaires d'Œcolampade sur Job et Daniel*.

MERLIN (Pierre), fils du précédent, devint, en sortant d'étudier la théologie à Genève sous Th. de Bèze, aumônier de Coligny. On le vit à Alençon en 1566, et l'année suivante à Paris. Durant les troisièmes troubles religieux, « il suivit à la guerre M. de Lavardin et M. de Mimbré. » Après la bataille de Moncontour (1569), il servit l'Eglise de La Rochelle; puis il suivit l'amiral à Blois, à Châtillon-sur-Loing, et à Paris en 1571. C'est lui qui fit la prière pendant qu'Ambroise Paré pansait la plaie du grand homme assassiné par Maurevert. C'est lui encore qui, au bruit du tocsin de la Saint-Barthélemy, accourut le premier auprès de Coligny pour partager son sort. « L'amiral s'étant fait lever de son lit, dit Crespin, et étant couvert de sa robe de chambre, commanda à son ministre, nommé Merlin, de faire la prière. » Après quoi il parla ainsi : « Il y a longtemps que je me suis disposé à mourir. Vous autres, sauvez-vous, s'il est possible; car vous ne sauriez garantir ma vie. » A l'exception de Nicolas Muss, tous s'enfuirent; Merlin essaya de les suivre et de s'échapper par une fenêtre qui donnait sur les toits; mais, ne pouvant les suivre à cause de sa mauvaise vue, il passa trois jours dans un grenier à foin, entre le mur et le tas, couvert du foin qu'il avait entraîné dans sa chute. Suivant d'Aubigné, une poule vint trois fois pondre dans sa main et l'empêcha de mourir de faim. Etant sorti de sa cachette, il trouva un asile à l'hôtel de Renée de France, qui l'emmena à Montargis, d'où il gagna Genève, au mois de juin 1573. En décembre 1574, il rejoignit le comte de Laval et Châtillon à Berne, et y demeura jusqu'en 1576. L'Eglise de La Rochelle, M^me^ de Téligny, Condé, Châtillon, Laval, se le disputaient alors; il suivit le dernier en Bretagne, et tout en rem-

plissant ses fonctions de chapelain, exerça le ministère dans l'église de Vitré, qui avait pour pasteurs Berni et Perruquet. En 1578, le synode national de Sainte-Foy l'élut modérateur et le députa au colloque de Francfort, où devait être agitée la question de la réunion des Eglises réformées et des Eglises luthériennes. Il présida aussi le synode national de Vitré (1583), et assista à celui de Saumur (1596). Il mourut à Vitré le 27 juillet 1603, ayant exercé le pastorat environ quarante-cinq ans. Les catholiques eux-mêmes le regrettèrent; ils l'avaient souvent pris pour arbitre quand ils avaient quelque différend avec des réformés. Il a publié quelques ouvrages, et l'on trouve trois lettres de lui dans le recueil des lettres françaises de Scaliger.

O. Douen.

MERLIN (Jacques), fils du précédent, pasteur de l'Eglise réformée de La Rochelle, né à Alençon, le 5 février 1566, décédé à La Rochelle, vers 1620. D'une piété profonde, d'un mérite réel, d'une rare prudence, il reçut, dans toutes les circonstances, des témoignages de confiance et d'estime de ses coreligionnaires. Son père le confia à un précepteur nommé Gabriel, et lui faisait, tout jeune, résumer ce qu'il avait entendu au prêche. Obligé de quitter La Rochelle à la suite de l'amiral, Pierre Merlin se rendit à Paris, où sa femme et son fils ne purent le rejoindre qu'au prix de mille dangers, en raison des troubles. Le plus grand de tous les périls les attendait à Paris. « Deux jours après (notre arrivée), écrit Jacques Merlin, fut cet horrible massacre qui esteignit presque l'Eglise, duquel toutefois mon père, qui étoit en la chambre de M. l'amiral, fut délivré par une grâce de Dieu spéciale, comme aussi ma mère et moi, qui étions logés en la rue de Grenelle, vis-à-vis d'un petit hôpital de femmes veuves, chez un tailleur nommé maître Pierre. Certains gentilshommes de la suite de M. de la Châtre qui étoient logés près de nous, sauvèrent ma mère et moi, et nous ayant gardés une nuit, le lendemain nous menèrent en un jardin, tout au bout du faubourg Saint-Honoré, et nous laissèrent en garde à une femme âgée, concierge du logis et du jardin. De là environ le midi, ils firent conduire ma mère à l'hôtel de l'An, chez M^me^ la duchesse de Ferrare, me laissant entre les mains de ladite femme, en espérance que madite mère me renvoierait bientôt quérir après, ce qu'elle fit dès le jour, mais la femme ne me voulut rendre, disant qu'il lui falloit cinq cents écus. Le lendemain elle envoya de rechef avec quelque argent : mais encore ne voulut-elle me rendre, menaçant de me donner à un Italien, escuyer de la grande escuyerie du Roy, si on ne lui bailloit quelque bonne somme d'argent. De sorte qu'il fallut prier les gentilshommes qui nous avoient mis là-dedans de m'aller retirer de ses mains, ce qu'ils firent, faisant entendre à ma mère que pour me ravoir ils avoient baillé dix écus. Ainsi je fus rendu sain et sauf à mon père et à ma mère, le mercredi après le massacre. Vray est que cette femme me fit apprendre l'*Ave Maria* et me fit baiser les idoles, ce que mon père et ma mère m'ont souvent depuis reproché : et le vendredy suivant, M^me^ la duchesse de Ferrare nous ayant tous fait mettre en un coche, nous emmena avec soy à

Montargis, où nous arrivasmes le dernier jour d'aoust, ayant été conduits par une escorte de gens de cheval qu'avoit baillés M. de Guise, petit-fils de madite dame. Je demeuray là jusques au mois d'avril suivant, pendant lequel temps mon père me fit lire la plus grande partie du Vieil et du Nouveau Testament, me faisant surtout rendre rayson de l'histoire, comme du nom et du nombre des rois de Juda et d'Israël. » Le jeune Merlin fit ses études à Genève, puis à Berne et à Zurich, et, dans cette dernière ville, il fut élevé aux frais du comte de Laval. Ses humanités achevées, il entra à l'Académie comme étudiant en théologie, et il y resta jusqu'en 1582, époque à laquelle son père le fit venir auprès de lui. En 1586, il prit ses grades à Oxford, et en 1589 fut appelé par l'Eglise de La Rochelle. Il reçut l'imposition des mains du pasteur Odet de Nort en 1590. Pendant un ministère de plus de trente années à La Rochelle, il acquit une légitime réputation comme orateur chrétien. Ses talents, la pureté et la simplicité de ses mœurs, le lustre que son mérite personnel empruntait au souvenir des honorables services de son père et de son aïeul lui valurent une grande considération. Député à plusieurs synodes provinciaux, en 1598 au synode national de Montpellier, en 1601 à l'assemblée politique de Sainte-Foy, en 1607 au synode national de La Rochelle, il fut nommé modérateur-adjoint et appelé à la charge de modérateur en 1609 au synode national de Saint-Maixent. Fils pieux autant que pasteur zélé, il entreprit plusieurs fois de dangereux voyages pour aller consacrer quelques jours à son père et à sa mère qu'il chérissait. A la mort de son père, il ramena avec lui sa mère à La Rochelle. Jacques Merlin a laissé deux journaux ou *diaires* manuscrits, cités avec éloges par le père Arcère et utilisés dans son *Histoire de La Rochelle et du pays d'Aunis*. Le premier : *Naissance et cours de la vie de moy Jacques Merlin, qui suis par la grâce de Dieu, ministre de sa Parole*, contient un journal exact et fidèle de sa vie et a été publié par le pasteur A. Crottet en 1855. L'éditeur a omis un passage qui faisait l'objet d'un renvoi et n'était pas à son ordre chronologique. M. Delayant a rétabli ce passage dans ses *Historiens Rochelais*, p. 94 et 95. Le second, apprécié par M. Delayant dans l'ouvrage précité, est intitulé : *Diaire ou Recueil des choses les plus mémorables qui se sont passées en cette ville (de La Rochelle) du 3 novembre* 1589 *au 26 juillet* 1620. L'autographe (n° 3204) se compose de 568 pages, d'une écriture souvent fort difficile, dit M. Dunan (n° 3206), où il y a beaucoup de mots et même des phrases entières qui sont indéchiffrables (n° 3205). La bibliothèque, outre cet original, en possède une copie. On y a rétabli l'ordre chronologique; mais on y a omis plusieurs passages, comme hostiles à l'Eglise catholique, dont quelques-uns sont loin d'être insignifiants, entre autres les divers mémoires concernant l'église réformée et le collège de La Rochelle. Il est vrai que le père Jaillot les a copiés dans le manuscrit n° 3182, à la suite de l'*Histoire de la réformation* du pasteur Philippe Vincent, et dans le manuscrit n° 3185. La copie n° 3205 a été reproduite par l'abbé Cholet. — Le grand *diaire* vient d'être publié dans le cinquième volume des *Archives historiques de la*

Saintonge et de l'Aunis, 1878, p. 63 à 380, sans le contrôle du comité de publication. Bien que l'oratorien Arcère n'ait fait aucune réserve à cet endroit, l'éditeur a cru devoir faire remarquer que « Merlin, protestant, a employé, à l'égard des catholiques et de leur culte, certaines expressions méprisantes, et a lancé quelques insinuations qui sentent le préjugé et l'hostilité. » Il a cru devoir supprimer : 1° tous les faits généraux de l'histoire de France, quand ils ne se rapportaient pas à l'histoire locale (la controverse du Du Plessis Mornay avec le cardinal Du Perron a ainsi été omise) ; 2° certains détails de famille, comme les maladies de l'auteur ; 3° certaines anecdotes grivoises (les désordres de mœurs constatés dans les couvents des deux sexes par la police municipale) ; 4° les discours de Merlin à ses concitoyens, qui ne sont, pour la plupart du temps, qu'une reproduction délayée du texte qui les précède (les lettres inédites de Sully, de Du Plessis Mornay, de La Milletière, ont eu le même sort, ainsi que les pièces de vers, comme l'*Ave Maria* des jésuites à la reine mère, qui couraient chez les réformés, et les *Œufs de Pâques de Merlin au prédicateur de Sainte-Marguerite*). Les mémoires concernant l'Eglise réformée de La Rochelle, supprimés par la copie n° 3205, ont été rétablis dans l'imprimé. Ils offrent un grand intérêt historique. M. L. Delayant signale comme les passages les plus intéressants du *diaire* : le récit de la lutte des pasteurs contre le corps municipal pour défendre leurs privilèges (1591) ; celui de la résistance que rencontrent à La Rochelle l'acceptation et la publication de l'Edit de Nantes (1599), imprimé par D. Massion, Delayant et Dunan ; celui du procès de Saint-Vivien et de Chollet de la Maillotière (1609) ; celui de l'émotion de La Rochelle à la mort de Henri IV (1610) ; le récit des dix années qui préparèrent et amenèrent enfin l'assemblée de 1620. Cette narration très vivante montre l'abaissement du corps de ville de La Rochelle et que l'indépendance de la commune ne pouvait survivre aux dissensions intérieures qui en appelaient sans cesse à un arbitre trop puissant. « Le siège de 1628, ajoute M. Delayant, a été la forme dramatique et terrible de cette ruine ; mais, ce siège n'eût-il pas eu lieu, cette ruine était inévitable. » — Jacques Merlin a publié les sermons de son père, Pierre Merlin, et les passages propres à la controverse qui terminent l'édition de la Bible imprimée à La Rochelle par Hartmann, en 1616, en exécution de la décision du synode de Saint-Maixent. D'un premier mariage, le 19 avril 1591, avec Elisabeth Rivette, J. Merlin eut huit enfants. Charlotte Merlin, veuve de Matthieu Meschinet, fut marraine, avec Michel Meschinet, de Marie, fille de Jacques Meschinet, sieur de Richemond, avocat en la cour présidiale de Saintes, et de Renée Merlin, laquelle Marie fut baptisée à Saintes, le 22 septembre 1624, par le pasteur Rossel.

L. DE RICHEMOND.

MÉROÉ. Voyez *Saba*.

MÉROM (Jos. XI, 5 ss.), lac situé dans une large et haute vallée au nord de la Palestine. Il est traversé par le Jourdain qui prend sa source à 3 lieues en amont. D'après Josèphe (*Antiq.*, 5, 5,1 ; *De bello jud.*, 3,9.7 ; 4, 1. 1), qui lui donne le nom de Σέμεχωνῖτις ou Σαμοωχῖτις

λίμνη, il a 60 stades de long sur 30 de large, nourrit beaucoup de poissons, mais n'a d'eau qu'en hiver, une eau trouble et malsaine, tandis qu'en été il ne forme plus qu'un marécage dans lequel croissent pêle-mêle des roseaux, des lis sauvages et d'autres plantes aquatiques, qui servent de repaire aux bêtes fauves. Les Arabes l'appellent aujourd'hui Bahhrat el Hhoutch, c'est-à-dire lac de la vallée. — Voyez Rosenmüller, *Bibl. Alterth.*, II, 1, 175; Burckhardt, *Reise*, II, 553; Reland, *Palæstina*, p. 261 ss.

MÉSA. Voyez *Moab*.

MÉSCHEC, nom d'un peuple qui se trouve rangé Gen. X, 2 parmi les Japhétites, et Ezéch. XXVII, 13, comme faisant le commerce avec Tyr et soumis à Gog (Ez. XXXVIII, 2 ss.; XXXIX, 1). Dans plusieurs passages Méschec est joint à Thubal et placé dans le voisinage de l'Assyrie et de la Perse (Ez. XXXII, 26). Bochart (*Phal.*, 3, 12) et les commentateurs qui l'ont suivi n'ont pas hésité à identifier les Méschec avec les Moschi, peuple asiatique établi entre la mer Noire et la mer Caspienne, dans l'Ibérie (Josèphe, *Antiq.*, 1, 6. 1; cf. Strabon, II, 498 ss.; Pline, 6, 11). De temps immémoriaux ce peuple faisait un grand commerce d'esclaves, payait les impôts et fournissait des soldats à la Perse. Les montagnes qu'il habitait étaient riches en mines de cuivre. Les Méschec avaient une réputation particulière de barbarie (Ps. CXX, 5).

MESCHINET DE RICHEMOND (Samuel-Louis), officier supérieur de la marine, membre et doyen du consistoire de l'Eglise réformée de la Rochelle, né dans cette ville en 1783, décédé en 1868, réalisa dans tout le cours d'une longue et honorable carrière sa noble devise : *La vraie piété est la base du bonheur*. M. Hippolyte Viault a retracé sa vie maritime dans un *Eloge de l'amiral Duperré*, honoré d'une médaille d'or par le ministère de la marine, et dans les *Marins rochelais*. L'historiographe de la marine, M. Alfred Doneau du Plan, a rendu hommage dans l'*Océan* à ce « gardien fidèle de l'honneur du pavillon français. » Plusieurs de ses ancêtres furent victimes des persécutions religieuses et demeurèrent inviolablement attachés à la foi évangélique. Sa mère, Henriette Boué, de Hambourg, était issue de réfugiés français chassés de la patrie par la révocation de l'Edit de Nantes. Son père, armateur, trésorier des vivres de la guerre, membre de la chambre de commerce et du conseil municipal de la Rochelle, abritait dans sa maison de campagne les réunions religieuses de ses coreligionnaires privés de temple depuis la Révocation et logeait le pasteur du désert, le pasteur sous la croix. La piété personnelle et vivante du capitaine de corvette Meschinet de Richemond était donc aussi une précieuse tradition de famille. Elle inspira toute une vie de foi, de sacrifice, de dévouement à ses semblables. On lit une touchante prière composée par lui dans les notes de l'*Instruction morale d'un père à son fils, par Silvestre du Four*, réimprimée par la Société des Livres religieux de Toulouse. D'une rare modestie, d'une haute intelligence, de Richemond se montra toujours l'homme du devoir, obligeant et serviable entre tous, un homme de bien, dans la plus haute

expression de ce mot. Chevalier de la Légion d'honneur, Meschinet de Richemond était également chevalier de l'ordre du Mérite militaire, décoration uniquement réservée aux officiers professant la religion réformée et qui, à ce titre, étaient exclus de l'ordre royal et militaire de Saint-Louis, institué pour les seuls catholiques romains. Il avait épousé la fille d'un officier de marine, Jean Pichez, tué en défendant contre les Anglais la Daurade qu'il commandait. Mme de Richemond mourut en donnant le jour à un fils.

MESLIER (Jean) naquit en 1678, au village de Mazerni, près de Rethel, en Champagne, et mourut en 1733. Fils d'un ouvrier en serge, il fit ses études au séminaire de Châlons par la protection d'un ecclésiastique de la contrée. Entré dans les ordres, il fut fait curé d'Estrepigny. On a dit que l'isolement dans lequel il vivait au sein de ses paroissiens, l'avait plongé dans une profonde mélancolie dont il cherchait à se distraire par la lecture des ouvrages de sa bibliothèque composée de livres sceptiques, comme par exemple, de ceux de Montaigne et de Bayle. On se représente difficilement la bibliothèque d'un prêtre du dix-septième siècle constituée sur de semblables bases. On affirme, de plus, que ces lectures amenèrent le curé d'Estrepigny à rejeter tous les dogmes du christianisme. Meslier est devenu fameux par la publication d'un écrit paru sous son nom, écrit dont Voltaire s'était fait l'éditeur, et qu'il publia, pour la première fois, en 1762, sous le titre d'extrait du *Testament de Jean Meslier*, et pour la seconde fois, en 1768, dans l'*Evangile de la Raison*, in-24, avec cet intitulé : *Extrait des sentiments de J. Meslier*. On trouve encore ce morceau étrange dans les *Œuvres de Voltaire* données par M. Beugnot. C'est un écrit en très mauvais style, où les déclamations les plus hardies sont avancées sur un ton de cynique impiété, contre toutes les doctrines chrétiennes. Voltaire prétend qu'on avait trouvé après la mort de Meslier, un gros manuscrit du curé d'Estrepigny, et dont il existait trois copies, toujours selon Voltaire ; mais, jamais personne que lui seul n'a vu ce manuscrit, malgré les trois prétendues copies qui n'ont jamais pu être retrouvées. De plus, entre la première édition du *Testament de Meslier*, donnée en 1762, et les éditions subséquentes, dont la dernière est contenue dans l'édition Beugnot, il y a une grande différence de rédaction. En 1762, Voltaire qualifiait le style de Meslier de *style de cheval de carrosse*, mais plus tard, Meslier, quoique mort depuis longtemps, écrit beaucoup mieux sous la dictée de son illustre éditeur. Prétendre que Voltaire a voulu seulement améliorer un style trop dur, est un argument peu admissible, c'eût été perdre en authenticité ce que l'on gagnait en élégance. En ce qui nous concerne, nous admettons pleinement l'idée émise par M. l'abbé A.-F. James, que Voltaire est tout simplement l'auteur du *Testament* qu'il a imputé à Meslier. Il est établi, d'ailleurs, que Meslier fut un homme de mœurs pures, charitable envers les pauvres et qui ne donna jamais à ses paroissiens un motif de supposer qu'il avait perdu la foi. Quoi qu'il en soit, il est au moins permis de douter de l'authen-

ticité de l'écrit paru sous le nom de Meslier et qui lui a valu sa triste célébrité. A. MAULVAULT.

MESNARDS (Etienne-Laurent-Lucien, Guenon des) [1809-1871] est un des hommes qui ont le plus contribué au réveil de la foi, dans l'ancienne Saintonge, pendant le second tiers du dix-neuvième siècle. Il naquit à Saintes, le 2 avril 1809. Il descendait d'une ancienne famille noble dont une partie avait, à la révocation de l'Edit de Nantes, suivi dans l'exil le pasteur Mesnards, de Saintes, qui avait épousé une demoiselle Guenon de la Tour, et dont une autre partie, protégée par le duc de Montausier, était restée en France, mais à la condition de ne pas tenir de réunions religieuses. Les parents de Mesnards le destinaient à la marine militaire. Il avait déjà fait avec succès des études et passé des examens en vue de cette profession ; mais on était sous la Restauration et il n'y avait, pour un officier appartenant à l'Eglise réformée, que bien peu de chances d'avancement. D'un autre côté, son frère aîné, qui était entré dans la même carrière, étant mort aux colonies, sa famille voulut le garder auprès d'elle. Dès lors, le jeune des Mesnards, n'ayant plus d'occupation régulière, se livra aux plaisirs de la société, aux fêtes, à la chasse et aux autres distractions des personnes de son âge et de sa position, qui le recherchaient à cause de son esprit et de l'amabilité de son caractère. La révolution de 1830 et les agitations dont elle fut suivie l'arrachèrent à cette vie d'oisiveté. Il appartenait, ainsi que sa famille et presque tous les anciens nobles, au parti légitimiste. Il s'associa, de cœur d'abord, et puis d'une manière plus active, aux efforts qui furent faits pour replacer sur le trône la branche aînée des Bourbons. Jeune (il n'avait alors que 23 ans), d'un caractère ardent et généreux, mais manquant encore de cette prudence et de cette modération par lesquels il s'est distingué plus tard, il se laissa entraîner dans la Vendée où, sous les inspirations de la duchesse de Berry, devait s'allumer la guerre civile. L'entreprise échoua. Des Mesnard et quelques autres, n'ayant pas reçu le contre-ordre qui leur fut envoyé, se rendirent au lieu où l'on devait se réunir; mais, au lieu d'y trouver leurs amis, ils y trouvèrent des soldats qui les arrêtèrent. Il fut emprisonné au château de Niort où, pendant les sept mois qui précédèrent son jugement ou, pour mieux dire, son acquittement, il eut le temps de faire de sérieuses réflexions. L'œuvre que Dieu accomplit en lui, pendant ces jours de captivité, ne fut d'abord bien connue ni des autres, ni de lui-même. Cependant il n'était pas homme à tenir longtemps enfoui le talent que Dieu lui avait confié : « L'époque où je commençai à m'occuper un peu d'évangélisation, a-t-il écrit, remonte à 1833 ou 1834. » Quelque temps après, des colporteurs bibliques, sortis du catholicisme, excitèrent par les livres qu'ils vendirent et par leurs conversations, un esprit de recherche assez remarquable dans une partie des arrondissements de Saintes et de Saint-Jean-d'Angély. Se sentant incapables de répondre aux besoins qu'ils avaient en quelque sorte créés, ils s'adressèrent, pour y satisfaire, au pasteur de Saintes, Delon, et plus particulièrement à Mesnards, plus libre que le pasteur de se transporter partout où il

U SCIENCES REL. STUDIES O

était appelé. Ce fut le commencement d'une œuvre d'évangélisation à laquelle il consacra le reste de sa vie. Quoique son travail ait été celui d'un fidèle ministre de Jésus-Christ, tellement que plusieurs le regardaient comme un pasteur et lui en donnaient le titre, il n'a jamais voulu demander l'imposition des mains. Il pensait, avec raison, que les laïques pieux peuvent, en beaucoup d'occasions, faire plus de bien que les pasteurs, parce qu'ils n'ont pas l'air, comme ces derniers, de faire leur métier et que, par conséquent, ils inspirent moins de défiance ; une de ses œuvres de prédilection fut l'Alliance évangélique. C'est dans l'esprit de cette association qu'il fonda et qu'il dirigea, pendant dix-sept ans, de 1850 à 1866, les *Conférences des Deux Charentes* et le journal le *Témoin de la vérité*. L'idée qui avait présidé à la fondation des *Conférences des Deux-Charentes*, a été reprise, en 1872, par la *Mission intérieure* de Nîmes, et étendue à toute la France. Malgré la fermeté de ses principes religieux et l'ardeur de son zèle, il était avant tout un homme de paix. Quelles qu'aient été sa prudence et sa charité, il était trop fidèle pour ne rencontrer aucune opposition. Il fut, par l'évêque de la Rochelle, dénoncé au gouvernement comme perturbateur de la paix publique (1844) ; et, par les pasteurs rationalistes, signalé aux protestants qui avaient plus de zèle que de lumières, comme un dangereux novateur. Cela ne l'a pas empêché d'être toujours plus estimé par les protestants et par les catholiques, à mesure qu'il était plus connu. Une dizaine d'années avant sa mort, ses concitoyens, en très grande majorité catholiques, le nommèrent membre du Conseil municipal de sa ville natale, qui avant lui ne comptait aucun protestant.

MÉSOPOTAMIE, Μεσοποταμία, pays situé entre l'Euphrate et le Tigre et borné au nord par la chaîne du Taurus (Strabon, 15, 746 ss.; Ptolémée, 5, 18; Pline, 5, 13 ; 6, 9). Il ne forma jamais un Etat indépendant et autonome, et son nom, qui ne remonte guère au delà des temps d'Alexandre le Grand (Tacite, *Annales*, 6, 37), appartient à la géographie physique plutôt qu'à la géographie politique. C'est dans ce sens que l'employaient les Romains qui comprenaient la Mésopotamie dans la Syrie (Pline, 5, 13 ; cf. Actes II, 9). Dans l'Ancien Testament, ce pays est aussi rangé avec Aram, et appelé la plaine d'Aram (Padan Aram) ou l'Aram des deux fleuves (Aram Naharaïm). C'est dans la partie septentrionale de cette contrée, peuplée dès les temps les plus anciens et riche en pâturages, que vivaient les ancêtres nomades des Hébreux (Gen. XI ; cf. Actes VII, 2) ; c'est là qu'Isaac alla chercher sa femme Rébecca (Gen. XXIV, 10 ss.; XXV, 20); c'est là que Jacob fut en condition chez Laban pour épouser Rachel (Gen. XXVIII). Le long des deux fleuves se trouvaient des villes importantes dont quelques-unes fortifiées, en particulier Nisibis, Edesse, Carræ, Circesium, etc. Les habitants étaient de race syrienne et parlaient la langue araméenne (Strabon, 16, 737 ; 2, 84). La partie méridionale de la Mésopotamie est un steppe aride, inculte et presque dépourvu d'eau, où séjournent les lions, les autruches et les ânes sauvages, parcourue par des hordes d'Arabes

qui se livrent au brigandage (Strabon, 16, 747). Une route de caravanes traversait ce désert inhospitalier depuis les rives de l'Euphrate jusqu'à Séleucie et à Babylone. — Nous avons peu de données sur l'histoire de la Mésopotamie avant la domination persane. Le roi Cuschan Rischataim qui pendant huit ans opprima les tribus israélites situées à l'est du Jourdain (Judith III, 8. 10) ne gouvernait vraisemblablement qu'un petit Etat, près de l'Euphrate. A l'époque du règne de David, les rois de Syrie étendaient leur domination sur les tribus mésopotamiennes (2 Sam. X, 16). Au commencement du huitième siècle avant Jésus-Christ, Salmanassar, roi d'Assyrie, avait déjà soumis les divers Etats de la Mésopotamie (2 Rois XIX, 13), et, depuis lors, ceux-ci partagèrent les destinées des grandes monarchies qui se succédèrent en Orient. Ce fut Trajan qui la réunit à l'empire romain.

MESRAIM. Voyez *Egypte*.

MESSALIENS (Μασσαλιανοί, Εὐχῖται). — 1° Nom d'une secte païenne de l'Asie Mineure au quatrième siècle. D'après Epiphane (*Hæres.* 80), ils étaient issus de l'hellénisme, reconnaissaient plusieurs dieux, mais n'en adoraient qu'un seul, s'assemblaient dans des oratoires où ils récitaient des prières et chantaient des cantiques à la lueur des cierges. On les confond souvent avec les hypsistariens (voy. cet article). Leur tendance était ascétique. Les autorités chrétiennes les persécutèrent voyez Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, lib. III; Walch, *Ketzerhistorie*, III, 481 ss.; Ullmann, *De hypsistariis*, p. 26); — 2° Nom d'une secte chrétienne, originaire de la Mésopotamie et qui se répandit vers l'an 361 jusqu'à Antioche. Ces nouveaux messaliens (euchites, enthousiastes, pneumatiques, adelphiens, marcianistes, eustathiens, etc.), qui exagéraient les principes de l'ascétisme monastique, enseignaient que les hommes sont naturellement placés sous la domination des démons contre laquelle le baptême est impuissant et partant inutile ; que l'on peut néanmoins arriver à une vertu assez avancée pour ne plus commettre aucun péché et pour égaler la divinité en perfection ; que la participation aux sacrements est chose indifférente : que ce n'est que par une prière persévérante que l'on peut chasser les démons et s'assurer la présence du saint Esprit qui nous permet de connaître l'avenir au moyen de visions et de songes, et de voir des yeux de notre corps la sainte Trinité. Les messaliens se livraient à des danses effrénées pour célébrer leur triomphe sur Satan ; ils admettaient les femmes à toutes les fonctions ecclésiastiques, rejetaient le jeûne et pratiquaient la mendicité. L'assertion de Théodoret (*Hist. eccl.*, IV, 10) que les messaliens se rattachent aux manichéens manque de fondement. Ils furent condamnés dans les conciles d'Antioche, de Side (381) et d'Ephèse (431). — Voyez Théodoret, *Hæret. fabul.*, IV, 11 ; Photius, *cod.* 52 ; Jean Damascène, *De Messalianorum hæresibus* ; Herment, *Hist. des hérésies*, II, 314 ; Tillemont, *Hist. eccl.*, VIII ; Gieseler, *Kirchengesch.*, II, 244.

MESSE. L'Eglise catholique voit dans l'eucharistie, non seulement un *sacrement* par lequel Dieu communique à l'Eglise la personne

même du Christ et lui approprie les fruits de l'œuvre du Sauveur, mais encore un *sacrifice*, dans lequel l'Église offre à Dieu, par la main du prêtre, le corps et le sang du Seigneur, renouvelant ainsi de jour en jour, pour la rédemption des vivants et des morts, la grande immolation du Calvaire. Lorsqu'on veut parler de l'eucharistie envisagée comme un sacrifice, on emploie de préférence le mot de *messe* (sur l'étymologie de ce mot, voir l'art. *Culte*, t. III, p. 519), qui, depuis le quatrième siècle, a été, dans l'Église latine, le terme le plus usité pour désigner les prières et les cérémonies liturgiques qui se font pour la consécration des espèces de la sainte cène. Dans cet article-ci, qui se réfère aux deux articles *Cène* et *Culte*, nous exposerons successivement : 1° le développement historique de la messe ; 2° la doctrine de la messe selon le concile de Trente ; 3° les pratiques actuelles de l'Église catholique relativement à la messe.

I. HISTOIRE. — 1. *Les trois premiers siècles*. Bien que, durant son activité historique, Jésus n'ait pas délié ses disciples juifs des obligations de la loi mosaïque ; bien qu'il soit même parti de l'idée qu'ils continuaient à offrir des sacrifices (Matth. V, 23 ss.), il se prononça très nettement pour ce principe, déjà proclamé par les prophètes, que « miséricorde vaut mieux que sacrifice » (Matth. IX, 13 ; XII, 7) ; il fit de l'amour le commandement suprême qui rejette au second plan l'institution du sacrifice (Marc XII, 28-34), et il prescrivit une adoration « en esprit et en vérité, » dégagée de toute condition de forme et de toute limite de lieu (Jean IV, 21-24). Après la mort de Jésus, les apôtres, se basant sur plus d'une parole de leur maître (Matth. XX, 28 ; XXVI, 28, etc.), enseignèrent tout d'une voix que cette mort avait été le véritable sacrifice offert à Dieu pour l'expiation des péchés des hommes (Eph. V, 2 ; Rom. III, 25 ; 1 Pierre I, 18. 19 ; Apoc. V, 6, etc.). L'abrogation des sacrifices lévitiques devait forcément ressortir de ces prémisses. Cette conclusion est tirée avec de longs développements dialectiques dans l'Épître aux Hébreux ; l'auteur y oppose aux sacrifices offerts par les prêtres juifs, et dont l'incessante répétition établit à elle seule l'absolue insuffisance, le sacrifice unique et parfait offert par le Grand prêtre éternel ; la participation aux cérémonies typiques de l'ancienne alliance apparaît dès lors comme inutile, et même, dans certaines circonstances, comme dangereuse pour le salut. Ce n'est pas que les apôtres aient absolument exclu de la vie chrétienne et du culte chrétien l'idée du sacrifice, élément intégrant de l'idée même de la religion. Ils enseignent, au contraire, que tous les rachetés sont autant de prêtres, appelés à offrir des sacrifices : mais ces sacrifices sont à leurs yeux des sacrifices spirituels (1 Pierre II, 5. 9). Ils entendent par là la louange du Seigneur et la bienfaisance à l'égard des frères (Héb. XIII, 16) et, plus généralement, la consécration au service de Dieu et du prochain (Rom. XII, 1 ; Phil. II, 17. 18 ; IV, 18). C'est à peine s'ils songent quelquefois à associer l'idée du sacrifice au fait de l'eucharistie ; dans les passages 1 Cor. X, 18-22 et Héb. XIII, 10, la sainte cène est peut-être comparée aux repas de sacrifices. — Il était réservé aux siècles suivants de donner du corps

à cette dernière assimilation. Les Pères les plus anciens ne peuvent assez répéter que Dieu ne prend aucun plaisir aux sacrifices extérieurs, que ceux des Juifs n'ont été qu'une institution temporaire, que les sacrifices des chrétiens sont la foi, l'obéissance, la justice (Irénée), ou encore la prière et la bienfaisance, et aussi l'ascétisme et le martyre (Tertullien). Cependant, ils commencent à appeler la cène un sacrifice. Le motif de cette désignation a été donné dans l'art. *Culte* (p. 520 et 521). Le pain et le vin qui étaient employés pour la cène, et qui servaient aussi à l'alimentation du clergé et des pauvres, étaient fournis en nature par les fidèles, puis mis à part et présentés à Dieu par l'évêque dans une prière d'actions de grâces et de consécration, l'eucharistie proprement dite. L'offrande du pain et du vin devenait ainsi le signe et le gage de la consécration du chrétien au service de Dieu. De là l'emploi du mot de sacrifice. Mais il s'agissait là d'un sacrifice d'actions de grâces, et non d'un sacrifice d'expiation ; c'était un acte de l'Eglise, et non du clergé seul ; l'on entendait offrir à Dieu du pain et du vin, et non le corps et le sang du Christ. — Ce fut vers le milieu du troisième siècle que l'assimilation du sacerdoce chrétien au sacerdoce lévitique et de l'eucharistie à un sacrifice devient complète. Ainsi que cela a été rappelé aux articles *Cène* (p. 681) et *Culte* (p. 521), ce fut Cyprien qui, suivant en cela les indications de Tertullien, fut le principal auteur de ce développement du dogme. Chez Cyprien (*Ep.* 5, ch. II) comme chez Tertullien (*De exhort. castit.*, ch. VII), le verbe *offerre*, sans régime direct, est déjà employé pour désigner l'ensemble des actes du prêtre dans la célébration de la sainte cène, y compris, bien entendu, la distribution des espèces. Cyprien désigne comme étant les objets de cette *oblatio*, non-seulement le pain, l'eau, le vin fournis par l'Eglise (*Ep.* 34, ch. I ; *Ep.* 63, c. IV, XI, XII, XVII), mais encore le corps et le sang du Christ (*Ep.* 63, ch. XVII) et les noms des fidèles qui apportaient les éléments et pour lesquels l'officiant intercédait avant ou après la consécration (*Ep.* 16, ch. II). Au reste, Cyprien ne voit dans le sacrifice de l'eucharistie qu'une commémoration (*mentio*) et non un renouvellement de la passion du Christ. S'il va jusqu'à affirmer qu'en instituant la cène, Christ s'est sacrifié lui-même, et qu'en célébrant la cène, tout prêtre offre de même un sacrifice « vrai et plein » (*Ep.* 63, chap. XIV), le contexte montre qu'aux yeux de l'évêque de Carthage, le Christ ne s'est sacrifié au moment de la première cène que parce qu'il s'est alors virtuellement uni à son Eglise afin de la sauver, et que le sacrifice vrai et plein offert par le prêtre est surtout celui de l'Eglise, envisagé comme étant le corps du Seigneur, dans son union sacramentelle avec son Chef. Aussi le sacrifice de l'eucharistie n'existe-t-il pas pour Cyprien sans la communion des laïques, et si l'évêque de Carthage transforme l'offrande que l'Eglise fait d'elle-même à Dieu en une offrande que le prêtre fait de l'Eglise à Dieu, il n'en continue pas moins à faire découler les bienfaits de la cène de la participation des fidèles au sacrement. — 2. *Les Pères de l'Eglise.* Les auteurs ecclésiastiques postérieurs à Cyprien procla-

ment tous que l'eucharistie est un sacrifice, mais ils hésitent dans la détermination de cette notion Augustin enseigne que le sacrifice visible de la cène n'est qu'une figure du sacrifice invisible que nous faisons de nous-mêmes à Dieu et au prochain (*De civit. Dei*, X, 5; cf. *Enarr. in Ps.* IV, 7) et que la cène n'est qu'une *memoria peracti sacrificii* (*Contra Faust.*, XX, 18; cf. *Enarr. in Ps.* LXXV, 15, et les citations de l'art. *Cène*, p. 783). Cependant, il n'éprouve aucun scrupule à appeler la communion *verissimum sacrificium* et à enseigner que le prêtre y offre le corps du Christ, savoir l'Eglise incorporée dans son divin chef (*Ep.* 147 *ad Paulinum*, II, 16). En revanche, Grégoire le Grand est convaincu de la présence réelle du corps et du sang de Christ dans la cène, et il y voit un sacrifice par lequel « l'immolation » du Seigneur est « renouvelée » pour l'absolution des croyants (*Hom. in Ev.*, 37). Cependant il ne sépare pas cette immolation de la communion; ce qui constitue à ses yeux le sacrifice de la cène, c'est que cette cérémonie « imite » la passion de Christ, c'est que le corps du Seigneur, de nouveau rompu, et son sang, de nouveau répandu, sont livrés aux fidèles, qui s'approprient ainsi la vie de Christ (*Dial.*, IV, 58). Au reste, Grégoire réclame, comme Augustin, des fidèles qui veulent goûter les bienfaits de la communion, qu'ils se sacrifient eux-mêmes à Dieu par la repentance et la mortification. *Tunc pro nobis*, dit-il, *hostia erit Deo* (*Christus*), *quum nos ipsos hostiam fecerimus*. Le sacrifice et le sacrement sont donc toujours à ses yeux deux choses concomitantes. — Le quatrième canon du concile de Mâcon, tenu en 585, montre bien que l'idée du sacrifice de la messe se fondait, alors encore, sur le fait des offrandes des fidèles. Le concile se plaint de ce que plusieurs n'apportent plus d' « hostie » sur l'autel et il décide que les fidèles devront, chaque dimanche, faire l'oblation du pain et du vin, afin que, par ces « immolations », ils soient délivrés du fardeau de leurs péchés et qu'ils méritent d'entrer dans la communion d'Abel et des autres justes qui ont offert des sacrifices agréables à Dieu. Il ne faut pas oublier que ces oblations servaient en partie à subvenir aux besoins des pauvres, et qu'on leur attribuait déjà en cette qualité une certaine vertu expiatoire, vertu qui ne pouvait qu'être accrue par l'usage sacramentel et par l'intercession liturgique. Quel que fût, du reste, le point de vue variable auquel on envisageait alors la messe, on lui prêtait déjà des effets propitiatoires et préservateurs. Elle était censée expier les péchés véniels commis après le baptême (car, ni les catéchumènes, ni les excommuniés n'étaient autorisés à apporter des oblations, à figurer dans les intercessions ou à participer à la communion). On offrait également le saint sacrifice pour conjurer toutes les calamités possibles (maladies, épidémies, épizooties, sécheresses, inondations, tempêtes, guerres) et pour implorer du ciel toutes les faveurs imaginables (un ministère fidèle, un règne glorieux, un bon voyage, une heureuse entreprise, etc.) Grégoire le Grand raconte sur ce point des faits légendaires qui l'engagent à recommander chaudement la pratique des messes pour les morts (*In Ev. Hom.* 37; *Dial.* IV, 55, 57), Il n'avait point été en

cela le premier. Déjà Tertullien avait positivement déclaré que les oblations offertes annuellement pour les défunts le jour de leur mort pouvaient leur procurer dans l'hadès un *refrigerium* (*De monog.*, ch. x ; *De coronâ*, ch. II). Cyprien avait parlé de célébrer le sacrifice *pro dormitione defuncti* (*Ep.* I, 2). Augustin avait déclaré que ce sacrifice, joint à des prières et à des aumônes, était utile à ceux qui étaient morts dans la communion de l'Eglise, et déterminait Dieu à les traiter avec plus de miséricorde qu'ils ne le méritaient (*Sermo* 172, 2); il avait déduit cette pensée du fait de l'unité mystique de l'Eglise avec son Chef, unité en vertu de laquelle l'individu participe à ce que la collectivité accomplit et éprouve (*Ep.* 187, ch. VI, n° 20). Cette notion reçut son couronnement dans la doctrine de Grégoire le Grand sur le purgatoire, doctrine d'après laquelle les vivants viennent en aide aux morts non encore entièrement purifiés, non seulement au moyen de leurs bonnes œuvres et de leurs prières, mais aussi par le sacrifice de la messe. — Les païens offrant des sacrifices aux mânes des défunts qu'ils voulaient hono er, les chrétiens prirent de bonne heure l'habitude de se rendre sur la tombe des martyrs, au jour anniversaire de leur mort, afin d'y faire des oblations en leur nom, en rendant grâce au Seigneur pour la victoire qu'il leur avait accordée. On intercéda d'abord aussi pour eux, en demandant à Dieu le pardon de leurs péchés, comme le prouve l'ancienne liturgie nestorienne. Mais plus tard, une telle intercession parut une impiété : Augustin (*Serm.* 151, *Serm.* 17. ch. I) estime que c'est faire injure aux martyrs que de prier pour eux et qu'il faut, bien plutôt, se recommander à leurs prières; et Cyrille (5e *Disc. mystagogique*, ch. IX) dit de la prière offerte après la consécration de l'eucharistie qu'on y fait mention des patriarches, prophètes, apôtres et martyrs pour que, grâce à leur intercession, Dieu accepte les oraisons des fidèles. A l'ancienne formule liturgique, qui parlait de l'oblation comme devant profiter à l'âme du saint, fut peu à peu substituée une nouvelle formule, exprimant l'idée que l'oblation profite aux fidèles par l'intercession du saint. — 3. *Le moyen âge.* Dans l'ancienne Eglise, on n'avait guère célébré la cène que les dimanches et jours de fête, comme c'est encore le cas dans l'Eglise grecque. Ici et là, cependant, on se mit à la célébrer tous les jours, ce qui devint bientôt la coutume générale de l'Eglise latine. L'article *Culte* (p. 522) a déjà raconté comment on en vint, au cinquième siècle, à répéter plusieurs fois la messe le même jour et dans la même église, comment il en résulta peu à peu que le peuple ne communia plus guère qu'aux grandes fêtes, et comment la nouvelle coutume des messes privées, après avoir été longtemps condamnée par les conciles (elle l'est encore dans l'Eglise d'Orient), finit par être justifiée, au neuvième siècle, par Walafried Strabon. Cet écrivain admit que les communiants, et spécialement ceux en faveur desquels le prêtre célébrait, participaient, en vertu de leur foi, à la grâce de l'oblation et de la communion. La théologie ecclésiastique n'en continua pas moins, jusqu'à la fin du douzième siècle, à lier étroitement les deux notions de sacrifice et de sacrement. Paschase Radbert enseigne

la transsubstantiation ; mais, en parlant du renouvellement de l'immolation de Christ pour le pardon des faiblesses de la chair, il pense manifestement, non à l'acte de l'oblation seulement, mais surtout à celui de la communion (*De corpore et sanguine Christi*, ch. IX, § 1). Le cardinal Robert Pulleyn relie aussi l'idée du sacrifice à l'acte de la manducation (*Sent.*, VIII, ch. III), sans compter qu'il condamne le commerce des messes comme une infamie pire que celle de Judas (VII, XVII). Et Pierre Lombard lui-même ne voit dans l'oblation et la consécration des espèces qu'une commémoration et une représentation du vrai sacrifice de Christ, celui de la croix, et c'est à la communion qu'il relie le pardon des péchés véniels et le perfectionnement de la vertu, au moins en ce qui concerne les vivants, car il admet aussi les messes pour les morts (*Sent.*, IV, dist. 12). — Mais le commencement du treizième siècle marqua, dans le développement du dogme eucharistique, le commencement d'une période nouvelle. Le ministère de la chaire avait presque disparu, dans le culte, derrière le sacrement de l'autel ; la doctrine de la transsubstantiation avait été fixée au quatrième concile de Latran (1215), en même temps que l'obligation universelle de la confession auriculaire ; la coutume de l'adoration du saint sacrement tendait à s'établir ; les anciennes oblations de l'église commençaient à être remplacées par des dons en argent, de sorte que, dans la cérémonie de la messe, le prêtre seul paraissait sacrifier quelque chose. Ce fut alors que Thomas d'Aquin posa le premier ce principe : *Perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiæ* (*Summa*, pars III, qu. 80, art. 12). Dès lors, la communion prise par l'Eglise ne fut plus envisagée que comme un élément secondaire du sacrifice de la messe ; la consécration opérée par le prêtre en devint l'acte essentiel. — C'est dans Thomas que la doctrine de la messe se trouve pour la première fois formulée dans son ensemble. Il distingue nettement les deux notions du sacrifice offert par le prêtre et du sacrement goûté par les fidèles (pars III, qu. 83, art. 4). Il ne voit point encore dans le sacrifice eucharistique une répétition réelle du sacrifice de Christ ; il n'y voit, lui aussi, qu'une « image représentative de sa Passion, » une « commémoration de sa mort. » Mais il admet que la cène profite, comme sacrifice, aux personnes qui ne la prennent pas comme sacrement, lorsque le prêtre intercède pour elles en se fondant sur le sacrifice de Christ et qu'elles sont elles-mêmes, par la foi et l'amour, dans la communion des souffrances de Christ et du sacrement de l'eucharistie (*ibid.*, qu. 79, art. 7). Il attribue de plus une valeur satisfactoire aux oblations offertes par les fidèles, c'est-à-dire aux salaires de messes qui les avaient remplacées, pourvu qu'elles soient offertes dans un sentiment de vraie piété (*ibid.*, qu. 79, art. 5). Thomas distingue avec soin les effets de l'eucharistie en tant que sacrifice, de ses effets en tant que sacrement. Si le sacrement assure le pardon de tous les péchés véniels, et même des péchés mortels commis inconsciemment, à tous les croyants qui y participent avec piété (*ibid.*, qu. 79, art. 1 et 4), le sacrifice agit sur ceux-là mêmes

qui sont en état de péché mortel ; il leur procure le pardon indirectement, en obtenant pour eux la grâce de la contrition, et il supprime, comme les autres satisfactions, la peine, au moins dans la mesure où la dévotion du fidèle qui l'offre répond à la culpabilité du péché pour lequel le sacrifice est offert (*Comment. in 4 Sentent.*, dist. 12, qu. 2, art. 2). Thomas enseigne enfin qu'en vertu de la réversibilité des mérites, le sacrifice de la messe, et spécialement la messe pour les morts, influent grandement, comme les aumônes et les prières, sur la condition des morts (*Summ. Supplem.*, pars III, qu. 71, art. 10). — Les inconséquences et les lacunes qui se trouvaient encore dans cette théorie de Thomas d'Aquin furent réparées par d'autres scolastiques. Albert le Grand enseigna (*Comm. in 4 Sentent.*, dist. 13, art. 23), comme Innocent III l'avait déjà fait (*Mysteria missæ*, ch. XII), que le sacrifice de Christ dans la messe n'est pas une figure, mais une réalité. Le même Albert le Grand enseigna aussi (lib. IV, dist. 9, art. 1 et 2), de concert avec Bonaventure (lib. IV, dist. 9, art. 1), et contre l'avis d'Augustin, de Paschase Radbert, de Pierre Lombard, de Thomas d'Aquin, d'Innocent III lui-même, que la méditation sur la passion de Christ, accompagnée de la célébration de la messe, peut avoir les mêmes effets que la participation effective au sacrement ; la fréquentation de la messe célébrée par le prêtre devait dès lors arriver à remplacer la communion du fidèle.

II. DOCTRINE CATHOLIQUE. Le concile de Trente formula la doctrine du sacrifice de la messe dans sa vingt-deuxième session (1562), session postérieure de onze ans à celle où il avait fixé la doctrine de l'eucharistie. Le concile lui-même et son interprète le plus autorisé, Bellarmin (*Disputationes*, pars III, l. 5 et 6), produisent, à l'appui de l'idée que l'eucharistie est un sacrifice, divers arguments scripturaires qui méritent à peine l'honneur d'une discussion. Christ, disent-ils, ne peut être sacrificateur éternellement, à l'instar de Melchisédec (Héb. VII, 11), si son sacerdoce n'est pas perpétué ici-bas par le prêtre, qui offre, comme le roi de Salem, du pain et du vin. Christ ne peut être le véritable Agneau pascal (1 Cor. V, 7) si son sacrifice ne se renouvelle pas comme la Pâque. Le verbe hébreu âsâh et le verbe latin *facere* ayant quelquefois le sens de *sacrifier*, l'impératif grec ποιεῖτε (Luc XXII, 19 ; 1 Cor. XI, 24) peut avoir ce même sens ! Bellarmin découvre le sacrifice de la messe jusque dans le λειτουργεῖν de la primitive Eglise d'Antioche (Act. XIII, 2). — Suivant le concile, le sacrifice de la messe est identique au fond au sacrifice de la croix : c'est la même victime, la même oblation, le même grand prêtre. Seulement, dans la messe, le sang de Christ n'est pas répandu, et Christ agit, non plus directement, mais par l'intermédiaire du prêtre ; de là l'inégalité des deux sacrifices. Les Décrets de Trente disent en passant (sess. XXII, cap. 1) que le sacrifice de la messe « représente » celui de la croix ; mais le Catéchisme romain déclare positivement (II, IV, qu. 60) qu'il le « renouvelle. » Le sacrifice de la messe n'est pas un simple sacrifice d'actions de grâces, ni une simple commémoration du sacrifice de la croix (opinions anathématisées), mais un sacrifice de pro-

pitiation. Le concile décida même, malgré l'avis d'un grand nombre de ses membres, qui sentaient bien l'imbroglio théologique dans lequel on allait se jeter, que Christ avait lui-même célébré le premier sacrifice de propitiation en instituant la sainte cène à la veille de sa mort. — L'effet « propitiatoire » du sacrifice de la messe consiste en ce qu'il assure le pardon des péchés, et cela de deux manières : 1° Il applique aux « péchés véniels » la vertu salutaire du sacrifice de la croix. On se demande pourquoi il faut un nouveau sacrifice pour appliquer les fruits du premier. C'est à la participation au sacrement que cet effet devrait être attribué, comme le concile le reconnaît lui-même (sess. XIII, cap. II). Mais les Pères de Trente sont guidés par la pensée de substituer les messes dites par le prêtre aux communions journalières tombées en désuétude, et c'est à peine s'ils consentent à promettre un « fruit plus abondant » (sess. XXII, cap. VI) à l'eucharistie à laquelle le fidèle a pris part, non seulement en esprit, mais en réalité ; 2° Le sacrifice de la messe a en outre une efficace propre ; étant une prière d'intercession en action, il apaise la colère de Dieu envers le pécheur, pourvu que le prêtre qui l'offre et le fidèle qui le fait offrir agissent avec la dévotion voulue. Le sacrifice de Christ dans la messe est corroboré et complété par le mérite et l'intercession des saints dont le souvenir est célébré et le secours invoqué dans le canon de la messe. Apaisé par ce sacrifice, Dieu peut accorder aux plus grands coupables le don de la pénitence, et par cela même, indirectement, le pardon de leurs « péchés mortels » eux-mêmes. C'est dans ce sens qu'il faut entendre, selon Bellarmin (*De missâ*, II, V), le passage du Décret de Trente (cap. II) qui attribue au sacrifice de la messe le pardon des péchés mortels. Le même théologien établit également que, si la vertu du sacrifice de la croix est « infinie, » celle du sacrifice de la messe est « finie. » Aussi ce dernier doit-il être répété. (La question de savoir s'il est aussi efficace lorsqu'on l'offre pour plusieurs personnes à la fois que lorsqu'on l'offre pour une seule personne est résolue aujourd'hui dans le sens négatif). — La messe est de plus un sacrifice « impétratoire, » qui doit être célébré pour obtenir de Dieu tous les secours temporels et spirituels dont les fidèles peuvent avoir besoin (Concile de Trente, cap. II et can. 3). La messe assure alors un état de grâce, mais l'entrée dans cet état peut se faire attendre (Bellarmin, II, V). — Le sacrifice de la messe peut être offert non seulement pour les vivants, mais encore pour ceux qui sont morts dans la communion de l'Eglise, et il abrège les châtiments satisfactoires que les défunts subissent dans le purgatoire. Les personnes mentionnées nominativement dans les prières de la messe participent d'une manière toute spéciale au fruit du saint sacrifice. L'Eglise ne peut prier pour ceux qui sont morts en dehors de sa communion et qu'elle place dans l'enfer. On peut bien offrir le saint sacrifice à l'intention des catéchumènes et des excommuniés, des infidèles et des juifs, des hérétiques et des schismatiques ; mais le prêtre ne peut pas prier publiquement, dans la cérémonie, pour une « personne » excommuniée, ni par conséquent pour un individu hérétique

(Bellarmin, II, VI). — Dans leur doctrine du sacrifice de la messe, les Pères de Trente ont manifestement diminué, sinon annulé, l'acte du fidèle au profit de l'acte du prêtre. Le concile déclare bien qu'il désirerait (*optare*) que les fidèles reçussent le sacrement lors de chaque sacrifice; mais en même temps, il cherche à fortifier l'idée erronée qu'il n'y a pas de messe à laquelle n'assistent un certain nombre de personnes qui y communient spirituellement, et il s'ingénie à faire de la participation positive des laïques au sacrement une sorte de hors-d'œuvre. Ainsi la représentation de l'union de l'Eglise avec son chef se fait par le prêtre avant la célébration du sacrifice, au moyen de la mixtion de l'eau et du vin (cap. VII), et non par le fidèle au moyen de la participation au sacrement. En outre, selon le rite romain, la liturgie doit être récitée en latin, et en partie à voix basse. En effet, ainsi que le remarque Bellarmin (II, XII), sacrifier, c'est agir et non parler; ou, si c'est parler, c'est parler à Dieu et non aux hommes. — Ce sacrifice de la messe, qui se célèbre chaque jour et en tout lieu, par le ministère de l'Eglise, comme la continuation et la répétition du sacrifice de Christ, devient ainsi comme l'incarnation de la pensée fondamentale du catholicisme : la médiation indispensable de l'Eglise, c'est-à-dire du prêtre, pour l'appropriation à l'humanité des fruits de l'œuvre de Christ. On comprend, dès lors, que l'acceptation de la messe soit devenue le critère principal de la foi catholique, et sa célébration l'acte principal du culte catholique; le concile de Trente veut (cap. V) qu'elle soit entourée de toutes les démonstrations extérieures qui peuvent rehausser la majesté du sacrifice et frapper l'esprit des fidèles (bénédictions mystiques, lumières, encens, ornements, etc.). — Voilà pourquoi aussi la Réformation a de prime abord adopté, à l'égard de la messe, une attitude de blâme absolu (Articles de Smalcalde, II, 2, *Draconis cauda, missam intelligo, peperit multiplices abominationes et idololatrias;* Thèses de Berne de 1528, V. *Missa... blasphema et propter abusus coram Deo abominabilis*; Catéchisme de Heidelberg, 2e éd., *Execranda idololatria*). Les luthériens les plus convaincus de la présence corporelle de Christ dans la sainte cène n'ont jamais admis cette présence que *in usu*, et non *ante usum sumentium*. Les protestants sont unanimes à repousser l'idée que Christ, aujourd'hui rentré dans la gloire du ciel, continue à être sacrifié sur la terre par la main du prêtre, et ils trouvent, soit dans le recours aux mérites parfaits de Christ et à son intercession continue, soit dans les exercices de la prière et de la communion, tout ce que les catholiques vont chercher dans le sacrifice de la messe.

III. PRATIQUE CATHOLIQUE. Le développement successif de la cérémonie de la messe a été décrit dans l'art. *Culte*, p. 516-523. La liturgie actuelle de cette cérémonie peut se trouver dans le premier missel ou paroissien venu, ou encore dans l'*Anatomie de la messe* de P. Du Moulin, éd. de 1872, II, 40-47. Nous devons cependant rappeler ici que la messe se divise en trois grandes parties, la Préparation ou messe des catéchumènes (l'introït et le graduel), l'Oblation (l'of-

fertoire, la préface, le canon de la messe, la fraction de l'hostie et la communion) et la Post-communion ou action de grâces, et qu'elle se compose d'une série d'invocations et de doxologies, d'intercessions et de bénédictions, de prières et de déclarations de toute nature, fixes ou variables, prononcées par le prêtre ou par le peuple, et en grande partie empruntées aux psaumes ou aux prophètes. La confession des péchés du prêtre et du peuple, l'absolution donnée par le prêtre au peuple, la lecture de l'Evangile et de l'épître du jour, la récitation du symbole de Nicée, la consécration des espèces et la communion du prêtre font naturellement aussi partie de la cérémonie. Les paroles de la messe sont accompagnées d'un certain nombre d'actions symboliques également prescrites par le rituel : le prêtre monte à l'autel et il en redescend, il se place du côté de l'Evangile ou du côté de l'Epître, il élève les mains et les yeux vers le ciel, il s'incline, se frappe la poitrine ou s'agenouille, il fait fumer l'encens ou répand l'eau bénite, etc. Il ne doit célébrer la messe que dans les lieux, avec les accessoires (vases, cierges, crucifix, etc.), et sous les vêtements et ornements consacrés par l'Eglise et bénits par l'évêque. — La théologie romaine éprouve un certain embarras quand elle doit déterminer le moment spécial de l'eucharistie qui coïncide avec le sacrifice de la nouvelle Alliance. Selon l'opinion la plus autorisée, c'est la consécration, et plus vraisemblablement celle des deux espèces, qui constitue le sacrifice. Mais, au point de vue catholique, les éléments ne sont encore que du pain et du vin au moment où le prêtre commence à les consacrer. Aussi Bellarmin croit-il que le sacrifice ne peut être consommé sans le dépôt sur l'autel des éléments transsubstantiés. Quelques docteurs catholiques prétendent que la communion du prêtre est aussi de « l'essence » du sacrifice, mais la plupart assurent qu'elle est seulement de son « intégrité ». L'oblation est de l'intégrité du sacrifice, mais n'est pas de son essence. La communion du peuple n'est ni de son essence ni de son intégrité. — D'après le mode de leur célébration, on distingue les messes en messes publiques et privées (soit particulières), en messes très solennelles (soit messes hautes ou grand'messes), solennelles et moins solennelles (soit messes basses). Les messes publiques se célèbrent au maître-autel de l'église, tous les dimanches et jours de fête s'il s'agit d'une église paroissiale, tous les jours s'il s'agit d'une église cathédrale ou collégiale. Les messes privées ne se célèbrent que dans un simple oratoire ou à un autel latéral de l'église ; on les range dans cette catégorie, soit quand elles ont lieu un jour ouvrier, soit quand elles sont dites à l'intention d'une personne déterminée, soit quand l'assemblée est réduite à un seul « assistant » ou « répondant », lequel est d'ordinaire un jeune garçon. Les messes publiques sont toujours solennelles, c'est-à-dire qu'elles sont, non pas seulement récitées, comme les messes basses, mais chantées ; elles deviennent très solennelles lorsqu'elles sont célébrées avec le concours d'un diacre et d'un sous-diacre et chantées avec l'aide d'un chœur, lorsqu'on y fait fumer l'encens et que le saint-sacrement y est exposé dans l'ostensoir.

L'expression de messe « solitaire » ne désigne plus aujourd'hui qu'une messe qui serait célébrée par le prêtre sans aucun répondant, ce qui serait illicite. Les auteurs catholiques soutiennent, du reste, à la suite du concile de Trente, qu'à proprement parler, toutes les messes sont « communes », qu'il n'y en a point où les fidèles n'aient le droit de communier. En attendant, si au milieu d'une messe privée, un laïque venait demander la cène au prêtre célébrant, il le mettrait dans le plus grand embarras, et la question de savoir si le prêtre serait tenu, dans ce cas, d'obtempérer à son désir, n'est point encore absolument tranchée dans le sens de l'affirmative. — D'après leur but, on distingue les messes en quatre catégories : 1° les messes « du jour », propres au temps où l'on est, qui se disent les dimanches ordinaires et à l'occasion de quelques fêtes; 2° les messes des saints, qui se disent surtout le jour de leur fête, pour remercier Dieu des grâces qu'il leur a accordées et pour obtenir leur intercession auprès de lui; 3° les messes votives, que la liturgie ne prescrit pas au prêtre, mais qu'il dit, dans les circonstances extraordinaires, soit spontanément, soit sur l'ordre de ses supérieurs, soit à la demande ou sur la commande des fidèles (il en existe plusieurs variétés); 4° les messes pour les morts ou de *Requiem*, qui se disent pour délivrer du purgatoire les âmes de ceux qui sont morts dans la communion de l'Eglise. — Tout prêtre doit, sauf excuse valable, célébrer la messe tous les dimanches et jours de fête solennelle; s'il est curé, il doit le faire en outre quelquefois pendant la semaine. Avant de célébrer, il est obligé de se confesser de tout péché mortel, même douteux; il doit avoir récité matines et laudes et s'être lavé les mains; il faut de plus qu'il soit à jeun, c'est-à-dire qu'il n'ait pris aucune nourriture ni aucune boisson depuis minuit (sauf le cas du viatique donné à un mourant). Depuis Innocent III, aucun prêtre ne peut dire plus d'une messe dans un jour, sauf à Noël ou dans les cas de nécessité (viatique, sépulture, annexe à desservir). Dans la règle, on ne doit célébrer la messe ni avant l'aurore, ni après midi, ni le vendredi saint. Les traités catholiques sont du reste remplis de mille prescriptions relatives aux divers cas embarrassants qui peuvent surgir à propos de la messe. On y discute gravement la question de savoir ce qu'il faut faire si le vin se gèle, s'il s'y mêle du poison, si l'on y trouve une mouche ou une araignée, si l'hostie tombe à terre ou dans le sein d'une femme, etc. — L'usage de recevoir une rétribution pour dire la messe à l'intention des personnes qui l'ont donnée, est approuvé par l'Eglise, qui voit dans cet honoraire, non le prix de la messe, mais une aumône qui remplace les anciennes oblations et qui facilite l'entretien du ministre. Il est cependant défendu au prêtre: 1° d'exiger (sinon d'accepter) une rétribution supérieure à celle qui est fixée par la loi et par la coutume; 2° de recevoir plus d'un honoraire pour une seule messe; 3° de faire acquitter par un autre prêtre, pour la rétribution ordinaire, un certain nombre de messes qui ont été payées plus largement, en retenant pour soi la différence (interdiction fréquemment éludée par les prêtres et spécialement par les religieux des couvents);

4° d'anticiper le sacrifice, en l'offrant d'avance pour ceux qui pourraient le demander dans la suite (à moins que le prêtre ne le fasse, au risque de perdre ses honoraires, en faveur d'une personne déterminée); 5° d'accepter de nouvelles messes à dire avant d'avoir acquitté les anciennes (à moins que le prêtre ne soit sûr d'avoir acquitté ces dernières dans le délai de deux mois, ou encore que le donateur ne consente à un délai plus long). Beaucoup de catholiques pieux tiennent à entendre la messe tous les jours. L'Eglise a imposé, dans un grand nombre de conciles, à tous les fidèles adultes et sous peine de péché mortel, l'obligation d'assister à la messe tous les dimanches et jours de fête (et, pour le moins, de trois dimanches l'un à la messe paroissiale), à moins qu'ils n'en soient empêchés par l'impuissance physique, par quelque danger couru dans leur vie, leur honneur ou leurs biens, par les soins de la charité ou par d'autres devoirs civiques, domestiques, etc. La messe joue ainsi dans la vie religieuse du catholique le rôle essentiel que la prière et la méditation de la parole de Dieu jouent dans celle du chrétien protestant. Offrant le triple attrait d'une solennité mystérieuse, d'un spectacle imposant et d'une œuvre méritoire, elle est beaucoup plus fréquentée que la prédication catholique. Les messes basses permettent aux personnes pressées de remplir leur devoir religieux en moins d'une demi-heure. Elles ne le font pas toujours avec tout le recueillement désirable, et les protestants sont quelquefois scandalisés de l'aspect profane que cette cérémonie revêt en certains temps et en certains lieux. — Le concile de Trente a avoué que, durant les siècles d'ignorance, il s'était glissé dans la célébration de la messe des abus fort graves dus à l'irrévérence, à l'avarice ou à la superstition (promenades indécentes, musique mondaine, exactions sordides, etc.). Les catholiques romains d'aujourd'hui affirment que le concile de Trente et les conciles provinciaux qui l'ont suivi ont fait disparaître tous ces abus. Il s'est cependant élevé, dans notre siècle, au sein de l'Église catholique, des voix moins optimistes qui ont condamné plus ou moins nettement les messes privées, le retranchement de la coupe, l'usage du latin, la récitation des prières à voix basse, et qui ont demandé qu'on rendît à l'eucharistie son caractère primitif de communion du peuple chrétien. Nous nous bornerons à rappeler ici les réformes tentées par l'évêque Wessenberg, de Constance (1806), par l'abbé Châtel, créateur de l'Eglise catholique française (1830), et plus récemment, par les vieux catholiques allemands, les catholiques chrétiens de la Suisse et l'Eglise gallicane de M. Hyacinthe Loyson. Les anglicans et les luthériens ont plus sérieusement tranché dans le vif. Tout en s'efforçant de conserver, dans leurs liturgies, les éléments vraiment évangéliques de la messe catholique, ils ont cherché à les purifier radicalement de tout alliage juif ou païen. — Sources : Les traités généraux de dogmatique, d'histoire des dogmes, de symbolique, de polémique, de liturgique, d'archéologie chrétienne, et les ouvrages sur les sacrements en général. Traités historiques ou dogmatiques sur la cène. En latin : Selnecker (1561, 1582), Bullinger (1562), Flacius (1567),

F. Socin (1618), Alstedius (1630), Albertini (1654), J.-H. Hottinger (1663), J. Cosin (1675), Hospinian (1681), Marheineke (1811). En allemand : H. Stephani (1811), G. K. Horst (1815), J. G. Scheibel (1823), J. Schulthess (1824), J. Dœllinger (1826), D. Schulz (1831), F. W. Lindner (1831), Sartorius (1832), F. K. Meier (1832), C. F. Fritzsche (1834), F. S. Bittner (1838), A. Ebrard (1845-46), K. A. Kahnis (1851), A. W. Dieckhoff (1854), L. J. Rückert (1856). En anglais : Ch. Hebert (1879). En français : P. Martyr, *Traité du sacrement de l'eucharistie*, Gen., 1557; Manessier, *Traité du saint sacrement de l'eucharistie*, 1608; card. Duperron, *Tr. de l'euchar.*, 1629; Aubertin, *L'eucharistie de l'anc. Église*, Gen., 1633; Le Faucheur, *Tr. de la cène du Seigneur*, Gen., 1635; D. Blondel, *Eclaircissements de la controv. de l'euchar.*, Quevilly, 1641; Derodon, *Disp. de l'eucharistie*, Gen., 1655; Arnauld et Nicole, *La perpétuité de la foi de l'Eglise cath. touchant l'euchar.*, Paris, 1669-1713; J. Claude, rép. à ce traité, Gen., 1671; Larroque, *Histoire de l'eucharistie*, Amst., 1669; Lortie, *Tr. de la sainte cène*, La Rochelle, 1674; Jurieu, *Exam. de l'euchar. de l'Egl. rom.*, Rott., 1683; La Placette, *Traité contre la transsubstantiation*, Amst., 1700; Jac. Vernet, *Pièces fugit. sur l'euchar.*, Gen., 1730; Steeg, *Hist. de l'euchar.*, Bord., 1872; Guers, *La cène du Seigneur et ses divers aspects*, 1868; Gout, *La sainte cène, sa nature et ses grâces*, 1876. — Traités spéciaux sur la messe. Catholiques. En latin : Lambertini (1745), Hirscher (1821). En allemand : Galura (1827), Gau (1830), Ed. Michelis (1841). En français : Bossuet, *Explic. de quelques diffic. sur les prières de la messe*, 1689; P. Lebrun, *Expl. littér., histor. et dogm. des prières et des cérémonies de la messe*, 1726. — Protestants. En latin : Capito (1540), G. Calixt (1614, 1644, 1650), Fecht (1725). En allemand : Hœfling (1851). En français : P. Viret, *Les cautèles et canons de la messe*, 1563; Ph. de Mornay (du Plessis), *De l'institution, usage et doctrine de l'eucharistie en l'Eglise ancienne, ensemble quand, comment et par quels degrés la messe s'est introduite en sa place*, 1598, etc.; Du Moulin, *Anatomie de la messe*, 1636-39, etc., 1872; J. de la Place, *Exam. des raisons pour et contre le sacrif. de la messe*, 1639; Derodon, *Le tombeau de la messe*, Gen., 1659; *Dispute de la messe*, Gen., 1662; Et. Henry, *Thèses sur le sacrif. de la messe*, Gen., 1845. — L'auteur de cet article a profité surtout du remarquable article *Messe* publié en 1858 dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog, par G. E. Steitz. F. Chaponnière.

MESSIE. Voyez *Oint.*

MESTREZAT (Jean), célèbre prédicateur protestant et controversiste de la première moitié du dix-septième siècle, naquit à Genève en 1592 et mourut à Paris le 2 mai 1657. D'après Aymon (*Syn. nat.*, II, 525), sa famille serait originaire de Vérone, et d'après Galiffe (*Not. généalog.*, I, 477-479), de Vigone, bourg situé à deux lieues est-sud-est de Pignerol; elle était venue s'établir à Genève depuis le commencement du seizième siècle. Il était fils d'Ami Mestrezat, qui était alors conseiller d'Etat, et qui devint syndic en 1608, 1612 et 1617. Il commença ses études à Genève, où il entrait en belles-lettres en 1606; et il les continua à Saumur où l'illustre professeur Arminius avait inauguré

un enseignement plus libéral que ce qu'on trouvait à Genève, avec les calvinistes Esaïe Colladon, Jean Diodati et Théodore Tronchin. Il couronna brillamment ses études théologiques (1610) par la soutenance d'une thèse où il l'emporta sur son professeur. Du Plessis Mornay était au nombre de ses auditeurs et le tint depuis lors en très haute estime. On lui offrit une chaire de philosophie dans l'automne de l'année 1611 ; mais il déclina cet honneur, parce qu'il ne reçut pas à temps l'approbation de ses parents. Il étendit le cercle de ses connaissances en voyageant en Allemagne. En décembre 1612 il était à Heidelberg ; en avril 1613, à Francfort. Quinze lettres (en latin, sauf une) qu'André Archinard a publiées pour la première fois en 1865, et qui étaient écrites à son frère Domeine Mestrezat, son aîné de neuf ans, de 1611 à 1613, nous initient à sa vie intime, à ses aptitudes, à ses goûts et montrent aussi l'intérêt qu'il prenait aux événements politiques dont l'Europe était alors le théâtre et qui pouvaient d'une manière ou d'une autre avoir quelque influence sur les destinées des Eglises protestantes. L'Eglise de Paris réclama ses services, en 1614 ; elle désirait s'attacher un jeune homme d'un si bel avenir. Il refusa encore, vu sa jeunesse : il préféra poursuivre ses études encore pendant deux années. Mais au bout de ce temps, armé de toutes pièces pour les combats qu'il pressentait dans la capitale, il accepta, et fut consacré à Charenton, où se recueillait l'Eglise de Paris, par le célèbre Pierre du Moulin (1616). Et depuis lors, jusqu'à sa mort, c'est-à-dire pendant quarante-trois ans, il y exerça son ministère avec une grande distinction et un complet dévouement. C'était l'époque des duels et des tournois de parole. En 1617, notre jeune pasteur, en collaboration avec ses collègues Drelincourt, Daillé, Du Moulin, Aubertin, présenta la *Défense de la confession de foi des Eglises réformées*. L'année suivante, 1618, le fameux jésuite Véron publia, à Rouen, son *Abrégé de l'art et méthode nouvelle de bâillonner les ministres*. Mestrezat répondit par son *Véron ou le Hibou des jésuites, opposé à la corneille de Charenton*. La première édition portait les initiales de l'auteur : *J. M.* ; Villefranche (Genève), sans millésime, in-12. Cet ouvrage, d'une dialectique serrée, fut accueilli avec faveur. Il fut réimprimé (s. l.) en 1624, in-12, sans le nom de Véron : *Le Hibou des jésuites opposé à la corneille de Charenton*. Les deux adversaires en vinrent bientôt plus directement aux prises dans une conférence publique ; mais elle ne tourna pas à la louange du jésuite. Du Moulin, qui était sans doute présent, nous apprend que celui-ci fut battu. La réputation du vainqueur s'accrut ainsi à la cour et à la ville. Un autre jésuite, Regourd, se flattant d'être plus habile que son confrère, appela le jeune pasteur en combat singulier. Anne d'Autriche était là, la salle était comble, toutes les avenues encombrées par la foule. Regourd se fit attendre. Pour entrer il dut passer par la fenêtre. Mestrezat tira parti de cet incident ; il cita fort à propos les deux premiers versets du chap. X du quatrième Evangile : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui n'entre pas par la porte dans la bergerie, mais qui l'escalade par un autre endroit, est un voleur et un brigand ; mais celui qui entre

par la porte est un berger des brebis. » Outre ce trait d'esprit, le pasteur eut de nombreuses et solides raisons à faire valoir, qui achevèrent de déconcerter son antagoniste et la victoire lui resta. Anne d'Autriche, à l'instigation de laquelle le tournoi théologique avait eu lieu, défendit qu'on publiât le procès-verbal de la conférence. Regourd, espérant se rattraper la plume à la main, publia ses *Démonstrations catholiques*, par lesquelles il attaquait l'autorité et la perfection des Ecritures. C'était aller au devant d'une nouvelle défaite, et qui fut plus retentissante. Mestrezat fit, en effet, une réponse victorieuse: *Traicté de l'Escripture sainte* « où est monstrée la certitude et plenitude de la foi et de son independanee de l'authorité de l'Eglise. Contre les prétendues démonstrations catholiques du jésuite Regourd. En quoy est comprise la réfutation du troisième livre de la Réplique du cardinal du Perron touchant les traditions par Jean Mestrezat, pasteur de l'Eglise réformée de Paris. A Genève, imprimé pour Jacques Chouët,» 1633, in-8°, 680 p. et un long Indice des passages de l'Écriture qui sont ou allégués ou exposés dans le livre. L'épître dédicatoire datée de Paris, 1er octobre 1632, est adressée « à haut et puissant seigneur, Mgr Jacques Nompar de Caumont, marquis de la Force, maréchal de France, lieutenant général du Roy en son armée de Languedoc. » Ce zélé protestant avait assisté, comme président, à l'une des conférences. « Vous avés esté en l'Eglise de Dieu, lui dit l'auteur, un singulier exemple de constance et de fermeté en la profession de la vérité.... vous avés esté en l'estat un singulier exemple de fidelité et d'affection au service du Roy... Ainsi, monseigneur., estes-vous honoré et en l'Estat et en l'Eglise. Or, ai-je en celle-ci un devoir particulier de vous présenter ce traicté, puisqu'il répond aux prétendues démonstrations catholiques qu'a publiées le jésuite Regourd desquelles vous avés ouy un sommaire de sa bouche en une partie de nostre conférence, où vous assistastes en qualité d'un des modérateurs ; afin que comme vous nous avés entendu le refutant de vive voix, vous voyiés par escript la mesme victoire de la vérité... » Après avoir signalé la conformité de la procédure des adversaires à celle des anciens hérétiques, Mestrezat attaque les six prétendues démonstrations du jésuite : la première, qui est un amas de doutes contre la vérité et divinité des livres de l'Ecriture ; la seconde, qui prétend qu'on ne peut avoir assurance de l'intégrité des exemplaires de l'Ecriture sainte, et que les originaux ont été altérés, corrompus et mutilés ; la troisième, qui combat la certitude des versions ; la quatrième, qui défend les livres apocryphes ; la cinquième qui accuse les Ecritures d'obscurité ; la sixième enfin, qui entre autres choses soutient l'imperfection de l'Ecriture sainte et la nécessité des traditions. Et tout cela pour inférer que« nos esprits, quelques efforts qu'ils fassent, ne pourront rencontrer leur seurté hors du tribunal de l'Eglise ; la Providence divine ayant permis ces altérations de l'Ecriture sainte pour nous contraindre, dit-il, à subir le joug de l'Eglise avec humilité. » L'imprudent jésuite ne craignait donc pas de détruire le fondement sur lequel s'appuyait l'Eglise réformée, pour la forcer à se

jeter dans les bras de Rome. Il s'ingéniait à répandre l'obscurité sur la Bible, pour qu'on fût forcé de regarder à la tradition catholique. Comme si cette tradition était assez lumineuse pour nous guider dans la recherche de la vérité et dans la vie ! C'était vouloir fonder la foi sur le scepticisme universel, et vaincre les résistances par l'horreur du vide. Mestrezat maintient « l'honneur des Ecritures en faisant resplendir leurs qualités divines au-dessus de tous les témoignages des hommes, et monstrant que la doctrine chrétienne a des bases et fondemens de sa certitude et de sa plénitude beaucoup plus solides que ceux que luy donnent les docteurs de l'Eglise romaine; et que si la foy par ces hypothèses de Regourd et ses semblables est rendue toute humaine, incertaine et fautive, par les nostres elle est toute divine, et l'âme en reçoit une si grande certitude que rien ne défaut à sa consolation. » L'ouvrage est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur montre que nous avons une pleine certitude de foi par les saintes Ecritures sans dépendre de l'autorité de l'Eglise, et il réfute, en cinq livres, tout ce que le jésuite a mis en avant contre la certitude de la divinité de la Bible, contre l'intégrité de ses livres et de ses éditions, contre la certitude de ses versions, contre sa clarté et sa perfection. Dans la seconde partie, il examine le prétendu tribunal de l'Eglise que son adversaire a voulu ériger sur les ruines de l'Ecriture sainte, et réfute ainsi non seulement les assertions de Regourd, mais aussi celles du cardinal Du Perron. Le synode des « Eglises de l'Isle-de-France, Picardie, Champagne et pays chartrain, » chargea les pasteurs Drelincourt, Aubertin et Daillé d'examiner l'ouvrage; et ceux-ci déclarèrent « n'y avoir rien trouvé que très convenable à nostre croyance. » Mestrezat était toujours prêt à défendre le protestantisme; mais tout en attaquant les principes de ses adversaires il savait ménager leurs personnes. C'était un galant homme dont on savait apprécier la délicatesse au plus fort du combat. Nous laissons aux *Mémoires du cardinal de Retz* (coll. Petitot, Paris, 1825, t. XLIV, p. 130 ss.) le soin de raconter un incident de cette nature où le beau rôle fut pour notre pasteur : « Je trouvai par hasard, dit de Retz, Mestrezat, fameux ministre de Charenton, chez M^lle^ de Rambure, huguenote précieuse et savante. Elle me mit aux mains avec lui par curiosité : la dispute s'engagea et au point qu'elle eut neuf conférences de suite en neuf jours différents. M. le maréchal de la Force et M. de Turenne se trouvèrent à trois ou quatre... Il m'embarrassa dans la sixième, où l'on traitait de l'autorité du pape, parce que, ne me voulant pas brouiller avec Rome, je lui répondois sur des principes qui ne sont pas si aisés à défendre que ceux de Sorbonne. Le ministre s'aperçut de ma peine; il m'épargna les endroits qui eussent pu m'obliger d'une manière qui eût pu choquer le nonce. Je remarquai son procédé, je l'en remerciai au sortir de la conférence, en présence de M. de Turenne, et il me répondit : « Il n'est pas juste « d'empêcher M. l'abbé de Retz d'être cardinal. » Cette délicatesse, comme vous voyez, ajoute l'historien, devenu en effet cardinal en 1651, n'est pas d'un pédant de Genève. » Au reste, Mestrezat conser-

vait son sang-froid et sa présence d'esprit dans les circonstances les plus critiques. En 1623, il eut une audience de Louis XIII qu'il avait sollicitée sur le mandat qu'il avait reçu du synode de Charenton. Le cardinal de Richelieu y assistait, et c'était lui qui avait suggéré au roi les questions que celui-ci adressa au pasteur réformé. L'une de ces questions était : « Pourquoi souffrez-vous les ministres non Français? — Il serait à souhaiter, répondit le pasteur, que tant de moines italiens qui sont en France eussent autant de zèle pour Sa Majesté qu'en ont les ministres étrangers qui ne reconnaissent dans le royaume aucune autre souveraineté que celle du roi. » A ces mots, le cardinal de Richelieu lui touchant l'épaule, s'écria : « Voilà le plus hardi ministre de France! » — Sa réputation de controversiste s'accrut encore par la publication de son *Traitté de l'Eglise*, Genève, 1649, in-4° de 695 pages et 14 p. d'indices des matières principales. La dédicace au prince Henri de la Tour, vicomte de Turenne, est datée de Paris, 18 août 1648. L'auteur lui applique le passage de l'épître aux Hébreux, relatif à Moïse : « Etant déjà grand, il refusa d'être nommé fils de la fille de Pharaon... Il avait égard à la rémunération.» « Ce traitté, monseigneur, monstre quelle est l'Eglise que Jésus-Christ appelle à la participation de ces richesses de la gloire par celle de son opprobre et de ses souffrances, et dont par conséquent la communion doit estre préférée à tous les avantages du monde. Je vous le présente très volontiers, monseigneur, d'autant que Dieu vous a maintenu en cette communion jusqu'à présent, et qu'il vous y a béni abondamment, tant en vous couvrant de sa protection au milieu de plusieurs dangers, ausquels vostre vocation vous a exposé depuis plusieurs années : qu'en manifestant vostre valeur par des exploits que la France, l'Italie et l'Allemagne célèbrent hautement, etc. » Cette dédicace et ce traité n'empêchèrent pas Turenne de changer de religion quelques années plus tard. L'auteur donne lui-même un résumé de son ouvrage (p. 695) dans les termes suivants : « Et ainsi avons-nous par la grace de Dieu achevé le traitté de l'Eglise en trois livres : ayant veu au premier quelle est l'Eglise quant à son estre intérieur, qui consiste en vraye foy, piété et sanctification de l'ame par la vertu du sainct Esprit en l'usage de la parole et des sacremens. Auquel esgard l'Eglise se restreint aux seuls eleus et vrais enfans de Dieu, et est l'Eglise proprement dite, le vray corps mystique du Christ, dont tous les membres sont unis à leur chef par le sainct Esprit en piété et charité, et son espouse laquelle il conduit en la vérité nécessaire a salut et maintient en la terre contre toutes les forces de l'enfer, pour la glorifier éternellement dans le ciel. Au second, quelle est l'Eglise quant à l'estre extérieur de son assemblage, par la profession de la foy, et participation aux sacremens sous des pasteurs, avec plusieurs hypocrites et meschans; quel est son chef; quelle la vocation de ses pasteurs; quelle son unité, sa perpétuité et ses marques. Et au troisième, quelle est l'autorité de ses pasteurs et conducteurs, s'ils ont un tribunal infaillible pour juger les controverses de la foy, et s'ils peuvent imposer des loix aux cons-

ciences... D'où s'ensuit que la vraye Eglise n'a point d'autres loix et ordonnances pour la substance du service de Dieu, et qui obligent absolument la conscience, que celles que Jésus-Christ son maistre et seigneur a establies. » L'ouvrage est surtout dirigé contre le cardinal Du Perron et Bellarmin. L'auteur ne laisse sans réponse aucune des objections mises en avant par ces controversistes romains. Il donne à chaque instant des preuves de sa grande connaissance des Pères de l'Eglise et de l'Ecriture. Son traité a eu les honneurs d'une traduction en allemand (Cassel, 1649), et en latin (Brême, 1676). — En réponse aux attaques des mêmes controversistes, Bellarmin et Du Perron, Mestrezat avait publié : *De la Communion à Jésus-Christ, au sacrement de l'Eucharistie*, Sedan, 1624, in-8°; 2e éd., 1625, in-8°; trad. en allem., Francf., 1624, 1663; en anglais, 1631; en italien, 1638 : *Della communione con Jesu Christo nell'Eucharistia contra i cardinali Bellarmino, e Du Perron*, Genève, in-8°, 204 p. Le traducteur, Vincent Paravicino, a dédié son ouvrage au duc Henri de Rohan. Mestrezat avait dédié le sien à Louis de Champagne, comte de La Suze, etc., conseiller du roi. Le traité a deux livres : le premier a douze chapitres, nécessité de la communion avec Jésus-Christ; mode de cette communion (elle ne peut se faire que par le saint Esprit et la foi). Le second livre a dix-huit chapitres, de l'usage du sacrement de l'eucharistie, réfutation du sens donné par les catholiques au passage : *Hoc est corpus meum*. En 1549, Mestrezat publia un extrait de cet ouvrage à Orange : *Discours de la manière dont Jésus-Christ nous est donné, tant en l'Evangile qu'au sacrement de l'Eucharistie*. Il supprima tout ce qui regardait la croyance des Pères de l'Eglise sur ce point. Pour épuiser la liste de ses ouvrages de controverse, signalons un opuscule qui ne nous est connu que par la réponse de son adversaire, publiée à Paris, 1632. Le titre de l'opuscule était : *Advis au sieur Gabriel Martin, abbé de Clausonne, par un personnage équitable et amateur de vérité*. Signalons enfin son *discours de la grâce contre les prétendus mérites et la justification par les œuvres*, Charent., 1638, in-12, contre La Milletière. — Mestrezat a publié un grand nombre de sermons, qui n'ont peut-être pas le cachet oratoire, mais qui se font remarquer par une grande élévation de pensée, et une profonde érudition. Il visait plus à convaincre qu'à entraîner. C'était la méthode de tous les prédicateurs protestants de cette époque de lutte. Les catholiques l'appréciaient fort. Un jour qu'il rencontrait un ecclésiastique de cette communion, qui avait prêché un carême avec applaudissements, et qu'il le félicitait de ce succès, celui-ci lui répliqua : « J'ai pris dans vos sermons tout ce que j'ai dit de meilleur. » Dans le *Journal d'un voyage à Paris*, en 1657 et 1658, par deux Hollandais (publié par A.-P. Faugère, Paris, 1862), nous lisons à la date du 12 mars 1657 : « M. Mestrezat fit un fort beau sermon et capable de toucher les âmes des vrais chrétiens. » Son orthodoxie était assez mitigée. On sent courir dans son système dogmatique une veine de mysticisme qu'on ne trouve pas dans Calvin. Il unit intimement l'expiation qui fait disparaître la peine du péché, et la sanctification qui en fait disparaître la souillure.

Il ne prêche pas la prédestination. Il avait sur la grâce universelle les opinions de l'Académie de Saumur, qui étaient dans le sens de l'arminianisme. « Il n'y a point de péril, disait-il, à croire la grâce universelle. Jésus Christ est mort pour tous, jusque-là que, s'ils croient, ils soient sauvés. Quant à moi, je trouve une grande consolation de considérer notre Père céleste être miséricordieux envers tous, car il s'ensuit de là, qu'il l'est beaucoup plus envers ses enfants, et de considérer que Jésus-Christ est le sauveur de tous. » *Sermons sur divers textes*, Sedan, 1625, in-12; *Trois sermons sur un jour de jeûne*, Charenton, 1636, 8°; *Sermon de la justification par la foy sans les œuvres de la loy*, sur les vers. 15 et 16 du chap. II aux Galates; se vend à Charenton et à Paris, Melchior Mondiere, aux deux vipères, 1639, in-12. La dédicace est datée de Paris, 9 mai 1639, « à M. de Saint-Marc, conseiller du roy, etc. » « Le désir que vous m'avez tesmoigné d'avoir ce sermon, m'a obligé de vous le présenter. Le zèle que vous avez pour la vérité de la confession de foy de nos Eglises, et le sensible desplaisir que vous avez reçeu de la voir combattue par une personne que vous avez affectionné, vous porte à un particulier examen des choses par leurs fondemens... » — Comme complément de ce sermon, Mestrezat en publia, trois mois après, deux autres : *De la nécessité des bonnes œuvres* « jointe à la justification par la foy, en deux sermons, sur l'épître aux Galates, chap. II, vers 17. 18. 19 et 20.» La dédicace est datée de Paris, 29 août 1639, « A dame Marguerite de Phelipeaux, vesve de feu M. de Launay, dame de la Ravinière. » L'auteur lui dit qu'elle fait partie des personnes « qui, joignant à la piété la pureté et intégrité de vie, scellent la vérité de la religion qu'elles professent. » Il la trouve d'autant plus remarquable « qu'estant au milieu d'une parenté de profession contraire et puissante, vous avez, ajoute-t-il, accompagné vostre fermeté en la religion d'une si sage conduicte, que cela n'a pu empescher que vous soyés aimée et honorée d'eux. » *Du combat de la chair et de l'esprit*, 1642, in-12; *Trois sermons sur la venue et naissance de Jésus-Christ au monde*, in-8° de 144 p., Genève, 1649. Le premier, sur Malachie, IV, 2; le second, sur Esaïe, VII, 14; prononcés à Charenton le 20 et 25 décembre 1648. Le troisième, sur saint Luc I, 39-43. La dédicace à son frère, Domeine Mestrezat, est datée de Paris, 22 mars 1649; *La luicte de Jacob*, sermon prononcé à Charenton le 12 septembre 1650, Charenton, 1650, in-8°; Sermon sur ces mots de Jésus-Christ : « Ma chair est vrayment viande et mon sang est vrayment breuvage. » Charenton, 1651, in-8°; *Exposition de la première épistre de l'apostre saint Jean en sermons, prononcés à Charenton*, 2 vol. in-8°, Genève, 1651. Il y a quarante sermons, dont vingt-trois dans le premier vol. Ils ont été prononcés du 27 septembre 1643 au 14 novembre 1648; *Du conte de nos jours*, sermon sur Ps. XC, 11 et 12, Charenton, 1652, in-8°; *De la tristesse selon Dieu*, sermon prononcé à Charenton le 25 octobre 1654, Charenton, 1654, in-8°; *Exposition de l'Epistre aux Hébreux, en sermons*, divisés en cinq parties. Genève, 1655. Ces parties avaient été publiées séparément les années précédentes. La première est : *De la dignité et gloire du médiateur du*

Nouveau Testament, vingt sermons sur ch. I et II ; la seconde, *De la révérence et obéissance deüe à l'Evangile*, vingt sermons sur les ch. III, IV, V et VI ; la troisième, *De la sacrificature de Jésus-Christ*, vingt-sept sermons, sur ch. VII, VIII, IX et X, 31 ; la quatrième, *De la vertu de la foy*, vingt-cinq sermons sur ch. X, 32-XI ; la cinquième, *Des fruits de la foy ou vertus chrétiennes*, dix-huit sermons sur ch. XII et XIII. Le t. I est dédié à M^me^ la maréchale de Chastillon ; le t. II, à Philippe Mestrezat, son neveu, min. du s. Evangile en l'Eglise de Genève, et professeur en théologie ; le t. V, à « très illustre princesse Charlotte de La Tour d'Auvergne. » « Ce nous est, lui dit l'auteur, une grande satisfaction quand nous pouvons joindre à nos sermons des exemples publics de la piété et des vertus chrestiennes que nous y recommandons. Celuy que nous avons en vostre personne est des plus considérables. Et si le public en reçoit grande édification, j'en ai reçu une particulière, l'espace de plusieurs années. Car dans la diversité des accidents par lesquels la Providence divine vous a fait passer, j'ay toujours veu une ferme et constante piété en vostre âme, une humble sousmission à la volonté de Dieu, un recours ardent au throne de sa grâce, une vive espérance de la vie éternelle (laquelle tempérait et addoucissait toutes vos amertumes) et un grand zèle à la gloire de Dieu et à l'advancement de son Evangile, avec un esprit sublime, et un courage viril, et principalement une pureté de vie autant exquise que franche et exempte de toute contrainte... » *Du pain de vie et de la manière de le manger, sermon prononcé le jour de Pasques*, 1656, in-8° ; *Sermon sur le ch. XI de la seconde épistre de saint Paul aux Corinthiens, verset* 4, prononcé à Charenton le 22 octobre 1656, in-8° ; *Vingt sermons sur divers textes de l'Ecriture Sainte, prononcés en divers temps à Charenton les-Paris*, Genève, 1658, in-8°. Quelques sermons, qui étaient épuisés, sont réimprimés ; la généralité était inédite. Le volume fut dédié par Philippe Mestrezat, neveu de notre auteur, au gendre de celui-ci, Jacques de Maubert, sieur de Boisgibault, qui venait de perdre sa femme, fille unique de Jean Mestrezat, peu après la mort du beau-père. La dédicace est datée de Genève, 10 septembre 1657 : « Je vous présente l'impression de ces sermons, comme une exécution de la volonté de M. Mestrezat leur autheur. Il me les avoit envoyés quelque peu de temps avant que Dieu l'ait appellé en son repos, après les avoir reveus, pour les faire imprimer en cette ville, dans le mesme ordre et le mesme nombre, auquel ils voyent le jour... La bonne odeur de sa vie et de son ministère est tellement répandüe, qu'il est regretté généralement comme un grand serviteur de Dieu, qui possédoit des dons excellens, en un haut degré et en très grand nombre, soit pour la piété et pour la doctrine, soit pour le conseil et pour la conduite ; et qui les a employés à la gloire de ce souverain Maistre, et à l'édification de son Eglise, avec fidélité, prudence, zèle et magnanimité merveilleuses, qu'il a veu couronnées par la bénédiction divine, de glorieux succez. » *Exposition du chapitre VIII de l'épître de l'apôtre S. Paul aux Romains, en trente-trois sermons, prononcés à Charenton* deux tomes : le premier, du vers. 1 au 17, en seize sermons, Amster

dam, 1702, in-8°. Les libraires-éditeurs ont publié ces deux volumes et les ont dédiés à l'évêque de Londres, Mgr Henri. L'un d'eux, Tirel, s'était procuré le manuscrit dans un voyage qu'il avait fait en Angleterre, au commencement de 1702. Cet évêque s'était signalé par une infatigable charité à l'égard des réfugiés français, Tirel en avait été témoin, il s'était réfugié en Angleterre à l'âge de neuf ans. Le t. II est de 1703, et va du vers 18 au 38, en dix-sept sermons. Signalons enfin quelques *Lettres de consolation escrites à M. et à Mme de la Tabarière*, «sur le déceds de feu M. le baron de Sainct-Hermine, leur fils aisné, mort au siège de Bosleduc, en un assaut donné le quatrième jour d'aoust 1629, » 192 pages in-12, 1632 Il y a aussi dans ce volume des lettres écrites dans cette douloureuse circonstance à l'une des filles de Du Plessis-Mornay, par les pasteurs Pierre Du Moulin, Le Blanc de Beaulieu, Daillé, Chaufepied, Rivet, Turretin, Drelincourt. On peut voir un beau portrait à l'huile de Jean Mestrezat, à la Bibl. publ. de Genève, salle Lullin. — Voyez *Bulletin*, passim.; *La France prot.*, t. VII; A. Archinard, *Mémoires et documents*, publ par la Soc. d'hist. et d'arc. de Genève, t. XV, 29-72, avec fac-simile d'une lettre en latin.

Charles Dardier.

MESTREZAT (Philippe), neveu du précédent, pasteur et professeur à Genève, né dans cette ville le 14 octobre 1618 et mort le 2 février 1690, n'atteignit pas à la réputation de son oncle ; mais il mérite quelque attention par son savoir et sa tolérance. Il fut professeur de philosophie en 1641, pasteur à la ville en 1644, professeur de théologie en 1649, recteur de l'académie en 1649 et en 1670. Dans la séance de la Compagnie du 11 juin 1669, il se joignit à Louis Tronchin pour demander qu'on n'exigeât pas des candidats au ministère évangélique la promesse qu'ils n'enseigneraient « aucune doctrine nouvelle, comme l'universalité de la grâce et la non imputation du péché d'Adam. » De violentes paroles s'échangèrent sur ce sujet entre les membres de ce vénérable corps, soit dans cette séance, soit dans les suivantes. Les magistrats s'en mêlèrent, pour condamner les nouveautés, imposer le silence le plus absolu sur ces questions et menacer de l'exil, de l'amende ou de la prison ceux qui seraient entachés d'hétérodoxie. Bâle, Berne, Zurich et Schaffouse enveniment les débats en déclarant par lettres qu'on n'enverrait plus les étudiants à Genève si l'hérésie venait à y être supportée. Mestrezat trouva indigne le règlement du Conseil. « Défendre les conversations particulières ; ne pas permettre aux frères de conférer ensemble sur les diverses méthodes touchant la grâce, c'est intolérable ! s'écria-t-il. Il faut que Messieurs réforment leur arrêté pour laisser la liberté de réfuter les raisons contraires, de quoi on promet d'user avec modération. » Le conseil modifia l'article relatif à la défense de discuter, enleva la pénalité, mais le reste fut maintenu. Le 28, les partisans de la liberté d'examen signèrent les thèses calvinistes « par amour de la paix. » Après le *Consensus*, par amour de la paix encore, Mestrezat et son collègue Tronchin consentirent, en 1680, à refuser eux-mêmes les premiers les propositions des étudiants qu'ils entendraient,

quand ces propositions insinueraient les doctrines de la grâce individuelle, comme le calviniste Fr. Turretin s'engageait de son côté à ne pas permettre que les autres proposants affectassent de combattre les doctrines arminiennes. On sait que les confessions de foi obligatoires ne furent abolies à Genève qu'en 1725 et sur les instances de J.-Alph. Turretin, fils de François. Mestrezat a composé plusieurs dissertations sur des points de physique et des thèses théologiques, que les proposants devaient défendre en séance publique. Nous ne parlerons que de celle-là : *De libero arbitrio*, 10 février 1655 ; *Disputatio theologica de Perseverantia in fide et sanctitate*, Pars prior, 21 mars 1659 ; pars altera, 28 novembre 1659, avec les corollaires suivants : *An Ecclesia sit anamartêtos? Negat. An Adamus in statu innocentiæ fuisset immortalis? Disting. An intellectus determinat voluntatem? Affirmat.* Seconde section de la seconde partie, 27 mars 1660, avec les coroll. *An Christus qua mediator sit adorandus? An pastores evangelici legitimè vocentur? Affirmat. An satisfactio fuerit necessaria? Affirmat. An sint tres personæ in Essentiâ Divinâ? Affirmat.* Troisième section de la seconde partie, juillet 1661 : *De Adoratione hostiæ missaticæ, ut gravissima è causis ob quas Reformati in communionem romanam venire non possint*, mardi, 13 août 1661 ; *De incarnatione filii Dei*, 30 décembre 1661. *De unione personali in Christo*, 2 mars 1663 ; *De tolerantia christiana fratrum dissidentium in præterfundamentalibus; pars prima : Ubi status controversiæ enodatur, et tolerantia probatur disertis S. Scripturæ præceptis*, 1er juin 1663 ; *De Isoppopia ceu æquilibrio voluntatis humanæ famoso arminianorum commento*, 27 décembre 1664. Dans ces thèses, l'auteur refuse aux sociniens le nom de chrétiens en ce qu'ils renversent et autant qu'il est en eux détruisent plusieurs fondements de la religion chrétienne. Les arminiens, est-il dit aussi, favorisent de graves erreurs ; *De cultu sanctorum*, 28 novembre 1671 ; *De sacramentorum novi fœderis fine, oppositæ Lælii Socinii de sacramentis dissertationi*, 21 avril 1673. Nous donnons, à titre de curiosité littéraire, le titre et l'analyse d'une plaquette rarissime à laquelle Ph. Mestrezat a mis son nom avec celui de son frère aîné Jean et de son frère cadet Pierre : *Le combat du Cavalier et du Mousquetaire*, s. l. (Genève). 1630, 23 p. in-4°. L'opuscule est dédié « à noble Jean de Tudert de Mazieres, roy des mousquetaires genevois, » qui était le frère de leur mère, première femme de leur père Domeine Mestrezat. C'est une lutte héroï comique en paroles d'abord, entre le cavalier et le mousquetaire, l'un disant qu'il n'y a rien comme le cavalier, l'autre comme le mousquet virolé. Bientôt la lutte devient plus sérieuse, et ils se battent avec la permission du roi des mousquetaires. Ils font preuve de courage, et finalement ils s'embrassent. Le mousquetaire finit par dire à son antagoniste :

Je vous estime preux et vaillant cavalier.
Le cavalier. — Heureux est le combat qui nous fait rallier,
Je vous aime et voudrois vous en donner un gage,
Je suis joyeux d'avoir cognu vostre courage.

Dans le *Remerciement du roy des Mousquetaires genevois fait aux*

magnif. et très honorés Seigneurs, récité le 2 mai 1630 par son propre neveu, on lit ces vers qui donnent la note sérieuse :

Contentons-nous de voir que Genève est le lieu
Où reluisent surtout les merveilles de Dieu,
Où sa grâce se voit sans mesure espanduë,
Bien qu'il ne soit qu'un poinct en sa faible estendue.

Voyez J. Gabarel, *Hist. de l'Egl. de Genève*, III, 109 ss. 1862; Senebier, *Hist. littér. de Genève*, II, 240 ss., 1786; *Bibl. de la soc. de lecture de Genève*. CHARLES DARDIER.

MESURES (chez les Hébreux). Voyez *Poids et Mesures*.

MÉTAPHRASTE. Voyez *Siméon le Métaphraste*.

MÉTAUX (dans la Bible). D'après leur constitution géologique les montagnes de la Syrie et de la Palestine sont pauvres en minerai; on n'y trouve que des mines de fer oxydé et de fer pisiforme Les montagnes de gneiss de la presqu'île du Sinaï seules offrent les conditions requises pour la formation de minéraux de quelque valeur. Néanmoins les Israélites ont de tout temps attaché une grande importance à la possession des métaux précieux. A l'époque des patriarches déjà, nous voyons que l'or constitue une certaine partie de leurs richesses (Gen. XIII, 2; XXIV, 22. 35), et les Israélites revenant d'Egypte ont dû en emporter avec eux des quantités très considérables (Exod. XI, 2; XII, 35; XXXV, 22). Le commerce de l'or était entre les mains des habitants de Tyr, qui s'approvisionnaient par l'intermédiaire de marchands de Saba et de Raëma. L'or afflua à Jérusalem sous le règne de Salomon, à la suite de l'expédition à Ophir, situé, d'après les découvertes modernes de Sprenger, sur la côte occidentale de l'Yemen. L'or n'étant pas monnayé, servait à la confection de vases de toute espèce, de coupes et plus spécialement aux ustensiles destinés au service du temple; on en décorait les murs, les plafonds, les portes, les autels et on en recouvrait les statues des dieux païens (Ex. XX, 23; Es. II, 20). On en faisait des bijoux, des bagues et des bracelets, et quelquefois l'or en barres servait de moyen de payement. Nous ne savons toutefois rien de sa valeur; il n'est pas téméraire de dire qu'il avait chez les Hébreux la même valeur que dans l'Asie occidentale. L'argent arrivait aux Hébreux par le même canal que l'or, cependant on le tirait plus spécialement de Tarsis par l'intermédiaire des Phéniciens (Jér. X, 9). L'argent servait dès les temps les plus anciens de moyen de payement. Abraham déjà paya quatre cents sicles d'argent à Ephron pour la cession du champ de Mamré (Gen. XXIII, 16); les frères de Joseph emportèrent en Egypte de l'argent pour payer le blé qu'ils y allaient acheter, mais ce n'est qu'après l'exil que l'argent fut monnayé (1 Mach. XV, 6). On employait l'argent comme l'or pour en faire des bijoux, des ustensiles, des instruments de musique et pour orner de ce métal le sanctuaire et les maisons des riches Il a dû se trouver en quantités considérables chez les Hébreux, si l'on en juge par les sommes colossales que David et les princes donnèrent pour l'érection du temple (1 Chron. XXX, 27; XXX, 4. 7). Un métal plus précieux pour l'antiquité, était toutefois l'airain

de Chypre (*æs cyprium*), le cuivre. Ce dernier métal ne se trouve que dans peu de pays, on dut en faciliter la production au moyen d'amalgames et surtout de l'étain pour lui donner la dureté de l'acier. Le cuivre servait à la confection de pots, de pelles, de bassins, de poêles, de chaudrons, de couteaux et de truelles ; les casques, les armures, les boucliers, les pointes des hallebardes et les arcs étaient en airain. Les anneaux du tabernacle, les pieds des colonnes, étaient d'airain et l'autel lui-même en était recouvert. Du même métal on avait confectionné, au moyen de la fonte, le grand bassin (mer d'airain) du temple ; c'est en airain aussi qu'était le serpent dont parle le Deutéronome (XXVIII, 23). Les Israélites tiraient le minerai qui servait à la confection de l'airain, en partie des mines du Sinaï (vallée de Mégara), en partie des Phéniciens qui s'en fournissaient en Colchis. Le fer a, dans l'antiquité, une valeur bien inférieure à celle de l'airain ; quand la Bible parle de fer, il est toujours question de fer forgé. Avec l'argent, les Phéniciens rapportèrent de leurs voyages en Espagne l'étain et le plomb. Le premier de ces métaux ne semble avoir été employé que comme alliage; au moyen du second on confectionnait de grandes tablettes pour l'écriture (Job XIX, 24) et les niveaux employés par les charpentiers et les maçons (Amos VII, 7). Le plomb entrait pour une certaine proportion dans les monnaies, comme l'a prouvé l'analyse chimique d'une monnaie de cuivre du quatrième siècle avant J.-C. Quant aux alliages, la Bible n'en cite qu'un seul, le laiton (1 Mach. VIII, 22 ; XIV, 18. 26. 48), et encore n'est-il pas sûr que χαλκος soit véritablement du laiton. Ne serait-ce pas plutôt, comme il s'agit des tablettes sur lesquelles fut transcrit le traité d'alliance entre les Romains et les Machabées, du bronze ou de l'airain?

E. Scherdlin.

MÉTEMPSYCHOSE signifie transmigration de l'âme d'un corps dans un autre, existence d'une même âme dans plusieurs organismes qu'elle anime (ἐμψυχόω) successivement. Cette doctrine est une des formes de l'idée plus générale que notre vie n'est pas bornée aux quelques années de l'existence actuelle ; et son caractère distinctif, c'est qu'elle conçoit nos diverses existences comme se passant sur la terre. C'est là ce qui la différencie de la doctrine d'Origène, qui professait que notre séjour ici-bas n'est qu'une phase momentanée d'une immense évolution, commencée dans le ciel et toute spirituelle d'abord, emprisonnée dans la matière par suite d'une déchéance, et se poursuivant par un mouvement ascensionnel dans des mondes plus éthérés ; au t. XIII, *In Matth.*, le grand docteur combat l'idée d'une « métensomatose » toute terrestre. La métempsychose se sépare plus encore du dogme de la résurrection des corps, en vertu de laquelle chaque âme, dans l'état de choses définitif, sera revêtue d'un organisme parfaitement harmonisé à sa condition spirituelle. La croyance à la transmigration paraît avoir été extrêmement répandue chez les peuples primitifs, et nous en trouvons des traces dans l'Asie orientale, le Caucase, en Grèce, en Italie, chez les druides, en Amérique, chez les Péruviens, chez des nègres de l'Afrique. On comprend dès lors

qu'elle ait offert des nuances diverses, tantôt l'âme étant appelée à parcourir tous les degrés de l'ordre organique, tantôt confinée dans le genre humain, la transmigration étant conçue tantôt comme fatale, tantôt comme réglée par nos déterminations morales. Dans l'Inde, le brahmanisme et le bouddhisme sont d'accord pour enseigner que l'âme est tenue de séjourner longtemps dans une enveloppe corporelle, et selon le degré de vertu ou de vice qu'elle atteint, elle occupe un rang plus ou moins élevé dans l'échelle des êtres, à partir de la plante, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue, par une purification complète, à se dégager du joug humiliant de la matière. Les prêtres égyptiens, au témoignage d'Hérodote (l. II, § 123) professaient que chaque âme, immédiatement après la mort, passe dans le corps d'un animal et ne rentre dans un corps humain qu'après avoir traversé tous les animaux de la terre, de la mer et de l'air, par une évolution qui s'accomplit en trois mille ans. Pythagore paraît être le premier qui l'ait introduite dans la philosophie grecque ; il prétendait se souvenir d'avoir pris part, sous le nom d'Euphorbe, à la guerre de Troie ; mais tandis qu'il restreignait au règne animal le cercle de nos pérégrinations, Empédocle estimait que l'âme passe aussi par les plantes. Platon, dans un langage poétique dont il est difficile de préciser la portée doctrinale (*Timée*, *République*, X), nous dépeint l'âme qui s'est souillée de vices, passant dans le corps d'une femme, ou même de divers animaux mâles ou femelles, d'un oiseau de proie, si elle a été rapace, d'un pourceau, si elle s'est adonnée à la gloutonnerie ; mais par suite de circonstances favorables, elle peut devenir meilleure et s'élever jusqu'au séjour du bonheur suprême, pour reparaître ensuite dans un corps nouveau. Selon Virgile (*Enéide*, l. VI), l'âme ne revient animer un nouveau corps qu'après avoir été purifiée des souillures de l'existence précédente et avoir bu les eaux du Léthé. Le peuple juif conjectura que Jean-Baptiste (Jean I, 21) et Jésus-Christ (Matth. XVI, 14) étaient d'anciens prophètes, revenus pour continuer leur ministère, et Hérode le tétrarque craignit un instant que Jésus ne fût une nouvelle incarnation de Jean-Baptiste (Matth. XIV, 2). Le Talmud aussi semble admettre que certains personnages apparaissent plusieurs fois dans l'histoire. Des rabbins professèrent que Dieu a créé un nombre limité d'âmes israélites, qui reviennent sans cesse, aussi longtemps qu'il y a des juifs sur la terre. La Cabbale déclare que ces pérégrinations cessent quand l'âme est digne de rentrer dans le palais du roi céleste. Les néoplatoniciens aussi, Porphyre et Jamblique, dispensent les âmes les plus pures d'un retour sur la terre. Plusieurs sectes gnostiques adoptèrent la métempsychose ; Basilide (Origène, *Comment. in epist. ad Rom.* ,ch. v) invoquait le témoignage de saint Paul, Rom. VII, 9, et Carpocrate celui de Jésus-Christ, Matth. V, 25 (Irénée, I, 25, 4). Chez les manichéens, le simple « auditeur » devait s'attendre à passer par bien des plantes et des corps humains, avant de devenir un « élu » ; et chez les cathares, les membres fidèles de la secte étaient seuls préservés de migrations ultérieures à travers le règne animal et le règne humain ; ceux qui

avaient été négligents étaient, à leur mort, obligés d'entrer dans un nouveau corps pour achever leur pénitence. Les Druses croient que le nombre des hommes créés par l'intelligence suprême est constant, et qu'ils reparaissent plusieurs fois sur la terre, leur condition variant selon le degré de leur respect pour la vérité. — La métempsychose fut combattue par Justin Martyr, *Dialog. c. Tryph.* ; Irénée, *C. hær.*, II, 33 ; Tertullien, *De anima*, ch. XXXII-XXXV ; Augustin, *Civit. dei*, X, 30, et *C. Faust.*, 5, 10 ; Théodoret, *Græcarum affectionum curatio*, XI ; Enée de Gaza, *Théophraste*. Les Pères objectaient : que nous n'avons aucun souvenir d'une existence antérieure et ne pourrions faire pénitence de péchés inconnus ; que l'idée de différents corps habités successivement ne se concilie guère avec la doctrine de la résurrection, qui statue la restitution d'un organisme et non l'amalgame de plusieurs. Mais ce qui a surtout empêché que cette doctrine fût acceptée dans l'Eg ise, c'est l'antagonisme fondamental des deux conceptions, païenne et chrétienne. La croyance à la métempsychose repose sur cette idée, que la terre est le séjour de la vraie et pleine vie, le centre du monde ; dès lors, reparaître ici est la condition de l'immortalité complète ; c'est ainsi que l'instinct de la conservation, le pressentiment d'une vie future put se satisfaire d'abord ; et si les diverses théories qui représentèrent les séjours successifs comme une préparation pour une vie supérieure constituaient une transformation philosophique de ce tellurisme naïf, cependant elles demeuraient fidèles à la conception première, puisqu'elles statuaient que la terre est le seul lieu où cette purification puisse s'accomplir. Par contre, longtemps avant que l'astronomie eût démontré que notre globe n'est pas le centre du monde, le christianisme, à son point de vue religieux, avait bien diminué l'importance de la terre, et sans méconnaître le rôle de notre séjour ici-bas, il nous invitait à considérer comme secondaires les avantages et les biens de la réalité présente. De nos jours, on a décoré du nom de métempsychose diverses rêveries panthéistiques (Ch. Fourier et autres) qui reposent sur l'idée de la permanence de la vie ; mais cette appellation est inexacte, car les théories en question ne sauvegardent pas la distinction individuelle des âmes dans les transformations de la substance cosmique. — Voyez Schlosser, *Ueber die Seelenwanderung*, 1781 ; Conz, *Die Schicksale der Seelenwanderungshypothese*, 1791 ; J. A. Wendel, *De metempsychosi nuper defensa*, 1828 ; T. Delitzsch, *Bibl. Psychologie*, 1861, ch. VII, § 2. A. MATTER.

MÉTHODE (Saint), évêque d'Olympe et de Patara en Lycie, puis de Tyr en Phénicie, subit le martyre vers l'an 311 pendant la persécution ordonnée par Maximin. Il est souvent mentionné à cause de l'opposition qu'il fit aux idées d'Origène, bien qu'il eût lui-même subi leur influence. Méthode reproche au grand docteur d'Alexandrie le dualisme qu'il établit entre l'esprit et la matière, il combat la théorie de la préexistence des âmes et celle du rétablissement final. La chair aussi participe, d'après lui, à la résurrection, et le monde actuel n'est pas détruit, mais seulement purifié par le feu. En morale, Méthode

penche vers l'ascétisme, et en exégèse il se sert de la méthode allégorique, tout comme son illustre adversaire. Ses principaux ouvrages sont : 1° *De resurrectione ;* 2° *De creatis*, dont il ne reste que des fragments insérés dans Epiphane (*Hæres.*, 64) et dans Photius (*Cod.* 234-237) ; 3° *De l'angélique virginité et de la chasteté*, imprimé par Leo Allatius, sous le titre *Convivium decem virginum*, Rome, 1656 ; par le P. Poussines, Paris, 1657 ; par le P. Combefis, dans son *Auctuar. Bibl. PP. Græc.*, 1672. Le traité *De libero arbitrio*, attribué par Jérôme (*De vir illustr.*, 83 ; *Epist.* 84) à Méthode et publié par Combefis, en grec et en latin, avec des notes, Paris, 1644, in-f°, fait partie de l'ouvrage du philosophe Maxime περὶ ὕλης. Les œuvres complètes de Méthode ont été réimprimées dans la *Bibl. max. Patr.* de Lyon, t. III ; cf. A. Maji, *Script. vet. nov. coll.*, VII, 1, p. 49, 93, 102 ; Henschenius, *AA. SS.*, t. VII, junii ; Tillemont, *Mémoires*, V, 467 ; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, VI, 26 ss.

MÉTHODE, apôtre des Slaves. Les Slaves qui reconnaissaient un Dieu unique, duquel procédaient les divinités bonnes ou mauvaises, entrèrent en rapport avec la civilisation occidentale à la suite des conquêtes, aussi fugitives que brillantes, de Charlemagne. Le grand empereur franc chargea de la conversion des tribus slaves, que ses armes n'avaient fait qu'effleurer, l'archevêque de Salzbourg et l'évêque de Passau. Mais comment des tribus auraient-elles pu accepter une religion, qui s'appuyait sur leurs ennemis mortels, leur imposait une langue inconnue et réclamait surtout la dîme ? Cette répugnance légitime nous explique l'appel et les succès de Méthode, frère de Cyrille (voir *Cyrille*), et comme lui apôtre des Slaves. Méthode, né à Salonique vers la fin du huitième siècle, appartenait à une famille influente, que l'on croit avoir été d'origine slave. Elève des couvents du mont Olympe, il se consacra à l'étude des lettres et des arts, tandis que son frère méritait le nom de philosophe par la profondeur de ses travaux et les succès de sa polémique. Pendant que Constantin cherchait à gagner à l'Evangile les chazares de Crimée, Méthode devenait un peintre éminent et il ne prit part aux travaux de son frère qu'à partir de 860. Bogoris, roi des Bulgares, tribu émigrée des bords du Volga lors de l'invasion mongole, entra en relations avec l'Eglise grecque et la légende rapporte que Méthode accomplit sa conversion en peignant sur les murs de son palais une série de scènes du jugement dernier, qui éveillèrent dans l'âme du barbare une terreur salutaire. Ce fut dans la grande Moravie que Méthode remporta ses triomphes les plus durables. Il les dut à la largeur chrétienne de son esprit affranchi des préjugés étroits de secte, à son respect pour les langues nationales, dont il favorisa l'essor en répandant l'usage de l'alphabet, dont son frère fut le créateur, à son indépendance de caractère, qui lui permit de se rattacher au siège de Rome, sans rien sacrifier de ses origines et de ses principes. Le champ de son activité dépassait d'ailleurs de beaucoup les limites de la Moravie actuelle, car le royaume de la grande Moravie, fondé par Morimir, embrassait, outre la Silésie, une partie de la Croatie et de la Hongrie, la Russie

rouge et Gnesen, ce qui nous explique la légende de la conversion de la Pologne entière par Méthode. Après avoir infligé à Morimir en 846 une défaite décisive, Louis le Germanique donna la couronne à Rastislav, qui sut reconquérir son indépendance avec le concours des Bulgares déjà slavisés et qui entra en rapport avec l'empereur grec Michel III en 863. Désireux d'assurer à ses peuples les bienfaits de la civilisation par leur entrée dans l'Eglise chrétienne, mais jaloux en même temps de maintenir son indépendance en face du clergé allemand et de Rome, ayant déjà entendu parler du succès des deux frères, il les appela à sa cour à Welckrad ou Kradisch. Collaborateur de son frère pendant quatre années (864-869) dans la traduction des livres liturgiques en langue slave grâce à l'alphabet cyrillique, dans les premiers travaux de traduction des livres saints et dans la fondation d'une Eglise nationale, Méthode, qui l'avait accompagné à Rome et qui l'assista dans ses derniers moments, revint en Moravie avec le titre d'archevêque métropolitain sans demeure fixe, suivant la cour dans les diverses résidences royales et souvent contraint par les vicissitudes politiques de passer d'une contrée dans une autre. Dès 870, le neveu de Rastislav, prince ambitieux et sans scrupule, fit son oncle prisonnier avec le concours du prince Carloman, fils de Louis le Germanique. Menacé à son tour dans son indépendance par les Allemands, il sut la défendre avec succès grâce à l'appui de Borziwoi, duc de Bohême, et obtint en 874 une paix honorable. Méthode, qui avait des raisons sérieuses de craindre l'inimitié du nouveau souverain favorable aux prétentions du clergé allemand, se retira en Pannonie. L'archevêque de Salzbourg avait cherché à le rendre suspect au pape Jean VIII qui, dans une lettre adressée à l'évêque de Moravie, lui défendit de se servir de la langue slave en dehors de la prédication. Revenu en Moravie en 877, Méthode baptisa l'année suivante Borziwoi et mérita par là le titre d'apôtre de la Bohême, qu'il a peut-être visitée et évangélisée. C'est à cette époque que fut construite, à trois heures de Prague, l'une des premières églises de la Bohême. Mais le parti clérical allemand ne perdait pas une occasion de lui nuire. Devenu encore une fois suspect à Swatopluck et à Jean VIII, Méthode se rendit à Rome, démontra victorieusement au pape que le fameux *filioque* ne figurait point dans les anciennes confessions de foi œcuméniques et défendit avec succès l'usage de la langue slave dans le culte en montrant, comme l'ont fait depuis les protestants, que Dieu veut être célébré dans toutes les langues des enfants des hommes et non pas en langue inconnue. Contre toute attente Jean VIII se prononça en sa faveur et il n'est pas malaisé de connaître les mobiles de cette résolution plus politique que religieuse. Jean VIII cherchait dès lors à rattacher les Bulgares à l'Eglise latine et prévoyait avec raison que les Slaves, favorisés dans leurs sentiments religieux, se rapprocheraient sans espoir de retour de l'Eglise grecque. Swatopluck, changeant une fois encore de politique, se réconcilia avec Méthode par haine des Allemands, mais mourut dès 882. Ce fut un coup cruel pour Méthode, exposé sans défense aux attaques d'ennemis implacables. Les

traditions varient sur les dernières années de Méthode ; nous le voyons consacrer en 884 l'église de Saint-Pierre de Brünn, lutter contre Wiching de Reichenau, que ses ennemis lui opposent, puis enfin être une fois encore appelé à Rome, où la mort ne lui permit pas de se rendre. Nous suivons la tradition qui fixe sa mort au 6 avril 885 ; d'autres traditions prolongent sa vie jusqu'en 910. Son successeur, Gosred, dut abandonner la place à Wiching. Les disciples de Méthode persécutés se réfugièrent en Bulgarie, d'où leur alphabet et leur liturgie passèrent plus tard aux Russes. Dès 879 les Croates qui, eux aussi, luttaient pour leur indépendance contre les Allemands, adoptèrent avec enthousiasme la liturgie et l'alphabet cyrilliques. — Outre les sources indiquées à l'article *Cyrille*, voyez Louis Léger, *Cyrille et Méthode ;* Morawetz, *Mor. Hist. eccl.*, Brunni, 1785 ; Dobrowsky, *Cyrill und Meth.*, Prague, 1823. A. Paumier.

MÉTHODE, surnommé le Confesseur, patriarche de Constantinople, né à Syracuse, mort en 846. Il était entré dans les ordres, lorsque le patriarche Nicéphore l'envoya auprès du pape Pascal, afin de solliciter son intervention auprès de l empereur Michel. De retour à Constantinople avec une lettre du pape, il fut condamné par l'empereur, irrité de cette missive, à recevoir sept cents coups de fouet et à être jeté dans une prison d'une île de la Propontide, où il ne subsista que par l'humanité d'un pêcheur. Rappelé par Théophile, successeur de Michel, il se montra, comme par le passé, ferme adhérent du culte des images, offensa le nouvel empereur en refusant de renoncer à ses idées et fut de nouveau exilé, après avoir été fouetté de nouveau. Toutefois, l'empereur révoqua peu après son ordre d'exil et rappela Méthode qui, après la mort de ce prince (842), devint patriarche de Constantinople. Son premier soin fut d'assembler un concile pour rétablir le culte des images. Méthode a laissé plusieurs ouvrages, parmi lesquels nous citerons : *Encomium sancti Dionisii Areopagitæ* (Florence, 1516, in-8°) ; *Encomium sanctæ Agathæ*, inséré dans la *Diatribe de Methode* d'Allatius ; des homélies publiées dans la Bibliothèque des pères de Combéfis, etc. On croit qu'il est l'auteur des *Revelationes de rebus quæ ab initio mundi contigerunt et deinceps contingere debant*, plusieurs fois éditées, et qu'on attribue ordinairement à saint Méthode, évêque d'Olympe et de Patara. — Voyez Allatius, *Diatriba de Methodio* ; Fabricius, *Bibl. græca*, vol. VII.

MÉTHODISME. Ce mot a été d'un usage assez fréquent dans la langue religieuse avant d'entrer définitivement dans l'histoire ecclésiastique comme nom d'une importante fraction du protestantisme. On le trouve employé en Angleterre comme synonyme de puritain, au commencement du dix-septième siècle. En France, on appela méthodistes, à la même époque, les polémistes catholiques qui combattirent le protestantisme. Aujourd'hui, ce nom s'applique à peu près exclusivement à la nombreuse famille d'Eglises qui se rattachent au mouvement religieux dont les deux Wesley et Whitefield furent les initiateurs dans la Grande-Bretagne, au siècle dernier.

I. Histoire. On trouvera dans des articles spéciaux des détails bio-

graphiques sur les fondateurs du méthodisme (voy. art. *Wesley*, *Whitefield*, *Coke*, *Asbury*, *Fletcher*, etc.). Ce fut vers 1729 que le terme de méthodistes fut appliqué par dérision à quelques étudiants de l'université d'Oxford, qui se distinguaient de leurs camarades par leur piété entachée d'ascétisme. Ces jeunes théologiens, qui ne furent jamais plus de quatorze ou quinze, formèrent une association pieuse et studieuse, que l'on appela plaisamment le club des saints (*the holy club*), et dont les principaux membres furent John et Charles Wesley, Georges Whitefield, James Hervey, l'auteur des *Méditations*, Benjamin Ingham, l'évangéliste du Yorkshire, John Gambold, l'évêque morave, qui marquèrent à des degrés divers dans l'évolution religieuse du dix-huitième siècle. A ses débuts à Oxford, le méthodisme diffère profondément de ce qu'il sera par la suite; il est mystique, ritualiste, tourné vers la vie contemplative, et semble plutôt en voie de produire une confrérie d'ascètes qu'une puissante association missionnaire. Il y a toutefois un trait commun entre les deux phases du mouvement : c'est la même sève morale que l'on retrouve chez ces étudiants, qu'un vif sentiment du péché pousse aux macérations, et chez ces ardents évangélistes qui sauront parler aux consciences avec tant de force. Pour que ce besoin de sainteté aboutît à quelque chose de mieux qu'un stérile néo-catholicisme, il fallait que les méthodistes d'Oxford retrouvassent le principe vital de la réformation, la justification par la foi, que l'anglicanisme avait à peu près abandonné. Une courte mission en Géorgie, colonie nouvelle, que venait de fonder en Amérique le général Oglethorpe, mit les deux Wesley en relation avec des émigrants moraves qui les initièrent à un christianisme plus intérieur et plus efficace que celui qu'ils connaissaient. De retour à Londres, ils se rapprochèrent de la petite société morave de Fetter-Lane, et ce fut dans ce milieu que John Wesley conquit de haute lutte cette assurance de foi, que les entretiens du morave Boehler lui avaient représenté comme le privilège du chrétien. Chose remarquable! ce fut en entendant lire, dans la préface de Luther à l'épître aux Romains, la description du changement que la foi opère dans les relations de l'homme avec Dieu, que Wesley trouva la paix intérieure. A deux siècles de distance, la grande voix du moine saxon apporta la lumière dans une âme qui devait à son tour la faire rayonner sur d'innombrables multitudes. Whitefield avait traversé une crise analogue pendant que ses deux amis étaient en Amérique. La simple prédication de la doctrine de la grâce qu'ils portèrent aussitôt dans les chaires de l'Eglise anglicane, avec un enthousiasme de néophytes, eut un succès d'étonnement et bientôt de scandale. Le peuple était fort ignorant en religion, et le clergé officiel, sauf de rares exceptions, était endormi dans la routine ecclésiastique. Nous avons, sur l'état religieux de l'Angleterre à cette époque, le témoignage de deux Français qui la visitèrent; l'un d'eux, Montesquieu, résumait ainsi son impression : « Point de religion en Angleterre! » et l'autre, Voltaire, écrivait dans le même sens : « On est si tiède en Angleterre, qu'il n'y a plus guère de fortune à faire pour une religion nouvelle ou renou-

velée. » L'empressement que mirent les foules à écouter l'Evangile, prêché avec une éloquence passionnée par Whitefield, et avec une calme et puissante logique par Wesley, donna un démenti à la prédiction pessimiste de Voltaire; et, d'autre part, l'attitude, d'abord réservée et bientôt hostile du clergé, ne justifia que trop l'accusation de tiédeur. Les ministres qui avaient fait prêcher dans leurs chaires ces jeunes prédicateurs, gradués d'Oxford et munis de l'ordination épiscopale, s'effrayèrent des hardiesses et des sévérités de leur enseignement, et ne les invitèrent plus. Ceux-ci, éclairés par leurs premiers succès et par les besoins religieux dont ils étaient la manifestation, obéissant d'ailleurs à une vocation irrésistible, ne se sentirent pas libres de reculer; ne pouvant plus prêcher que rarement dans les églises, ils évangélisèrent dans les maisons particulières et dans les prisons. Le 17 février 1739, Whitefield prêcha pour la première fois en plein air, à Kingswood, près de Bristol, au milieu de mineurs à moitié sauvages, dont aucune Eglise ne prenait soin; il en eut deux cents le premier jour, deux mille le lendemain, à sa troisième visite quatre ou cinq mille, et bientôt dix et quinze mille. Au mois d'avril, Wesley, qui avait eu quelques scrupules d'abord à imiter son ami, prêcha à son tour en plein air, au grand scandale de tous ceux qui n'admettaient pas « qu'il fût permis de faire son salut ailleurs qu'à l'église. » Cette innovation, qui parut très hardie à cette époque, fut amenée, on le voit, par l'impossibilité de faire autrement. Elle donna au méthodisme le champ de bataille sur lequel il remporta ses plus belles victoires. Sans la prédication en plein air, il serait sans doute devenu une simple communauté piétiste, agissant sur de petits cercles d'adhérents, mais sans action sur les masses. Cette innovation en appelait une autre; si la prédication en plein air était le champ de bataille, l'itinérance fut la faculté de s'y mouvoir à l'aise. Wesley et ses amis se refusèrent à prendre la charge d'une paroisse, afin de pouvoir se transporter d'un lieu à l'autre et répondre aux appels qui leur venaient de toutes parts. Ce ministère irrégulier et nomade souleva les vives protestations de l'épiscopat, qui essaya par tous les moyens de le faire cesser. A l'évêque de Bristol, qui lui déniait le droit de prêcher dans son diocèse, Wesley répondait tranquillement que le formulaire de son ordination l'avait fait ministre de l'Eglise universelle. A des amis qui le pressaient de prendre la direction d'une paroisse, il répondait qu'il serait temps pour lui d'y penser lorsqu'on lui en offrirait une, et qu'en attendant, il regardait le monde entier comme sa paroisse, « par où, ajoutait-il, je veux dire qu'en quelque part du monde que je me trouve, je considère que c'est mon droit et mon devoir strict d'annoncer à tous ceux qui veulent m'entendre la bonne nouvelle du salut. » La prédication laïque naquit, elle aussi, de la force des choses, bien plus que de la volonté de Wesley et de ses amis. Dès 1739, un laïque, John Cennick, commença à prêcher à Kingswood, mais ce ne fut qu'en 1742 que cette innovation, qui parut alors très hardie, se produisit avec un certain éclat à Londres même. Wesley, qui avait d'abord senti tous ses préjugés ecclésiastiques se

soulever contre cette intrusion des laïques dans la prédication évangélique, s'inclina devant ce qui lui parut une nécessité providentielle. A Bristol comme à Londres, dès cette année 1739 (que l'on considère avec raison comme celle de la naissance du méthodisme), Wesley groupa les convertis en petites sociétés sur le type morave ; ce fut le germe de ces classes (*class meetings*), qui forment l'un des trait essentiels de l'organisation du méthodisme. Ajoutons, qu'en cette même année, Wesley construisait un lieu de culte pour la société de Bristol et une salle d'école pour les mineurs de Kingswood, et qu'il achetait à Londres une ancienne fonderie de canons pour la transformer en chapelle. A la fin de l'année, non seulement Londres, mais Bristol et ses environs et le pays de Galles avaient entendu la prédication des ardents évangélistes, et elle avait produit partout des effets extraordinaires. « Une éloquence austère et animée, qui ne ménageait aucune des faiblesses de ceux qu'elle voulait gagner, qui ne savait que maudire le péché et effrayer la conscience, troublait d'une émotion profonde des multitudes insensibles jusque-là à tout ce qui n'était pas la vie de la chair. Des pleurs, des sanglots, des cris de douleur couvraient par moments la voix de l'orateur. Des pécheurs, saisis d'épouvante ou ravis d'enthousiasme, tombaient avec des frémissements presque convulsifs » (Rémusat, *Wesley et le Méthodisme*, p. 37). Ces phénomènes physiques furent fréquents pendant ces premiers temps, et ils ont reparu à diverses reprises dans l'histoire des réveils religieux. Ils ne furent qu'une manifestation transitoire d'une œuvre profonde de régénération morale, mais ils fournirent un prétexte de récriminations à tous ceux qui préféraient crier au fanatisme que de s'associer au mouvement religieux. Rien n'égala l'âpreté des colères qui accueillirent le méthodisme à ses débuts, si ce n'est la sérénité imperturbable avec laquelle ses chefs subirent toutes les attaques et toutes les avanies. Admonitions de la part des évêques, dénonciations du haut de la chaire, articles virulents dans les journaux, pamphlets en prose et en vers (il en parut une vingtaine en 1739), l'hostilité au réveil prit toutes ces formes dès la première heure, en attendant qu'elle dégénérât en persécution violente. A peine né, le méthodisme traversa une crise intérieure plus redoutable que l'opposition de ses adversaires. Wesley et ses amis avaient les plus grandes obligations aux moraves, qui les avaient mis en possession de la doctrine centrale de la réformation, et, pendant quelque temps, ils travaillèrent d'accord. Toutefois, il existait entre eux une incompatibilité d'humeur qui devait finir par éclater : l'esprit pratique de Wesley ne pouvait s'accommoder du jargon mystique et du quiétisme sentimental qui étaient en honneur dans la société morave de Londres, et celle-ci ne savait pas prendre son parti des ardeurs conquérantes du réveil anglais Deux types très distincts de piété et de théologie, le type allemand et le type anglais, se trouvaient rapprochés momentanément et l'union n'eût été possible entre eux que par des concessions réciproques, qui ne furent pas faites. La situation, déjà délicate, s'aggrava par l'arrivée à Londres d'un morave

alsacien, Philippe-Henri Molther, qui prit la haute direction de la société morave, et lui inculqua un enseignement antinomien et quiétiste qui, aux yeux de Wesley, dénaturait la doctrine du salut. Les partisans de Molther, considérant Wesley comme incapable de s'élever jusqu'à la haute spiritualité à laquelle ils avaient pris goût, lui fermèrent la chaire de Fetter-Lane, le 16 juillet 1740. Quatre jours plus tard, il rompit lui-même définitivement avec les moraves, après leur avoir lu une déclaration où il indiquait ses motifs. Le 23 juillet, les membres qui étaient d'accord avec lui, se réunirent en société distincte dans la chapelle de la Fonderie. Zinzendorf intervint pour faire cesser ce schisme ; il n'y réussit pas. Le méthodisme, quoique issu du moravianisme, et d'accord avec lui sur les questions essentielles, devait se créer une voie distincte pour répondre à des besoins différents. Un schisme, plus grave encore que celui-là, divisa, l'année suivante, le méthodisme en deux tronçons. Whitefield était devenu partisan convaincu du point de vue calviniste sur la doctrine de l'élection et de la prédestination, sous l'influence des presbytériens d'Ecosse et des indépendants de la Nouvelle-Angleterre. Wesley, au contraire, était resté sur ce point fidèle à la tradition arminienne qui prévalait dans l'Eglise anglicane. Les deux amis avaient l'âme trop chrétienne pour ne pas être disposés à se faire de mutuelles concessions sur une question d'importance secondaire. Leurs partisans ne furent pas aussi sages, et, à Londres comme à Bristol, des querelles théologiques divisèrent les sociétés. Wesley crut devoir défendre son point de vue dans un sermon sur la *Libre grâce*, qu'il publia en 1740. Whitefield, de retour d'Amérique quelques mois plus tard, répondit en livrant à l'impression une lettre qu'il adressait à Wesley et où il le prenait à partie personnellement avec une grande vivacité. La séparation devenait inévitable, et le méthodisme se divisa en deux branches: l'une calviniste et l'autre arminienne. Cette dernière, sous la direction d'un homme à qui l'historien Macaulay reconnaît des dons de gouvernement comparables à ceux de Richelieu, devait prendre des développements considérables et pousser dans toutes les directions ses jets vigoureux. La branche calviniste ne créa qu'un nombre restreint de communautés, qui durent leur naissance plus encore au zèle ardent et généreux de lady Huntingdon et aux travaux de Howell Harris, l'évangéliste du pays de Galles, qu'à l'action directe de Whitefield. Celui-ci, plus remarquablement doué que Wesley comme prédicateur et, à tout prendre, l'une des organisations oratoires les plus brillantes que l'Eglise chrétienne ait produites, manquait de ce talent d'organisation qui marqua l'œuvre de Wesley du cachet de la consistance et de la durée. Il vivifia, par sa prédication enflammée, beaucoup d'Eglises en Amérique et dans la Grande-Bretagne, mais il ne laissa pas après lui un organisme ecclésiastique pour continuer son œuvre. Malgré ces crises intérieures, le méthodisme étendait son action d'année en année. Un simple maçon du comté d'York, John Nelson, converti pendant un séjour à Londres, s'était mis à annoncer l'Evangile dans son pays natal et devint par la suite

l'un des collaborateurs laïques les plus distingués de Wesley. Cette classe d'agents, qu'il appelait ses auxiliaires (*helpers*), se multiplia rapidement. A l'origine, ils menaient de front leur humble ministère et les travaux d'une vocation souvent manuelle. Ils devaient se considérer comme de simples laïques et, sauf la prédication, s'interdire toute ingérence dans les fonctions ecclésiastiques. A ces auxiliaires improvisés, qu'il empruntait aux travaux de la charrue ou de l'atelier, Wesley demandait trois choses : une piété claire et vivante, par où il entendait le sentiment du pardon et de l'amour de Dieu, avec une conduite sans reproche; des dons pour l'évangélisation, tels qu'une bonne dose d'intelligence, une claire conception du salut par la foi, la faculté de s'exprimer avec précision et clarté; et enfin des fruits, des conversions déjà obtenues qui fussent comme l'attestation divine de leur vocation. Leur culture intellectuelle laissait fort à désirer, nul ne s'en rendait mieux compte que Wesley; mais, en présence du mauvais vouloir que le clergé régulier témoignait au réveil, il n'hésita pas à se servir de ce qui était sous sa main. Admirablement dirigés et disciplinés, tenus en haleine par l'itinérance, encouragés à l'étude par les conseils et l'exemple de leur chef, ces agents ne furent pas inférieurs à leur tâche ; ils formèrent une milice qui, à défaut de l'instruction technique, posséda ces qualités de bravoure et d'endurance qui assurent la victoire. Rien n'égala leurs travaux si ce n'est leurs souffrances. Ils eurent à subir l'opposition des magistrats qui les faisaient mettre en prison ou enrôler dans l'armée comme vagabonds, des ministres anglicans qui les dénonçaient du haut de la chaire à l'animadversion publique, des populations elles-mêmes qui les abreuvèrent d'insultes et de mauvais traitements. La plèbe anglaise avait à cette époque des mœurs grossières et des instincts brutaux; elle avait gardé des révolutions du siècle précédent un goût prononcé pour les émeutes, et l'intolérance, que ne pratiquait plus le gouvernement, était restée dans les mœurs du peuple. Chapelles saccagées et démolies, assemblées religieuses dispersées par la violence, prédicateurs assaillis de projectiles et plus d'une fois mourant des mauvais traitements qu'ils avaient subis, ces faits se renouvelèrent souvent à cette époque et ne découragèrent pas le zèle des prédicateurs méthodistes. En 1744, ils étaient déjà une cinquantaine, et les membres des sociétés se comptaient par milliers. C'était le moment de coordonner tous ces travaux et d'unir par un lien fraternel tous ces ouvriers. La première conférence eut lieu à Londres en 1744, et dès lors Wesley réunit chaque année, autour de lui, ses prédicateurs pour s'entretenir avec eux des intérêts de l'œuvre. En organisant ses sociétés, il n'entendait en aucune façon fonder une Eglise rivale de l'Eglise établie. Dès cette première conférence, cette question se posa : « Sommes-nous dissidents? » La réponse fut celle-ci : « Non. Quoique nous appelions les pécheurs à la repentance en tout lieu, que nous usions fréquemment de prières improvisées, et que nous formions une société religieuse, nous ne sommes pas dissidents dans la seule acception où nos lois emploient ce terme, en

l'appliquant à ceux qui renoncent aux services de l'Eglise. Nous ne nous séparons pas, nous ne voulons pas nous séparer de l'Eglise. » L'attitude hostile de la plupart des ministres de l'Eglise établie devait, sinon lasser l'affection de Wesley, au moins paralyser son bon vouloir. Il espéra longtemps qu'une entente cordiale finirait par s'établir entre le clergé régulier et ce corps d'évangélistes itinérants qu'il formait en vue du relèvement de l'Eglise; mais cette espérance fut déçue. A l'exception de quelques ministres, tels que Fletcher, Grimshaw, Perronnet, etc., tous ou lui firent la plus vive opposition ou lui témoignèrent l'indifférence la plus complète. Une circulaire qu'il adressa, en 1764, aux pasteurs pour les inviter à chercher avec lui les bases d'une entente, n'obtint aucune réponse. L'Eglise anglicane repoussait dédaigneusement la loyale main que lui offrait l'un de ses fils les plus dévoués et les plus capables de l'arracher à la décadence qui la menaçait. La situation qui était ainsi faite au méthodisme était singulière : désavoué par l'Eglise anglicane, il s'attachait à elle malgré elle et se refusait absolument à se constituer en Eglise distincte; il envoyait ses convertis participer au culte et à la communion dans les églises paroissiales, au risque de les voir exclure de la sainte cène par des ministres qui y recevaient sans scrupules les pécheurs scandaleux. Cette situation ecclésiastique mal définie fut la source de nombreuses difficultés, mais il est permis de penser qu'elle fut plus utile à la cause du réveil que ne l'aurait été une attitude plus tranchée. En un siècle où le non-conformisme était en pleine décadence, le méthodisme, en faisant cause commune avec lui, se fût réduit à l'impuissance. Indépendant par choix à l'égard de la dissidence, indépendant malgré lui à l'égard de l'anglicanisme, il put vivifier l'un et l'autre; allégé du côté des préoccupations ecclésiastiques, il se voua sans réserve à la grande œuvre d'évangélisation que la Providence plaçait devant lui. Cette œuvre se développait d'année en année. Wesley parcourait à cheval l'Angleterre de l'extrémité du Cornouailles jusqu'aux frontières de l'Ecosse, prêchant sur les places publiques et dans les maisons particulières, groupant en classes les personnes réveillées par sa prédication, instituant des conducteurs (*leaders*) et des prédicateurs, auxquel il donnait un *circuit* à parcourir, avec de nombreuses localités à évangéliser. Des groupes méthodistes se formaient spontanément en une foule de lieux et se mettaient ensuite en relation avec Wesley. L'armée anglaise avait dans ses rangs des méthodistes qui évangélisaient leurs camarades, et à la bataille de Fontenoy, plusieurs montrèrent comment des soldats chrétiens savent faire leur devoir et mourir. En 1747, le mouvement religieux atteignait l'Irlande, et de nombreuses conversions s'y produisaient; nulle part le méthodisme n'a eu une histoire plus riche en dévouement et en héroïsme que dans cette île. En 1760, Nathanaël Gilbert, riche planteur des Antilles, amené à l'Evangile par Wesley pendant un séjour en Angleterre, introduisait le méthodisme à Antigoa; il pénétrait, cinq ans plus tard, à Terre-Neuve par le ministère de

Lawrence Coughlan ; en 1775, Pierre Lesueur, de l'île de Jersey, converti à Terre-Neuve, où il était allé pour ses affaires, introduisait le méthodisme dans les îles de la Manche, d'où, en 1790, il passa en France. Ce fut en 1760 que quelques émigrants méthodistes débarquèrent à New-York. Ce premier noyau grossit peu à peu, et, neuf ans plus tard, deux prédicateurs, Boardman et Pilmoor, furent envoyés d'Angleterre par la conférence pour prendre la direction des sociétés qui s'étaient formées spontanément. Lorsque les Etats-Unis se déclarèrent indépendants de l'Angleterre, il s'y trouvait déjà quinze mille méthodistes. L'Eglise anglicane, à laquelle ils se rattachaient, n'avait jamais eu en Amérique la prépondérance qu'elle avait eue dans la mère patrie, et son caractère d'Eglise politique amena sa complète dislocation au sein d'un ordre de choses qui ne reconnaissait plus d'Eglise d'Etat. Le méthodisme américain se fût fermé l'avenir, s'il eût lié ses destinées à celles de cette institution. Wesley le comprit et prouva qu'il était, lorsque les circonstances le demandaient, à la hauteur des déterminations les plus hardies. L'Eglise qu'il fonda de toutes pièces, porte l'empreinte de son caractère à la fois respectueux du passé et courageusement novateur. Il lui donna un épiscopat, mais dépouillé de toute prétention sacerdotale, un épiscopat tout moral, comme celui qu'il exerçait lui-même. Se considérant, lui simple prêtre de l'Eglise d'Angleterre, comme « un *episcopos* au sens de l'Ecriture, » il conféra, le 2 septembre 1784, l'ordination épiscopale au docteur Coke (voy. art. *Coke*), et en fit le premier évêque de l'Eglise méthodiste d'Amérique. Celui-ci convoqua à Baltimore (déc. 1784) une conférence, qui sanctionna le plan préparé par Wesley et adjoignit à Coke, pour collègue dans l'épiscopat, Francis Asbury (voy. art. *Asbury*), qui fut le vrai fondateur de l'Eglise méthodiste épiscopale. Dans toute cette affaire, qui lui valut une vive opposition, même de la part de son frère Charles, Wesley avait obéi à ce qu'il croyait une nécessité impérieuse, et ce qui le prouve, c'est qu'il s'abstint de faire pour ses sociétés d'Angleterre ce qu'il venait de faire pour celles d'Amérique. Malgré leurs réclamations de plus en plus vives, il se refusa, sauf de très rares exceptions, à autoriser ses prédicateurs à administrer les sacrements. Mais il reconnaissait lui-même que cette situation d'auxiliaires bénévoles et toujours désavoués de l'anglicanisme ne pourrait convenir à ses successeurs et que l'heure des transformations nécessaires suivrait de près celle de sa mort. Afin d'assurer la continuation de son œuvre après lui, il fit enregistrer à la chancellerie du royaume un document, dit *Deed of Declaration*, qui assurait une sorte de reconnaissance légale au méthodisme et qui constituait, pour veiller à ses intérêts, une conférence annuelle de cent prédicateurs désignés nominativement et se renouvelant eux-mêmes par l'élection. A sa mort, survenue en 1791, Wesley laissait derrière lui, comme résultats visibles de ses travaux, 540 prédicateurs itinérants, dont 313 en Angleterre et 227 en Amérique ; 134,599 membres, dont 76,968 en Angleterre et 57,631 en Amérique. Cette communauté déjà si considérable avait reçu de son

fondateur une organisation admirablement adaptée à une œuvre d'évangélisation populaire, une psalmodie incomparable, une littérature riche et variée, des établissements d'éducation qui ne demandaient qu'à grandir, une impulsion missionnaire qui devait être féconde. — Le dualisme ecclésiastique, qui n'avait pas cessé d'exister dans la pensée de Wesley et qui l'avait empêché de rendre ses sociétés complètement indépendantes, se retrouvait à l'état latent dans les sociétés elles-mêmes, et ne pouvait manquer de provoquer des luttes et des schismes, après la disparition de la puissante personnalité qui leur servait de lien. Un grand nombre de sociétés demandaient pour leurs prédicateurs le droit d'administrer les sacrements ; d'autres menaçaient de faire schisme si ce droit était admis. Cette question fut, pendant plusieurs années, l'occasion de pénibles débats. La conférence qui suivit la mort de Wesley, embarrassée devant des prétentions opposées, recommanda qu'on s'en tînt au « plan de Wesley. » Cela ne satisfit personne, et l'agitation redoubla. La conférence de 1792, partagée entre deux courants contraires, eut recours à une pratique qui n'est pas défendable, quoique s'autorisant d'un précédent apostolique : elle consulta le sort, qui prononça le maintien du *statu quo*. L'année suivante, on fit un pas en avant; on autorisa, « afin d'empêcher la discorde, » l'administration des sacrements à toutes les sociétés qui seraient unanimes à les réclamer. Il fut entendu aussi que toute distinction cesserait entre prédicateurs consacrés et non consacrés, et que l'admission définitive d'un candidat par la conférence serait considérée comme l'équivalent de la consécration. La pratique de l'imposition des mains ne devint générale que quelques années plus tard. En 1794, on décida que la cène ne serait administrée que là où elle serait jugée indispensable au maintien de la concorde, et on autorisa 58 circuits sur 137 à l'établir. L'année suivante enfin, à la suite de troubles qui s'étaient produits au sein des sociétés, la conférence vota un « Plan de pacification, » qui les autorisait à instituer les sacrements partout où la majorité des curateurs (*trustees*), économes (*stewards*), et conducteurs (*leaders*) en exprimerait le désir à la conférence. On pouvait, aux mêmes conditions, établir le culte public aux heures des offices de l'Eglise anglicane, en évitant toutefois de donner la cène les mêmes jours qu'elle. On devait d'ailleurs suivre la liturgie de la cène du *Prayer-Book*, abrégée par Wesley. Ce plan fut une sorte de *modus vivendi* qui ramena la paix dans la plupart des sociétés, en préparant les voies à une émancipation plus complète. L'un des chefs de l'agitation libérale, Alexandre Kilham, trouvant insuffisantes ces mesures, entraîna dans le schisme environ 5,000 membres (1796). Ce fut le premier noyau de la *New Connexion*, qui s'organisa sur une base démocratique, en faisant à l'élément laïque une large place dans la conférence. En Irlande, vingt ans plus tard, lorsque le méthodisme voulut s'émanciper de la même manière à l'égard de l'anglicanisme, un schisme se produisit en sens inverse, et une fraction importante se détacha, sous la conduite d'Adam Averell, en prenant le nom de mé-

thodistes primitifs, pour protester contre l'administration des sacrements dans les sociétés ; ce schisme a cessé il y a deux ans. Les méthodistes dits primitifs d'Angleterre doivent leur origine à une tout autre cause ; ils se séparèrent à cause du refus de la conférence d'autoriser la tenue de *camp meetings*, grandes assemblées en plein air importées d'Amérique et qui furent fréquemment l'occasion de désordres. Un nouveau schisme s'organisa en 1835, sous la direction du docteur Samuel Warren, en opposition à la création d'une faculté de théologie, et fonda l'Association méthodiste wesleyenne, qui s'est fondue plus tard avec d'autres séparatistes pour former l'Eglise méthodiste libre. Mentionnons enfin le dernier et le plus considérable des schismes, celui de 1849, qui entraîna près de 100,000 membres, à la suite de longues et pénibles controverses relatives à l'organisation de la conférence. Depuis trente ans, l'ère des schismes semble être close ; le méthodisme anglais a enfin compris que le meilleur moyen de les rendre impossibles est de réaliser tout ce qu'il y a de pratique et de juste dans le besoin de réformes qui leur donne naissance. C'est ainsi que la composition de la conférence, corps longtemps composé exclusivement de pasteurs, s'est modifiée en 1878 dans un sens démocratique ; elle renferme désormais deux chambres : l'une, dont les pasteurs seuls font partie, règle les questions de discipline et de doctrine ; l'autre, composée de laïques aussi bien que de pasteurs, s'occupe des questions générales. La tendance au fractionnement, qui a affaibli le méthodisme pendant le premier siècle de son histoire, fait place de nos jours à une tendance au rapprochement et à la fusion. En attendant que l'union se consomme, si ce jour doit venir, les diverses branches de la famille méthodiste entretiennent des relations fraternelles, et un congrès œcuménique doit réunir leurs représentants à Londres en 1881, dans la chapelle de City-Road, construite par Wesley. Les crises que nous venons de mentionner n'ont pas empêché le méthodisme anglais de suivre une marche constamment ascendante depuis la mort de Wesley jusqu'à nos jours. Il a poursuivi avec un zèle infatigable son œuvre d'évangélisation auprès du peuple des villes et des campagnes, gagnant à l'Evangile des classes de la population jusqu'alors réfractaires à son influence. A côté des chapelles qu'il a construites par milliers, il a fondé des écoles pour le peuple, des collèges pour les fils de pasteurs, des facultés de théologie pour les candidats au ministère. Il a élevé le niveau intellectuel de ses ministres, sans leur enlever cette ferveur qui fait leur force. S'il n'a pas produit de théologiens ou de penseurs de premier ordre, il a eu cependant des écrivains de mérite, tels que Adam Clarke, Benson, Watson, Townley, Drew, Edmondson, Sutcliffe, Jackson, William Arthur, Pope, etc. ; des prédicateurs éminents, tels que Bradburn, Newton, Punshon ; des organisateurs habiles, tels que Coke et Bunting. L'influence du méthodisme sur la civilisation et la moralisation de la Grande-Bretagne est hautement reconnue aujourd'hui par tous, et l'histoire impartiale confirme ce jugement de M. Edmond Scherer qui appelle le méthodisme « un mouvement religieux qui a changé

la face de l'Angleterre. » Les missions du méthodisme sont encore sa plus pure gloire. Nous avons noté l'origine de celles qui naquirent avant la mort de Wesley. Un homme voua son intelligence, sa fortune et sa vie à cette grande œuvre ; ce fut le docteur Coke, à qui Wesley avait confié la tâche d'organiser le méthodisme américain. Cette œuvre achevée, il se consacra au développement de la mission aux Antilles, qui arracha à la dégradation des milliers d'esclaves noirs et hâta l'heure de leur émancipation. Cette mission s'étendit en 1814 à la Guyane britannique, dans l'Amérique du Sud. A la mort de Coke (1814), la mission des Antilles comptait déjà 31 missionnaires et 17,000 communiants. Ces chiffres s'élèvent aujourd'hui à 103 missionnaires et 50,000 communiants. Au docteur Coke revient aussi l'honneur d'avoir fondé la mission de Ceylan, quoiqu'il soit mort sur le navire qui l'y transportait, avec sept autres missionnaires (1814). En 1817, l'œuvre missionnaire s'étendit à l'Inde continentale. La première mission méthodiste en Afrique fut celle de Sierra-Leone, en 1811 ; dix ans plus tard, la Sénégambie était occupée ; en 1835, ce fut le tour de la côte d'Or. L'un des missionnaires qui accompagnaient Coke lors de son dernier voyage en 1814 fut laissé au Cap de Bonne-Espérance et fonda, au sud de l'Afrique, la première station méthodiste, commencement d'une œuvre qui a prospéré admirablement et qui compte aujourd'hui plus de cent missionnaires et 20,000 communiants. Les missions océaniennes commencèrent en 1815 dans la Nouvelle-Galles du Sud ; cinq ans plus tard, elles atteignaient la Tasmanie ; deux ans plus tard, l'archipel Tonga ; l'année suivante, la Nouvelle-Zélande ; douze ans plus tard, les îles Fidji ; trois ans plus tard, l'Australie méridionale ; un an plus tard, l'Australie occidentale. Les victoires remportées dans ces contrées de l'hémisphère austral sont parmi les plus brillantes qu'ait enregistrées l'histoire des missions modernes. Les missionnaires wesleyens ont conquis à la foi et à la civilisation des archipels entiers, naguère habités par des peuplades de féroces cannibales. Le méthodisme océanien est constitué en organisation autonome, et comprend plus de 60,000 communiants, 450 pasteurs et près de 350,000 personnes fréquentant le culte. A la mort du docteur Coke, qui avait fait de l'extension des missions wesleyennes l'œuvre de sa vie, il devenait nécessaire, pour que cette œuvre ne périclitât pas, de lui donner une organisation régulière. La société des missions wesleyennes fut fondée en 1818, et à elle se rattachèrent bientôt, sur tous les points de l'Angleterre, de nombreuses associations auxiliaires Cette société, qui a donné un développement considérable à l'œuvre commencée par Wesley et par Coke, se rattache étroitement à la conférence britannique, dont elle n'est en réalité qu'une commission exécutive et permanente. Les recettes de la société des missions wesleyennes se sont élevées en 1880 à 4,767,150 francs. — Le méthodisme américain, organisé en Eglise distincte par Wesley, a eu une fortune encore plus rapide que le méthodisme anglais. Sous la direction de ses grands évêques missionnaires, Asbury et Mac-Kendree, il marcha, avec une

ardeur tout apostoliqqe, à la conquête spirituelle de ces immenses régions que les colons ajoutaient d'année en année au domaine primitif des treize Etats fondateurs de l'Union. Au commencement du dix-neuvième siècle, la nouvelle Eglise avait vu le chiffre de ses membres s'élever en seize ans de 15,000 à 64,000. Sept ans après, ce chiffre montait à 144,000; il était en 1817 de 224,000, en 1827 de 381,000, en 1837 de 658,000; dix ans plus tard, il avait décru, par suite de la scission amenée par la question de l'esclavage, et il tombait à 636,000; mais en 1857 il remontait à 820,000; dix ans plus tard, en 1867, il s'élevait à 1,146,000, et il est aujourd'hui de 1,700,000, et, en comprenant les diverses branches détachées successivement du tronc primitif, de 3,437,000. Les schismes n'ont pas plus manqué au méthodisme américain qu'au méthodisme anglais. Le plus considérable fut celui de 1844, amené par la question de l'esclavage. Les méthodistes du Sud, ayant vainement tenté de faire abolir la règle disciplinaire de l'Eglise qui interdisait la vente et l'achat d'esclaves, se séparèrent des méthodistes du Nord. Cette sécession fit perdre à l'Eglise près d'un demi-million de membres, avec 1,345 ministres itinérants. La cause de désunion ayant disparu avec l'esclavage, il est permis d'espérer que la fusion s'opérera dans quelques années, d'autant plus facilement que les deux grandes fractions du méthodisme américain ont conservé la même organisation ecclésiastique. Ces divisions n'ont pas empêché l'Eglise méthodiste épiscopale de grandir et de prospérer. Elle a célébré en 1866 le centenaire du méthodisme américain, et a créé à cette occasion, pour l'extension de ses œuvres générales, un fond spécial qui s'est élevé à plus de 43,500,000 fr. En 1872, elle a fait de sa conférence générale, qui se réunit tous les quatre ans et est le corps suprême de l'Eglise, un corps composé par égale partie de délégués pasteurs et de délégués laïques. Elle possède, depuis 1819, une société missionnaire, dont le budget, en 1880, s'élève à 3,394,345 fr.; sur cette somme, 1,397,580 fr. sont consacrés à soutenir des missions en Afrique, au Mexique, dans l'Amérique du Sud, en Chine, dans l'Inde, au Japon, en Bulgarie, dans la Scandinavie, en Allemagne et en Italie. Le reste est consacré à la mission intérieure, parmi les populations de diverses races qui se partagent les Etats-Unis. — On trouvera plus loin, sous la rubrique *statistique*, l'énumération des autres branches du méthodisme, avec l'indication de leur force respective. Nous croyons devoir ajouter ici quelques détails historiques sur le méthodisme français. Wesley avait prévu que ses disciples des îles de la Manche, où la langue française s'est conservée, auraient leur part dans l'évangélisation de la France. Déjà avant sa mort, en 1790, un laïque, John Angel, et un pasteur, Jean de Quetteville, visitèrent quelques localités de la Normandie, où ils trouvèrent des protestants privés de tout secours religieux. L'année suivante, la conférence plaçait un prédicateur de Guernesey, William Mahy, en Normandie, et, peu de temps après, le docteur Coke le visitait et lui imposait les mains à Couseulles-sur-Mer. Une tentative qu'il fit à Paris, avec de Quetteville, cette même année, échoua; ils avaient

acheté l'une des églises mises en vente par le gouvernement, mais, devant l'indifférence religieuse et l'effervescence politique qui prévalaient, ils jugèrent qu'il n'y avait rien à faire pour le moment et résilièrent leur marché. Mahy demeura en Normandie, et y fit une œuvre étendue d'évangélisation et de conservation protestante et chrétienne. Au bout d'une vingtaine d'années, sa santé ruinée l'obligea à rentrer dans son pays natal. A partir de 1804 il fut secondé par Du Pontavice, jeune Breton réfugié aux îles de la Manche et qui s'y était converti à la foi évangélique. Après avoir exercé le ministère au milieu des communautés méthodistes de la Normandie, Du Pontavice entra au service de l'Eglise réformée et mourut pasteur de Bolbec, en 1812. Les hostilités entre la France et l'Angleterre interrompirent l'œuvre méthodiste en France de 1810 à 1815; mais, précisément pendant ces années, les prisonniers de guerre français en Angleterre offrirent un nouveau champ d'évangélisation à l'activité des méthodistes anglais. Toase, Le Sueur, Ollivier et d'autres firent une œuvre des plus intéressantes sur les pontons où étaient entassés les prisonniers français. Dès que les traités de 1815 eurent rendu la paix à l'Europe, les wesleyens anglais reparurent en France. Ollivier, Toase, de Kerpezdron (un autre Breton émigré aux îles de la Manche), bientôt après Charles Cook, Henri de Jersey, etc., furent des premiers à travailler au réveil des Eglises de France. La Normandie, le Gard, les Hautes-Alpes, la Drôme, ont été les principaux champs de leur activité évangélique, qui, si elle n'a pas réussi à fonder en France une Eglise méthodiste considérable, a contribué pour une bonne part à vivifier le protestantisme français.

II. Théologie. Le méthodisme n'a pas été un mouvement théologique, et son apparition, qui a marqué une date si importante dans l'histoire de la vie religieuse et de l'évangélisation, n'a pas fait époque dans l'histoire de la pensée religieuse. La théologie de Wesley, devenue celle des Eglises qui se réclament de lui, ne diffère pas, dans ses traits essentiels, de celle de la Réformatien anglaise. Les articles de foi qu'il prépara pour l'Eglise méthodiste des Etats-Unis sont un abrégé des trente neuf articles, qu'il réduisit à vingt-cinq, en retranchant les articles relatifs à la descente aux enfers, aux livres apocryphes, aux symboles des apôtres, de Nicée et d'Athanase, à la régénération baptismale, à la prédestination, à l'autorité de l'Eglise et des conciles, au ministère, à l'efficacité des sacrements indépendamment du caractère moral de celui qui les administre, à la consécration des évêques et des ministres, au pouvoir civil, etc. Aux sociétés anglaises, Wesley ne donna pas de confession de foi, et aujourd'hui encore elles n'en possèdent pas. Leur enseignement doctrinal a pour type les sermons de Wesley. Les ministres sont tenus d'adhérer à l'ensemble de cet enseignement, mais aucune adhésion à un formulaire dogmatique n'est requise des simples membres de l'Eglise. « Le méthodisme, comme l'a remarqué le docteur Abel Stevens, contrairement aux autres Eglises qui essaient de sauvegarder leur vie spirituelle par leur orthodoxie, a sauvegardé son orthodoxie

par sa vie spirituelle. » La doctrine de la justification par la foi est la doctrine fondamentale du méthodisme, comme elle fut celle de la Réformation. La foi est pour lui, non une adhésion à la doctrine évangélique, mais « un complet repos sur le sang du Christ, un recours à lui comme à notre propitiation et à notre vie. » Le Saint Esprit rend témoignage dans la conscience du croyant à son pardon et à son adoption; cette assurance de foi est le privilège du chrétien, mais non la preuve indispensable de la régénération. Wesley enseigne que l'œuvre de la rédemption s'étend à tous les hommes, que « tous peuvent recouvrer par le second Adam tout ce qu'ils ont perdu par le premier et que nul ne sera finalement perdu si ce n'est par son libre choix. » Aussi rejette-t-il de toute sa force les doctrines de la prédestination et de l'élection au sens calviniste. Il n'admet pas davantage la doctrine dite de la persévérance finale ; plaçant la liberté et la responsabilité de l'homme au point de départ, il se refuse à le dépouiller ensuite de cette périlleuse prérogative. L'originalité de l'enseignement méthodiste gît surtout dans sa doctrine de la sanctification entière ou de la perfection chrétienne, non qu'il ait été le premier à la formuler (l'histoire ecclésiastique nous montre que Wesley a eu dans cette voie de nombreux prédécesseurs; voy. Hocart fils, *Etude sur l'étendue de la sanctification*, Lausanne, 1871), mais son système est le plus considérable, tant par le soin avec lequel il a été élaboré que par le succès qu'il a obtenu. La perfection chrétienne est pour Wesley l'accomplissement du commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. » Cet amour parfait doit produire la soumission entière de l'âme à Dieu, et la victoire habituelle sur le péché. Elle est, non le résultat de l'effort de l'homme sur lui-même, mais l'œuvre de la grâce en lui et le résultat de l'union de l'âme à Christ. La perfection chrétienne n'exclut ni les erreurs de jugement, ni les transgressions involontaires; elle ne met pas le chrétien à l'abri des tentations; elle n'exclut pas le progrès et elle est admissible. Quelque jugement que l'on porte sur cette doctrine, à laquelle on peut reprocher à la fois d'être trop systématique et de ne pas s'appuyer toujours sur une exégèse rigoureuse, on ne saurait contester qu'elle ait contribué à former des âmes d'une grande élévation morale et qu'elle les ait entraînées dans la voie de la consécration entière à Dieu et à l'humanité.

III. Organisation. Les Eglises méthodistes diffèrent des autres par une organisation *sui generis*, qui ne se rattache à aucun des types connus. Pour s'expliquer sa raison d'être, il faut se souvenir que le méthodisme a pris naissance au confluent de deux courants ecclésiastiques fort distincts, l'anglicanisme et le moravianisme, et qu'il s'est longtemps défendu de vouloir constituer une Eglise nouvelle. Depuis lors, il a subi des nécessités que lui imposaient des temps nouveaux et des situations nouvelles, mais, en modifiant sur quelques points sa constitution, il a conservé partout les traits essentiels de son organisation primitive. A la base de cette organisation, se place la société ou Eglise locale, dans laquelle on est admis sans qu'au-

cune adhésion à un formulaire dogmatique soit requise. Wesley ne demandait rien d'autre que « le désir de fuir la colère qui est à venir et d'être sauvé de ses péchés. » La règle, pour demeurer membre, règle qui s'est un peu relâchée de nos jours, est de faire partie d'une classe (*class-meeting*), réunion hebdomadaire d'édification mutuelle, placée sous la direction d'un conducteur (*leader*) ordinairement laïque. On ne devient membre qu'après une probation qui est de trois mois en Angleterre et de six mois aux Etats-Unis. L'assemblée des conducteurs (*leader's meeting*) forme, sous la présidence du pasteur, le conseil de l'Eglise; chaque conducteur y verse entre les mains de l'économe (*steward*) le produit des cotisations des membres de sa classe. L'assemblée trimestrielle (*quarterly meeting*) groupe les conducteurs des diverses sociétés d'un *circuit* ou circonscription avec les trésoriers des divers fonds et les prédicateurs locaux, laïques qui consacrent leurs dimanches à l'évangélisation; c'est cette assemblée qui administre les fonds destinés à l'entretien des pasteurs; elle adresse vocation au nom de l'Eglise aux pasteurs qu'elle désire appeler; elle admet ou repousse, en premier ressort, les candidats au saint ministère; aucun ne peut être admis dans le ministère par les corps supérieurs de l'Eglise sans la recommandation préalable de ce conseil de l'Eglise locale qui a pu apprécier ses premiers travaux. L'assemblée de district réunit les pasteurs et les délégués laïques d'une circonscription assez étendue; elle correspond aux synodes régionaux des Eglises presbytériennes. En Angleterre, elle exerce une surveillance générale sur les affaires matérielles et spirituelles du district, veille sur la pureté du ministère et examine les candidats qui se présentent pour entrer dans le pastorat et les proposants qui font leur probation. En Amérique, ces assemblées dont les attributions diffèrent un peu, sont placées sous la présidence d'un *presiding elder*, pasteur qui, sans avoir lui-même une paroisse, a charge d'inspecter les Eglises de sa circonscription. La conférence annuelle est, en Angleterre, le corps suprême de l'Eglise; c'est elle qui légifère, juge en dernier ressort les causes qui lui sont soumises, prononce sur l'admission définitive des pasteurs, exerce à leur égard la discipline, fixe chaque année leur résidence et veille, en un mot, sur les intérêts généraux de l'Eglise. Nous avons dit plus haut que, depuis 1878 seulement, la conférence britannique n'est plus un corps exclusivement pastoral. Aux Etats-Unis, l'immensité de la contrée a rendu impossible la tenue d'une conférence générale annuelle. On lui a substitué des conférences régionales annuelles qui n'ont pas d'autorité législative, et au-dessus desquelles est placée la conférence générale qui se réunit tous les quatre ans et se compose de délégués pasteurs et laïques nommés par les conférences annuelles. Celles-ci, présidées toujours par un évêque, sont actuellement au nombre de quatre-vingt-seize pour l'Eglise méthodiste du Nord, en y comprenant celles organisées dans les missions. Elles se composent jusqu'à présent uniquement de pasteurs. La conférence générale élit et, au besoin, juge et dépose les évêques; elle nomme les titulaires aux

diverses fonctions générales et édicte les lois et règlements de l'Eglise. Les évêques, qui sont actuellement au nombre de douze, n'ont pas de diocèses et exercent leur juridiction sur l'ensemble de l'Eglise aux Etats-Unis et à l'étranger. Ils sont sans cesse en voyage pour inspecter les Eglises, présider les conférences annuelles et apporter le poids de leur avis partout où il est nécessaire. Ils désignent, en s'entourant de toutes les lumières, à chaque pasteur le poste qu'il doit occuper; ils confèrent aux candidats au ministère les ordres de diacre après deux ans de probation et, deux ans après, les ordres d'ancien; eux-mêmes, lors de leur entrée en office, reçoivent la consécration épiscopale. Parmi les méthodistes anglais, la consécration, qui n'est donnée qu'après quatre années de noviciat et par la conférence, a une forme purement presbytérienne. Dans les diverses branches du méthodisme, l'itinérance est demeurée la loi suprême du ministère évangélique, et nul pasteur ne peut, ni en Angleterre ni aux Etats-Unis, demeurer à la tête d'une Eglise plus de trois années consécutives. Il est permis de trouver que cette organisation, si fortement centralisée, ne tient pas assez compte des droits des Eglises et des individus. Mais l'histoire montre qu'elle a été admirablement adaptée aux nécessités d'une vaste entreprise missionnaire, et il n'est pas douteux que c'est à sa discipline presque militaire tout autant qu'à sa vie religieuse intense que le méthodisme doit sa puissance d'expansion.

IV. Subdivisions et statistique du méthodisme. — 1. *Méthodistes en Grande-Bretagne.* 1° Eglise méthodiste wesleyenne, 1,887 ministres, 18,711 prédicateurs locaux (laïques), 401,596 membres. Missions de cette Eglise, 571 ministres, 5,600 préd. loc., 95,914 memb.; 2° méthodistes dits primitifs, 1,138 min., 15,517 préd. loc., 182,887 memb.; 3° méthodistes dits de la *New-Connexion*, 180 min., 1,149 préd. loc., 30,805 memb.; 4° méthodistes de la *Wesleyan Reform Union*, 17 min., 611 préd. loc., 7,623 memb.; 5° Eglises méthodistes libres unies, 429 min., 3,469 préd. loc., 78,659 memb.; 6° chrétiens de la Bible (voy. l'art. sur ce mot), 302 min., 1,874 préd. loc., 31,089 memb.; 7° méthodistes calvinistes gallois, 565 min., 1,560 préd. loc., 119,809 membres. Total pour la Grande-Bretagne et les missions : 5,089 min., 48,491 préd. loc., 948,382 memb. — 2. *Conférences affiliées à la conférence wesleyenne d'Angleterre :* 1° Wesleyens irlandais, 251 min., 1,800 préd. loc., 26,206 memb.; 2° Eglise évangélique méthodiste de France, 28 min., 106 préd. loc., 1,927 memb.; 3° wesleyens d'Australie, 432 min , 3,771 prédic. loc., 65,832 memb. Total pour les conférences affiliées : 711 min., 5,677 préd. loc., 111,065 memb. — 3. *Méthodistes épiscopaux aux Etats-Unis* : 1° Eglise méthodiste épiscopale, 11,453 min., 12,402 préd. loc., 1,696,837 memb.; 2° Eglise méthodiste épiscopale du Sud, 3,763 min., 5,762 préd. loc., 795,099 memb.; 3° Eglise méthodiste épiscopale africaine, 1,418 min., 3,168 préd. loc., 214,808 memb.; 4° Eglise méthodiste épiscopale africaine de Sion, 1,500 min., 2,500 préd. loc., 190,900 memb.; 5° Eglise méthodiste épiscopale noire, 638 min., 683 préd. loc., 112,300

memb.; 6° Association évangélique dite d'Albrecht, 828 min., 540 préd. loc , 105,013 memb.; 7° Frères unis, 2,152 min., 154,796 memb ; 8° méthodistes épiscopaux de l'Union américaine, 101 min., 22 préd. loc , 2,550 memb. Total des méthodistes épiscopaux aux Etats-Unis : 21,853 min., 25,077 préd. loc., 3,272,253 memb. — 4. *Méthodistes non épiscopaux aux Etats-Unis :* 1° Méthodistes protestants, 1,314 min., 925 préd. loc., 113,406 memb.; 2° wesleyens américains, 250 min., 200 préd. loc., 25,000 memb.; 3° méthodistes libres, 313 min., 233 préd. loc., 10,682 memb.; 4° méthodistes primitifs, 196 min., 162 préd. loc., 3,210 memb.; 5° méthodistes indépendants, 24 min , 12,550 memb. Total des méthodistes non épiscopaux aux Etats-Unis, 2,097 ministres, 1,520 prédicateurs locaux, 164,847 membres. — 5. *Méthodistes au Canada.* 1° Eglise méthodiste wesleyenne, 1,200 min , 3,537 préd. loc., 123,013 memb.; 2° Eglise méthodiste épiscopale, 267 min., 201 préd. loc., 27,285 memb.; 3° méthodistes primitifs, 97 min., 270 préd. loc., 8,307 memb.; 4° chrétiens de la Bible, 81 min., 197 préd. loc., 7,793 memb.; 5° Eglise méthodiste épiscopale (noire), 41 min., 20 préd. loc., 2,100 memb. Total des méthodistes au Canada : 1,686 min., 4,325 préd. loc., 168,498 memb. — Total général : 31,436 ministres, 85,083 prédicateurs laïques, 4,665,045 membres. Pour se rendre compte de l'action qu'exerce le méthodisme et du chiffre de personnes qui sont placées sous son influence religieuse, il faut multiplier au moins par quatre ou cinq le chiffre de ses membres professants, et l'on arrive ainsi à une population d'environ vingt millions d'âmes. — Sources : Les biographies de Wesley, par Moore, Lond., 1792; Whitehead, Dublin, 1805; Southey, Lond., 1820; Watson, Lond., 1831; Lelièvre, Paris, 1868; Tyerman, Lond., 1871; *Œuvres* de Wesley, 14 vol., Lond., 1831; *Histoire du méthodisme*, de G. Smith, 3 vol., Lond., 1857-62; d'A. Stevens, New-York, 1858 61, 3 vol.; *Histoire du méthodisme américain* de Bangs, 4 vol., New-York, 1839 1841; d'A. Stevens, 4 vol. New-York, 1865-67; une foule de monographies dont l'énumération formerait un long catalogue; art. *Méthodisme* dans l'*Encyclopédie* d'Herzog, et dans celle de Mac-Clintock et Strong; art. *Wesley et le Méthodisme*, de Ch. de Rémusat, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 janv. 1870; art. sur *Wesley et le wesleyanisme*, par Ed. Scherer dans la *Réformation au dix-neuvième siècle*, année 1847, p. 241, 249, 289, 329, 363; Toase, *Wesleyan mission in France*, Lond., 1835. MATTH. LELIÈVRE.

MÉTROPHANE CRITOPOULOS, théologien grec, né à Berrhœa vers 1569, mort en 1641. Il était protosyncelle de l'Eglise de Constantinople, lorsque le patriarche Cyrille Lucar le chargea de se rendre en Angleterre pour y examiner l'état des doctrines religieuses. Il débarqua à Hambourg et demeura longtemps en Allemagne, mais on ne sait pas s'il gagna la Grande-Bretagne, et il fut nommé, après son retour en Orient, patriarche d'Alexandrie. Métrophane, pendant son séjour en Allemagne, écrivit une *Confession de foi de l'Eglise grecque* (Helmstædt, 1661, in-4°). On a tort de soutenir que cette confession se rapproche, sur plusieurs points, des doctrines protestantes. On a encore de lui :

De vocibus quibusdum liturgicis epist., ed. J. J. Crudelius, Juterb., 1737; *Responsio ad quæstionem de dicto apostolico spiritu ambulate*, gr. et lat., ed. Rindero, etc. — Voyez Dietelmaier, *De Metrophane Critopoulo*, Alt., 1769 ; Fabricius, *Bibl. gr.*, XI; Sathas, *Littérat. grecque moderne*, Athènes, 1868 (en grec); Dimitracopoulos, *La Grèce orthodoxe*, Leipz., 1872.

MÉTROPOLITAINS. Voyez *Eglise catholique* (Constitution de l').

METS (chez les Hébreux). Dès la plus haute antiquité les Hébreux connaissaient l'art d'apprêter les mets au moyen du feu ou artificiellement. Dans l'histoire d'Abraham, Sarah sert à ses hôtes du rôti de veau et des gâteaux (Gen. XVIII, 6); Jacob apprête un plat de lentilles (Gen. XXV, 29) et Rébecca sait mettre à la venaison à tel point qu'Isaac s'y trompe (Gen. XXVII, 7). Nous ne savons pas, il est vrai, comment les Hébreux produisaient le feu, car c'est dans le livre des Machabées 2 Mac. X, 3) seulement qu'il est question de pierres à fusil, mais les exemples cités tantôt présupposent l'usage du feu dans les temps les plus reculés. Les Hébreux se livrant à l'agriculture et à l'élève du bétail, tiraient leur nourriture du règne végétal et du règne animal et se servaient de sel pour l'assaisonner. Si les premiers hommes et les animaux se nourrissaient exclusivement de végétaux (Gen. I, 29. 30), nous voyons par contre, dès le déluge, l'usage de manger de la chair des animaux s'introduire. La nourriture la plus ordinaire et qui formait la partie essentielle des repas chez les Hébreux, était le pain : le mot l e c h e m qui signifie proprement le manger, la nourriture, désigne en effet dans la langue courante le pain et ensuite le repas en général (1 Sam. XIV, 28). Le pain était fait de farine de froment, de seigle, de millet ou d'épeautre. Néanmoins on employait les céréales comme nourriture en grillant les grains dans les épis ou en les égrugeant d'abord pour en faire du gruau (Lévit. II, 14; XXIII, 14; 2 Rois IV, 42). En fait de légumes, les Hébreux mangaient surtout des légumes secs comme les lentilles et les haricots (Gen. XXV, 30; 2 Sam XXIII, 11; XVII, 23), soit sans mélange, soit hachés et mêlés à d'autres végétaux et cuits sous forme de pain (Ezéch. IV, 9 ; on cuisait aussi des légumes verts, cultivés soit dans des potagers spéciaux, soit en plein champ (1 Rois XXI, 2; Deut. XI, 10). Mais ce que les Hébreux aimaient par-dessus tout depuis leur séjour en Egypte, c'étaient les poireaux, les oignons, les concombres et l'ail (Nomb. XI, 5). Comme aujourd'hui encore en Orient, le lait était consommé en grandes quantités, mais les Hébreux ne buvaient pas le lait de chamelle; le lait était bu frais, ou mangé sous forme de fromage (Deut. XIV, 7; Sirac. XXXIX, 31; Prov. XXVII, 27; Job XX, 17) car nous savons par Josèphe qu'il existait près de Jérusalem une vallée de fromagers. On mangeait en outre du miel, soit pur, soit mêlé aux patisseries. Quant aux viandes, les nombreux troupeaux qu'élevaient les anciens Hébreux, leur fournissaient une nourriture abondante. La chair du bœuf, du veau, du mouton et de la chèvre était en grand honneur, surtout celle des animaux jeunes. Comme les pigeons et les tourterelles servaient pour les sacrifices, il est plus que probable qu'on les employait aussi pour les besoins de la vie, quoi-

que la Bible n'en dise rien ; elle ne parle que des cailles (Ex. XVI, 23). Les poulets doivent être entrés fort tard dans la consommation, car ils ne sont mentionnés que dans le Nouveau Testament (Matth. XXIII, 27). Les riches avaient une table plus somptueusement servie; ils mangeaient du gibier, de la volaille, des cerfs, des gazelles (Deut. XIV, 5; 1 Rois V, 3) et probablement aussi des oies (Néhémie V, 18). Eux seuls se permettaient de manger de la viande tous les jours. Chez les gens de condition moyenne et chez le peuple, la viande ne faisait pas partie intégrante de la nourriture quotidienne; d'ailleurs les Orientaux en font aujourd'hui une consommation moins grande que les peuples de l'Occident. Il est un mets encore que les Israélites affectionnaient particulièrement depuis leur séjour en Egypte; ce sont les poissons, non défendus par la Loi. Le poisson était fourni en grande quantité par le lac Tibériade (Matth. XIV, 17; XV, 34, etc.), et plus tard les Phéniciens apportaient au marché de Jérusalem des poissons de mer (Neh. XIII, 16). La chair des poissons était salée et séchée et mangée en partie avec le pain (ὀψάριον, Jean VI, 9. 11). Les sauterelles enfin, soit grillées, soit cuites et salées, étaient la nourriture de la classe pauvre (Matth. III, 4); elle servent encore aujourd'hui de moyen de consommation chez certaines tribus arabes, mais elles sont ou bien séchées ou bien frites avec une pâte. Les mets étaient quelquefois préparés par des hommes (2 Rois IV, 38; Gen. XXV, 29), surtout par des esclaves, mais leur préparation était généralement du domaine exclusif de la maîtresse de maison (Gen. XXVII, 14; 1 Sam. VIII, 13; XXVIII, 23; Luc X, 38).

E. Scherdlin.

METZ (*Divodurum Mediomatricorum*, *Mettis*, *Metæ*), évêché dépendant de la province de Trèves. Les origines religieuses de Metz n'ont pas d'histoire; la légende en a été racontée par le confident de Charlemagne, Paul Warnefrid ou Paul Diacre (*Gesta episc. Mettens* , vers 784, Calmet, I, et Pertz, II). Saint Clément, envoyé par saint Pierre, vint au pays des Médiomatriques et se logea dans les ruines d'un amphithéâtre, hors de la porte Serpenoise (*serpentina*, dit la légende, mais bien plutôt Scarponaise), où il éleva un autel au nom de saint Pierre (aux Arènes). Ce lieu était infesté par des serpents; l'apôtre de Metz noua son étole autour d'une guivre énorme, et la conduisit en laisse jusqu'au delà de la Seille; c'est pourquoi, à la fête du 23 novembre, on promenait en procession l'image du dragon de saint Clément, le *Graouli*. Saint Clément construisit encore, d'après Paul Diacre, une autre église dédiée à saint Jean-Baptiste (est-ce l'église de Saint-Arnould, *basilica SS. Apostolorum*, consacrée d'abord à saint Jean l'évangéliste?) et une troisième dédiée à saint Pierre (puis à l'évêque saint Félix), près d'une fontaine miraculeuse; c'est le monastère de saint Clément, où il fut enterré. Au dixième siècle, on montrait sur son tombeau l'épitaphe: *Fl. Clemens consul Romanorum...* Les auteurs postérieurs ont encore ajouté au récit de Paul Diacre beaucoup de fables; mais saint Clément est inconnu des martyrologes; son culte n'était pas célébré dans Metz avant l'évêque Hériman; l'église où était son corps ne portait pas son nom, et, au dixième

siècle, on remarquait qu'il ne faisait pas de miracles et que ses Actes étaient perdus. Une autre tradition, conservée à Saint-Arnould, attribue cette église au quatrième évêque de Metz, saint Patiens, disciple de saint Jean. L'histoire des évêques de Metz ne commence pas davantage à saint Victor, mentionné au faux concile de Cologne, à peine à saint Auctor, sous lequel Attila (cf. Greg. Tur., II, 6) épargna miraculeusement l'oratoire, aujourd'hui cathédrale de Saint-Etienne. Saint Arnoald, saint Arnoul (614-628?), l'ancêtre des Carolingiens, dont Charlemagne parlait à Paul Diacre, l'ermite d'Epinal, saint Goëric ou Abbon, Clodulphe, fils aîné de saint Arnoul, Sigebaud (v. 708), qui édifia *Hilariacum* ou *Nova Cella* (c'est Saint-Avold ou Saint-Nabor), et, paraît-il, Neuwiller en Alsace, ont laissé un nom. Chrodegang (742-766; voyez ce nom), archevêque à titre personnel, « instruisit abondamment le clergé dans la loi de Dieu (par sa *Règle*), lui enseigna le chant romain et lui apprit à suivre le mode et l'ordre de l'Eglise romaine, ce qui n'avait jamais été fait » (Paul Diacre). L'école de Metz, en effet, joua, sous Drogon (826-855), un grand rôle dans la réforme du chant sacré. Chrodegang embellit Saint-Etienne et rapporta à Gorze, à Saint-Avold et à Lorsch les reliques qui ont fait la fortune de ces couvents. On a conservé, sous le nom d'Angilrame (768-791), les fameux *Capitula*, qui sont étroitement mêlés à l'origine des fausses décrétales (voyez l'édit. de Hinschius, *Décr. Ps. Isid. et capit. Angiralmni*, Leipz., 1863). Hériman ou Hermann (1073-1090), confident des pensées les plus hautaines de Grégoire VII, régna *vacillante imperio*. Vers 1199, la Bible, traduite en français, se répand, sous l'influence des vaudois, dans Metz, et Innocent III ordonne de couper court à son usage (*ép.* II, 141 s.). S'est-il conservé quelque chose de cette Bible des vaudois messins? Nous le saurons peut-être quand M. Bonnardot aura publié le Psautier lorrain. L'action des vaudois, mentionnée par tous les chroniqueurs, est encore attestée par les relations que les Amis de Dieu entretenaient au quatorzième siècle (1377) avec Metz (C. Schmidt, *Nic. v. Basel*, 1866). En 1374, la singulière épidémie de danse qui continue l'apparition des flagellants, s'abat sur Metz, où l'on voit onze cents hommes danser en un jour. Les procès de sorcières s'y sont prolongés bien au delà du moyen âge. — Les sources de l'ancienne histoire de Metz, énumérées dans Wattenbach (*Geschichtsquellen*), sont réimprimées dans Calmet et dans Pertz, *Scriptores*, vol. II, IV et X; il faut étudier l'*Histoire des évêques de Metz* de Meurisse (M., 1634, in-f°), le *Gallia Christiana*, XIII, l'*Histoire de Lorraine*, de dom Calmet, 4 vol. in-f°, 2e éd., Nancy, 1745, et l'*Histoire générale de Metz*, par les bénédictins de Saint-Vanne (dom François et dom Tabouillot, 6 vol. in-4°, M., 1769-1791). — Voyez encore Prost, *Et. sur l'hist. de M., les légendes*, M., 1865; Valladier, *La basil. de S. Arnoû*, P., 1615, in-4°; diverses monographies de M. de Bouteiller; Quépat, *Hist. de Woippy*, 1878; Rettberg, *Kirchengesch. Deutschl.*, I, 1844; Friedrich, même titre, 1867.

S. Berger.

METZ (La Réforme à). Au seizième siècle, Metz était depuis près de quatre cents ans ville libre impériale et possédait une banlieue de plus

cent villages. Plus heureuse que Toul et Verdun, elle avait, après des luttes prolongées, secoué le joug de son évêque qui, dès lors, avait presque toujours résidé à Vic. La cité était gouvernée par un maître échevin, assisté de deux conseils : les Treize et les Echevins. Elle envoyait ses députés aux diètes de l'empire et ne devait à l'empereur ni impôts ni soldats. On y comptait onze paroisses et nombre d'abbayes et de couvents « lesquels accumulent rente sur rente, revenus « sur revenus qui jamais après ne partent de leurs mains. » En 1551 elle fut occupée par Henri II. L'histoire de la Réforme messine se divise en cinq périodes. — I. 1517-1560. Dès 1519 Luther avait des partisans parmi lesquels on cite : Corneille Agrippa alors au service de la cité, Didier Abria et Jean Rougier, curés de Saint-Gorgon et de Sainte-Croix, le célestin Claude Dieudonné, Pierre Toussaint, chanoine de la Grande église. « Beaucoup de bourgeois, hommes et femmes, étaient infectés de cette secte et ne parlait-on en la cité que d'icelle luthérerie, tellement que pour cestuy fait plusieurs prestres, grands clercs furent mis en prison » (Hug., *Chron. mess.*, s. 24). « Les magistrats n'étaient pas délibérés changer leur ancienne religion, ains voulaient tenir leur loy sans soi mesler de la doctrine luthérienne ni rien oppiner on dicte affaire sinon qu'il leur sembloit qu'il y eût un concile général » (*Instruction pour la diète d'Ulm*, 6 nov. 1524). Aussi le maître échevin fit-il placarder un « huchement » contre les doctrines de Luther sous peine de confiscation de corps et biens (21 oct. 1524). — Les évangéliques de Metz, trop confiants dans l'intervention souvent renouvelée des princes protestants et du magistrat de Strasbourg, différèrent de se constituer en Eglise. La Réforme y fut prêchée en 1525 par Farel qui y fut appelé par Nic. d'Esch et vit Jean Leclerc de Meaux, brûlé au Champ à-Seille le 29 juillet pour bris d'images ; par Jean Châtelain, arrêté traîtreusement et brûlé à Vic le 12 janvier 1525. En 1542 l'exercice ayant été permis un instant, l'Evangile fut annoncé par Pierre Brusly et Watrin Dubois et de nouveau par Farel ; en 1555 par Villeroche qui convertit Ant. de Vienne, sieur de Clervant ; en 1558 par François Peintre dit Lachapelle. Il y avait alors, dit-on, quatre à cinq mille luthériens. En 1544 Jean Palier imprimait le *Manuel des abus de l'homme ingrat* par Math. de la Lande, « avec la copie des lettres de Martin Bucer envoyées au dit Mathieu preschant à Metz. » — II. 1561-1598. En 1561 une Eglise s'organise. Les évangéliques qui avaient adhéré à la confession d'Augsbourg ont adopté les doctrines de Calvin. Ils ont des temples, des écoles, un collège. Non seulement l'Eglise est nombreuse mais elle devient un foyer d'active propagande au dehors. Il y a des imprimeurs réformés. Jean Darras et Odinet Basset publient : *Briève institution pour les familles de l'Egl. réf. de Metz*, 1562 ; *Proverbes de Salomon, ensemble l'Ecclésiaste mis en rimes françaises selon la vérité hébraïque*, par A. Duplessis, 1564 ; *Vraie et droite intelligence de ces paroles de la sainte cène de J.-C. : ceci est mon corps, etc.* « Traité clair et utile composé premièrement en allemand par Thomas Eraste, docteur, et nouvellement traduit en françois » par Pierre de Cologne, min. de l'Egl. réf.

de M., 1564 ; *Autre brief traité des Sacrements* « fait en latin par M. Th. de Bèze et nouvellement traduit en français » par Louis Desmazures, avec épître dédicatoire au sieur de Clervant, 1564 ; *Abrégé de la doctrine évangélique et papistique* « fait par articles opposés l'un à l'autre, composé par H. Bullinger, » 1564 ; *Goliath ou conférence de la Messe et de la Cène* par Jean Garnier, serviteur de J.-C. en l'Egl. de Metz, 1re éd., 1565 ; 2e en 1566. En 1569 à l'entrée de Charles IX le culte est interdit en ville et le temple démoli. En 1571 l'exercice est permis à Montoy, puis en ville à la paix de 1576. Un temple y est bâti ; ouvert en novembre, fermé en février 1577. A Pâques 1570 on compte 3197 communiants. En 1585 nouvelle interdiction, 87 réformés sont dépouillés de leurs charges. En 1592 leurs charges leur sont rendues et le culte rétabli hors la ville et en ville 1597. Une Eglise existe à Courcelles. — Pasteurs : P. de Cologne (1559-1568), Jean Taffin (1561-1568), J. Garnier « le grand ministre du retranchement qui deschiffre la messe d'une terrible façon » (1562-1566), Olivier Valin (1567-1572), prêté par Dandelot, Nic. François (1565-1580), Franc. Christophe à Courcelles (1561-1568), Jean Poliander (1562-1568), J.-B. Duchastelet (1562-1566), Jean Albin, min. all. († 1568), Jean Carbon (1566), Des Mazures (1562-1567), Gardesy (1575-1580), de la Carrière 1564-1565), Malot, prêté par l'amiral (1566), Gautier (1564), Franç. du Jon (1564-1567), Guil. Holbracque, min. all. (1562-1563), Le Roy (1580-1585), Ph. Maillard (1584 † 1590) tous deux à Courcelles, de la Chasse ou Chassanion (1576-1598), Tenans (1567-1580), Fr. de Combles (1580-1633) ; Buffet (1582 † 1611), Simon Collot (1590 † 1592), Mozet (1592.) — Jean Chassanion publie : *La réfutation des erreurs étranges* « et des blasphèmes horribles contre Dieu et l'Ecriture sainte et les saints prophètes et apostres d'un certain malheureux qui pour telles impiétés a esté condamné à mourir et estre brûlé en la cité de Metz le 29 juin 1582 » etc., par J.-Ch. min. de l'Egl. réf. de M., Strasbourg, Nic. Wyriot, 1583, dédié à Catherine sœur du roy (non mentionné dans la *France prot.*, se trouve à la bibliothèque de Grenoble). — III. 1598-1685. L'Eglise jouit, durant un siècle, d'une paix relative. Il n'y a plus de persécutions, mais d'incessantes tracasseries qui vont croissant jusqu'en 1662 et redoublent depuis lors. Les réformés ont trois temples ; un en ville, un deuxième à la Horgne pour les villages, le troisième à Courcelles ; vingt-deux écoles. On baptise en moyenne plus de trois cents enfants par an. En 1609 défense d'enterrer les réformés dans les cimetières catholiques, on en établit dans vingt-huit villages ; en 1609-1614, différend au sujet de la distribution du pain et du vin de la cène par les anciens, soumis au synode de saint Maixent (1609) et de Privas (1614), quoiqùe l'Eglise de Metz n'ait jamais fait corps avec celles de France. Mozet publie : *Admonestation apologétique d'Est. M. min. de l'Egl. réf. de M. touchant la droite et légitime administration des Sacrements*, etc., 1 vol., 1613, sans lieu (se trouve à la bibliothèque de l'Oratoire). En 1622, établissement des jésuites qui ouvrent un collège, à qui l'on donne en 1642 l'ancien temple de 1576. En 1625 Ferry publie à Sedan *le dernier Désespoir de la tradition*

auquel Is. Legault gardien du couvent des recollets répond par *La Sainteté de l'Eglise romaine et l'impiété calviniste en l'observation du décalogue*, Saint-Mihiel, 1625. En 1634 ouverture d'un collège réformé avec quatre-vings-trois élèves, bientôt interdit. Etablissement d'un Parlement dont quatre conseillers sont réformés. En 1642 première édition de *l'Histoire de la naissance et de la décadence de l'hérésie* à Metz par Meurisse, suffragant de Metz, à laquelle le consistoire décide qu'il sera répondu. En 1648 le traité de Munster abandonne le pays messin à la France avec la condition que la religion y demeurera dans le même état qu'en 1624. En 1654 Ferry publie son *Catéchisme de la Réformation* que réfute Bossuet, alors archidiacre de la cathédrale de Metz. En 1657 controverse entre D. Ancillon et le jésuite Mauduit qui en fait imprimer une *relation véritable*. En 1656 fondation d'une maison de Propagation pour les filles, et en 1662, d'une seconde pour les hommes. Bossuet père, conseiller au Parlement, est du conseil de celle-ci. En 1662, le jésuite Lécossois présente un mémoire sur *les crimes impunis des PR*, qui donne le signal de graves et nombreuses tracasseries ; en 1664, démolition du temple de la ville et construction d'un nouveau au Retranchement; en 1680, suppression du temple de la Horgne ; en 1681, interdiction aux pasteurs de visiter le colonel marquis de Broussac, malade, qui meurt néanmoins réformé ; en 1683, lecture des lettres-circulaires du clergé, en consistoire, et fermeture des écoles, sauf quatre; en 1685, le culte est interdit le dimanche 21 octobre, et l'édit de révocation est enregistré au Parlement le lendemain 22, le même jour qu'à Paris. Le temple démoli le 25, l'église de Courcelles subit le même sort. — Pasteurs : en ville, J. Divoy (1597 † 1608), Et. Mozet (1592-1614, † 1635), Géd. de Marsal (1615 † 1645), Paul Ferry (1610 † 1669), Théophile Le Coullon (1602 † 1652), Fr. de Combles (1580 † 1633), J. Jassoy (1640 † 1675), Ab. de la Cloche (1633 † 1656), D. Ancillon (1653-1685), Bancelin (1669-1685), Is. de Combles (1656 1685), Paul Joly (1675-1685); dans les villages, Cl. Galtrin (1591-1614), Fabrice de la Bassecourt (1609); à Courcelles, C. Gastines (1607-1618), J. Jassoy (1619-1640), Couët du Vivier 1656-1664), J Jennet (1665-1685). Fr. de Combles publie : *Homélies ou méditations consolatoires pour ceux à qui quelqu'un est mort*, Genève, 1611, in-12; *Consolations générales et particulières pour des malades*, en deux livres, Gen., 1619, in-12. Durant ce siècle, Metz donne à l'Eglise de France ou à l'étranger plus de vingt pasteurs. — IV. 1685-1787. Dès le lendemain de la démolition du temple, l'émigration commença. Cependant, les réformés furent ménagés jusqu'en septembre 1686. Mais alors, les dragons de Pinssonnel furent logés chez eux, et ils abjurèrent en grand nombre. Plusieurs furent condamnés pour réunions illicites, d'autres envoyés aux galères ou déportés aux colonies ; quantité de femmes, de filles, de jeunes garçons enfermés à la Propagation. Des morts relaps furent condamnés à être traînés sur la claie, mais trois seulement exécutés : Chenevix, conseiller au Parlement; Daniel Robin, cord., et Suzanne Gentilhomme. « Il y eut, écrit en 1699 l'intendant Turgot, beaucoup de rigueurs.

Plusieurs particuliers envoyés aux galères (cinquante et un en une fois, en 1687). On ne peut se souvenir sans horreur de ces temps. Un grand nombre se réfugièrent en Brandebourg, les autres sont restés unis entre eux, très zélés, contenus, sans exercice public, dans un état violent... Le commerce a beaucoup souffert... C'est un mal auquel il n'est pas possible de porter remède. » Les émigrations furent nombreuses et continuèrent durant la première moitié du dix-huitième siècle. En 1699, il restait dans la ville et dans vingt-cinq villages trois mille deux cent trente non-convertis, dont trois cents enfants élevés à l'étranger. Les réformés s'établirent en Hollande, en Saxe, en Hesse, à Cassel et Hanau, mais surtout en Brandebourg et à Berlin, où le Grand Electeur leur fit un accueil favorable et chercha à les attirer (une liste de réfugiés, dressée en 1705, porte treize cents noms messins). Les pasteurs se retirèrent : Ancillon à Berlin, Bancelin à Francfort-sur-l'Oder, Joly à Cassel, de Combles à Heidelberg et Jennet en Hollande. En 1714, David Véry, de Courcelles, fut condamné à être brûlé pour avoir craché l'hostie, mais il put se sauver. Moins heureux fut, en 1739, Nic. Chardin, pauvre à l'hospice Saint-Nicolas, qui, pour avoir jeté l'hostie aux pourceaux, fut brûlé. — Jusque vers 1760, on ne trouve aucunes traces d'assemblées tenues par des pasteurs. Les Messins assistent, déguisés en soldats, au culte célébré par les aumôniers des régiments étrangers de la garnison. Mais, vers cette époque, on commence à s'assembler à Courcelles, que visitaient des pasteurs du duché de Nassau et de Deux-Ponts, où les réformés de Metz allaient d'habitude communier, se marier, etc. Un pasteur, Ervieux de Nanteuil, vient donner la cène; dénoncé, il n'est pas poursuivi. En 1764, il y a un consistoire de quatre anciens et de quatre diacres; on obtient un cimetière. En 1779, le pasteur Fontbonne-Duvernet passe un mois à Metz, y exerçant son ministère. Emprisonné, on le relâche. Enfin en 1787, on célèbre régulièrement le culte dans une maison privée, à Metz et à Courcelles, où peu après Holzach, pasteur de Ludwiller et fort âgé, vient passer les dernières années de sa vie. — V. 1787-1870. L'édit de tolérance fut enregistré au parlement de Metz le 10 mars 1788. Il ne restait alors, dans tout le pays messin, que cent dix familles comprenant quatre cent quatre-vingts personnes. En 1802, l'église des Trinitaires est accordée aux réformés de Metz; ceux de Courcelles ont une salle. Un seul pasteur dessert ces deux localités jusqu'en 1830. En 1822, un consistoire est créé, qui embrasse les Eglises de la Meurthe et de la Moselle. Il est subitement supprimé en 1850. Les premiers pasteurs furent : de Félice † 1809, Molly (1809 † 1814), Thouron (1814), Tachard (1815-1825). En 1870, l'Eglise réformée du pays messin avait trois pasteurs : à Metz et à Courcelles; quatre temples : Metz, Ars, Courcelles Boulay; quatre écoles communales : Metz (deux), Ars et Courcelles. La population pouvait s'élever à dix-huit cents âmes ou deux mille. — Sources : *Registres des bapt., mar. et ent.*, 1561-1685; archives départementales et municipales; celles du Parlement; Huguenin, *Chroniques de Metz*, in-8°; Crespin, *Hist. des Martyrs;* Meurisse, *Hist. de la*

naiss. et de la décadence de l'hérésie dans la ville de M., in-4°, 1670; *France prot.*; *Bulletin de la Soc. de l'Hist. du prot. franç.*, I, III, V, VI, IX; Olry, *La persécution de l'église de M.*; Ermann et Réclam, *Mémoires pour servir à l'hist. des réfug. dans les Etats du Roy.*, Berlin, 1782, 7 vol.; Ancillon, *Hist. de l'étab. des Franç. réfug. dans les Etats de S. A. R. de Brandebourg*, Berlin, 1690; Tollin, *Geschichte der franz. Colonie in Francf.-a-Oder*, Francf., 1868; Casparson, *Gesch. d. franz. Col. in Hesse-Cassel*, 1785; Weiss, *Hist. des réfugiés prot.*, 2 vol., 1853; Rabaud, *Annuaire de* 1807, etc. O. Cuvier.

MEULEN (Jean ver). Voyez *Molanus*.

MEURTRE (chez les Hébreux). Le droit criminel des Israélites connaît parfaitement la différence entre le meurtre et l'homicide (Nomb. XXXV, 16 ss.), quoique dans la langue légale on emploie le même mot pour désigner quiconque a privé de vie un de ses semblables (Nomb. XXXV, 25.26; Deutér. XIX, 3). Le meurtre entraînait, d'après la loi, la mort, sans possibilité d'une expiation; d'après une ancienne observance l'homicide pouvait amener aussi la mort, mais il n'était pas punissable et le droit du talion était légalement réglé et limité (Nomb. XXXV, 25; Deutér. XIX, 3). La loi entendait par meurtre tout acte violent, prémédité, commis contre un homme libre et ayant causé sa mort (Exode XXI, 12, etc.). Si au contraire un acte violent avait causé la mort d'un homme, sans qu'il y eût une intention hostile, le cas était regardé comme un homicide et le coupable était légalement absous (Exod. XXI, 13; Nomb. XXXV, 22; Jos. XX, 3; *Mischnâ Sanh.*, 9. 2). L'homicide commis par un maître sur son esclave (qui était sa propriété) était puni, si l'esclave succombait immédiatement sous ses coups, mais non de mort comme chez les anciens Egyptiens. Si l'esclave vivait encore quelques jours, le maître était indemne (Exod. XXI, 21). Un meurtre, dont l'auteur était inconnu, demandant néanmoins une expiation, toute la commune sur le territoire de laquelle le cadavre avait été trouvé, était tenue de proclamer son innocence sur le corps d'une génisse immolée en signe d'expiation (Deut. XXI, 1-9). Pour constater un meurtre, il fallait au moins deux témoins (Nomb., *loc. cit.*); l'exécution du jugement revenait dans les anciens temps au g o è l, c'est-à-dire au vengeur (les traducteurs disent « garant du sang »), mais plus tard l'autorité s'en chargeait (*Sanh.*, 9, 1) et faisait décapiter le coupable. On a voulu inférer de 2 Sam. XIV que les rois possédaient ou s'étaient arrogé le droit de faire grâce, mais rien n'est moins prouvé que cette assertion. La loi mosaïque ne parle pas d'infanticide, et il paraît en effet que ce genre de meurtre était à peu près inconnu chez les anciens Hébreux, parce que la constitution prévenait toutes les causes qui auraient pu le provoquer. Le droit du père n'allait pas jusqu'à lui permettre de donner la mort à ses enfants. La loi ne prescrit rien au sujet des parricides, mais on peut aisément inférer par Exod. XXI, 15.17, de quel genre de mort ils eussent été punis. Le suicide enfin n'est pas mentionné dans la loi, quoique la Bible parle de quelques cas de suicide (1 Sam. XXXI, 4; 2 Sam. XVII, 23; 1 Rois XVI, 18; 2 Mach. XIV, 41; Matth. XXVI, 5).

Les suicidés étaient privés de sépulture jusqu'après le coucher du soleil. — Voyez Michaëlis, *Mosaïsches Recht.* E. Scherdlin.

MEUSEL. Voyez *Musculus.*

MEXIQUE. Le vaste territoire de la confédération mexicaine est occupé par une population évaluée, en 1877, à 9,389,461 habitants. Deux races ont contribué presque seules à former la nation mexicaine, les Indiens indigènes d'une part, les Espagnols conquérants et colonisateurs de l'autre. On évalue à 5,000,000 environ le nombre des Indiens de race pure, à 500,000 ceux qui n'ont que du sang européen dans les veines. Les 4,000,000 restants seraient issus du mélange des deux races. Ces distinctions sont du reste sans importance aujourd'hui. La constitution de 1824 a proclamé l'égalité de tous les citoyens mexicains, sans distinction d'origine, et la population entière, sauf quelques familles de la haute aristocratie restées espagnoles, forme aujourd'hui un peuple relativement homogène. Les Indiens nomades ne sont plus qu'en très petit nombre sur le territoire mexicain. Presque toutes les tribus ont aujourd'hui renoncé à la vie errante de leurs pères, pour s'établir à demeure dans des localités où elles se livrent à l'agriculture. — En arrivant au Mexique, les Espagnols y apportèrent avec eux le catholicisme, et réussirent, souvent par la violence, à l'imposer aux populations vaincues. Mais le catholicisme des Espagnols était la religion plus qu'à demi païenne du commencement du seizième siècle. Les Indiens, en la recevant, la mélangèrent encore de toutes leurs superstitions nationales et ainsi naquit le catholicisme mexicain des temps modernes, tout en pratiques extérieures et en cérémonies, et dans lequel on retrouve à peine un vague souvenir des doctrines évangéliques, noyé dans le matérialisme pratique le plus grossier qu'encouragent et nourrissent constamment l'ignorance et l'esprit de domination du clergé. — La hiérarchie catholique au Mexique se compose actuellement de 18 sièges, savoir: 3 archevêchés : à Mexico (évêché le 2 septembre 1530, archevêché le 11 février 1546), Michoacan (évêché le 11 août 1536, archevêché le 19 mars 1863), Guadalaxara (évêché le 31 juillet 1548, archevêché le 19 mars 1863), et 15 évêchés : Antequera (21 juin 1535), Chiapa (14 avril 1538), Chilapa (19 mars 1863), Durengo (11 octobre 1630), Leon (19 mars 1863), Linares (seizième siècle), Merida (11 février 1777), Queretaro (19 mars 1863), San Luis de Potosi (30 novembre 1854), Sonora (7 mai 1779), Tamaulipas (août 1861), Tlascala (4 février 1519), Tulacingo (19 mars 1863), Zacatecas (19 mars 1863), Zamora (19 mars 1863). — Le sort du catholicisme mexicain a subi dans notre siècle un certain nombre de brusques revirements. Sous la domination espagnole, la hiérarchie avait acquis des richesses immenses et une puissance considérable. Les évêques imposaient presque toujours leurs volontés au vice-roi et au gouvernement espagnol, et l'archevêque de Mexico était en réalité le premier personnage du pays. Les biens de l'Eglise y étaient énormes ; les évêques et les couvents possédaient, dit-on, près de la moitié du sol. Ces biens immenses, l'Eglise les conserva après la révolution qui rendit le Mexique indé-

pendant de la métropole européenne, et naturellement ces richesses donnaient au clergé une influence politique considérable. Tous les gouvernements qui se sont succédés au Mexique jusqu'en 1859 ont été plus ou moins les tributaires du haut clergé. En 1859, le parti libéral s'empara du pouvoir, avec le président Juarez. Les mesures anticléricales du nouveau gouvernement déterminèrent entre l'Etat et les évêques un violent conflit. Juarez proclama l'entière liberté des cultes, introduisit le mariage civil, supprima les couvents, déclara les biens de l'Eglise propriété nationale, et enfin exila les plus récalcitrants d'entre les évêques. Plusieurs de ceux-ci passèrent en Europe, et leurs excitations n'ont peut-être pas été sans influence sur la désastreuse expédition du Mexique (1862-1867). L'archevêque La Bastida, de Mexico, notamment, joua un rôle considérable dans les négociations qui appelèrent au trône du Mexique le malheureux archiduc Maximilien. Après sa victoire, Juarez accentua encore sa politique anticléricale. Après sa mort, le parti clérical tenta de reconquérir le pouvoir. Les évêques mexicains appelèrent à leur secours les jésuites qui venaient d'être chassés de la république de Guatemala. Mais le congrès national de 1873 confirma toutes les mesures du gouvernement de Juarez, décréta l'expulsion des jésuites et fit traduire en justice et condamner à la prison un certain nombre d'évêques, de prêtres et de moines qui résistaient à ces décisions de l'autorité. A la faveur de ce régime anticlérical, le protestantisme, longtemps inconnu au Mexique, a cherché à y prendre pied. Il semble que, depuis quelques années, de sérieux progrès aient été accomplis. Le peuple sans doute ne voit pas de bon œil la religion nouvelle. Des troubles, des émeutes sanglantes quelquefois sont venus témoigner de cette antipathie. Néanmoins il s'est formé depuis quelques années une Eglise protestante mexicaine, qui compte aujourd'hui environ soixante paroisses avec quarante pasteurs ou évangélistes. Cette Eglise, appelée récemment à se constituer, a adopté la forme épiscopale et s'est placée sous la juridiction d'un évêque protestant de Mexico. — Bibliographie : *Boletin de la sociedad de geografia y estadistica de la Republica Mexicana*, Mexico, 1878-79; *Diccionario geografico y estadistico de la Republica Mexicana*, 5 vol., Mexico, 1874-76; J.-E. Perez, *Almanaquo estadistico... para* 1879, Mexico, 1879. E. VAUCHER.

MEYER (Jean-Frédéric de), jurisconsulte et théologien, né en 1772 à Francfort, nourri des lettres anciennes et doué d'un sens esthétique très fin, débuta à Leipzig par une série d'articles d'archéologie, de philosophie et de littérature qu'il publia dans la *Bibliothèque* de Heeren (1793) et dans le *Mercure* de Wieland (1794-95). Après avoir exercé diverses fonctions juridiques à Wetzlar et à Mannheim, il se retira en 1802 dans sa ville natale où il employa ses efforts à relever l'art dramatique et où il fut successivement nommé membre du Sénat, syndic du Conseil des échevins, président de la Cour d'appel, bourgmestre et ambassadeur à la Diète germanique. Ces divers postes qu'il occupa avec distinction ne détournèrent pas Meyer de l'étude de la Bible et des questions religieuses auxquelles il avait voué,

dès son jeune âge, un intérêt particulier qu'accrut encore le sérieux des événements publics dont l'Europe fut le théâtre de 1789 à 1815. Il publia en 1806 et 1807 une traduction des écrits théologiques de Cicéron, en 1813 une traduction de la *Cyropédie* de Xénophon (2e éd., 1823). En 1807, il apprit l'hébreu et dès 1812 il publia ses *Explications bibliques* dans lesquelles il rompit en visière avec l'exégèse rationaliste de son temps ; puis en 1819 il fit paraître sa révision de la traduction de Luther avec des notes explicatives précieuses dans lesquelles il déposa, sous une forme d'une concision magistrale, le vaste trésor de ses connaissances archéologiques, philologiques, ainsi que de ses expériences religieuses (*Die heil. Schrift in berichtigter Uebersetzung mit kurzen Anmerkungen*, Francfort, 3 vol. ; 2e éd., 1823 ; 5e éd., 1855). L'esprit de Meyer était porté au mysticisme et à la théosophie. Dans son exégèse, volontiers allégorisante, parfois arbitraire, toujours ingénieuse, il cherche à démêler le sens profond de la Parole de Dieu, caché sous le sens grammatical ; il a une prédilection marquée pour les problèmes eschatologiques : témoins son ouvrage sur le *Hadès* (1810), sa *Clef de l'Apocalypse* (1833), son *Miroir de la parole prophétique* (1847). Il s'intéressait vivement à la franc-maçonnerie, au magnétisme, à la doctrine de la Cabale, et publia une série d'écrits sur ces sujets. Il mourut le 28 janvier 1849. — Voyez l'article de Steitz dans la *Real-Encykl.* de Herzog IX, 505 ss.

MEYER (Henri-Auguste-Guillaume) [1800-1873], pasteur et membre du consistoire supérieur de Hanovre, exégète célèbre, outre une bonne édition des livres symboliques de l'Eglise luthérienne, publia, à partir de 1832, un *Commentaire critique et exégétique du Nouveau-Testament* qui eut un nombre considérable d'éditions (la dernière revue par l'auteur est la 5e, Göttingue, 1864). L'auteur unit des convictions chrétiennes sérieuses et un supranaturalisme biblique solide à un esprit vraiment scientifique, à des connaissances philologiques étendues, à une grande impartialité et à une perspicacité critique remarquable. Meyer, fidèle à la méthode grammatico-historique, combat sans pitié les velléités confessionnelles, ainsi que les artifices de l'exégèse allégorique. Il a su tirer, par d'abondantes citations, un heureux parti de la littérature exégétique ancienne et moderne, et a maintenu son ouvrage, à travers les nombreuses éditions qui se sont succédé assez rapidement, au niveau des progrès de la science.

MEYER (Louis-George-Frédéric), pasteur, président du consistoire de Paris, inspecteur ecclésiastique de l'Eglise de la confession d'Augsbourg. Né à Montbéliard le 1er janvier 1809, il étudia la théologie à Strasbourg, mais s'occupa avec une préférence marquée de philosophie et de littérature. Ne se sentant guère attiré vers le saint ministère, il pensa se vouer à l'enseignement, et accepta en 1829 une place dans une institution, en Suisse ; en 1831 il devint professeur de français à l'Ecole de commerce nouvellement fondée à Leipzig. En 1833 il vint à Paris comme gouverneur de deux jeunes gens, et demeura avec eux dans la maison du pasteur Jean Monod.

C'est là qu'il fonda avec ses élèves la *Société des Amis des pauvres*, dans laquelle, ayant été amené à la foi par la pratique de la charité, il y amena à son tour beaucoup de jeunes gens distingués. Nommé directeur de l'Ecole normale de Strasbourg, il ne put occuper ce poste, parce qu'on ne voulait point y recevoir un protestant. M. Guizot le nomma alors rédacteur en chef du *Journal de l'Instruction publique*, ce qui le mit en rapport avec la plupart des hommes marquants de l'époque. En 1837, il succéda à M. Boissard, comme pasteur de l'Eglise luthérienne de Paris, et dès lors l'histoire de sa vie se confond avec celle de cette Eglise, à laquelle il a consacré, jusqu'à son dernier jour, ses dons, sa force et toute l'énergie de sa foi ; si cette Eglise a pris un si beau et si rapide développement, elle le doit, en grande partie, à L. Meyer. En 1840 il fonda la *Mission Allemande*; en 1846 l'*Œuvre d'apprentissage*; en 1847 l'*Œuvre de Saint-Marcel*. En 1848, L. Meyer travailla contre la séparation de l'Eglise et de l'Etat et contre l'Union. Dans ses nombreux voyages, il se lia d'amitié avec les hommes les plus marquants par leur piété, tels que Hærter, Spittler, de Valenti, Vinet, etc. En 1857, il devint président du consistoire et inspecteur ecclésiastique, et, à ce dernier titre, il prit chaque année part aux travaux et aux débats du consistoire supérieur, où il défendit toujours avec fermeté les droits et la foi de l'Eglise ; c'est dans cet intérêt aussi, qu'il écrivit en 1861 une brochure remarquable : *Simple exposé du débat*. L. Meyer a été avant tout un « réveilleur » ; il est devenu le père spirituel de toute une génération croyante. Sa prédication était très personnelle ; derrière le prédicateur on sentait toujours l'homme ; en prêchant l'Evangile, en insistant avec force sur la corruption de l'homme et l'infinie miséricorde de Dieu, il racontait indirectement sa propre histoire, l'histoire de son développement spirituel. Il avait un don particulier pour instruire et intéresser les enfants ; mais c'est surtout par la cure d'âmes qu'il exerça une grande action ; il était un vrai directeur des âmes, tempérant la sévérité par l'effusion, la sérénité, qui est un trait particulier de son caractère. « Tristesse, écrivait-il un jour : paresse de l'âme, on peut être si triste et si peu sérieux. » Il mourut le 11 octobre 1867, usé par l'excès de travail et brisé en pleine activité. Ouvrages publiés après sa mort : *Sermons*, *Lettres et Fragments*. Une biographie complète et détaillée de L. Meyer doit paraître très prochainement. Ch. Pfender.

MEZZOFANTE (Gaspard-Joseph), surnommé « la Pentecôte vivante », pour sa mémoire et sa connaissance des langues, naquit en 1771 et mourut en 1849, sans laisser un ouvrage qui puisse convaincre la postérité de ses mérites linguistiques. Cavedoni affirme qu'ayant composé un traité sur la philosophie des langues et sur la grammaire générale, il le brûla par trop de modestie ; c'est fort possible, mais rien ne peut nous en assurer. En 1788 Mezzofante se voua à la carrière ecclésiastique et après avoir étudié le grec à Bologne, l'hébreu avec le jésuite du Ponte et le père Oliveri, il apprit les langues vivantes et l'arabe avec une rapidité et une facilité surprenantes. En

1796 et 1797 ses connaissances polyglottes lui permirent d'être, à Bologne, un précieux infirmier des blessés des guerres d'Italie. De 1804 à 1814 il fut successivement professeur de grec, de langues orientales et sous-bibliothécaire de la ville de Bologne. En 1814, Pie VII le nomma secrétaire du collège *de Propaganda Fide*, mais il refusa et fut, toujours comme professeur de langues orientales, élevé à la charge de recteur de l'université de Bologne, puis jusqu'en 1830, bibliothécaire de la ville, comme successeur de Pozzetti, lequel avait succédé au célèbre littérateur et historien Tiraboschi. Dès 1826 il fut en relation suivie avec le cardinal Capellari (Grégoire XVI en 1831) et lui servit dans plus d'une occasion. En 1830, après la révolution de Bologne et les sanglantes représailles de la curie et de l'Autriche, Mezzofante fut l'un des députés envoyés à Rome par Mgr Oppizzoni pour déposer aux pieds du pape l'obéissance de la ville cruellement décimée. Sa soumission parfaite fit nommer Mezzofante prélat protonotaire apostolique, non assistant, avec une foule d'autres charges honorifiques. Il dut s'établir à Rome : y fut en 1832 chanoine de la basilique de Sainte-Marie majeure, puis premier gardien de la bibliothèque vaticane, chanoine de Saint-Pierre, professeur dans le collège de la *Propaganda*, et enfin en 1839 cardinal de l'ordre des prêtres, avec le titre de Saint-Onuphre. Il était chargé tout spécialement de corriger les compositions des élèves de la *Propaganda* qui célébraient dans plusieurs langues l'octave de l'Epiphanie. Mezzofante comme prêtre était confesseur et pendant son séjour à Rome il parcourait les basiliques, confessant avec beaucoup de zèle, presque toute la ville éternelle. Les souverains des peuples catholiques l'accablèrent de décorations, quoique sa science polyglotte admirable et admirée n'ait servi à personne après sa mort. Mezzofante ne fut qu'un phénomène passager. Troublés par les révolutions de 1847 et 1848, son âme profondément catholique et son esprit ignorant de tout ce qui ne se référait pas à la linguistique, eurent une grande influence sur sa santé physique. Vivant en dehors des intrigues politiques, leur dénouement fatal alors pour la papauté, l'accabla et il mourut simple et bon, comme il l'avait toujours été, en mars 1849. — Sources : A. Manavit, *Esquisse historique sur le cardinal Mezzofante*, Paris, 1853 ; Toulouse, 1853 ; Paris, 1854 ; G. Stolz, *Biografia del cardinale Mezzofante*, *Giornale di Roma* du 8 février 1850 ; *Memorie di religione, di morale e di lettere ;* XV, XVII Modène 1854 ; *Revue Britannique*, janvier 1855 ; *De Josepho Mezzofantio sermones duo*, auctore A. Santagata, Bologne, 1854 ; C. G. Russel. *Life of the card. Mezzofanti vith comparative memoirs of others eminent linguists ancient and modern*, Londres, 1857. On a beaucoup exagéré le nombre de langues parlées par Mezzofante ou connues de lui ; mais d'après les détails les plus précis, on peut affirmer qu'il parlait bien et écrivait 29 langues : qu'il en connaissait passablement 11, et imparfaitement 8 ; qu'il connaissait sans les parler 13 autres langues, parmi lesquelles le chinois. Total 61 langues. Il parlait et comprenait en outre 31 dialectes. P. Long.

MICHAELIS (Jean-Henri), célèbre orientaliste, né à Klettenberg, en Saxe, en 1667, mort à Halle en 1738, professa, dans cette dernière ville, les langues orientales depuis 1699. Il traça le plan du *collegium orientale theologicum*, créé par Franke, et exigea des élèves qui y étaient admis qu'ils lussent l'Ancien Testament au moins une fois, et le Nouveau Testament trois fois dans le texte original. Parmi ses nombreux ouvrages, nous citerons : 1° *Dissertationes de Angelo Dei*, 1701 ; 2° *Nova versio latina psalterii æthiopici cum notis philologicis*, 1701 ; 3° *Dissertationes de textu Novi Testamenti græco*, 1707 ; 4° *De Isaia propheta, ejusque vaticinio*, 1712 ; 5° *Biblia hebraïca*, 1720, 2 vol., éd. très vantée, faite sur celle de Jablonski, que Michaëlis compara avec dix-neuf autres éditions imprimées et cinq manuscrits d'Erfurt, dont trois contenaient la Massore ; 6° *Uberiorum annotationum in hagiographos volumina tria*, 1720 ; 7° *Dissertatio de cognoscendæ theologiæ principio*, 1732 ; 8° *De codicibus manuscriptis biblico-hebraïcis maxime Erfurtensibus*, 1706 ; 9° *De usu septuaginta interpretum in Novum Testamentum*, 1709 ; 10° *De libro Coheleth, seu Ecclesiastes Salomonis*, 1717 ; 11° *De Cantico canticorum Salomonis*, 1717 ; 12° *Introductio historico-theologica in S. Jacobi Epistolam catholicam*, 1722.

MICHAELIS (Jean-David), célèbre critique et exégète, né à Halle, en 1717, mort à Gœttingue l'an 1791, était fils de Chrétien Michaëlis, qui avait également professé la théologie et les langues orientales à l'université de Halle et laissé un certain nombre de savants ouvrages, parmi lesquels nous relèverons surtout son *Tractatus criticus de variis lectionibus N. T. caute colligendis et dijudicandis*, 1749. Jean-David fut élevé à la maison des orphelins de Halle, suivit les cours de l'université et compléta ses études par des voyages en Angleterre et en Hollande, qui lui valurent une grande réputation d'érudit. Il fut appelé, en 1745, à Gœttingue, pour y professer les langues orientales. Conseiller intime, chancelier de l'université, directeur de la société des sciences, administrateur de la bibliothèque, écrivain d'une rare fécondité, Michaëlis a déployé une activité qui tient du prodige. Il provoqua les voyages de Niebuhr et de Forskal en Arabie, aux frais du roi de Danemark, Frédéric V, et leur soumit une série de questions à résoudre, dans un livre publié à cet effet. Il créa la *Bibliothèque orientale et exégétique* qui n'eut pas moins de 24 volumes (Gœtt., 1771-93), fit paraître une *Traduction de l'Ancien Testament*, avec des notes historiques et critiques (1769-86, 13 vol.), suivie d'une *Traduction du Nouveau Testament* (1790, 2 vol.). Il rédigea un manuel de *Droit mosaïque* (1770-80, 6 vol.), un *Compendium theologiæ dogmaticæ* (1760), un manuel de morale, sous le titre de : *Doctrine du bonheur* (édité par Stæudlin, 1792, 2 vol.), une *Esquisse de théologie typique* (1755 et 1763), et divers autres opuscules et commentaires. Mais ses ouvrages les plus marquants sont : une *Introduction au Nouveau Testament* (1750, 2 vol., 4e éd., 1788 ; trad. en anglais par Marsh, Cambr., 1793-1801, 4 vol., avec des notes qui ont été traduites en allemand par Rosenmüller, Gœtt., 1795 et 1805, 2 vol. ; trad. en français par J.-J. Chenevière, Genève, 1822, avec les notes de

Marsh et des notes nouvelles), et surtout le premier volume de son *Introduction à l'Ancien Testament* (1787). Michaëlis y a réuni de nombreux matériaux relatifs à l'origine des livres bibliques, à la connaissance du texte, comme aussi des usages et des mœurs de l'Orient; malheureusement, la forme de l'exposition n'est pas exempte de sécheresse et de pédantisme. Le savant orientaliste croit à la révélation, mais d'une manière tout extérieure et seulement comme confirmation de la religion naturelle; il admet les miracles et les prophéties, mais confesse n'avoir jamais rien ressenti d'un témoignage intérieur du Saint-Esprit. Il considère Moïse comme un homme d'Etat habile qui a fait accepter, par des motifs religieux, ce qui lui semblait utile pour son peuple. Si, par exemple, il défend au nom de Dieu de cuire le cabri dans le lait de sa mère, c'est que le cabri est meilleur apprêté à l'huile d'olive qu'au beurre. Nous possédons aussi de Michaëlis une *Autobiographie* (édit. par Buhle, 1793), et sa *Correspondance littéraire* (éd. par le même, 1794-1796, 3 vol.).

MICHÉE (Livre de), écrit de médiocres dimensions, qui occupe la sixième place dans la collection des douze petits prophètes. L'inscription placée en tête de ces quelques pages dit que leur auteur a prophétisé sous les règnes de Jotham, Achaz et Ezéchias. L'examen du texte nous reporte avec plus de précision au règne proprement dit d'Ezéchias. On voit généralement dans Michée un contemporain, un peu plus jeune, d'Isaïe. La grande catastrophe annoncée par l'auteur, dès le début de sa prophétie, ne sera pas autre que l'invasion assyrienne qui mit fin au royaume du Nord (722 av. J.-C.). D'ailleurs, ni la liaison des morceaux, ni les allusions aux faits contemporains ne sont très claires. L'on ne s'est même point mis d'accord sur la division des parties principales du livre de Michée. On a proposé d'y détacher trois groupes, chap. I-II, III-V, VI-VII. Les motifs qui inspirèrent le prophète sont, en dehors de l'allusion aux graves circonstances politiques, la corruption et l'avidité des hautes classes, l'idolâtrie, le polythéisme. Les descriptions d'un avenir brillant alternent avec les menaces les plus terribles. Parmi ces dernières, on a signalé de tout temps celle qui annonce la dévastation totale de Jérusalem (III, 12). Un morceau fameux est également celui qui débute par ces mots : « Il arrivera, dans la suite des temps, que la montagne de la maison de Jahveh sera fondée sur le sommet des montagnes... » Ces lignes se retrouvent aussi dans Esaïe. On a longuement discuté pour savoir auquel des deux écrivains il fallait attribuer la paternité; on a également voulu en faire honneur à un auteur antérieur. Le livre de Michée se range, par sa date, parmi les anciennes productions du prophétisme hébraïque. Toutefois, il n'est nullement prouvé que les quelques pages attribuées à ce personnage soient restées à l'abri d'interpolations ou de remaniements plus ou moins considérables. — Voyez la littérature du sujet dans la *Bible* de Reuss (*Les Prophètes*, t. I). M. VERNES.

MICHEL [Mikâél, Μιχαήλ], l'un des sept archanges de l'angéologie juive après l'exil (Dan. X, 13; XII, 1), que l'on considérait

comme le représentant et le protecteur du peuple d'Israël. La mythologie juive nous montre l'archange Michel en lutte avec Satan pour le corps de Moïse (Jude 9) ou avec le dragon et ses anges (Apoc. XII, 7 ss.). De la synagogue, cette doctrine passa dans l'Eglise, qui célèbre trois apparitions de saint Michel : 1° celle de Chones ou Colosses, en Phrygie, dont on ne sait pas positivement l'époque; la fête de cette apparition a été fixée, dans l'Eglise d'Orient, au 6 septembre; 2° celle du mont Gargan, aujourd'hui mont Saint-Ange, en Italie, dans le royaume de Naples, et qui eut lieu, dit-on, à la fin du cinquième siècle, sous le pape Gélas Ier; on a placé au 8 mai la fête de cette apparition, et au 29 septembre celle de la dédicace de la caverne dans laquelle saint Michel apparut; 3° celle qui eut lieu vers l'an 706, en présence d'Autbert, évêque d'Avranches, à l'endroit où était située l'abbaye de Saint-Michel, dans le golfe qui se trouve entre la Normandie et la Bretagne. On célèbre la mémoire de cette apparition le 6 octobre (voy. l'article *Anges*). — L'ordre militaire de Saint-Michel fut institué en 1469 par Louis XI, dans le château d'Amboise. Les chevaliers portaient un collier d'or fait de coquilles entrelacées sur une chaîne d'or, où pendait une médaille représentant l'archange Michel terrassant le démon. L'église du Mont-Saint-Michel, en Normandie, fut destinée par Louis XI à célébrer les offices divins et les cérémonies de l'ordre; plus tard, Henri II les transféra à la Sainte-Chapelle, à Vincennes, et, l'an 1643, Louis XIV les transporta aux Grands-Cordeliers de Paris. Le nombre des chevaliers était primitivement limité à trente-six; il fut, dans la suite, élevé à cent; ils devaient tous être gentilshommes; le roi en était grand-maître. Plus tard, l'ordre fut accordé également aux gens de lettres, de robe, de finance et aux artistes célèbres. Rétabli sous la Restauration, il a cessé d'exister depuis 1830 (voy. Hélyot, *Hist. des ordres monast. et milit.*, VIII, 370; Hermant, *Hist. des ordres de chevalerie*, p. 340 ss.; *Statuts de l'ordre de Saint-Michel*, Paris, 1725, dern. édit., in-4°).

MICHEL-ANGE, né en 1475, mort en 1564. Ce génie colossal dans la sculpture, la peinture et l'architecture ne mérite pas au point de vue littéraire les louanges de l'Arioste : *Michel più che mortal Angel divino*, ni celles de Fresnaë : *Quidquid erat formæ scivit Bonarrota potenter.* Il n'a pas su dans la poésie battre des sentiers solitaires et peu connus (*E vo per vie men calpestate e sole*). Le Dante, dont il était l'admirateur passionné, fut son modèle sans que jamais il ait pu arriver à sa hauteur. Ses poésies (*Rime*) sont des sonnets, des *canzoni*, des madrigaux, adressés ou à sa dame, ou à des personnages illustres; il y découvre les pensées intimes de son âme et ses plus profonds sentiments religieux. C'est à ce dernier point de vue que ses poésies ont de l'importance pour l'*Encyclopédie*. Michel-Ange ne fut pas un réformé; comme Vittoria Colonna, G. Contarini, Sadolet, J. Morone, Ghiberti, Foscorari etc., il connaissait le luthéranisme et les aspirations religieuses de la meilleure et de la plus docte partie du clergé romain. Il connaissait bien la sainte Ecriture et s'en inspirait dans ses grands ouvrages; il professait intérieurement plusieurs des doctrines de la Réforme,

sans que pour cela l'idée d'une séparation d'avec Rome ait jamais germé dans son esprit. Comme on l'a bien dit, le caractère naturel de Michel-Ange, caractère indomptable qui ne se pliait pas même devant les colères de Jules II (il mit des papes en enfer comme Dante), le conduisit à ne tenir aucun compte des rites extérieurs de l'Eglise et à renfermer dans son for intérieur, tous ses sentiments religieux. Sur la mort de son frère Jean-Simon, il écrivit à son neveu Léonard : « Bien qu'il n'ait pas eu tous les secours religieux ordonnés par l'Eglise, il a eu toutefois une bonne contrition, et cela suffit pour son salut... » Ses *Rime* nous font connaître ses sentiments au sujet de quelques doctrines romaines. Dans son second chapitre en vers, sur la mort de son frère et de son père, il n'y a pas la moindre allusion à la doctrine du purgatoire qui faisait alors tant de bruit. En parlant du bonheur des défunts il dit : « Aucun nuage n'obscurcit votre lumière... Votre splendeur n'est pas éteinte par la nuit et ne peut croître avec le jour et la plus grande chaleur du soleil... Par la mort, j'apprends à mourir, Père bienheureux, et par la pensée je te vois dans ce séjour où le monde nous fait passer si rarement. » La grâce divine, le sacrifice de Jésus-Christ peuvent seuls lui obtenir le salut » (voy. sonnets 47, 48, 49, 50, 51). « Je t'appelle, Seigneur, je t'invoque toi seul... Renouvelle en moi par la repentance, les désirs, l'esprit, et la valeur si faible. Toi qui donnas l'âme divine et qui l'emprisonnas dans cette dépouille si frêle et si lasse, nourris-la, soutiens-la, ravive-la ! Sans toi, Seigneur ! tout bien lui manque. La puissance divine seule peut faire son salut » (sonnet 51). Le sonnet 52me est remarquable par la profonde analyse psychologique que le poète fait de son âme et de sa vie : égaré par le péché, il a perdu sa liberté, sa raison, et ne peut être relevé que par Dieu. La foi pour lui est le don le plus excellent, *il don de 'doni*, parce que, et ces paroles ont la plus haute signification dans la bouche d'un catholique qui s'émancipe, *'l ciel non s'apre a noi con altra chiave*, « le ciel n'est ouvert qu'avec cette clef » (sonnet 67 ; voyez encore sonnets 54, 55). Son devoir de vrai disciple de Jésus-Christ, qui peut seul lui donner la puissance des œuvres de piété et de justice, c'est de le louer, de le chanter et de le glorifier dans toute sa vie (sonnet 53). Les bienfaits de Dieu et le sentiment de sa misère lui inspirent le magnifique sonnet 56me dans lequel il nous assure que l'art ne peut à lui seul satisfaire son âme absorbée dans la contemplation de l'amour divin, *ch'aperse a prender noi in croce le braccia* « qui ouvrit, pour nous prendre, ses bras sur la croix. » Ce roi de l'art reconnaît avec modestie que l'amour du Christ peut mieux que toutes les gloires de sa carrière si brillante porter le bonheur dans son âme. Dans les *Rime* de Michel-Ange les pensées religieuses et les sentiments tendres sont développés les uns à côté des autres sans que le sens moral en soit choqué. Son amour pour Vittoria Colonna est pur, sans alliage de passion charnelle. La beauté selon lui, comme pour Platon, devait subjuguer les sens au lieu de les allumer et conduire l'âme à la contemplation de la beauté suprême. Dieu pour lui est l'artiste éternel ;

la pureté de sa théorie esthétique se trouve admirablement décrite dans le septième madrigal de ses *Rime*. Quelques littérateurs, Fanfani et Boito en particulier, ont trouvé les *Rime* de Michel-Ange froides et guindées à cause des réflexions religieuses qu'elles expriment: si ces auteurs, entraînés par leur purisme excessif, avaient compris l'âme religieuse du grand artiste, ils ne lui auraient certainement pas fait ce reproche, quoiqu'on doive avouer qu'au point de vue purement littéraire ses poésies soient médiocres. Michel-Ange, d'ailleurs, n'a jamais posé comme poète, puisque ses *Rime* ne furent connues que de quelques amis intimes et qu'elles coururent le risque d'être perdues pour toujours. — Sources : *Rime e lettere di Michelangelo Buonarroti*, Firenze, 1860 ; P. Fanfani, *Spigolature Michelangiolesche*, Pistoja, 1876 ; E. Grimm, *Michelangelo,* Milano, 1875 (trad.) ; C. Boito, *Leonardo e Michelangelo*, Milano, 1879. Parmi les nombreuses études publiées en 1875 à l'occasion du centenaire de Michelange, voyez surtout l'excellent article du prof. A. Revel, *La mente di Michelangelo*, *Rivista cristiana*, sept. et octobre 1875, et Riccardo Baruffi, *Michelangelo poeta*, Firenze, 1875. P. Long.

MICHEL D'ARANDE. Voyez *Arande*.

MICHEL CÉRULARIUS. Voyez *Cérularius*.

MICROCOSME. Voyez *Macrocosme*.

MIGNE, abbé, né à Saint-Flour (Cantal) en 1800, fit ses études théologiques au séminaire d'Orléans, et, après avoir rempli les fonctions de professeur dans le collège de Châteaudun, fut ordonné prêtre et occupa successivement plusieurs cures dans le diocèse d'Orléans. A la suite de vives controverses avec son évêque au sujet de son livre sur la liberté du prêtre, il se rendit à Paris et y fonda l'*Univers religieux*, journal qui est devenu plus tard l'*Univers* et qu'il vendit en 1833. Il se retira à Montrouge, où il créa un vaste établissement de papeterie, d'imprimerie et de reliure, qui occupait plus de trois cents ouvriers. Il a édité une bibliothèque immense ou plutôt une série de bibliothèques, qui embrassent, dans plus de 2,000 volumes, les patristiques grecque et latine, les liturgies, les conciles, les mystiques, les livres sacrés de toutes les religions, les dictionnaires, encyclopédies, démonstrations etc. L'intention était excellente et le bon marché des publications a contribué à leur diffusion rapide ; mais, sans parler du côté matériel imparfait, le travail a été trop précipité pour être sévère ; l'élément commercial l'a emporté sur l'élément scientifique et ces éditions n'ont presque pas de valeur critique. Esprit indépendant et entier, l'abbé Migne refusa de se soumettre à la décision de l'archevêque de Paris, qui lui interdisait de continuer son œuvre, dont le caractère trop industriel pouvait porter atteinte à sa dignité de prêtre. Mis pour ainsi dire à l'index du clergé, il vit son immense établissement dévoré par un incendie et mourut en 1875 au moment où il reprenait ses travaux.

MIGNOT (Etienne) naquit à Paris le 17 mars 1698 et mourut le 25 juillet 1771. Après des études qui le firent distinguer, il devint docteur de Sorbonne. Ayant une connaissance profonde de l'anti-

quité tant profane que sacrée, il vivait dans la solitude, se livrant à des travaux qui l'ont fait connaître comme un homme savant et un érudit de premier ordre. Il était lié au parti des appelants et ne consentit jamais à revenir sur ses convictions premières. Esprit ferme et indépendant, Mignot a pu laisser passer quelques témérités sous sa plume, mais sa nature droite semble n'avoir jamais écrit sans être accompagnée d'une parfaite sincérité. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages, dont plusieurs de polémique sur les questions agitées de son temps ; nous ne citerons que ceux qu'il peut être utile encore de consulter aujourd'hui : 1° *Discours sur l'accord des sciences et des belles-lettres avec la religion*, 1753, in-12 ; 2° *Paraphrase des Livres Sapientiaux*, 1754, 2 vol. in-12 ; 3° *Paraphrase sur le Nouveau Testament*, 1754, 4 vol. in-12 ; 4° *Paraphrase sur les Psaumes*, 1755 ; 5° *Réflexions sur les connaissances préliminaires du christianisme*, 1755 ; 6° *Analyse des vérités de la Religion chrétienne*, 1755 ; 7° *Traité des droits de l'Etat et du prince sur les biens possédés par le clergé*, 1755 ss., 6 vol. in-12 ; 8° *Mémoire sur les libertés de l'Eglise gallicane*, 1756 ; 9° *Histoire du démêlé de Henri II avec saint Thomas de Cantorbéri*, 1756 ; 10° *Histoire de la réception du Concile de Trente dans les Etats catholiques*, 1756, 2 vol. in-12. Mignot fut membre de l'académie des Inscriptions, et donna dans les recueils de cette académie trente mémoires sur des sujets divers concernant l'antiquité.

MILAN (Statistique religieuse). Le diocèse de Milan est dirigé, depuis le 22 mars 1867, par Mgr Luigi Nazari des comtes de Calabiana, né en 1808, archevêque, prélat familier de S. S., assistant au seuil pontifical, aumônier de S. M., commandeur des saints Maurice et Lazare, sénateur du royaume, consacré évêque de Casale en 1847 (6 juin). La province ecclésiastique de Milan comprend les diocèses suivants, étant un archevêché : 1° Bergame, avec Mgr Gaetano Camillo Guindani, depuis le 19 septembre 1879 ; 2° Brescia, avec Mgr nob. Girolamo Verzeri, consacré évêque en 1850 (3 nov.), et le coadjuteur Giacomo Maria Corna-Pellegrini, évêque de Samarie *in partibus* ; ce dernier a le droit de succession ; 3° Côme, avec Mgr Pietro Carsana, consacré évêque en 1871 ; 4° Crême, avec Mgr François Sabbia, consacré évêque en 1871 ; 5° Crémone, avec Mgr Jérémie Bonomelli, consacré évêque en 1871 ; 6° Lodi, avec Mgr D. Maria Gelmini, consacré évêque en 1871 et le coadjuteur Mgr Anglo Bersani-Dossena, évêque de Patara *in partibus*, il a le droit de succession depuis 1875 ; 7° Mantoue, avec Mgr J. Marie Berengo, évêque d'Adria en 1877 et translaté à ce siège en 1879 ; 8° Pavie, avec Mgr Ag. Gaétan Riboldi, consacré évêque en 1877. Nous ne nous occuperons que du diocèse de Milan. La chapelle archiépiscopale est composée de trois ecclésiastiques ; un secrétaire privé, un porte-croix, un caudataire. La curie épiscopale est composée de cinq offices sous la direction d'un vicaire général : la chancellerie, le secrétariat, la promotion des legs pieux, la procédure générale, les archives. Les charges en sont toutes occupées par des ecclésiastiques et des docteurs *utrius iuris*. Les congrégations archiépiscopales sont au nombre

de sept : ce sont celles des legs pieux, du sacré rite, des consulteurs archiépiscopaux, de la censure ecclésiastique, de la consulte théologique pour les commissions chargées d'examiner et de diriger les congrégations du diocèse extérieur et de la ville. Ces dernières sont également au nombre de sept : ce sont celles de S. Stefano (1re sect.), de S. Lorenzo (2e sect.), de S. Maria del Carmine (3e sect.), de la discipline des séminaires, de l'économie des séminaires, de la discipline ecclésiastique et des examinateurs prosynodaux. L'élément laïque est complètement nul dans toutes ces commissions. Les séminaires archiépiscopaux sont au nombre de trois : le séminaire majeur, pour le perfectionnement des études théologiques, le séminaire du lycée qui se trouve à Monza, et le séminaire gymnasial, composé de cinq classes, qui se trouve dans la commune de Seveso à S. Pietro. m... Le royal économat des bénéfices ecclésiastiques de la Lombardie a son siège principal à Milan (rue de la Spiga, n° 32) et se compose d'un conseil de douze administrateurs (économe, secrétaires de 1re, 2e, 3e classe, caissier, archiviste, officier), d'un conseil de trois syndics capitulaires pour le chap. majeur métropolitain, pour le chap. mineur et pour celui de Monza. Il a, en outre, dans les provinces de Milan, de Côme et de Pavie et pour leurs mandements vingt-quatre employés dont la plupart sont des ecclésiastiques. Divisant maintenant le territoire archidiocésain de Milan en trois parties, pour plus de clarté, nous avons : l'arrondissement intérieur, la ville proprement dite ; l'arrondissement extérieur, les paroisses *extra muros*, les faubourgs ; la province et ses différentes paroisses rurales. — 1. *La Ville*, sur une population de 218,215 âmes possède 27 paroisses et 481 ministres du culte. Elle se divise en 6 parties d'après ses portes principales : 1° Porta Venezia et Vittoria, avec 5 paroisses, 120 prêtres (curés, coadjuteurs, attachés, sous-diacres) et 39,365 âmes ; 2° P. Romana, avec 6 paroisses, 96 prêtres (id.), 34,470 âmes ; P. Ticinese, avec 4 paroisses, 60 prêtres (id.), 41,200 âmes ; 4° P. Magenta, 4 paroisses, 88 prêtres (id.), 27,020 âmes ; 5° P. Garibaldi, 5 paroisses, 52 prêtres, 49,560 âmes ; 6° P. Nuova e Umberto, 3 paroisses, 65 prêtres, 26,600 âmes. La ville possède 7 basiliques, dont les plus importantes sont le Dôme, dédié à *Mariæ nascenti*, avec ses chapitres de chanoines mitrés, ordinaires, mineurs, etc., et celle de Saint-Ambroise avec ses chanoines honoraires et nobles comtes palatins de Latran. — 2. *L'arrondissement extérieur* des faubourgs, sur une population de 95,855 âmes, possède 13 paroisses et 79 prêtres officiants. Divisé comme la ville il donne 1° pour Porta Venezia et Vittoria, 3 paroisses, 28 prêtres, 19,500 âmes ; 2° pour P. Romana, 1 paroisse, 3 prêtres, 6,000 âmes ; 3° pour P. Ticinese, 5 paroisses, 17 prêtres, 31,300 âmes ; 4° pour P. Magenta, 1 paroisse, 3 prêtres, 10,000 âmes ; 5° pour P. Garibaldi, 3 paroisses, 28 prêtres, 29,055 âmes. Dans le faubourg de P. Venezia, malgré les lois en vigueur sur les corporations religieuses, 11 capucins ont fondé un couvent et une église dédiée au Sacré-Cœur de Jésus, et dans le faubourg P. de Garibaldi, dans la rue Mazzini, une autre congrégation de capucins a réussi

à s'établir sous la protection des patriciens cléricaux. — 3. *La Province*, divisée ecclésiastiquement en 6 régions, se compose de 66 vicariats forains, de 736 paroisses, avec 1638 prêtres officiants, 19 paroisses vicariales, sur une population de 1,107,075 âmes. Les plus importants vicariats forains sont ceux de : Abbiategrasso, 3 paroisses, 11 prêtres, 11,400 âmes ; Arzago, 12 paroisses, 13 prêtres. 7,400 âmes ; Casorate, 8 paroisses, 13 prêtres, 13,140 âmes ; Cesano Boscone, 11 paroisses, 19 prêtres, 13,090 âmes ; Corbetta, 16 paroisses, 38 prêtres, 31,075 âmes ; Gallarate, 22 paroisses, 49 prêtres, 32,661 âmes ; Legnano, 8 paroisses, 32 prêtres, 17,778 âmes ; Rho, 5 paroisses, 31 prêtres, 11,910 âmes ; Rosate, 14 paroisses, 23 prêtres, 11,909 âmes ; Bezozzo, 21 paroisses, 31 prêtres, 23,207 âmes ; Luino, 21 paroisses, 27 prêtres, 13,982 âmes ; Appiano, 21 paroisses, 38 prêtres, 31,650 âmes ; Arcisate, 13 paroisses, 21 prêtres, 16,444 âmes ; Busto Arsizio, 15 paroisses, 58 prêtres, 37,970 âmes ; Carnago, 13 paroisses, 27 prêtres, 14,328 âmes ; Dairago, 15 paroisses, 31 prêtres, 26,900 âmes ; Nerviano, 8 paroisses, 16 prêtres, 16,400 âmes ; Varese, 29 paroisses, 62 prêtres, 32,893 âmes ; Besana, 16 paroisses, 28 prêtres, 13,531 âmes ; Bollate, 9 paroisses, 20 prêtres, 19,290 âmes ; Bruzzano, 12 paroisses, 25 prêtres, 19,560 âmes ; Cantù, 10 paroisses, 23 prêtres, 15,250 âmes ; Desio, 14 paroisses, 37 prêtres, 34,935 âmes ; Mariano, 10 paroisses, 24 prêtres, 13,750 âmes ; Monza, 9 paroisses, 74 prêtres, 52,119 âmes ; Sevezo, 14 paroisses, 32 prêtres, 22,525 âmes ; Brivio, 12 paroisses, 38 prêtres, 16,302 âmes ; Incino, 30 paroisses, 65 prêtres, 32,428 âmes ; Lecco, 13 paroisses, 36 prêtres, 20,693 âmes ; Missaglia, 17 paroisses, 34 prêtres, 17,561 âmes ; Oggiono, 10 paroisses, 20 prêtres, 12,924 âmes ; Olginate, 7 paroisses, 21 prêtres, 12,036 âmes ; Primaluna, 16 paroisses, 31 prêtres, 12,420 âmes ; Chignolo Po, 6 paroisses, 11 prêtres, 10,470 âmes ; Giuliano, 10 paroisses, 19 prêtres, 10,540 âmes ; Gorgonzola, 15 paroisses, 39 prêtres, 28,235 âmes ; Segrate, 9 paroisses, 17 prêtres, 12,003 âmes ; Treviglio, 5 paroisses, 27 prêtres, 19,389 âmes ; Trezzo sur l'Adda, 9 paroisses, 40 prêtres, 19,401 âmes ; Vimercate, 22 paroisses, 65 prêtres, 39,335 âmes. La juridiction helvétique comprend les vallées Riviera, Leventina, di Blenio, Capriasca et le Vicariat de Brissago, c'est-à-dire 54 paroisses avec 84 prêtres officiants sur 35,231 âmes. — La religion protestante évangélique est représentée à Milan par 3 Eglises importantes et relativement nombreuses et par 4 œuvres d'évangélisation et de propagande de comités étrangers. Ces trois Eglises sont : 1° l'Eglise de la colonie franco-allemande avec un nombre indéterminé et très variable de membres ; 2° l'Eglise évangélique vaudoise (du Piémont) composée de 200 membres, la plupart sortis du catholicisme romain ; 3° l'Eglise chrétienne libre composée de 200 membres, tous sortis du catholicisme. Les quatre autres dénominations qui travaillent à l'œuvre de l'évangélisation à Milan ne peuvent, à cause du petit nombre de leurs adhérents, être appelées Eglises ; ce sont : la méthodiste wesleyenne avec une trentaine d'adhérents, la méthodiste épiscopale avec une dixaine, la baptiste étroite avec une vingtaine,

la plymouthiste avec une vingtaine également. — Sources : *Milano sacro ossia stato del clero della città e diocesi di Milano, per l'anno* 1879 *e* 1880 ; Milano, 1879, 1880; *Annuario Evangelico ad uso dei ministri e dei membri delle chiese Evangeliche d'Italia*, Torino, 1880.

P. Long.

MILET, Μίλητος, ville de l'Asie Mineure, non loin d'Ephèse, où l'apôtre Paul aborda dans la traversée racontée Actes XX, 15 ss. (cf. 2 Tim. IV, 20). Elle était la capitale de l'Ionie (Pline, 5, 31), avec quatre ports (Strabon, 14, 635), mère de beaucoup de colonies et patrie d'un grand nombre d'hommes célèbres. Les habitants de Milet avaient une mauvaise réputation à cause de leur luxe et de leurs débauches. Elle devint un siège épiscopal de la province de Carie, sous la métropole d'Aphrodisiade, au diocèse d'Asie. On en connaît douze évêques, dont le premier, Césaire, est mentionné dans les *Actes* de saint Thyrse et de ses compagnons, qui souffrirent le martyre sous Décius, vers le milieu du troisième siècle. Sur l'emplacement de l'ancienne ville, s'élève aujourd'hui la bourgade insignifiante de Palat ou Palatscha.

MILL (John), savant théologien anglais, né à Shap (Westmoreland), en 1645, mort à Oxford, le 23 juin 1707. Ce qui a illustré son nom, c'est la belle édition du Nouveau-Testament grec à la préparation de laquelle il consacra sa vie. Le texte qui sert de base à cette édition est celui de Robert Estienne, de 1550. Mill le collationna sur plus de cent vingt manuscrits et recueillit trente mille variantes. Au haut de chaque page est le texte original avec les parallèles des autres livres de l'Ecriture, les scholies et les notes explicatives tirées des anciens Pères. Au centre, se trouvent sur deux colonnes, les variantes, accompagnées des notes de l'auteur. Au bas, sont consignées des remarques sur l'état du texte sacré dans tous les âges de l'Eglise. Le tout est précédé de savants prolégomènes. Les trente mille variantes de Mill épouvantèrent un certain nombre de théologiens qui craignirent de voir l'autorité de la révélation ébranlée dans les esprits. Le docteur Whitby, entre autres, se plaignit amèrement de ce qu'en admettant la corruption du texte, il avait donné gain de cause aux papistes, aux sociniens et aux incrédules. Wettstein a inséré un abrégé de cet *Examen* de Whitby dans l'édition du Nouveau Testament de Mill, qu'il publia à Amsterdam en 1735. Mill était, depuis 1685, principal du collège de Saint-Edmond à Oxford. Il mourut peu de jours après avoir imprimé son magnifique ouvrage.

MILLÉNAIRES. Voyez *Chiliasme*.

MILNER (Joseph), historien anglais, né le 2 janvier 1744, près de Leeds, mort le 15 novembre 1797, à Hull. Ce fut à l'école de Leeds qu'il fit ses premières études, puis il devint boursier de l'université de Cambridge et embrassa l'état ecclésiastique. Tout en remplissant ses fonctions pastorales, il s'occupait d'enseignement, et devint, plus tard, supérieur du collège de Hull. Il se fit tout d'abord connaître par un poème latin : *Davideis*. On a de lui : *Considérations sur l'exposé du christianisme de Gibbon*, 1781, in-8° ; *Histoire de l'Eglise du Christ*, Londres, 1812, 2 vol. in-8°, ouvrage estimé, traduit en français ; *Ser-*

mons pratiques, 1801, 2 vol. Une édition complète de ses œuvres a paru en 1820.

MILTIADE, écrivain ecclésiastique de la fin du second siècle. On ignore sa patrie, bien qu'il semble avoir écrit en Occident et peut-être à Rome, et les titres seuls de ses ouvrages nous sont parvenus. Eusèbe (*H. E.*, V, 17) les jugeait dignes d'une attention particulière. Il a été beaucoup loué au commencement du troisième siècle. Il avait écrit: 1° un traité περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν, dirigé contre les montanistes qui lui répondirent; 2° une apologie πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας, c'est-à-dire, d'après Valois, aux gouverneurs des provinces, mais plus vraisemblablement aux maîtres du monde, Marc Aurèle et Commode (ce dernier associé à l'empire en 176; v. Lampride, 12); 3° un traité *Aux Grecs sur la vérité;* 4° un autre *Aux Juifs*. Un ancien auteur anonyme, cité par Eusèbe (*H. E.*, V, 28), remarque qu'il a proclamé la divinité de Jésus-Christ. Le même auteur et Tertullien, qui l'appelle *ecclesiarum sophista*, « éloquent et subtil champion des églises » (*Adv. Valentinianos*, 5), le mettent à côté de Justin, qui s'adressa comme lui aux empereurs, aux Grecs et aux Juifs. — Bibliographie : Voyez, outre Eusèbe et Tertullien, déjà cités, Jérôme, *Epist. ad Magnum* et *De viris ill.*, ch. XXXIX; Derling, *De Miltiade*, Helmstædt, 1740.

MILTIADE (*Miltiades*, *Melchiades*), africain, paraît-il, fut pape entre Eusèbe et Silvestre, du 2 juillet 310 au 10 ou 11 janvier 314 (Lipsius). Avant lui, le siège de Rome avait été vacant dix mois. Les premiers édits de tolérance et le concile tenu au Latran le 2 octobre 313 au sujet du donatisme (voyez Optat de Milève, édition du Pin, les collections de Conciles et Hefele, I), ont marqué son règne. On sait par saint Augustin (*Brevic. coll. c. Donat.*, éd. des Bénéd., XI, 574) que Maxence l'autorisa à recouvrer les biens de l'Eglise qui avaient été confisqués pendant la persécution; les catacombes étaient au nombre de ces lieux sacrés. Les donatistes tirèrent parti de cette circonstance pour accuser Miltiade d'avoir « trahi. » Le *Liber Pontificalis* nous dit qu'il interdit le jeûne du dimanche et du jeudi, que de son temps le manichéisme se répandit dans Rome et qu'il ordonna que l'oblation consacrée, le *fermentum*, fût envoyée aux Eglises par l'évêque. Miltiade fut enterré au cimetière de Calliste, *in crypta* (?). M. de Rossi espère avoir trouvé la place de son tombeau (*R. Sott.*, II, 189; cf. Northcose-Allard). Il est le premier pape qui ait vécu et qui soit mort en paix. — Voyez Tillemont, t. V, et Constant.

MILTITZ (Charles), prélat allemand, né en Misnie, mort l'an 1529, devint chanoine de Mayence, de Trèves et de Meissen, camérier de Léon X, et fut envoyé, en 1518, en Allemagne, avec la qualité de nonce, pour apaiser la querelle que Luther venait de soulever à propos des indulgences. Le pape comptait beaucoup sur l'habileté et la douceur de Miltitz pour décider le réformateur à garder le silence. On sait à quel point il se trompait. Miltitz a laissé des *Mémoires* et des *Lettres* qui sont disséminés dans plusieurs recueils, tels que la *Reformations-Historie* de Cyprian, les *Nachrichten* de Riederer, etc., etc.

MILTON (John), le plus grand poète épique de la Grande-Bretagne, aussi remarquable par son courage civique et la fermeté de ses convictions que par l'éclat de son génie, naquit à Londres, le 9 décembre 1608, d'une riche famille de la « gentry » qui possédait, sur les bords de la Tamise, le manoir de Milton dans l'Oxfordshire. Son père, qui avait été déshérité pour avoir embrassé les doctrines de la Réforme, était venu à Londres, où il exerçait les fonctions de notaire. Le futur chantre du *Paradis Perdu* fut donc élevé dans un milieu strictement puritain, dont la musique seule adoucissait l'austérité et se tourna de bonne heure avec un plein succès vers l'étude de l'antiquité classique, à l'école de Saint-Paul d'abord, puis à Cambridge au collège de Christchurch (1624), où il écrivit ses premiers essais poétiques soit en latin, soit dans sa langue maternelle (*Hymne de la Nativité*). Déjà passionné pour la liberté religieuse à la défense de laquelle il consacra son existence, il refusa malgré les sollicitations de son père d'étudier la théologie, parce qu'il lui répugnait de s'asservir aux trente-neuf articles de l'Eglise anglicane. L'élévation de ses pensées, la pureté de ses mœurs, l'heureux équilibre de ses facultés lui permirent dès cette époque, de vérifier sur lui-même la justesse d'une parole qu'il prononça dans son âge mûr. « La jeunesse annonce l'homme comme l'aurore, le jour. » Après avoir pris en 1628, à Cambridge, le grade de bachelier et en 1632 celui de maître-ès-arts, Milton revint près de son père, qui était pour lors fixé à Houton dans l'un des sites les plus agréables du Buckinghamshire ; il y passa cinq années d'un bonheur paisible, pendant lesquelles les exercices corporels et les plaisirs de la chasse alternèrent pour lui avec l'étude et la méditation. Parmi les poètes du règne d'Elisabeth, il se laissa moins guider par Shakespeare, bien qu'il reconnût toute l'étendue de son génie et déclarât que devant une semblable grandeur il se sentait changé en pierre par l'intensité même de l'admiration, que par Ben-Johnson, pour la forme tout au moins, puisque pour les pensées maîtresses il avait complètement rompu dans son *Comus* avec le cadre habituel de ces sortes de divertissements, et célébrait le triomphe de la chasteté sur le dieu des festins et son cortège d'esprits nocturnes. A la même période appartiennent l'*Arcadie*, le *Lycidas*, une touchante élégie, qui lui fut dictée par la mort de l'un de ses amis, enfin les deux poèmes de l'*Allegro* et du *Penseroso* (1635), où aux beautés de la nature, aux charmes de la forêt, aux fêtes champêtres et même aux joies plus intimes du foyer domestique, il oppose la félicité supérieure du penseur solitaire qui oublie les vanités mondaines dans le feu de ses recherches et s'élève par son commerce toujours plus approfondi avec les chefs-d'œuvre de l'esprit humain jusqu'aux plus hauts sommets de la vision prophétique. — Milton était donc déjà célèbre lorsqu'en 1638, à la suite de la mort de sa mère et pour rétablir sa santé sérieusement altérée, il entreprit un voyage sur le continent : à Paris où il fréquenta assidûment Hugo Grotius ; en Italie où il résida pendant deux années, fêté par les académies, nourrissant déjà en lui le généreux dessein

de doter sa patrie d'un poème épique, recueillant de la bouche du marquis Manso les *novissima verba* du Tasse, visitant Galilée, ne dissimulant pas, à Rome même, la haine que lui inspiraient la compagnie de Jésus et le tribunal du saint-office. Le désir de puiser directement à la source du beau, et de se pénétrer sur les lieux mêmes de l'idéal hellénique le poussait à traverser en Grèce, lors qu'éclata le conflit entre Charles Ier et le long-parlement; aussitôt qu'il en fut informé, il n'hésita pas à sacrifier les rêves de l'artiste aux devoirs du patriote. Il n'était point cependant animé par l'ambition de s'occuper des affaires publiques, puisqu'il demeura longtemps à Londres, dans la retraite, partagé entre ses travaux littéraires et l'éducation de quelques jeunes gens ; mais les dangers que faisaient courir à l'idée protestante l'intolérance et la hauteur de l'archevêque Laud et de ses collègues de la haute Eglise, plus encore que les tentatives de prosélytisme romain favorisées par la famille royale, le déterminèrent enfin à prendre la plume. — Dans la même année 1641, parurent, coup sur coup, cinq brochures toutes distinguées par la même vigueur d'argumentation et la même verve de langage : 1° *De la Réformation en Angleterre et des causes qui se sont opposées à son entière réalisation ;* 2° *De la prélature en réponse à l'évêque Hall* (*prélatical episcopacy*) ; 3° *De l'organisation et du régime ecclésiastique* (*reason of church*), *en réponse à l'archevêque Usher* ; enfin deux traités pour soutenir quelques-uns de ses collègues presbytériens, qui avaient écrit contre leur adversaire Hall, sous le pseudonyme collectif de Smectymnuus : 4° les *Remarques sur la défense du Remontrant* et 5° l'*Apologie de Smectymnuus*. En véritable fils des puritains, Milton prétendit rendre au christianisme sa saveur et sa force d'attraction premières, par un complet retour à l'idéal apostolique : abolition de l'épiscopat, libre élection par les communautés religieuses de leurs conducteurs spirituels, suppression des prébendes et de la juridiction ecclésiastiques. Les mêmes théories radicales avaient déjà été émises une génération auparavant par Knox et les proscrits qui avaient trouvé un refuge à Genève pendant la persécution de Marie Tudor, mais elles furent développées par l'auteur de la *Réformation en Angleterre* avec une ampleur de pensées, une générosité de sentiments, une richesse d'images véritablement merveilleuses. Aussi à côté de l'immortel poète nous plaisons-nous à célébrer aujourd'hui en Milton le prosateur hardi et viril, des écrits duquel en dépit des excès de langage et des aridités scolastiques se dégagent avec une lumineuse clarté deux des principaux axiomes formulés par le protestantisme : « La foi personnelle est le fondement indispensable du salut. La grandeur politique d'une nation résulte en dernier ressort de sa pureté morale. » — La liberté de conscience était pour lui un besoin si impérieux, qu'il n'hésita pas à la réclamer de Cromwell triomphant, et à se détacher de ses anciens amis les presbytériens, lorsque ceux-ci, après avoir pris possession du pouvoir, se rendirent coupables des mêmes abus hiérarchiques que naguères encore ils reprochaient si amèrement aux épiscopaux. En 1659, après la mort du Protecteur,

avec lequel il s'était trouvé en pleine communion d'idées religieuses, parut un de ses plus véhéments pamphlets ; *Des moyens les plus propres à expulser de l'Eglise les mercenaires*, où il accable le système du patronat de ses plus brûlants sarcasmes, et s'appuie sur la doctrine du sacerdoce universel pour demander qu'à l'avenir toute distinction soit abolie entre le pasteur et le laïque croyant. La cause de la séparation peut également revendiquer Milton au nombre de ses premiers et plus énergiques défenseurs. Il attribuait en effet, à la confusion des pouvoirs, les troubles qui déchiraient sa patrie et avait coutume de dire que « l'Eglise était trop digne et trop vénérable, pour ramper comme un lierre, autour du tronc de l'Etat. » Cette indépendance de pensée, qui était pour lui une seconde nature, il l'accordait généreusement à toutes les sectes religieuses et philosophiques, même à celles auxquelles les plus avancés parmi ses contemporains imprimaient le stigmate de l'hérésie et dont ils condamnaient les adeptes à des peines infamantes, comme dangereux pour le maintien de l'ordre social : les athées, les sociniens. L'Eglise romaine seule se voyait exclue de cette universelle tolérance comme suspecte de poursuivre sous le manteau de la religion la réalisation de ses visées despotiques ; le fidèle puritain la repoussait avec horreur, comme la prostituée de l'Apocalypse. — Les spéculations théologiques de Milton jaillirent toujours, comme d'une source fraîche et abondante, de ce verset de l'épître aux Corinthiens, dont il tira jusqu'à sa mort les conséquences les plus audacieuses et les plus inattendues : « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté. » Ses forces suprêmes furent en effet employées à l'élaboration d'une *Dogmatique chrétienne*, d'où s'inspirant uniquement de la vérité subjective, il ne craignit pas de rejeter, comme contraires aux saintes Ecritures, quelques-unes des croyances fondamentales de l'orthodoxie : la Trinité, la Prédestination. Le manuscrit ne fut publié qu'au commencement de notre siècle, mais le scandale produit n'en fut pas moins grand, parmi les défenseurs de l'Eglise établie, qui se refusaient à admettre l'existence de l'arianisme, de l'arminianisme et autres hérésies aussi pernicieuses chez le poète du *Paradis Perdu*, tandis que les unitaires saluaient avec une joyeuse surprise, un de leurs plus éloquents précurseurs dans celui qui avait passé jusqu'alors pour un rigide calviniste. Milton fut amené par les vicissitudes de sa vie privée à l'examen de l'une des questions qui le préoccupèrent avec la plus douloureuse vivacité. — Marié en 1643, avec Mary Powell, la fille d'un opulent cavalier de l'Oxfordshire, il vit son épouse quitter, au bout d'un mois, le foyer domestique, à cause de l'éloignement que lui inspiraient ses croyances politiques et religieuses. Lorsque toutes ses tentatives de réconciliation eurent échoué, ses griefs se produisirent devant le Parlement sous la forme d'un *Traité sur la doctrine et la discipline du divorce*, bientôt suivi par le *Tetrachodon ou commentaire sur les quatre passages les plus importants de l'Ecriture en cette matière* et le *Kolasterion en vue de nettoyer les écuries d'Augias* (1643-1645). Au lieu de s'en remettre comme dans la législation actuelle au verdict des

tribunaux, il aurait fallu en revenir aux prescriptions judaïques et laisser l'époux seul juge de la convenance du divorce. A cette argumentation bizarre qu'excusaient toutefois de cuisants chagrins (nul n'a décrit en termes plus pathétiques le bonheur goûté dans le mariage), nous préférons les vues émises dans le *Traité sur l'éducation*, dédié à l'allemand Samuel Hartlieb (1644) et où au prédantisme des universités anglaises est opposée la véritable marche à suivre dans les études classiques. La même année également parut le plus magnifique de ses écrits en prose, la *Défense de la liberté de la presse* ou *Areopagetica* d'où entre maint splendide passage nous nous bornons à extraire le suivant : « Celui qui tue un homme ne fait que tuer un être raisonnable, tandis que celui qui anéantit un livre anéantit la raison elle-même ; il se peut en effet qu'une vérité une fois supprimée ne reparaisse jamais dans le cours de l'histoire. » Les généreuses semences jetées par Milton portèrent tout leur fruit pendant les grandes luttes parlementaires qui remplirent le règne de Georges III ; en France l'*Areopagetica* fut traduit un peu avant la Révolution, en 1785, par Mirabeau et l'illustre tribun ajoutait dans sa préface que la grandeur de l'Angleterre reposait moins encore sur sa constitution que sur ce respect de l'opinion publique dont Milton avait été l'un des premiers et des plus vaillants défenseurs. — Après ce grand effort de production s'écoulèrent dans la méditation et la retraite quatre années toutes occupées par la composition de son *Histoire d'Angleterre sous les AngloSaxons* (1645-1649), et auxquelles succédèrent les jours de son activité publique. Les indépendants, lorsqu'ils eurent pris possession du pouvoir, nommèrent Milton secrétaire d'Etat, un poste qu'il revêtit pendant toute la durée de la République et dont il s'acquitta avec une supériorité marquée. Tous ses efforts tendirent au triomphe de la politique grandiose inaugurée par Cromwell qui voulait réunir en un seul faisceau les forces éparses du protestantisme, pour faire échec au despotisme des Habsbourg. Aujourd'hui encore nous aimons à relire ses *Lettres* : *Litteræ Pseudo senatus Anglicani*, dont le latin classique rehausse la virilité de pensée et où tantôt il exhorte l'électeur de Brandebourg à se réconcilier avec la Suède, les luthériens et les calvinistes, à mettre un terme à leurs luttes fratricides, tantôt il se vante d'avoir arraché au roi d'Espagne ses deux yeux : le tribunal de l'Inquisition et le monopole des Indes : joignons-y le sonnet qu'il adressa à toutes les puissances de l'Europe en faveur des vaudois persécutés et nous aurons une idée exacte de son rôle sous le gouvernement du Protecteur. A l'intérieur ses actes témoignèrent de la même énergie quelque peu sauvage. Les Cavaliers avaient profité de la sentence capitale prononcée contre Charles Ier par le Parlement pour faire appel à la compassion publique et noyer les fautes de leur monarque dans l'auréole de son martyre. Un livre anonyme, en réalité composé par l'évêque d'Exeter, mais attribué grâce à une fraude pieuse à Charles Ier lui-même, dépeignit ses souffrances, exalta sa résignation suprême, et fut répandu par les royalistes en telle abondance qu'il atteignit rapidement sa quarante-septième édition.

Milton qui, au nom du droit naturel, avait déjà justifié la décision du Parlement dans son *Rôle des Rois et des Magistrats* (*Tenure of Kings and Magistrates*, 1643), répondit à l'*Eikon Basilike* par son *Eikonoklastes* (1650), et déclara que les vertus privées de Charles Ier ne pouvaient aucunement excuser son despotisme, sa cruauté, ses nombreux parjures. La lutte fut désormais engagée dans toute l'Europe entre les apôtres de la République et les défenseurs du droit divin. A la *Defensio Regia* composée à la demande des Stuarts par le docte Saumaise, Milton opposa sa *Defensio pro Populo Anglicano* (1653), où il exposa l'idéal politique des puritains dans des pages d'une austère et sombre éloquence. Si les exemples tirés de l'histoire et la conception judaïque de la vengeance sont tombés dans un juste oubli, la pensée maîtresse du livre est aujourd'hui devenue le commun patrimoine de tous les peuples libres : « L'existence d'un Etat dépend de la volonté de Dieu, mais le choix de ses formes organiques est remis entre les mains des hommes. Il y a plus d'éléments divins chez un peuple qui dépose un monarque inique que chez un roi qui opprime injustement son peuple. » Les immenses travaux auquels s'était livré Milton pour laver la République anglaise des injures et des calomnies de ses adversaires amenèrent sa complète cécité, mais en fidèle disciple de l'antiquité, il se consola de cette infortune par le sentiment du devoir accompli, « par la conscience, » écrivait-il à son ami Cyriac Skinner, « de les avoir perdus par des excès de fatigue pour la défense de cette liberté, ma noble tâche dont toute l'Europe a retenti... Il m'a échu pour mission, écrivait-il autre part, de répandre de ma patrie chez les autres peuples une plante plus généreuse que celle semée en Grèce par Triptolème, une libre et virile morale dans les villes, les empires, les nations. » — Avec la restauration des Stuarts, des calamités de tout genre fondirent sur l'ex-secrétaire d'Etat. La *Defensio pro Populo Anglicano*, qui avait été déjà brûlée sur les places publiques de Paris et de Toulouse, fut lacérée à Londres par la main du bourreau (16 juin 1660), et l'active intervention d'amis influents préserva seule d'une dure captivité l'auteur contre lequel avait été déjà lancé un mandat d'arrestation. Sa maison avait été détruite par le grand incendie de Londres, sa fortune gravement altérée par les guerres civiles. Milton se voyait donc condamné à vivre seul, pauvre, infirme, et à contempler la ruine des institutions qui lui étaient le plus chères. « Mon amour filial pour mon pays, » s'écria-t-il dans un accès de tristesse, « a fini par me laisser sans patrie ; je m'éveille et le jour ramène pour moi la nuit. » Ses filles aînées et sa troisième épouse, Elisabeth Minshfull, le repoussaient par leur sécheresse et leur froideur ; seule, sa dernière fille Deborah, par la lecture des poètes anciens et les accords de la harpe, apportait quelque adoucissement à ses maux (tableau de Munkacsy, exposition universelle de 1878). L'excès des souffrances matérielles coïncida toutefois chez Milton avec le complet épanouissement de ses facultés poétiques, les scènes du monde idéal se déroulèrent devant son esprit dans toute leur

magnificence, et il put avec une légitime fierté se comparer au rossignol qui a besoin de la nuit pour ses plus harmonieux concerts. L'œuvre de sa vie entière, l'épopée en douze chants du *Paradis perdu*, fut définitivement achevée en 1665. Nous renvoyons pour son analyse détaillée au chapitre que lui a consacré M. Taine, dans son *Histoire de la Littérature anglaise*. Nous nous contenterons de rappeler les principales beautés de l'épopée qui occupe dans l'histoire de la Réformation la même place que la *Divine Comédie* dans celle du moyen âge : conception grandiose de l'ensemble, hymne du poète aveugle à la lumière, description du paradis et des premières amours d'Adam et d'Eve, apparition du Fils de Dieu à la tête des célestes cohortes, vol de Satan à travers les abîmes et magnificence rhétorique de ses discours. Le *Paradis perdu*, malgré ses qualités de premier ordre, trouva difficilement un éditeur, si bien que Milton reçut pour tout honoraire le chiffre de cinq livres sterling. Après sa mort, en 1680, ses droits d'auteur furent achetés, à sa veuve, pour la somme totale de huit livres, par le libraire Samuel Simmons. Il fallut attendre jusqu'au dix-huitième siècle pour que les Anglais, sur le conseil d'Addison, célébrassent dans le poète puritain une de leurs gloires nationales. En Allemagne, Klopstock fut incité par la lecture du *Paradis perdu* à la composition de sa *Messiade*, et Lessing, dans la lutte qu'il soutenait contre la littérature française, ne lui marchanda pas les témoignages de son admiration. Tout autre fut l'œuvre de la vieillesse de Milton, le *Paradis reconquis ou la Victoire du Christ, après la Tentation sur le prince des ténèbres* : les dissertations théologiques, par leur surabondance et leur pédantisme, lui ont ravi toute chaleur comme toute grâce littéraires (1671). Le poète rassembla, une dernière fois, ses forces pour un drame, *Samson Agonistes*, artistiquement la plus parfaite de ses créations, et dont le manque de mouvement est compensé par des effusions lyriques d'un sublime désespoir (1671). Hændel y puisa le thème de son admirable oratorio. Milton lui même mourut à Bunhill, près de Londres, le 8 novembre 1674 ; ses restes, après avoir été déposés dans l'église de Saint-Gilles, furent transportés, en 1737, dans l'abbaye de Wesminster.— Sources: Les œuvres poétiques de Milton ont été successivement éditées dans notre siècle par Hawkins (Londres, 1824, 4 vol.), Mitford (1873, 2 vol.), Masson (1874, 2 vol.). Il convient, en outre, de consulter les commentaires de Bentley, Newton, Peace, Th. Warton ; quant aux écrits en prose ils furent réunis d'abord par Fletcher (1833), et ensuite par Bohn (*Standard Library*, 5 vol., 1852). Parmi les biographies nous mentionnerons, d'après l'ordre des dates, le fameux pamphlet du docteur Johnson dans ses *Vies des Poètes*, le non moins célèbre essai de Macaulay (*Revue d'Edimbourg*, 1825), celui de Treitschke dans les *Annales prussiennes* (1860), les ouvrages de Keightley (1859), d'Edward Philipps (1694), de Hunter (1850), le *Milton, patriote et poète*, d'Edward Paxton Hood, le livre publié sous le même titre par Maurice Carrière (1871), le *Milton et son temps*, d'Alfred

Stern (1876). Relativement à divers points spéciaux, on consultera avec fruit Channing, *Milton envisagé comme unitaire;* Schmidt, *Les Poèmes dramatiques de Milton* (1864); Liebert, *Milton, études pour l'histoire de l'esprit anglais* (1860). E. Stroehlin.

MINEURS, *minores*, nom donné à quatre ordres ecclésiastiques, qui sont : l'acolyte, l'exorciste, le lecteur et le portier. On les appelle mineurs ou moindres, parce que leurs fonctions ne sont ni aussi élevées, ni aussi importantes que celles des ordres majeurs, et qu'ils ont été institués comme pour servir d'épreuve avant d'être admis aux ordres sacrés ou majeurs, dont ils sont comme les degrés, selon les termes du concile de Trente (sess. XXIII, can. 2).

MINEURS (Frères), nom donné aux *Cordeliers* et aux *Franciscains* (voy. ces articles).

MINIMES, *minimi fratres*, ordre religieux institué par saint François de Paule, qui par humilité leur donna ce nom. Outre les trois vœux monastiques, les minimes en font un quatrième, celui d'observer un carême perpétuel, c'est-à-dire de s'abstenir de tous les aliments dont on ne se permettait pas autrefois l'usage en carême. Cet ordre fut confirmé par Sixte IV en 1474 et par Jules II en 1507. Les minimes de Niégeon, près de Chaillot, étaient appelés *Bons-Hommes*, soit parce que Louis XI appelait *bonhomme* saint François de Paule, soit parce que les minimes furent d'abord établis au bois de Vincennes, dans un monastère de religieux de l'ordre de Grammont, que l'on nommait *Bons-Hommes*. Il y avait aussi des religieuses du même ordre, établies en 1492 en Espagne et dont quelques-unes passèrent en France, ainsi qu'un tiers-ordre de personnes séculières de l'un et de l'autre sexe qui suivaient une règle donnée par saint François de Paule, mais n'étaient pas astreintes à la vie commune. Elle fut sanctionnée par Alexandre VI en 1502. — Voyez Louis Doni d'Attichy, *Hist. génér. de l'ordre des Minimes*; Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, t. VII ; Gaet. Moroni, *Diction.*, XLV, p. 167 ss.

MINISTÈRE (Saint). Voyez *Sacerdoce*.

MINUCIUS (Félix), apologiste latin bien connu, florissait suivant les uns à la fin du second siècle et suivant les autres dont l'opinion nous semble préférable, au commencement du troisième. Probablement originaire d'Afrique, il occupait au barreau de Rome un rang distingué. Nous possédons son *Octavius*, dialogue de médiocre étendue entre le païen Cécilius Natalis et le chrétien Octavius Januarius qui réussit à convaincre son interlocuteur. On lui attribuait encore (peut-être d'après un passage du § 36 de l'*Octavius*) un livre contre les astrologues intitulé *De fato*, mais où saint Jérôme ne reconnaissait pas son style (Hier., *De viris ill.*, § 58). On ne sait rien de plus sur Minucius. Lactance (*Div. inst.*, V, 1) regrette qu'il ne se soit pas entièrement consacré à la défense de la vérité. — L'*Octavius* nous a été conservé dans deux manuscrits dont le second (*Bruxellensis*) mérite à peine d'être mentionné, car il n'est, comme on l'a reconnu depuis longtemps, qu'une copie du premier. Celui-ci, le *Parisinus* (en parchemin, du neuvième siècle, envoyé de Rome à

François Ier), contient à la suite des sept livres d'Arnobe *contre les nations* notre dialogue transcrit comme le huitième (*octavus*) livre de cet auteur, par une méprise dont l'occasion fut due à son titre. Cette grave erreur ne fut pas remarquée par Faustus Sabæus de Brescia qui, en imprimant le premier le contenu du manuscrit (Rome, 1543), crut n'imprimer que les œuvres d'Arnobe. Mais quelques années après, Adrian der Jonghe signala la confusion dans ses *Animadversa*. F. Baudouin, qui semble être arrivé de son côté au même résultat, publia un peu plus tard (Heidelberg, 1560), avec une dissertation remarquable, la première édition de l'*Octavius* où cet ouvrage soit restitué à son auteur. — 1. *Caractère de l'ouvrage*. Notre dialogue se rattache à la littérature africaine. Il faut le placer avec les œuvres de cette série d'avocats et de professeurs de rhétorique qui va sans s'interrompre de Tertullien à saint Augustin. En effet, outre les allusions à l'Afrique et les expressions africaines mêlées à l'élégance du langage, l'*Octavius* soutient avec l'*Apologétique* de Tertullien et avec le traité de Cyprien *sur la vanité des idoles* des rapports qui ne peuvent souvent s'expliquer que par l'imitation (nous ne cherchons pas maintenant qui a été l'imitateur) ou même, pour le dernier de ces ouvrages, par une transcription pure et simple. Au point de vue du sujet, l'*Octavius* se classe parmi les apologies qui ne s'adressaient plus au gouvernement, de qui on désespérait d'obtenir justice, mais à l'opinion publique. On peut aller plus loin et y voir une réponse à un discours que Fronton de Cirta (il s'agit probablement du précepteur de Marc Aurèle), avait composé contre les chrétiens. C'est Minucius qui nous fait connaître l'existence de cet écrit et il le mentionne à deux reprises, mais il n'est question dans ces deux endroits que d'un seul et même point. On ignore donc jusqu'où s'étendaient les attaques de Fronton, et l'idée qu'elles sont reproduites dans le discours du païen Cécilius, si ingénieuse qu'elle soit, n'est qu'une conjecture. — Notre auteur s'adresse aux hommes que la culture et la distinction de l'esprit mettent au-dessus des passions sectaires et qu'il suffit d'éclairer. Il veut leur prouver que la religion chrétienne est victime d'accusations calomnieuses et qu'elle est aussi raisonnable que les systèmes philosophiques : il veut en même temps les convaincre de l'existence d'un Dieu unique. Là se borne son ambition, et c'est un des traits caractéristiques les plus curieux de son ouvrage. Il déblaie les abords du temple sans en ouvrir la porte. Ne cherchez pas chez lui une exposition du christianisme ; son silence sur tout ce qui concerne Jésus-Christ est saisissant, même après qu'on vient de lire les plus discrets des apologistes, qui parlent du moins du Verbe et citent les prophètes. On peut dire à sa décharge qu'il a voulu se conformer à l'ordre d'initiation des prosélytes auxquels on enseignait en premier lieu l'existence et l'unité de Dieu. Il fallait en effet du temps et des soins pour faire pénétrer cette vérité primordiale dans des âmes presque corrompues par la vie et les superstitions païennes. Ce n'est pas sans raison que Pothin dit au gouverneur de Lyon et Théophile à son ami Antholycus qu'ils connaî-

tront Dieu quand ils en seront dignes. D'ailleurs l'ignorance de Dieu en elle-même était considérée comme punissable et sa connaissance comme salutaire (*Oct.*, § 35 et de nombreux passages des Pères). Minucius pouvait donc penser que son œuvre missionnaire, même arrêtée à ce point, était réelle et utile. Nous ne croyons pas qu'il ait été retenu par la *discipline du secret*, car (pour ne pas rappeler Justin, d'une période trop antérieure) elle n'a pas empêché Tertullien de développer magnifiquement dans son *Apologétique* la mission de Jésus-Christ, et d'y faire le tableau de la première partie du culte et celui des agapes. La réserve de Minucius est en très grande partie due à la crainte de choquer les beaux esprits auxquels il s'adresse et d'affaiblir l'impression que devait produire chez eux sa démonstration générale de la conformité du christianisme avec la raison. Pour ne pas les faire sourire il leur cache la folie de la croix, tout en laissant entrevoir la nécessité d'une instruction plus complète (§ 40). — C'est sans doute, le même souci de la prudence et du bon ton qui lui fait omettre certains points sur lesquels Tertullien insiste avec énergie, la haine aveugle des païens pour les chrétiens, l'opinion qu'ils sont la cause des maux de l'empire, le reproche qu'on leur faisait de ne pas sacrifier aux empereurs et de ne pas faire des vœux pour eux, la discussion des lois injustement dirigées contre les chrétiens. Cette omission, remarquée pour la première fois par Baudouin, est d'autant plus sensible qu'à l'exception de ces points trop délicats, la réfutation de Minucius est très complète et qu'il semble avoir voulu réunir les calomnies répandues contre les chrétiens pour les mieux détruire. — Pour faire son œuvre de lumière et d'apaisement il laisse de côté la forme de l'attaque directe aux nations qu'emploient Tatien, Tertullien et Arnobe : il choisit celle du dialogue, moins personnelle, familière aux philosophes, illustrée par Platon et par Cicéron, renouvelée avec bonheur par l'auteur du *Dialogue des orateurs* et chez les chrétiens même par Justin. Il la met en œuvre avec art et tout d'abord avec une modestie exquise, puisqu'il ne paraît que pour s'effacer devant les interlocuteurs et que, bien que choisi pour juge il fait en sorte de n'avoir pas à prononcer la sentence. Après avoir gagné le cœur par la peinture de son amitié et de ses regrets pour Octavius, il s'étudie à charmer l'esprit par la description si connue de la promenade à Ostie, où tant de détails heureux sont mis en relief avec la mignardise des époques de décadence; par des imitations d'auteurs classiques aussi ingénieuses que nombreuses, et fondues dans son style avec une habileté qui ne se dément même pas dans les passages émouvants où l'on croirait à première vue que la parole lui a jailli du fond de l'âme (§ 37); enfin par l'ordre des idées et le bonheur constant de transitions. — Nous ne croyons pas qu'il ait poussé l'art jusqu'à imaginer ses personnages; on sent dans son récit la vérité du souvenir; pourtant nous n'affirmerons pas qu'il ait donné leurs noms véritables. On a cru retrouver, soit en Afrique soit à Rome, dans la liste des membres d'un des conciles de Carthage tenus par Cyprien, dans la vie de ce Père par Pontius, dans l'histoire d'Eusèbe (V, 28),

Octavius Januarius et Cécilius Natalis; mais est-il vraisemblable que Minucius, qui écrivait pour être lu des païens, leur ait livré les noms de ses amis? Le travail de l'art et celui de la prudence ont certainement altéré l'expression de ses souvenirs personnels, dans une proportion qu'il est difficile de déterminer. — 2. *Analyse de l'ouvrage.* Le païen Cécilius, chargé des fonctions d'accusateur du christianisme, dont il s'acquitte en conscience, est le type de ces croyants des temps troublés qui se défient de la raison et lui substituent l'autorité du témoignage sans s'apercevoir de leur inconséquence. D'après lui, l'immensité de l'univers écrase l'intelligence de l'homme, le désordre physique et moral rend l'existence d'un Dieu inconcevable, et cependant chaque peuple a sa religion. Les Romains les ont admises toutes : telle est même la cause de leur grandeur, car l'histoire nous montre que leur prospérité s'est accrue en raison de leur piété. Aujourd'hui encore la divination et les songes manifestent la protection céleste. Le mieux est donc de se résigner à ignorer la nature des dieux et de se reposer dans la soumission à la tradition. Puisqu'il en est ainsi, quoi de plus irritant que l'insolence des chrétiens, petites gens qui dogmatisent sur le majestueux ensemble de l'univers? Quoi de plus dangereux que leurs efforts pour détruire une religion si antique et si salutaire? Alors Cécilius les peint complotant dans la nuit, développant sur toute l'étendue de la terre leur affiliation mystérieuse; se reconnaissant à des signes particuliers; s'aimant avant de se connaître; adorant une tête d'âne, les parties viriles de leur prêtre, et dans un criminel crucifié le symbole du châtiment qu'ils méritent. Il continue en reproduisant avec des détails qu'on ne trouve pas ailleurs les calomnies populaires sur l'égorgement des enfants et le repas suivi de débauches incestueuses pour le récit duquel il s'appuie sur le témoignage de Fronton. Ce qui lui prouve que tout cela est vrai c'est le mystère dont les chrétiens s'enveloppent. Il termine en se moquant de leur Dieu solitaire et invisible et cependant partout présent, qui court çà et là pour faire leurs affaires et qui n'est pas assez puissant pour les délivrer des supplices; en raillant leur croyance à l'incendie final de ce monde, à la résurrection, à l'élection, leur éloignement singulier pour les plaisirs des autres hommes. S'ils aiment tant la philosophie, qu'ils imitent celle de Socrate et de beaucoup d'autres qui ont cru Dieu chose si grande qu'ils n'ont jamais voulu se prononcer sur ce qu'il est. — Octavius se fait le défenseur de la raison dont, comme Justin, il unit la cause à celle du christianisme. Après avoir relevé les contradictions de Cécilius sur l'existence des dieux, il annonce qu'il le tirera des incertitudes qu'engendre l'ignorance, en recourant uniquement à la force de la vérité. Cécilius s'est étonné de voir des pauvres, dépourvus d'instruction, disputer des choses célestes; mais la raison a été donnée en partage à tous les hommes; les philosophes et les inventeurs des arts sont sortis du peuple, tandis que les riches demeurent enchaînés aux biens de la terre. Tenu de rechercher sa nature et son origine, l'homme ne le peut qu'en étendant son examen à l'univers, car tout

s'enchaîne; si bien qu'il est impossible de connaître l'humanité si l'on ignore la divinité. Ici Octavius développe la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde, familière aux apologistes, et qu'il orne d'une multitude de réminiscences classiques. De l'unité de ce Dieu, prouvée par la Providence, il passe à sa nature, qu'il déclare infinie et incompréhensible à l'homme, en insistant sur ce point, conformément à l'esprit du temps. C'est ce vrai Dieu que le vulgaire reconnaît par les exclamations involontaires qui, dans certaines circonstances, jaillissent du fond de l'âme. Les poètes l'ont célébré; il a été proclamé par une longue succession de philosophes, dont l'énumération est couronnée par le nom de Platon que, comme Justin, Minucius met de beaucoup avant les autres, à la différence de Tertullien dont les préférences allaient au stoïcisme. Platon a eu de Dieu une idée plus claire que les autres et presque entièrement divine (§ 19). Ainsi, il faut ou que les chrétiens soient philosophes ou que les philosophes aient été chrétiens. D'où vient donc la croyance aux faux dieux? De l'amour des peuples pour leurs rois, dont ils ont divinisé la mémoire (c'est la thèse évhéméristе de tous les apologistes). Ici abondent les détails curieux sur les différentes mythologies. On fait apprendre ces fables aux enfants, surtout dans Homère que Platon chassait avec raison de sa république. Octavius se moque des idoles dans des termes presque identiques à ceux de Tertullien dans son *Apologétique*. Mais les dieux ont donné l'empire aux Romains. S'agit-il des dieux des autres nations, lesquels n'ont pas su se protéger eux-mêmes? ou des dieux du Latium, si obscurs et si mal famés? Avant les Romains, l'empire n'a-t-il pas été possédé par les Assyriens, les Mèdes, les Perses, et encore par les Grecs et les Egyptiens, lesquels n'avaient ni frères arvales, ni prêtres saliens, ni augures? Quant aux auspices, dont on veut que l'observation ait causé la prospérité de Rome, et la négligence ses malheurs ; sans s'arrêter aux exceptions à cette prétendue loi qui sont si nombreuses, les faits qui lui sont favorables s'expliquent par la fourberie, le hasard, et surtout l'action des démons qu'atteste le témoignage de Platon dans le *Banquet*. Ce sont eux qui, par haine pour les chrétiens qui les exorcisent, poussent les païens à condamner ceux-ci sans les entendre. Comme tout le monde, Octavius a été autrefois possédé des démons; sous leur influence il croyait aux monstruosités dont on accuse les chrétiens; quand il en défendait dans un procès, il les faisait, par une compassion cruelle, mettre à la torture pour les forcer à renier leur foi, afin qu'ils fussent renvoyés ensuite comme innocents. Sans les démons, il eût au contraire obligé les chrétiens à confesser leurs prétendus crimes. Ce sont les démons qui ont propagé contre eux tant de calomnies. Ici, avec des développements qui ressemblent d'une manière frappante à ceux de Tertullien sur le même sujet, Octavius renvoie aux païens les accusations de culte monstrueux, de repas d'enfants, de débauches incestueuses. Il leur oppose le tableau de la vie innocente et pure de ses frères. Il justifie, sans s'arrêter longtemps à chaque grief, mais en les passant en revue avec

une abondance qui défie l'analyse, la conduite et la doctrine des chrétiens. On retrouvera presque tous les détails de cette partie très intéressante de son plaidoyer dans Justin et dans Tertullien. Je ne relèverai que la réfutation du reproche de craindre la privation de sépulture et le passage imité de Senèque sur la constance des martyrs, parce qu'on y a vu une allusion à la persécution de Lyon en 177. Octavius termine en opposant au doute des philosophes vanté en dernier lieu par Cécilius la certitude du chrétien qui vit déjà dans le sein de Dieu et jouit d'avance de l'avenir. Il conclut par une parole de paix : la vraie religion a fait son apparition sur la terre ; il ne reste plus qu'à y adhérer et à s'en réjouir. Cécilius, comme on devait s'y attendre, se déclare vaincu ou plutôt rendu vainqueur par ce beau discours et ne laisse pas à Minucius le temps de prononcer la sentence. — 3. *Date de l'ouvrage et conclusion.* On n'est pas d'accord sur la date de ce dialogue. Il ne contient aucun détail qui la fixe sûrement ; à force de réserve et d'impersonnalité, il glisse pour ainsi dire entre les mains. Jusqu'à présent on le plaçait plus souvent dans la première moitié du troisième siècle, entre Tertullien et saint Cyprien. On aime mieux admettre aujourd'hui, en renouvelant l'opinion du savant ministre Blondel (*Apologia pro sententia Hieronymi*, etc., 1646), qu'il fut composé à la fin du règne de Marc-Aurèle (Keim, Aubé). Ce ne peut être comme une conséquence de l'opinion qu'il serait une réponse à l'écrit de Fronton, car le même raisonnement ferait d'Origène un contemporain de Celse. Les bonnes dispositions de Minucius pour les philosophes, et surtout pour Platon, lui donnent de l'affinité avec les apologistes du second siècle, mais l'injure inattendue qu'il fait à Socrate en le traitant de bouffon glorieux du témoignage d'un démon (§ 38), et la manière à peu près pareille dont il traite Platon dans un autre endroit (§ 34), sont tout à fait conformes à la réaction contre les philosophes qui eut lieu en Occident au commencement du troisième siècle à l'occasion du gnosticisme et en particulier à la façon dont Tertullien traite Socrate. On allègue les allusions aux persécutions comme un souvenir tout vibrant des scènes de Lyon. Mais outre que ce souvenir se concilierait mal avec la laborieuse préciosité de l'ouvrage qui fait supposer pour l'honneur de l'auteur une époque de tranquillité relative, le principal passage où il est question du martyre caractériserait plutôt une époque postérieure. En effet, ces moqueries et ces bravades du chrétien insultant à ses juges (§ 37) sont plus conformes à l'esprit du troisième siècle qu'à la sévère dignité des martyrs de Lyon. — Lactance et saint Jérôme, qui parlent plusieurs fois de Minucius, ne donnent à son sujet aucune indication chronologique, seulement le dernier, dans son Catalogue, où il suit à peu près l'ordre des temps, semble le faire contemporain de Tertullien et d'Origène, après lesquels il le mentionne. Nous sommes d'autant moins porté à récuser son témoignage que l'*Octavius*, si on le compare à l'*Apologétique* de Tertullien, nous paraît devoir être considéré comme postérieur. En effet, en dehors du fond commun aux apologistes, il y a

dans l'*Apologétique* et dans le plaidoyer d'Octavius, outre un air de famille pour la suite et le développement des arguments, une foule de traits particuliers, identiques de sens et souvent même de forme (voyez le passage sur les fleurs, § 38). Ce fait avait frappé les érudits du seizième et du dix-septième siècle, qui avaient presque tous vu dans Minucius l'imitateur de Tertullien. Il est en effet impossible, après avoir confronté les deux textes, de ne pas conclure que l'un s'est nécessairement inspiré de l'autre. Or, l'imitateur serait-il l'homme de génie, si varié, si fécond, si original, ou le lettré, j'allais dire le rhéteur, dont l'art met sans cesse en œuvre les plus beaux passages des auteurs classiques? N'est-il pas probable qu'il en a fait autant pour les auteurs chrétiens, et qu'il a pris, par exemple, à Tertullien (*Ap.*, 17), le cri de l'âme qui s'avoue chrétienne (§ 18), comme il a pris à Senèque les traits de sa peinture du courage des martyrs? Dans le passage commun aux deux écrits où il est question des enfants que les Carthaginois immolaient autrefois à Saturne, la précision des souvenirs locaux rappelés par Tertullien montre clairement son antériorité. On pourrait s'étonner que Minucius ait jugé nécessaire, au commencement du troisième siècle, de réfuter les abominables calomnies contre les chrétiens : mais elles étaient alors dans toute leur vigueur à Carthage, puisque Tertullien s'y arrête si longtemps, et il n'y a aucune raison de croire qu'elles fussent dans le même temps dissipées à Rome. Nous pensons donc que l'*Octavius* est postérieur à l'*Apologétique*, mais non de beaucoup, car la faveur que Minucius témoigne aux philosophes, malgré sa boutade contre Socrate, et plusieurs passages qui sont comme un écho de l'*Apologie* de Justin, qu'il devait connaître, rappellent l'esprit du second siècle. Il ne faut pas d'ailleurs perdre de vue qu'écrivant pour des païens et conformément aux tendances particulières de son esprit, il voulait présenter la pensée chrétienne sous un jour favorable et non en laisser à la postérité une reproduction fidèle. Comme il ne s'agit entre les deux opinions sur la date de son dialogue que d'une différence de vingt ou trente ans, peut-être pourrait-on les concilier ainsi que la diversité de ses jugements sur Socrate et Platon en supposant que Minucius, après avoir été témoin de la fin du second siècle, écrivit assez tard, au commencement du troisième, non seulement d'après des sources diverses, mais aussi d'après des souvenirs déjà lointains. — Sans caractère historique ou dogmatique bien déterminé, muet de parti pris sur la religion des chrétiens et sur tout un chapitre des accusations dirigées contre eux, ce petit ouvrage, qu'on appelle *liber aureus*, est sans doute digne de sa réputation par sa belle ordonnance, les grâces de son style et l'impartialité avec laquelle il reproduit les objections païennes ; mais ce qui lui a valu de très bonne heure sa popularité, malgré ses lacunes, c'est le mérite qu'il a d'être court et clair. Déjà Lactance manque assez de goût pour le préférer à Tertullien, qu'il trouve fort obscur et qu'on laissait de côté pour cette raison. Au dix-septième siècle, Fr. Gronovius reprend pour son compte la même remarque. Il loue surtout Minucius de sa clarté et prétend

que lorsqu'elle se voile, c'est Tertullien, son original, qu'il faut en accuser. Minucius est un Tertullien sans épines, mais d'une saveur affaiblie : on le lit et on le cite communément au lieu de l'*Apologétique*, qui est incomparablement plus riche en renseignements. Nous lui rendons pleine justice, mais nous comprenons qu'il ait pu être avocat à Rome, même en temps de persécution ; il nous semble que l'épitaphe récemment retrouvée où il est question d'une jeune fille qui a vécu chrétienne avec les chrétiens et païenne avec les païens, lui serait merveilleusement applicable : nous ne nous étonnons pas que Lactance lui ait reproché de n'avoir traité le christianisme qu'en client de passage. — Bibliographie : Outre l'édition de Baudouin, nous citerons celle de Jacques Gronovius, Leyde, 1709; d'Orelli, Turici, 1836; de Carl Halm, Vienne, 1867. Voyez Meier, *De Minucio Felice*, Zurich, 1824; Keim, *Celsus wahres Wort*, Zurich, 1873, in-8°; Aubé, *Histoire des persécutions de l'Eglise*, Paris, 1878, II.

L. Massebieau.

MIRACLE. Voyez *Surnaturel*.

MIRAMION (Marie Bonneau, dame de), fondatrice de l'ordre religieux des miramiones, née à Paris en 1629, morte en 1696, épousa en 1645 Jean-Jacques de Beauharnais, seigneur de Miramion, qu'elle perdit la même année. Dès lors elle se consacra à Dieu et se voua au soulagement des pauvres et des malades. Elle fit établir à l'Hôtel-Dieu une salle particulière pour les ecclésiastiques, nourrit pendant plus de six mois vingt-huit pauvres religieuses que la guerre avait chassées de la Picardie, établit la maison du Refuge et celle de Sainte-Pélagie, dont elle dressa les règlements, contribua à la fondation du séminaire des Missions étrangères, et fonda en 1661 une communauté de douze filles destinées à tenir les petites écoles de campagne, à panser les blessés et à assister les malades. Elle les réunit plus tard aux filles de Sainte-Geneviève, qui avaient déjà été instituées dans le même but, et elle consentit à devenir supérieure de cette communauté, qu'elle établit dans une vaste maison sur le quai de la Tournelle. Enfin l'hôpital des Enfants trouvés et les Filles de la Providence eurent aussi part à ses bienfaits. — Voyez l'abbé de Choisy, *Vie de M^me^ de Miramion*, Paris, 1706; Glaire, *Diction. des sciences ecclés.*, II, 1501.

MIRANDOLE. Voyez *Pic de la Mirandole*.

MIRE (LE). Voyez *Lemire*.

MIREPOIX (*Mirapicum*, Ariège), évêché suffragant de Toulouse érigé en 1318 et supprimé en 1801. Le pape Benoît XII et plusieurs Lévis, seigneurs de Mirepoix, l'avaient occupé. L'ancienne cathédrale, d'abord abbaye, est dédiée à saint Maurice. — Voyez le *Gallia Christiana*, t. XIII.

MISCHNA. La collection des lois mosaïques avec commentaires des rabbins les plus célèbres et connue sous le nom de *Mischna*, est l'œuvre personnelle de Juda Hakkadosch (voy. ce nom), que les juifs désignent spécialement sous le nom de « Rabbi ». Elle est la reproduction exacte de la manière de voir des sages juifs touchant la conservation de la loi.

Juda y a intercalé, à cet effet, non seulement toutes les doctrines rabbiniques incontestées, mais aussi celles qui ne le sont point. A ce point de vue la *Mischna* doit être considérée comme un ouvrage historique, écrit par un savant dans un but spécial; elle doit son influence à l'autorité de son auteur. Les principes dogmatiques qu'il y a déposés, quelques fragments isolés exceptés, ne remontent pas au delà de l'époque d'Hérode. Cette circonstance est importante, car elle permet de constater le revirement qui s'est fait dans les opinions juives par suite des victoires des Machabées et de l'influence romaine qui assigna aux Juifs une voie nouvelle. Sous le régime de l'oppression les Juifs devaient renoncer à bien des choses extérieures pour pouvoir conserver d'autant plus intimement certaines particularités qui leur étaient propres. De là, dans la *Mischna*, cette prudence avec laquelle les conducteurs du peuple juif font tous les sacrifices nécessaires à leur position sociale, sans pouvoir être accusés d'avoir cédé sous le rapport des principes. Pour justifier leurs empiétements sur la lettre de la Loi, ils devaient chercher à en trouver le principe dans la Loi même et sauvegarder ainsi leur conscience. Par des procédés pareils, une loi ancienne est valable d'après sa forme, quand bien même elle a varié dans son essence à travers les siècles. Les Juifs n'ont fait en cela que se conformer à l'usage des peuples, auxquels le changement de la tradition n'est pas constitutionnellement permis. La *Mischna* comprend une période d'à peu près trois cent cinquante années, si l'on en retranche les additions qui, d'ailleurs, ne sont pas de beaucoup postérieures. Cette époque caractérise nettement le temps néo-judéen ou, pour être plus précis, la période de droit judéo-romaine. La domination des Perses, celle des Séleucides et des Ptolémées ne nous ont laissé, les Ecritures exceptées, aucun document de la science juive. Les commencements des écoles savantes parmi les Juifs remontent à l'époque des Asmonéens; mais là aussi on était tenu, par des motifs de prudence politique, à décider tous les cas critiques plutôt d'après l'appréciation momentanée que d'après des lois fixes. Sans doute, et c'est là ce qui caractérise la *Mischna*, elle admet comme base une tradition orale à côté de la lettre de la loi. Mais cette tradition autorisait une transformation progressive qui, tout en s'appuyant sur la loi mosaïque, permettait de l'adapter aux besoins du moment. Cela nous explique dans ce recueil la présence d'une foule de lois et d'explications légales, sanctionnées dans la suite des temps par un usage constant. Les lois y sont classées d'après une certaine analogie de l'objet qu'elles traitent, et ce classement n'a été fait évidemment qu'en vue de l'utilité pratique des élèves qui devaient consulter le recueil. En voici la division : 1° *Mischna pure*, c'est-à-dire explication du texte mosaïque pour le développement des points juridiques qu'il ne cite point; 2° *Halacha*, usages généralement répandus et admis par la pratique; 3° *Dibre Hachamim*, sentences des sages, émises dans des discussions publiques; 4° *Dibre Jechidim*, opinions de rabbins isolés, dont la considération était plus ou moins grande; *Maasijoth*, conclusions tirées de cas spéciaux; 6° *Geseroth*, lois issues de besoins

momentanés ; 7° *Thekanoth*, changements nécessaires d'un usage généralement répandu ; 8° *Clalim*, principes généraux résumant les cas isolés. — Juda Hakkadosch n'a pas donné à son ouvrage une division nette et claire ; il l'a divisé en six parties : 1° *Seraïm* (productions du pays, impôts, consécration, usages et prières qui s'y rattachent) ; 2° *Moëd* (jours de fête et toutes les questions qui en dépendent) ; 3° *Naschim* (toutes les questions qui ont trait aux femmes et au mariage) ; 4° *Nesikim* (questions des dommages et intérêts) ; 5° *Kodaschim* (les sanctuaires) ; 6° *Taharoth* (les choses pures et impures). Chaque division est sous-divisée en *Masichtoth*, c'est-à-dire en traités spéciaux et ceux-là, à leur tour, sont répartis en *Perakim*, sous-divisions. — Pour nous résumer, nous dirons que la *Mischna* est un résumé de tous les travaux scientifiques antérieurs à R. Juda Hakkadosch, qu'il regardait comme découlant du texte de la loi et que, partant, il regardait comme sacrés. Pour toutes les questions où les sources lui faisaient défaut, il s'en rapporte à ses propres lumières ou a recours à des récits devant corroborer l'ancienne tradition. Il devient par suite difficile de distinguer dans son œuvre les différentes sources auxquelles il a puisé et la valeur de la *Mischna* consiste en ceci qu'elle nous fournit une notion exacte des antiquités juives du second et du troisième siècle après la destruction du temple. Quant à l'usage qu'en ont fait les rabbins, nous renvoyons à l'article *Ecoles juives*. — Sources : Jost, *Geschichte der Israeliten*, V ; Deutsch, *Talmud* (*Quaterly Review*, 1879). E. Scherdlin.

MISERERE, prière liturgique du culte catholique dont le texte est emprunté au psaume LI, parfois aussi au psaume LVII. Outre la mélodie grégorienne qui y est adaptée, elle a été mise en musique par Palestrina, Orlando di Lasso, Allegri, Scarlatti, Zingarelli, Pergolese, Fétis, Neukomm et beaucoup d'autres compositeurs. La plus célèbre de ces compositions est celle de Gregorio Allegri (1590-1640), dans laquelle un chœur de quatre et un autre de cinq voix se répondent, jusqu'à ce que dans le finale les neuf voix s'éteignent ensemble dans un pianissimo harmonieux et toujours plus lent. C'est le *Miserere* d'Allegri qui, chaque année, est exécuté dans la chapelle sixtine à Rome, le mercredi et le vendredi de la semaine sainte : il était autrefois la propriété exclusive de la chapelle papale. Pendant qu'on le chante, le pape est agenouillé devant l'autel, ainsi que les cardinaux devant leurs pupitres, et l'impression religieuse est encore augmentée par le fait qu'une lumière s'éteint après l'autre : *ad unum quemque psalmum extinguitur una candela, una post aliam, quia apostoli paulatim defecerunt a Christo* (Gavanti, *Thesaurus sacror. rituum*, Turin, 1736, II, 99).

MISÉRICORDE (Œuvre de la), association qui a son symbole, ses observations et ses emblèmes, et qui s'est surtout révélée par un livre intitulé : *Opuscule sur des communications annonçant l'Œuvre de la Miséricorde*. Cet *Opuscule* est l'exposé des communications surnaturelles qui auraient été faites à un habitant de Rilly-sur-Seulles, diocèse de Bayeux, nommé Pierre-Michel Vintras. On y lit que le monde

a vécu sous l'empire de la crainte depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ; sous le règne de la grâce depuis Jésus-Christ jusqu'à nos jours; et qu'il va passer sous le règne de l'amour dans l'*Œuvre de la Miséricorde*. C'est dans cette troisième période que le Seigneur choisit pour organe Pierre-Michel Vintras qu'il charge de recevoir, d'écrire et de répandre ses communications divines au sujet de l'alliance qu'il va renouveler avec les hommes en les régénérant par le saint Esprit. Le chef de l'association, simple laïque, choisit parmi ses adeptes des apôtres chargés de répandre ce qu'il nomme l'*Œuvre de la Miséricorde*, leur donne une sorte de consécration par l'imposition des mains et l'onction du *baume de la croix*. L'association de Vintras fut condamnée comme contraire à l'enseignement et à la foi de l'Eglise catholique par une lettre de l'évêque de Bayeux à son clergé (8 nov. 1841) et par un bref du pape Grégoire XVI (3 nov. 1843). Un jugement du 20 août 1842 condamna Vintras à cinq années de prison pour délit d'escroquerie. Cependant la secte subsiste toujours, et elle publia, sous le titre de la *Voix de la septaine*, une série d'opuscules au moyen desquels elle cherche à propager sa doctrine.

MISÉRICORDE (Religieuses de Notre-Dame de la), ordre fondé à Aix, en Provence, l'an 1637, par le père Yvan de l'Oratoire et par Marie-Madeleine de la Trinité. Ces religieuses n'avaient à lire que le petit office de la sainte Vierge. Outre les trois vœux ordinaires, elles en faisaient un quatrième, qui était de recevoir sans dot les filles de qualité qui ne pouvaient entrer dans les autres ordres, et elles suivaient la règle de saint Augustin. Cet institut fut approuvé en 1642 par Urbain VIII, et en 1648 par Innocent X. — Voyez Gilles Gondon, *Vie du P. Yvan;* le père Groset, *Vie de la mère Madeleine de la Trinité*, Lyon, 1696; le père Alex. Pyny, *Vie* de la même, ibid., 1680.

MISRAIM. Voyez *Egypte*.

MISSEL ou Messel, *Missale*, livre d'église qui renferme : 1° les rubriques générales de la messe; 2° la préparation à la messe et les prières que récite le prêtre en revêtant chacun des ornements sacerdotaux; 3° les prières après la messe; 4° l'ordinaire de la messe; 5° le propre de chacune des messes de l'année; 6° les préfaces; 7° le canon; 8° le commun des saints; 9° le commun des messes votives. Tel est le contenu du missel romain; mais il y en a d'autres qui renferment de plus les bénédictions diverses des objets servant au culte ou à l'usage particulier des fidèles. On donne aussi le nom de missel au livre d'église à l'usage des laïques. Il contient le missel sacerdotal, à l'exception des rubriques, des prières de préparation et d'action de grâces du prêtre et des bénédictions. Le missel romain a été d'abord dressé ou recueilli par le pape Zacharie et perfectionné par Grégoire le Grand, qui l'appela le *Livre des sacrements*. Chaque diocèse et chaque ordre religieux a son missel particulier; mais le missel romain tend à supplanter tous les autres. — Voyez les articles *Liturgie* et *Messe*.

MISSION INTÉRIEURE. — I. **But et origine.** Avant de se séparer de ses disciples, Jésus-Christ leur donna l'ordre d'évangéliser toutes les

nations, en commençant par la Palestine (Matth. XXVIII, 16-20; Act. I, 8). Cet ordre est le point de départ de l'activité missionnaire de l'Eglise et de celle des croyants. L'Eglise chercha d'abord à amener à la foi ceux qui ne la possédaient pas. Mais lorsqu'elle fut organisée, on dut s'occuper d'entretenir et de vivifier la foi des croyants, de faire naître ou de réveiller la piété chez ceux de ses membres qui ne connaissaient pas, par une expérience personnelle, la vie de la foi. La mission intérieure n'a pas d'autre but que celui-là. Dans l'ancienne alliance, les prophètes d'Israël donnèrent l'exemple de l'activité missionnaire. Jésus-Christ ne voulut pas exercer hors de la Palestine son ministère. Par les appels qu'il adressa à son peuple, par l'action qu'il exerça sur ses apôtres, par son œuvre rédemptrice, il prépara, avec la fondation de l'Eglise, le réveil des consciences au sein de sa nation (Matth. V-VII, XI, 20-24; Marc VI, 1 ss.; Jean IV, 1 ss.; Luc VII, 18-23). Plus tard les apôtres, suivant l'exemple laissé par leur Maître, s'appliquèrent à entretenir la piété et à développer au sein des communautés la vie spirituelle qu'ils avaient fondée, en les visitant, en leur écrivant, en les dotant d'une organisation qui, si simple quelle fût, suffisait à pourvoir aux nécessités du présent, tout en préparant l'avenir (voyez *Encyclopédie* de Herzog, art. *Innere Mission*). Marchant sur leurs traces, l'Eglise, toutes les fois qu'elle se réveille, fonde des institutions et exerce une activité dont l'objet est la conversion des âmes et le développement de la piété en pays chrétien. A cet égard, l'histoire de la mission intérieure se confond d'une façon si étroite avec celle de l'Eglise qu'il faudrait refaire celle-ci, afin d'avoir une idée exacte de la marche et des progrès de cette œuvre de relèvement. Il y a eu cependant dans l'Eglise des hommes dont l'activité a été particulièrement remarquable : parmi les précurseurs de la Réforme, Wiclef; au siècle dernier Wesley et Whitefield, les apôtres de la Grande-Bretagne et de l'Amérique, Spener, le chef du piétisme allemand, les évangélistes américains (M. Lelièvre, *Les prédicateurs pionniers de l'Ouest américain*); dans ce siècle, Oberlin, F. Neff, Wichern, le fondateur de la mission intérieure en Allemagne, etc.

II. Théorie de la mission intérieure. En un sens, toutes les œuvres de foi et d'amour qui voient le jour au sein des peuples chrétiens et qui se développent dans les limites de l'Eglise, peuvent se rattacher à la mission intérieure. Cependant le nom de mission intérieure s'applique plus spécialement à l'évangélisation. Il est vrai que Jésus-Christ a exercé sa miséricorde, tout en prêchant l'Evangile (Luc VII, 22), et que ces deux modes d'activité se retrouvent chez ses apôtres (Luc X, 1-20), mais, dans la théorie comme dans la pratique, il est aisé de les distinguer. Cette distinction nous permettra d'ailleurs d'acquérir une idée plus précise de notre sujet. La mission intérieure est une forme de l'activité de l'Eglise : l'idée que nous nous ferons de l'Eglise déterminera dans une très grande mesure celle que nous nous formerons de la mission intérieure. L'Eglise catholique, qui est une théocratie, subordonnera cette œuvre tout

entière à l'action et à la direction du clergé. Les Eglises évangéliques, qui croient au sacerdoce universel, feront de chaque chrétien un missionnaire. Parmi celles-ci, les Eglises de professants s'occuperont moins du nombre des âmes sur lesquelles doit s'exercer leur activité, que de la pureté de la foi individuelle ; les Eglises de multitudes, s'adressant aux foules, s'efforceront de les gagner à l'Evangile sans se croire le droit d'établir elles-mêmes une ligne de démarcation précise entre les convertis et les âmes chez lesquelles le travail de la conversion n'est pas achevé. Pour toutes les Eglises chrétiennes, quelles qu'elles soient, la mission intérieure comprend trois parties bien distinctes : 1° réveiller et développer la vie religieuse au sein des communautés déjà constituées ; 2° rattacher à l'Eglise par un lien organique et officiel les fidèles privés de tout moyen de grâce ; 3° évangéliser les membres des autres Eglises chrétiennes, en s'efforçant de combattre parmi eux l'incrédulité, de redresser leurs erreurs et de les amener à la foi. Pour pouvoir entreprendre avec quelque chance de succès cette œuvre, une Eglise doit posséder une vie religieuse intense, des doctrines nettes et précises, une organisation tout ensemble large et solide. Il en est ainsi de tout évangéliste digne de son nom : pour communiquer la foi, il faut la posséder ; pour gagner les âmes, il faut un programme intelligible à tous ; pour les retenir, il faut un édifice spirituel capable de les abriter. On doit aussi tenir compte de l'état général des esprits, de l'état de l'Eglise et du caractère national. La première chose à faire lorsqu'on s'occupe d'une paroisse, c'est de s'assurer si elle possède les organes nécessaires pour vivre (conseils ecclésiastiques, écoles de la semaine et du dimanche, catéchuménat, union chrétienne de jeunes gens, bibliothèque, réunions d'édification, etc.) ; on pourra ensuite mettre en œuvre les autres moyens d'action qui s'adressent soit aux individus (cure d'âmes, visites), soit à la famille (culte de famille), soit à la communauté tout entière (prédications d'appel, conférences, classes bibliques, réunions d'Eglise, fêtes chrétiennes). Il est quatre signes auxquels on peut reconnaître une Eglise vivante : union des croyants, chant nourri, libéralité chrétienne, activité des membres de l'Eglise s'unissant à celle de ses conducteurs spirituels. — Les disséminés doivent d'abord être rattachés à une paroisse, puis être visités, instruits et encouragés (mission itinérante, bibliothèques circulantes, lecture des journaux religieux) ; leurs enfants réclament des soins tout spéciaux (écoles pour les enfants disséminés, catéchumenats-écoles), car si on les néglige ils tomberont aisément dans l'incrédulité ou dans la superstition. — Quant aux membres des autres communautés chrétiennes, ils se divisent naturellement en deux classes parfaitement distinctes, selon qu'ils sont membres ou qu'ils ne font pas partie d'Eglises évangéliques. Rien n'est plus nuisible à l'œuvre de l'évangélisation que ce prosélytisme ecclésiastique qui, contrairement à l'enseignement apostolique (Rom. XV, 20-21), pousse parfois les diverses fractions du christianisme évangélique à se disputer les âmes arrachées au joug de l'erreur et du péché. L'alliance évan-

gélique est un devoir, tant que l'unité ne sera pas établie entre les croyants (Jean XVII, 21 ; cf. Eph. IV, 13-16). Cette alliance ne peut s'étendre jusqu'à l'Eglise catholique romaine, d'abord parce que cette Eglise réclame non l'union des chrétiens, mais la soumission des croyants, ensuite parce que ses enseignements sont contraires à ceux de l'Ecriture, enfin parce qu'elle a confondu sa cause avec celle de partis politiques dont l'alliance ne peut que compromettre la cause de l'Evangile. Le prosélytisme parmi les catholiques romains s'impose à tout croyant. Il s'exercera par tous les moyens que possède la mission intérieure : par la parole (entretiens, prédications, conférences), par la presse (diffusion de l'Ecriture sainte, traités, gravures, livres), par l'instruction (écoles, classes bibliques, etc.), par la philanthropie, quoique ce dernier mode d'action exige un tact tout particulier. L'ouvrier de la mission intérieure doit se garder d'intervenir dans les affaires particulières (Luc XII, 13-15), de prendre parti dans les querelles politiques (Jean XIX, 36) ; il ne perdra aucune occasion de montrer que l'Evangile, source de tout progrès, n'est pas responsable des égarements de ceux qui se couvrent de son nom. Il parlera la langue de tous, il s'adressera à la raison et à la conscience, jamais à la passion, il ne posera d'autre fondement pour l'édifice qu'il veut élever, que Jésus-Christ crucifié.

III. Statistique. Il est absolument impossible de dresser une statistique complètement exacte des œuvres de mission intérieure, par la raison que beaucoup d'entre elles ne publient aucun rapport. D'ailleurs nous n'avons à nous occuper ici ni des œuvres philanthropiques (voyez *Paupérisme*), ni de l'instruction (voyez *Ecoles protestantes* et *Ecoles du dimanche*), ni de la diffusion de la Bible (voyez *Propagation de la Bible*), ni des œuvres purement locales ou de celles qui forment un tout par elles-mêmes (Unions chrétiennes, etc.). Nous devons aussi nous contenter de mentionner les principaux ouvriers de la mission intérieure qui sont actuellement vivants : Moody et Sankey, dans la Grande-Bretagne et aux Etats-Unis d'Amérique, Spurgeon en Angleterre, lord Radstock en Russie et dans les pays scandinaves, le Dr Somerville en Australie, en Ecosse, en France et en Italie, Waldenstrœm en Suède, MM. de Pressensé, Th. Monod, Réveillaud, Fourneau, E. Vernier en France, etc. Quant aux œuvres de mission intérieure, nous les diviserons en œuvres générales et œuvres ecclésiastiques. — 1. *France.* Œuvres générales : La Société évangélique de France, qui compte quarante-sept années d'existence, est fondée sur le principe de l'Alliance évangélique et s'occupe spécialement de l'évangélisation des catholiques. Elle a créé des Eglises à Chatelcensoir, Alençon, Limoges, etc. Elle a des œuvres remarquables dans la Nièvre, la Creuse, etc. Elle a 47 agents et son budget s'est élevé en 1879 à 156,842 fr. La Mission intérieure évangélique, fondée au lendemain de la guerre de France, afin de travailler au réveil de l'Eglise et à l'évangélisation de la France, a son siège à Nîmes. Ses moyens d'action sont la création de groupes destinés à unir en un faisceau les chrétiens évangéliques

d'une même localité, les prédications et conférences, les réunions dites de consécration. Son budget s'élève à environ 20,000 fr. A cette œuvre se rattache le Comité parisien de Mission intérieure qui s'occupe exclusivement de l'évangélisation des catholiques au moyen de conférences données dans le nord, l'est, l'ouest et le centre de la France (le Comité central s'occupant des catholiques du midi et de l'évangélisation des protestants de la France entière) qui en un an a reçu environ 8,000 fr. et fait visiter 14 départements. La Mission évangélique aux ouvriers créée par M. Mac-All, il y a sept ans, a 21 stations dans le département de la Seine et des stations à Bordeaux, Lyon, la Rochelle, Rochefort-sur-mer. Dans son dernier exercice, elle a reçu pour l'œuvre générale 117,222 fr. 60 et pour la Mission aux enfants 17,526 fr. 30. Elle a tenu dans Paris et la banlieue 5,451 réunions auxquelles ont pris part 556,218 personnes, prêté 2,781 livres et distribué 556,218 traités. Une œuvre similaire existe à Marseille, Valence, etc., et est en partie soutenue par la mission intérieure. Le Comité auxiliaire de l'évangélisation de Paris, fondé sous le patronage de la *Home City mission* de Londres, se propose de créer à Paris d'abord, puis en province, une œuvre de visites à domicile. Enfin, il existe à Paris (rue Royale, 23), une œuvre quotidienne d'évangélisation qui, en 1875-76, a reçu 11,085 fr. (Armand-Delille, *Journal de l'œuvre de Dieu à la rue Royale*, 1877). Le Comité protestant de Lyon pour l'évangélisation des vallées de F. Neff et des départements du sud-est de la France a dans son 23e exercice reçu 27,072 fr. et dépensé 22,237 fr. Le Comité pour l'évangélisation des soldats est de création toute récente. A ces œuvres on peut joindre la Société d'évangélisation d'Alsace (36e exercice, recette : 17,046 fr. ; dépenses 16,168 fr.), le Comité des femmes bibliques de Paris, l'Ecole de Sainte-Philomène (préparation des évangélistes), la Société missionnaire américaine de Paris. OEuvres ecclésiastiques. A l'Eglise réformée se rattachent les œuvres suivantes : La Société centrale d'évangélisation, qui fut précédée de la Société chrétienne protestante de France (Bordeaux, 1835) et de la Société chrétienne du Nord (1843), s'occupe de l'évangélisation des disséminés et de celle des catholiques, avec le concours des consistoires ; elle entretient deux écoles préparatoires de théologie, l'une à Batignolles-Paris, l'autre à Tournon, a créé plus de quarante Eglises, devenues des paroisses officielles : elle a 12 sections qui travaillent à l'évangélisation de 67 départements et des colonies, avec 139 agents, 320 postes, 53 écoles. Recettes en 1878-79 : 213, 452 fr. L'OEuvre pour l'encouragement au saint ministère, dont le siège est à Marseille, a reçu dans son 3e exercice (1877-1878) 15,745 fr. 40. La Société de prévoyance et de secours établie à Bordeaux pour les veuves et orphelins des pasteurs a reçu en 1879 23,125 fr. 75. La Caisse de retraite des pasteurs, à laquelle sont affiliés 353 pasteurs, a un capital social de 513,994 fr. De plus, la Caisse synodale (du synode officieux) a des ressources spéciales qui sont en partie destinées à venir en aide au Comité de la faculté de théologie de Montauban. La Mission intérieure

protestante du Gard, qui se rattache au parti libéral, a un budget d'une dizaine de mille francs, elle pourvoit aux études classiques des jeunes gens qui se destinent au saint ministère, fait visiter les églises libérales, etc. L'Eglise de la confession d'Augsbourg a sa mission intérieure avec des stations d'évangélisation à Elbeuf, à Paris, dans le département de la Seine, etc. La Commission d'évangélisatiou des Eglises libres reçoit environ 47,000 fr. L'Eglise méthodiste, outre ses stations d'évangélisation de Granville, Flers, Honfleur, Saint-Malo, Saint-Dizier, etc., a une Mission aux ouvriers (Paris, Saint-Denis, Rouen, etc.), dirigée par M. Gibson. L'Eglise baptiste a quelques stations d'évangélisation dans la Seine, l'Aisne et le Nord. Organes de la Mission intérieure : Le *Bulletin de la mission intérieure*, le *Signal* (politique et religieux), les *Nouvelles de l'évangélisation en France*, le *Bulletin de la Société évangélique*, l'*Ami de la maison* (illustré), le *Témoin de la vérité*, la *Chambre haute*, l'*Ami chrétien des familles*, etc. Voyez Math. Lelièvre, l'*Evangélisation en France et en Belgique* (*Siebente Hauptversammlung der Evang. Allianz*, I, p. 317-337) ; E. Borel, *Statistique des associations protestantes*, Paris, 1864 ; A. Decoppet, *Paris protestant*, 1876 ; de Pradt, *Annuaire protestant* ; F. Puaux, *Agenda protestant*, 1880 ; *Almanach du sou protestant*. — 2. *Belgique*. L'Eglise évangélique unie à l'Etat a un Comité d'évangélisation qui, avec un budget de 16,000 fr., fait célébrer le culte dans 14 localités, entretient 8 écoles et 3 colporteurs. La Société évangélique ou Eglise chrétienne missionnaire belge a une quarantaine de lieux de culte et 22 pasteurs ou évangélistes. L'Eglise wesleyenne a un poste à Bruxelles. — 3. *Hollande*. En 1843, se fonda à Amsterdam une Société pour la diffusion de la connaissance du christianisme et pour le développement de la piété par le moyen de visites et par la lecture de la Bible. D'autres ne tardèrent pas à l'imiter, ce sont : La Société pour la diffusion de la vérité (*Vereeniging ter verbreiding van waarheid*, 1847), la Société néerlandaise évangélique protestante créée en 1853 par le docteur Cappadoze pour combattre les erreurs de l'Eglise romaine, et qui, en 1876, soutenait dans le nord de la Hollande 22 évangélistes et recevait 17,672 florins ; la Compagnie évangélique ; la Foi efficace par la charité, qui s'occupe d'évangélisation, d'écoles, d'œuvres philanthropiques, et avait en 1876 73 sections ; la Société des amis de la vérité qui, en 1876, avait 46 sections et recevait 15,540 florins ; Jésus seul, société qui, en 1876, travaillait dans 23 localités au moyen de 7 évangélistes et soutenait 27 écoles du dimanche avec 1,694 élèves ; l'Union néerlandaise protestante, qui travaille au développement de la vie chrétienne; l'Union militaire ; la Société pour l'évangélisation des marins, etc. Voyez Heldring, *Inwendige Zending en Gémeente*, Leyde, 1877. — 4. *Suisse*. Il existe en Suisse un très grand nombre de sociétés d'évangélisation et de mission intérieure. Chaque Eglise (nationale, libre, wesleyenne, morave, etc.) a les siennes. Il existe en outre des sociétés embrassant plusieurs cantons, d'autres qui sont propres à une ville ou à un canton. Parmi les premières, il faut noter : la Société de secours

religieux pour les protestants disséminés, dont le siège est à Bâle et qui comprend 15 comités cantonaux, avec un budget total de 100,000 fr. Le comité de Genève, qui a dépensé dans son trente-cinquième exercice (1878-79) 28,067 fr., s'occupe de l'évangélisation des disséminés de la Suisse (Fribourg, Vaud, Valais, Schwytz), de la France et des Etats autrichiens ; l'Union évangélique suisse (*Schweizerischer evangelisch-kirchlicher Verein*), qui est le centre d'action du parti évangélique au sein de l'Eglise nationale, dont le comité central est à Bâle, qui, sans négliger l'édification proprement dite (cultes du dimanche matin, réunions d'édification, de missions, etc.), se livre à l'évangélisation, a des missionnaires pour les villes (4 pour Bâle), des colporteurs, etc. ; l'Union suisse du christianisme libéral qui entretient des boursiers (en vue du saint ministère), répand des traités (10,000 dans le dernier exercice) et est pour le parti libéral ce qu'est l'Union évangélique pour le parti évangélique, un centre d'action et de propagande religieuse et ecclésiastique ; l'Union pastorale suisse. Parmi les œuvres particulières, nous mentionnerons les Sociétés évangéliques de Genève, du Jura bernois, de Berne, de Zurich, de Saint-Gall, de Schaffhouse, de Coire (sociétés qui sont absolument indépendantes les unes des autres). Celle de Berne, fondée en 1831, a une assemblée générale de 200 membres qui nomme le comité central et, avec un budget de 120,000 fr., elle fait visiter par une dizaine d'ouvriers 160 localités, entretient deux colporteurs, deux écoles normales de régents et de régentes ainsi qu'un collège. Celle de Genève, qui, en 1878-79, a reçu 229,512 fr. 81, a un département théologique duquel relève l'Ecole de l'Oratoire, un département d'évangélisation à l'intérieur (culte de Carouge, visites, bibliothèques), un département de colportage et d'évangélisation à l'extérieur (France, Allemagne, etc.), lequel entretient 62 colporteurs, dont 56 dans 31 départements de la France, 3 pasteurs, 10 évangélistes, 4 instituteurs ou institutrices. La Société évangélique de Zurich, indépendante des précédentes, est depuis 1874 rattachée à l'Union évangélique ; elle dépense 318,000 fr., a 7 sections ; la Mission urbaine de Bâle (*Stadtmission*) ; le *Vereinshaus* à Bâle qui fait donner des conférences et des prédications d'une façon régulière ; la Société pour l'évangélisation de la France, dont le siège est à Neuchâtel et qui s'occupe de l'évangélisation de l'Allier et de plusieurs autres départements, entretient une voiture biblique, etc. ; la Société pour l'évangélisation de l'Espagne dont le siège est également à Neuchâtel ; la Commission d'évangélisation pour la mission intérieure, qui a dans le canton de Genève une dizaine d'agents et a dépensé, en 1878, 17,198 fr. 65 ; l'Association des dames de l'Eglise nationale de Genève, en faveur des missions évangéliques et des protestants disséminés ; les Comités de Genève et de Lausanne pour l'évangélisation de l'Espagne ; le Comité genevois pour l'évangélisation de la Bohême et de la Moravie. Il existe en outre à Genève une œuvre identique à l'œuvre Mac-All. Voyez *Annuaire philanthropique*, Genève, 1879 ; Finsler, *Kirchliche Statistik d. refor-*

mirt, Schweiz, 1854 ; *Taschenbuch für die schweizerischen reform. Geistlichen*, 1879 ; *Berner Staats Kalender*, 1877 ; de Mestral, *Tableau de l'Eglise chrétienne*, 1870 ; *Kalender für Basel-Land*, 1876. — 5. *Italie.* Il n'y a pas eu jusqu'ici en Italie d'œuvre générale de mission intérieure ou d'évangélisation : chaque Eglise évangélise pour son compte particulier. L'Eglise vaudoise, outre ses paroisses constituées, a, dans le champ de l'évangélisation, 39 églises, 24 stations avec 2,800 communiants, 1,600 élèves fréquentant les écoles du dimanche, 32 ministres, 21 évangélistes, 52 instituteurs, 5 colporteurs. L'Eglise chrétienne libre (des Frères) a autour de ses 8 paroisses une trentaine de groupes d'évangélisation. L'Eglise libre italienne a outre ses pasteurs 11 évangélistes. Les méthodistes wesleyens font aider leurs 22 pasteurs par 6 coadjuteurs, 6 évangélistes et 2 colporteurs. Les méthodistes épiscopaux ont 16 prédicateurs italiens et 4 lectrices bibliques (voy. Reid, *The missions and missionary Society of the methodist episcopal-church*). Les baptistes stricts (américains) ont 9 pasteurs ou évangélistes pour 155 baptisés et l'Eglise chrétienne (baptiste), apostolique 200 communiants et une œuvre d'évangélisation pour les mendiants. L'Eglise libre écossaise fait évangéliser les marins de Gênes et de Naples. Parmi les œuvres individuelles, il faut nommer celle de M. van Meter qui a organisé des écoles et des services aux portes du Vatican. Sources : *Vade mecum ad aso dei pastori e ministri delle chiese evangeliche d'Italia*, 1869 ; Comba, *l'Evangélisation en Italie* (*Siebente Hauptversamelung, d. E. Allianz*, I, p. 351 ss.), et les *Nachrichten über die Ausbreitung d. Evang. in Italien*). — 6. *Espagne et Portugal.* Toutes les églises évangéliques qui existent dans ces deux contrées, sont des œuvres de mission intérieure. Ceux qui s'y emploient sont d'anciens catholiques (prêtres ou lettrés espagnols), des étrangers, à la tête desquels il faut placer Fliedner, de jeunes Espagnols élevés dans des universités ou écoles protestantes. La liberté religieuse n'existe pas dans le Portugal. Elle existe de nom plus que de fait en Espagne. Les épiscopaux travaillent à Lisbonne (et ses environs), Madrid, Séville et Malaga, les wesleyens à Pollo Nao, Barcelone et dans les îles Baléares, les presbytériens d'Ecosse à Madrid, Salamanque, San Fernando et Puerto Sta Maria ; ceux d'Irlande, à Madrid et à Cordoba ; l'Eglise libre d'Ecosse à Lisbonne ; la Société évangélique continentale à Bilbao, etc., le Comité de Lausanne, à Barcelone, celui de Genève, à Reus et Carthagène ; les Missions américaines à Santander et à Saragosse, les baptistes américains à Alcoy, Madrid, etc. ; l'Eglise évangélique allemande à Madrid et dans plusieurs autres localités. Voyez Fliedner, *Die Evangelisation in Spanien und Portugal* (*Siebente Hauptvers.*, etc., II, 479-498), *Blætter aus Spanien* (*Leaves from Spain*). — 7. *Allemagne.* La mission intérieure a pris en Allemagne une grande extension sous l'impulsion de Wichern. Outre les œuvres dirigées par les Eglises baptistes et wesleyenne, par les moraves (voy. le journal l'*Unité des Frères* et *d. Brüderbote*), signalons les Sociétés suivantes : La Mission intérieure (*Die innere Mission*) se propose de travailler au

réveil de la vie religieuse chez les Allemands, qu'ils soient ou non fixés dans leur patrie, non seulement en les évangélisant, mais encore en mettant en œuvre tous les moyens que peut employer la charité chrétienne (écoles, unions chrétiennes, maisons de diaconesses, etc.). On peut dire qu'ainsi conçue, la Mission intérieure embrasse toutes les manifestations de la vie religieuse. Le comité central a une double résidence à Hambourg (Rauhes Haus à Horn, près Hambourg) et à Berlin, où se trouve son domicile légal. Il est en rapport avec un grand nombre de comités locaux et d'instituts (voyez la liste dans le XX^e^ rapport, p. 33-40). En 1878-79, il a reçu 23,865 marcs 03; il s'occupe de l'évangélisation dans toutes ses branches (évangélisation des voyageurs, des ouvriers étrangers, etc). La littérature de la Mission intérieure est extrêmement riche. Citons, outre l'ouvrage de Wichern : *D. Werk d. Inn. Miss. in Ostpreussen*, Berlin, 1872; Bourwicq, *D. Inn. Miss. in Westpreussen*, 1878; Dreyfus, *D. In. Mission, in Pommern*, 1876; Hopfner, *D. Werk d. In. Miss. inder evang. Kirche der Rheinprovinz*, 1876; Simon, *Die Inn. Miss. in d. Provinz Sachsen*; *Die Inn. Mission in Deutschland*, I; *Die I. M. in Hannover*, par Rothert, II; *Die I. M. in Würtenberg*, par Schmidt; W. Beyschlag, *Vorträge über d. In. Miss.*; *Geschichten und Bilder aus d. I. M.*; Dorner, *Ein Blick in die Arbeit der I. M. in d. letzten dreissig Jahren*, 1878, etc., etc. L'organe officiel du comité est le journal : *Fliegende Blätter aus d. Rauhen Hause*, dirigé par Wichern et Oldenberg. Parmi les autres journaux, citons *Bausteine* publié à Dresde par Seidel et *Monatsschrift für Diakonie und In. Mis.*, qui paraît à Altona, sous la direction de Schæfer. La société de Gustave-Adolphe (*Gustave-Adolph Verein*), fondée en 1832, s'occupe de l'évangélisation de l'Allemagne, de l'Autriche et de quelques autres contrées. Elle a reçu, dans l'exercice 1878-1879, 697,000 marcs. Depuis sa fondation, elle a soutenu 2,731 communautés, pris part à la construction de 1,090 temples, chapelles, etc., de 665 écoles, entretenu 16 prédicateurs itinérants et dépensé près de 15 millions de marcs pour l'œuvre de l'évangélisation. Elle a pour organe : *Fliegendes Blatt des evang. Vereins d. Gust. Ad. Stift.*, Stuttgart; *Der Bote d. ev. Vereins d. Gust. Ad. Stift.*, Darmstadt, et un certain nombre de feuilles locales. Elle est comme la précédente une œuvre d'alliance évangélique. L'union protestante libérale (*Protestantenverein*) est le centre d'action de ce parti. Outre ces grandes sociétés qui embrassent l'Allemagne entière, il en existe d'autres qui sont locales, spéciales, ecclésiastiques : *Stadtmission* ou missions urbaines (celle de Hambourg a un organe spécial; celle de Berlin, qui en a deux, un bulletin et *d. Evang. Sonntagsblatt*, 15.900 ex., emploie 24 missionnaires); la Mission intérieure luthérienne de Bavière (*Gesellschaft für d. In Mis. in dem Sinne der luth. Kirche in Bayern*); *Comite für kirchliche Pflege der Deutschen in Paris*, qui entretient deux pasteurs à Paris. Un autre comité s'occupe des émigrants et des immigrants, entretient deux pasteurs, l'un à Hambourg, l'autre à New-York; un autre s'occupe des Allemands établis au

Brésil (voy. plus bas). L'Eglise évangélique de Prusse a collecté en 1876, 341,950 marcs, dont 11,500 ont été employés à la mission intérieure. L'Eglise luthérienne recueille aussi des fonds spéciaux (*Gotteskasten*), qu'elle emploie à l'évangélisation des disséminés d'Allemagne, des protestants de l'empire d'Autriche, des Allemands de l'Amérique du Nord, etc. Il existe de plus en Allemagne des instituts qui fournissent soit des prédicateurs itinérants, soit des pasteurs missionnaires (pour l'Amérique). Voyez Schöner et Schneider, *Schreib-und Hülfs Kalender*, II, *Theologisches Jahrbuch*, 1877, 1878, 1879; Kahnis, *Der innere Gang des Protestantismus;* W. Hoffmann, *Die Innere Mission.* Hollenberg, *Die freie Thätigkeit und d. kirchliche Amt;* Nitzsch, *Praktische Theologie*, III. La mission intérieure est jugée au point de vue catholique, par Jorg, *Geschichte d. Protestantismus.* — 8. *Autriche-Hongrie.* Dans les terres de la couronne de Hongrie où domine le rationalisme, il n'y a à signaler qu'une fondation, se rattachant à l'Eglise luthérienne (*Hülfsansfalt*), laquelle en 1877-78 a reçu 12,000 florins. Dans l'Autriche et ses dépendances, les communautés luthériennes se sont élevées de 103 à 138, les réformées de 64 à 76. Il existe en Bohême une Société évangélique fondée par le surintendant adjoint Kaspar et qui a pour organe : *Zpravy evangelicke* (*Nouvelles évangéliques*). Le pasteur Schwarz a créé une œuvre de mission intérieure (*Verein für innere Mission in Oberösterreich*), qui a un organe spécial. La société de Gustave-Adolphe, qui compte dans la monarchie 12 sections et 300 comités locaux, y dépense 100,000 marcs. Elle a créé un fonds dit *du Jubilé*, qui a déjà reçu 20,000 florins. Il existe à Vienne des réunions d'édification. Les moraves ont fondé quelques communautés. Sources : von Tardy, *Das evang. religiöse Leben in Œsterreich-Ungarn*, *Sieb. Hauptvers.*, I, 201-222. — 9. *Russie.* En Russie, la liberté de conscience existe, mais le prosélytisme est interdit. Tout récemment, le gouvernement russe a expulsé un homme pieux qui s'occupait de mission intérieure. L'Eglise luthérienne prédomine dans les provinces de la Baltique. Elle a une œuvre semblable à la société de Gustave-Adolphe : *die Unterstüzungs-Casse für die evang. lutherisch. Gemeinden in Russland*, dont le siège est à Saint-Pétersbourg, avec 22 sections, dont le budget s'élève à 40,000 roubles (environ 100,000 fr.) et qui depuis 1859 aide les Eglises luthériennes pauvres, qui sont réparties non seulement en Russie, mais en Sibérie. Il existe également une Eglise réformée à Saint-Pétersbourg et dans plusieurs villes des missions urbaines (*Stadtmission*). Voyez *Monatschrift für Diakonie und Innere Mission*, 1878, 8-11. — 10. *Pays scandinaves.* Les baptistes et les méthodistes ont eu quelques succès dans ces contrées. Mais l'Eglise luthérienne y prédomine. Le Danemarck possède une institution de mission intérieure (*Sanct Stefansverein*), qui travaille au réveil de l'Eglise. Dans la Norvège, où les paroisses sont très vastes (un pasteur pour 3000 âmes), la question de l'activité laïque s'imposait. Les conservateurs et leur organe, *Luthersk Ugeskfrits*, demandent que les prédicateurs laïques soient cons-

titués en un ordre inférieur et placés sous le contrôle de l'Eglise. Le *Ny-Luthersk*, organe du parti de la Réforme, et le *Luthersk Kirketidende* (juste milieu) leur sont sympathiques. La société fondée avec leur concours en 1864, à Christiana, *Lutherstiftelsen*, se rattache nettement à l'Eglise luthérienne et s'efforce de réveiller la masse des fidèles. Les piétistes de Suède peuvent se diviser en deux classes, les uns très luthériens, les autres indifférents en matière ecclésiastique. Le rédacteur du *Piëtiste*, Waldenstrœm, a exercé une grande influence et s'est détourné de l'orthodoxie. Parmi les œuvres de mission intérieure suédoises, mentionnons : l'Institut national évangélique (*Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen*) qui prépare des colporteurs et des prédicateurs itinérants, ainsi que des missionnaires pour l'évangélisation des païens et est soutenu par des groupes locaux de missions ; *Pro fide et christianismo*, société qui a plus de cent ans d'existence ; Association des amis de l'Eglise. Voyez : *Frägor rörande Ev. Fost. Sliftelsen ;* von Scheele, *Das evang. relig. Leben in Skandinavien* (*Sieb. Hauptvers.*, etc., I, 222-244) et les journaux *Le Témoignage*, 13 et 20 sept. 1879 ; *Tidskrift for sveriges Nykterhegvanner*, 1877; *Watkaren*, 1878. — 11. *Grande-Bretagne et Irlande.* Œuvres d'alliance évangélique : Parmi ces œuvres nous citerons : *Home City Mission* de Londres, qui en 1878-79 a employé 448 missionnaires, a fait faire 2,950,000 visites, a distribué 25,000 bibles et portions des Ecritures, et 3,642,000 traités, a organisé 63,000 meetings, a établi le culte de famille dans 619 familles, a envoyé à l'école 4,111 enfants, a régularisé 157 unions, s'est occupé de 600 femmes perdues, a fait lire la Bible par ses agents 831,000 fois, a reçu 51,964 livres sterling et a fondé à Paris une œuvre similaire ; *Evangelization Society* qui organise 1,424 réunions en Angleterre, en Ecosse et dans le pays de Galles, qui reçoit 10,796 livres sterling, et qui se propose surtout d'annoncer l'Evangile à ceux qui n'ont aucune occasion de l'entendre; *Open-Air Mission*, mission en plein air, qui reçoit 1.227 livres sterling, et compte environ 400 membres non salariés ; *Protestant Reformation Society* ; *Midnight Meeting Movements Mission ; The Prison Missions* ; l'œuvre des Bible-Women (300 lectures de la Bible, 10,000 liv. st.) ; *British and Foreign Sailors' Society ; Salvation Army ; Army Scripture Readers' Association.* C'est ici surtout qu'une énumération complète devient impossible. Les sociétés se rattachant aux diverses Eglises sont très nombreuses. Chaque dénomination est représentée en Angleterre, en Ecosse et en Irlande. L'Eglise d'Angleterre (épiscopale) a un très grand nombre de sociétés : *Society for Promoting Christian Knowledge* (36,290 liv. st. en 1874) ; *Colonial and Continental Church Society*, qui pourvoit aux besoins spirituels des sujets britanniques résidant hors d'Angleterre (en 1874, 36,290 liv. st.) ; *Church of England Scripture Reader's Association ; Bishop of London Fund for Irish Church Mission the Rom. Catholics ; Society for the Propagation of the Gospel in Foreign parts* (en 1874, 134,826 liv. st.) avec 500 clergymen et 800 catéchistes ; *Foreign Aid Society* (1841), qui s'occupe de l'évangélisation de la France et d'autres contrées (3,625 liv. st. en 1874) ; *Church Home Mission* (541 liv. st. en

1878-79), *Foreign evangelization Society* (1,014 liv. st. en 1878-79), qui s'occupe de la France, de l'Espagne, de la Belgique, de l'Italie et du Portugal. L'Eglise anglicane a en outre des sociétés pour soutenir les pasteurs pauvres (*Church pastoral Aid Society*, etc), construire des églises. Le méthodisme anglais se ramifie en un grand nombre de branches. La plus importante des sociétés de mission intérieure est *The Wesleyan Home Mission and Contingent Fund*, qui a reçu en 1878 43,169 liv. st. et qui embrasse tous les modes d'évangélisation, visites à domicile, réunions, organisation de nouvelles paroisses, mission parmi les marins et les soldats, etc. Le *Metropolitain Building Fund* (1861) a élevé en 20 ans plus de 120 lieux de culte. Les méthodistes primitifs ont aussi une société de mission qui s'occupe de l'évangélisation à l'intérieur et au dehors (*Primitive Methodist Missionary Society*). De même les *Méthodistes de la nouvelle connexion*. Les congrégationalistes ont une œuvre tout ensemble ecclésiastique et missionnaire (*Congregational Church Aid and Home Missionary Society*) pour l'évangélisation de l'Angleterre et du pays de Galles, laquelle dans son premier exercice a reçu 2,380 liv. st.; une mission irlandaise (*Irish Evangelical Society and Congregational Home Mission*) qui, avec un budget de 3,785 liv. st., a organisé en 1878-79 plus de 300 réunions, une société de pasteurs (*Board of cong. Ministers*), fondée en 1727, et qui compte 242 ministres, deux associations spéciales à la ville de Londres (*London Congreg. Association*, 1872, et *East. Lond. Congreg. Associat.*, 1862). Les baptistes ont plusieurs sociétés ou instituts : *Baptist Home Mission* (126,000 fr.), *Baptist Building Fund* (162,000 fr.), *Pastor's College* de Spurgeon (136,000 fr.). Les presbytériens, qui possèdent des Eglises autonomes en Angleterre et en Irlande, ont leur centre d'action en Ecosse. L'Eglise d'Ecosse a une forte organisation. Ses divers comités embrassent tous les champs de l'activité ecclésiastique. Parmi ceux-ci nous citerons le Comité de mission intérieure (*Home Mission Comittee*) qui, en 1878, a reçu 18,088 liv. st., a entretenu 63 stations avec 63 ministres, gradués ou étudiants, 90 Eglises avec 22,000 auditeurs et 12,295 communiants, a pourvu à la construction d'églises, a aidé des jeunes gens à se préparer au saint ministère ; le Comité des colonies, qui s'occupe de l'évangélisation des sujets anglais au Canada, dans la Colombie anglaise, la Nouvelle-Zélande, la Tasmanie, l'Australie, l'Inde, à Ceylan, à Maurice, à Natal, dans la Guyane, entretient des chapelains dans les stations d'été (Genève, Heidelberg, Hambourg, etc.), s'occupe de l'armée et de la marine ; Comité pour le développement de la vie et des œuvres chrétiennes ; Fonds pour les veuves de ministres ; le Comité des dotations (18,463 l. st.). L'Eglise presbytérienne unie s'occupe avec sollicitude d'augmenter le traitement de ses ministres (*scheme for augmentation of stipends*) (en 1878, onze seulement de ses ministres recevaient moins de 4,000 fr. par an), pourvoit aux besoins des ministres âgés et infirmes, possède une œuvre de mission intérieure (*Home Committee of the Board of the Missions*) et une œuvre en Irlande, ainsi que dans le pays de Galles (*Irish and Gaelic Missions*). L'activité missionnaire de

l'Eglise libre d'Ecosse comprend les branches suivantes : extension de l'Eglise, 33 stations, 37 Eglises (13,125 liv. st.) ; missions territoriales (création d'annexes), 27 pasteurs ; missions congrégationnelles, dirigées par des étudiants ou des laïques au nombre de 95 (2,500 l. st.), 10,222 auditeurs, 2,638 ouvriers ; agents d'évangélisation et, parmi eux, députés auprès des 45 stations de pêcheurs ; mission des marins. Parmi les œuvres presbytériennes, signalons la Mission de l'Eglise française protestante de Bayswater pour les Français qui habitent Londres et la Grande-Bretagne (933 livres, écoles, temple, société de placement, etc.), et la mission intérieure du pays de Galles (*Welsh Calvinistic Home Mission*). Citons encore, outre ces œuvres générales ou ecclésiastiques : la Société écossaise pour la diffusion du christianisme (*Scottish Society for Propagating Christian Knowledge*, 1709), œuvre de mission intérieure et extérieure ; *Irish Evangelical Society* ; *Country Towns Missions*, la Société évangélique de Dames pour l'évangélisation des étrangers fixés en Grande-Bretagne (*Evang. Society of Ladies for the Evangeliz. of Foreigners in Great Britain*) ; *Evangelical Continental Society* (3,769 liv. st.), qui, soit directement soit par des subventions aux œuvres religieuses, travaille à l'évangélisation de la France, du continent : les sociétés continentales de Glascow (hommes et dames), de Berlin, etc. Parmi les journaux, citons : *The Christian*, *The Christian Week*, *The Christian World*, *The Evang. Christendem*, *Hand and Heart*, *Christian Herald*, etc. Sources : Ashton, *The Christian Year-Book* ; *Reports on the Scheme of the Church of Scotland*, 1879 ; United Presbyterian Church : *Report presented by the Home Secretary to the Synode*, 1879 ; W. E. Shmith, *Address to Evangelists*, etc., etc. Dans la plupart des colonies anglaises, il existe des Eglises régulièrement organisées et qui entretiennent des rapports étroits avec les Eglises de la mère-patrie (voyez *Reports on the Scheme*, etc., p. 209 ss.; *Sixty fifth Report of Wesleyan Methodist Missionary Society* ; *The Catholict Presbyterian*, passim). Nous n'avons à nous occuper ici que des sociétés de Mission intérieure qu'elles ont fondées. Ce sont : au Canada, *The French Canadian Mission Society*, dont le siège est à Montréal ; *The Evangel. Society Grande-Ligne*, *Presbyterian Home Mission* (Toronto), *Wesleyan Mission Society* (Toronto), *Primitive Method. Assoc.* (Toronto), *Board of Mission of United Brethren* ; dans la colonie du Cap, *The Reformed Church Mission* ; en Australie, *Presbyterian Missionary Society*, dont le siège est à Melbourne. — 12. *Etats-Unis d'Amérique*. Dans ce pays, plus que partout ailleurs, la mission intérieure s'impose comme une nécessité impérieuse. Avec ses milliers d'immigrants venus de toutes parts, avec les Chinois, les Indiens, les nègres affranchis, les Etats-Unis auraient des difficultés sans nombre, si les diverses Eglises ne travaillaient à l'évangélisation de ces éléments disparates. Elles n'y ont pas manqué. Il y a, aux Etats-Unis, 38 sociétés de mission intérieure dont les 8,780 ouvriers visitent plus de 9,000 localités et ont fondé 4,620 écoles du dimanche. Les affranchis (*freedmen*) n'ont pas été oubliés. Œuvres générales : *American Home Missionary Society* (267,691 dol.)

fut fondée par les réformés, les Hollandais réformés, les presbytériens qui se sont successivement retirés et par les congrégationalistes (œuvre qui emploie 996 missionnaires dans 32 états 2,237 communautés) ; *American and Foreign Christian Union*, société qui fut précédée en 1834 par la *French Association*, et qui, formée de *The Foreign Evang. Society*, *The American Protestant Society* et *The Philo Italian Society*, s'occupe de la mission intérieure et extérieure ; une société qui travaille parmi les affranchis (*Freedmen American Missionary Society*, 329,938 d.) ; une autre qui évangélise les marins (*American Seamen Friend Society*, 65,243 d.) ; une société qui s'occupe spécialement des femmes (*American Female Guardian Society*, 82,536 d.) ; les Missions urbaines (*City Mission*) : celle de New-York, qui est soutenue par les diverses dénominations, dépense annuellement environ 40,000 dollars, emploie 40 missionnaires des deux sexes, entretient 5 chapelles et 5 écoles du dimanche avec 2,000 enfants). OEuvres ecclésiastiques : l'Eglise épiscopale a une mission intérieure (*Prot. Episcop. Board of Domestic Mission*, 158,162 dollars), et une œuvre pour les affranchis (*Prot. Ep. Board for Freedmen*, 21,308 d.). Les congregationalistes consacrent leurs efforts à la mission intérieure américaine dont il a été parlé plus haut. Les presbytériens ont : *Cumberland Presbyt. Board of Missions* (96,105 d.), *Presbyt. Board of Home Missions* (309,239 d.), *Presbyt.* (*United*) *Board of Hom. Mis.* (28,793 d.), *Presbyterian Board of Sustentation* (presbytériens du Sud, 26,234 d.), *Presbyt. Sustentation Committee* (41,073 d.), *Reformed Church* (Eglise hollandaise, 37,865 d.), *Ref. Presbyt. Board* (3,812 d.), *Presbyt. Commitee of Mission for Freedmen* (50,195 d.), *Presbyt.* (*United*) *Board for Freedmen* (59,195 d.). Les méthodistes ont deux associations : *Meth. episc. Board of Missions* (96,105 d.), et *Meth. Ep. Freedm. Aid. Society* (82,719 d.). Pour les baptistes, nous citerons : *Baptist Home Mission Society* (122,519 d.), *Domestic and Indian Board of Southern Baptist Consention* (47,698 d.), *Home Miss. Society of the Bapt. of the Free-Will.* L'Eglise luthérienne a des bureaux de mission intérieure (*boards*) à Pittsburg, York, Philadelphie, Baltimore, etc. Les moraves et les autres branches du christianisme évangélique s'occupent également de mission intérieure. Journaux : *New York Observer*, *Evangelist*, etc. Voyez Schaff, *Das evang. relig. Leben in Nord Amerika* (*Siebente Hauptvers.*, I, 181-183) ; Mac Clintock et Strongi, *Cyclopœdia* (art. *Missions*, passim) ; Baird, *La Religion aux Etats-Unis d'Amérique*, t. II. — 13. *Amérique centrale et Amérique du Sud.* Dans le Mexique se poursuit une œuvre d'évangélisation intéressante. Il existe environ 60 communautés, et à Mexico même un millier d'âmes ont entendu l'Evangile. A Buenos-Ayres, il existe une Eglise écossaise, une Eglise anglicane, une Eglise allemande, une Eglise américaine du nord et une école du dimanche française, vraie œuvre de mission intérieure. Au Brésil, s'est fixée une nombreuse colonie allemande, qui est maintenant constituée en paroisse et pourvue de pasteurs. Bon nombre de sociétés étrangères sont à l'œuvre dans ces contrées. — 14. *Océanie.* Nous cite-

rons deux sociétés : Société de mission intérieure et étrangère de Batavia et la Société missionnaire dont le siège est à Honoloulou. — Sources : Outre les ouvrages précités, les rapports des diverses sociétés susnommées et la bibliographie déjà parue dans l'*Encyclopédie*, consultez les Actes des Congrès de l'Alliance évangélique ; Benedict, *History of the Baptists* ; *The Moravian Missions Statistic*, 1870 ; G. Meyer, *L'Evangélisation de la France* (*Revue chrét.*, sept. 1878 et sept. 1879) ; Matheson, *The Rigth f. Place of Foreign Missions* (*Catholic Presbyterian*, janv. 1879). GUSTAVE MEYER.

MISSION (Prêtres de la). Voyez *Lazaristes*.

MISSIONS. On pourrait donner le nom de missions, d'une manière générale, à tout ce qui constitue l'activité conquérante de l'Eglise, à tous les efforts qu'elle tente pour réaliser le dernier commandement du Seigneur et pour répandre l'Evangile dans le monde. Dans le sens le plus large, on peut appeler missionnaires tous ceux qui sont envoyés (*missi*) par Dieu pour agir sur les nations et les individus restés jusqu'à présent en dehors de l'influence de l'Evangile. Mais nous n'avons pas à parcourir ici tout ce vaste champ. Nous ne nous occuperons pas de toute l'activité missionnaire intérieure de l'Eglise, des efforts qu'elle fait pour s'édifier elle-même et pour rattacher plus intimement à elle tous ceux qui font partie nominalement de son organisme, mais qui en fait sont devenus plus ou moins complètement étrangers à sa vie. Nous laisserons également de côté l'action missionnaire que le christianisme cherche à exercer sur les restes du peuple juif. Notre étude sera consacrée uniquement au travail qu'a entrepris l'Eglise sur les peuples païens et mahométans, c'est-à-dire sur tous ceux qui ont été jusqu'à présent étrangers à l'action des révélations surnaturelles de Dieu. Nous abandonnons même à d'autres articles l'exposition des travaux missionnaires de l'antiquité et du moyen âge chrétiens, et nous ne traiterons que des missions dans les temps modernes seulement.

I. QUESTIONS THÉORIQUES. Il n'y a pas lieu de faire ici une théorie complète des missions. Aussi bien ne pourrait-on l'établir qu'en y consacrant un espace bien plus considérable que celui dont nous disposons. Comme pour tous les autres produits de la vie, la pratique dans les missions avait précédé la théorie, et lorsqu'on a voulu formuler en préceptes les règles qu'avait enseignées l'expérience, il s'est trouvé que chaque groupe missionnaire avait suivi ses voies particulières et y était attaché, de telle sorte qu'il a été impossible jusqu'à ce jour d'établir en un corps de doctrine généralement reçu une théorie des missions acceptée de tous. Chacun missionne comme il l'entend, et selon que le pousse son sentiment particulier. Aussi l'accord est-il loin de régner dans les vues, et les différentes missions apprécient-elles diversement et le but à poursuivre et les moyens à employer pour y arriver. Dans cette diversité de l'œuvre missionnaire, il y a, nous le reconnaissons, un élément béni. Les peuples auxquels on s'adresse sont assez différents entre eux pour qu'on ne puisse les traiter tous de la même manière et appliquer au travail

entrepris parmi eux des règles uniformes également appliquées partout. L'uniformité absolue n'est ni possible ni désirable. Que la pratique ne soit pas la même partout, nous y consentons volontiers, mais il nous semble que ces différences dépendent de la pratique des circonstances extérieures seulement, du milieu sur lequel on veut agir, et qu'au-dessus des manifestations diverses, il serait souhaitable qu'il y eût, au moins dans un même groupe ecclésiastique, accord sur les principes généraux. Nous voudrions que chaque Eglise eût, si l'on peut ainsi parler, son canon missionnaire, sa loi des missions dont les circonstances variables du travail entraîneraient des applications différentes dans la forme, mais procédant toutes d'un même principe. Il est loin d'en être ainsi, et il n'est guère de questions de principes auxquelles nous ne trouvions, chez les amis des missions, des solutions souvent diamétralement opposées. — Entre ces solutions, nous n'avons pas à prendre parti ici. Nous nous contenterons de donner rapidement l'énoncé des principaux points controversés. Et d'abord, quel est le but que se propose la mission? La réponse à cette question semble fort simple, et cependant il en a été donné des solutions très-diverses. D'après les uns, la tâche de la mission consiste à provoquer des conversions nationales, et à faire entrer des peuples entiers, en tant que peuples, dans le sein de l'Eglise; d'autres restreignent son rôle à agir sur les individus, à convertir des païens isolés, à les arracher au péché et à la condamnation et à former des communautés de ces âmes arrachées aux ténèbres; d'autres enfin veulent que la mission soit simplement destinée à rendre témoignage à la lumière au milieu des ténèbres, et lui assignent par conséquent une valeur indépendante de ses résultats. Chacune de ces solutions peut servir de base légitime à une œuve missionnaire particulière; mais aucune d'elles n'est assez générale et assez complète pour répondre à l'idée de la mission dans son sens le plus étendu. Le but de la mission est plus vaste que celui de n'importe quelle œuvre missionnaire, et ce qui suffit largement à l'activité d'une entreprise spéciale, n'épuise pas dans son ensemble l'œuvre que Jésus nous a chargés de faire. Les conversions en masse de nations païennes peuvent difficilement être bien sérieuses; elles doivent souvent naissance à des mobiles plus politiques et mondains que religieux; mais, si elles ne font pas des peuples chrétiens, elles ont du moins l'avantage d'amener les peuples à l'école du christianisme et de placer les générations qui grandissent sous l'action de la discipline et de l'éducation évangéliques. La conversion d'un peuple n'est que rarement un résultat acquis à l'avancement du règne de Dieu; mais on peut presque toujours y voir une espérance et une promesse d'avenir. S'adresser à des individus isolés pour les amener à l'Evangile, sera presque toujours la meilleure méthode. Mais quelque grand que soit ce premier résultat, ce ne peut être qu'un commencement, et les petites communautés ainsi formées devront devenir des centres nouveaux d'où rayonnera la vérité évangélique sur la masse païenne qui es entoure. La mission est également un témoignage rendu à la

vérité, mais ce but ne saurait être que secondaire ; l'essentiel sera toujours d'obtenir des résultats, d'amener au salut ce qui était perdu. Aucune des trois opinions que nous avons exposées, si elle est exclusive, n'épuise le but de la mission, qui doit à la fois rendre témoignage à la vérité en face de l'erreur, et convertir les peuples et les individus. Choisir entre s'adresser aux masses ou aux individus n'est donc pas une question de principe, mais uniquement une question de procédé, et l'un ou l'autre peut être à sa place suivant les circonstances. L'état politique, social, religieux du peuple auquel on s'adresse, la nature ou l'étendue des forces dont on dispose, doivent déterminer, suivant l'occasion, à choisir l'une ou l'autre méthode ; mais il n'y a pas lieu pour cela de condamner le système opposé qui se trouvera, lui aussi, à sa place dans un autre milieu. Du reste, au point où en sont actuellement presque partout les missions protestantes, la question n'a pas encore d'importance pratique imminente ; l'on ne peut faire pour le moment que préparer le terrain et pour cela la conduite sera à peu près la même, quelle que soit la voie que l'on se propose d'adopter dans la suite. Dans l'un et l'autre cas, il faut d'abord répandre abondamment la semence, de telle sorte qu'elle ne vienne pas à manquer là où se trouve un terrain favorable ; puis fonder des communautés partout où se rencontrent les éléments nécessaires. Ces communautés devront servir de bases d'opérations à toute action future, dans quelque direction qu'elle s'exerce. — Autre question controversée. A qui revient le soin de faire la mission? Evidemment à l'Eglise entière. Mais cette tâche l'Eglise ne peut la remplir que par le moyen d'organes. Quels doivent être ces organes? Ici encore l'on rencontre des vues très divergentes, que l'on peut réunir sous trois rubriques : La mission doit être faite soit par l'Eglise même, soit par des sociétés de membres de l'Eglise, soit enfin par des chrétiens isolés et indépendants des cadres ecclésiastiques. Au point de vue idéal, le premier système est certainement le plus correct. Comme le soin de la mission a été confié à l'Eglise, il semble qu'elle devrait elle-même s'acquitter de ce devoir, que la mission devrait trouver place dans son organisation, être une branche de son activité comme Eglise. Mais, dans l'état actuel des choses, cela n'est possible qu'exceptionnellement. Dans les Eglises d'Etat surtout, les missions ne peuvent guère être dirigées directement par les autorités officielles de l'Eglise, et il est indispensable que la charge en soit remise à des sociétés indépendantes. On a considéré les sociétés de missions comme des associations libres et spontanées de chrétiens travaillant indépendamment de tout lien ecclésiastique à la propagation de la vérité chrétienne. Ce point de vue n'est pas exact ; la mission est un devoir strict pour tous les chrétiens ; tous les membres de l'Eglise doivent s'en occuper ensemble, et dès lors il est faux de mettre l'œuvre en dehors de toute action ecclésiastique et de chercher au dehors de l'Eglise le centre de la mission. On ne comprendrait des sociétés systématiquement indépendantes de l'Eglise que si la mission était l'affaire particulière de

quelques personnes choisies et éminentes par leur piété ; mais si l'on ne soutient pas que l'œuvre missionnaire soit le privilège de quelques-uns, on est obligé d'abandonner ce point de vue. Les sociétés de missions doivent n'être qu'une branche de l'autorité ecclésiastique placée par les événements dans une condition particulière. L'Eglise qui ne peut traiter directement la mission se fait suppléer dans cette œuvre par une société qui ne doit être autre chose que l'Eglise même considérée dans son activité missionnaire. L'organisation des sociétés de missions n'est pas partout la même ; les unes ont à leur tête un comité tout-puissant, qui se recrute lui-même ; d'autres plus démocratiques remettent à l'assemblée générale des souscripteurs le droit de nommer un comité directeur ; d'autres enfin sont une confédération d'associations locales dont les représentants forment au siège de la société l'autorité centrale. Du reste, que la mission soit faite directement par l'Eglise, ou à sa place par des sociétés, il faut toujours que des personnes spéciales soient chargées de travailler à l'œuvre ; le choix et la préparation de ces personnes est une des parties les plus délicates de l'administration des missions. — Les avis sont extrêmement partagés sur le meilleur mode de préparation des missionnaires, et sur les connaissances scientifiques et les expériences religieuses que l'on doit exiger d'eux. Nous ne pouvons discuter les différents systèmes en usage ; nous nous contentons de les énumérer. Les uns veulent appeler aux fonctions missionnaires des jeunes gens qui ont fait des études régulières de théologie et qui ne se décident qu'une fois leurs études terminées à se consacrer à cette œuvre. Ce système, le meilleur de tous, ne donne malheureusement que des résultats numériques tout à fait insuffisants. Les autres veulent au contraire que les sociétés de missions forment elles-mêmes leurs novices et règlent leur préparation en vue de la tâche spéciale et du milieu particulier de leur activité future. En fait, comme les jeunes gens ayant fait des études régulières ne sont pas assez nombreux, les sociétés seront bien obligées de préparer elles-mêmes des missionnaires. Comment s'y prendront-elles ? La plupart préparent leurs agents dans des séminaires de missions, où les élèves font à la fois leurs études classiques et leurs études théologiques. Les résultats de cette méthode sont presque toujours insuffisants. D'autres combinent l'enseignement missionnaire spécial, donné dans un séminaire, avec l'enseignement théologique général que les élèves reçoivent dans une faculté de théologie. Cette manière de procéder a pu avoir des inconvénients pour la foi de quelques élèves missionnaires ; mais, si sérieuse que soit cette considération, elle n'a pas suffi à détourner de ce mode de préparation les sociétés qui l'ont adopté et qui ont reconnu qu'elles arrivaient ainsi à avoir des missionnaires infiniment plus mûrs et plus solides que ceux qui s'étaient formés en serre chaude, dans un séminaire fermé. — *De la méthode missionnaire et des questions qui se posent à ce sujet.* Toutes les décisions à prendre au sujet de la méthode missionnaire sont dominées par une question préliminaire à laquelle il faut répondre tout d'abord. Beaucoup de

personnes soutiennent qu'on ne peut, en pareille matière, établir de règles générales applicables partout. Les peuples païens étant très différents, on dit que ce qui convient à l'un n'ira pas à l'autre, et qu'il ne faut pas vouloir leur inculquer à tous la même chose. C'est là une erreur complète; la révélation chrétienne est une, et tous les hommes, quel que soit leur degré d'avancement dans la civilisation, ont le droit de la connaître. Ce qui variera, ce ne saurait jamais être le fond de ce qui est communiqué aux païens, ce sera la forme et la méthode auxquelles on recourra pour leur présenter les vérités éternelles. Il n'y a qu'un seul Evangile à prêcher, le même partout et dans tous les temps; il y aura seulement lieu, suivant les circonstances, de suivre une marche différente, pour arriver à faire connaître aux païens cet Evangile unique. Le missionnaire ne peut pas se tracer à l'avance un plan de campagne dont il ne sortira pas; la part de l'imprévu est trop considérable dans ses opérations, pour qu'il puisse ainsi se lier sans danger. Mais il serait tout aussi périlleux pour lui de s'avancer au hasard. Il faut donc qu'il fixe son point de départ et son point d'arrivée, sauf à modifier, suivant les obstacles du chemin, la route à suivre pour arriver à son but. — *Quel doit être le point de départ de l'activité missionnaire?* Plusieurs doctrines et plusieurs vérités ont été proposées comme base d'opérations. On a voulu demander au sentiment ce point d'attache que l'on cherchait. Dans ce système, le premier soin du missionnaire, sa première prédication doit être un appel à l'amour. Il exposera ce que Dieu, ce que le Christ a fait pour les hommes, et il demandera à ses auditeurs : Que voulez-vous faire en retour? D'autres préfèrent s'adresser au mobile contraire, cherchant dès l'abord à réveiller, chez le païen, quelque sentiment du péché; ils le tiennent ainsi sous la crainte, et espèrent que la peur du châtiment l'amènera à la repentance. Prêcher la loi, afin que l'homme sente ce qui lui manque, en comparant sa vie à la volonté de Dieu, a paru à d'autres un meilleur moyen. Enfin, il a été proposé de partir de l'idée du royaume de Dieu, de donner au païen la conscience de tout le plan de Dieu, et du rôle que chaque homme est appelé à jouer dans son accomplissement, afin que, sentant la place qui lui revient dans ce vaste organisme, il s'efforce d'en prendre possession. On a beaucoup et vivement discuté pour savoir auquel de ces systèmes devait être donnée la préférence. Comme ils ne présentent entre eux qu'une différence de procédé, et qu'ils arrivent tous au même but, il se peut que chacun d'eux trouve sa place dans une situation donnée. Au fond, tous ces systèmes peuvent facilement être ramenés à l'unité; car tous sont des moyens de réveiller la conscience du péché, et chacun sera approprié aux besoins d'un certain nombre d'âmes. Quelle que soit, du reste, la méthode qu'il adopte, le missionnaire devra prendre, dès le début, une position d'autorité sur la foule qui l'entoure. Envoyé par l'Eglise, messager de Dieu, il ne doit pas se dépouiller de l'autorité que lui donne sa vocation. Qu'il s'annonce, au contraire, comme l'envoyé du Dieu suprême, chargé de transmettre à son peuple ses volontés! Il est ambassadeur de Dieu,

qu'il le dise et qu'il ne renonce pas à s'en prévaloir. Chez plus d'un païen, sans doute, se trouve encore comme une réminiscence vague et lointaine du Dieu qu'il a perdu. Le missionnaire peut et doit rattacher sa prédication à ce reste si faible, à cette trace presque effacée de l'état primitif des créatures. Aux hommes qui ont comme un souvenir confus d'un état de communion avec le Dieu dont ils se sont séparés, le missionnaire est en droit de se présenter comme l'envoyé de ce Dieu très haut, chargé de rétablir la paix et les rapports normaux entre les païens et leur Créateur. C'est en annonçant cette fonction dont il est revêtu que le missionnaire doit se présenter au peuple nouveau auquel il a affaire. Messager d'en haut, il apporte la bonne nouvelle, et il annonce sa qualité d'ambassadeur à ceux auprès de qui il est envoyé. Le contenu de cette première prédication sera encore aussi élémentaire que possible; elle ne doit être qu'un appel destiné à attirer l'attention, à grouper autour du missionnaire ceux qui seraient disposés à en entendre davantage. Aussi, pas d'exposition méthodique et complète de la vérité chrétienne, ni discussion, ni preuves de raisonnement, ni réfutation des adversaires, rien qu'appel. Tout au plus y pourra-t-on joindre l'affirmation de quelques vérités tout à fait élémentaires sur Dieu et sur le contenu du message qu'apporte le missionnaire. Cette première prédication d'appel est à la base de presque toutes les méthodes missionnaires. Cependant, quelques groupes ont essayé une autre entrée en matière, et ont voulu qu'avant de rien annoncer au peuple, le missionnaire cherchât d'abord à gagner leur confiance comme homme, à leur rendre des services de l'ordre purement civil, médicaux, industriels, etc., et à ne commencer à parler de son message que lorsqu'il pourrait compter sur des auditeurs bien disposés et confiants. Alors seulement il devrait faire entendre son appel. Cet appel produira, en tous cas, quel que soit le chemin suivi, des effets différents sur ceux qui l'entendront; les uns refuseront de recevoir son message et se retireront d'avec lui; les autres, désireux d'en savoir davantage, se rapprocheront, au contraire, pour mieux apprendre ce que l'on a à leur dire. A ce moment commencera une deuxième période du travail. A la forme du discours suivi, qui a dominé dans le premier appel, succédera la forme du dialogue. Ceux que la nouvelle a intéressés, s'adresseront au missionnaire, pour lui demander des éclaircissements ; ils lui poseront des questions et présenteront des objections à ce qu'il leur aura dit. Le missionnaire devra répondre à toutes ces demandes et chercher à convaincre les auditeurs de la réalité de sa mission. Dans ces conversations, moins publiques que la prédication précédente, quoique encore ouvertes à tous ceux qui désireront y prendre part, on pourra entrer davantage dans le détail, exposer aux païens les éléments de la révélation chrétienne, les conditions auxquelles ils peuvent être sauvés, la nécessité de la foi et de la repentance. On pourra commencer à y joindre une réfutation des erreurs du paganisme et de l'idolâtrie. Mais tout cela ne sera encore qu'une préparation destinée à provoquer un nouveau triage. Les exigences

relatives à la repentance et au changement de vie amèneront la retraite d'un grand nombre des auditeurs; ceux qui persisteront seront mûrs pour commencer une préparation plus spéciale en vue de leur admission dans l'Eglise. Admis à titre de catéchumènes, ils devront recevoir du missionnaire un enseignement particulier; ils seront initiés à la doctrine de l'Eglise, et on leur apprendra à la connaître autant qu'ils en seront capables. Le fond de cette catéchisation sera le même que celui des leçons que reçoivent en Europe les enfants de nos Eglises; mais la forme en sera modifiée et appropriée aux besoins et aux habitudes d'esprit de ceux qui reçoivent cette instruction. Puis, lorsqu'il jugera la préparation suffisante, le missionnaire recevra dans l'Eglise, par le baptême, ceux qu'il aura instruits. A partir de ce moment, l'Eglise nouvelle sera fondée, et le missionnaire aura à y remplir toutes les fonctions qui, dans les Eglises d'Europe, sont attribuées au pasteur. La mission proprement dite est ainsi achevée, à l'égard des baptisés, et en même temps qu'il en dirige le troupeau, comme pasteur, le missionnaire cherche, par les mêmes moyens, à conquérir des âmes nouvelles. Ce cadre d'activité convient avec quelques modifications à la pratique de presque tous les groupes missionnaires; il suppose que le missionnaire est établi à demeure dans une localité païenne, et qu'il peut ainsi suivre et diriger d'une manière continue les âmes qui ont entendu son premier appel. Ces conditions, cependant, ne sont pas toujours remplies. Certains chrétiens éminents ont conseillé une méthode toute opposée, qu'ils ont appelée la *mission apostolique*. Ils voudraient que le missionnaire, suivant l'exemple des premiers prédicateurs du christianisme, ne s'établît nulle part à poste fixe, mais qu'il voyageât continuellement parmi les païens, annonçant de lieu en lieu la bonne nouvelle du salut. Dans ce système, le rôle du missionnaire se réduirait à adresser des appels. L'expérience ne paraît pas jusqu'ici avoir été favorable à cette méthode. Il ne suffit pas de semer, pour pouvoir espérer une moisson. La terre païenne est si dure et si stérile qu'une culture non interrompue est indispensable au succès de la récolte. Les voyages missionnaires peuvent être souvent nécessaires, surtout au début d'une mission, où ils sont en même temps une reconnaissance du pays, pour choisir de la manière la plus sage le lieu de l'établissement définitif. Mais ces voyages sont insuffisants pour amener la fondation d'une Eglise si le travail régulier et suivi ne vient continuer et achever ce qu'ils n'ont fait que commencer. Il est cependant un cas où cette mission itinérante est la seule possible, c'est lorsque l'on s'adresse à une population qui mène une vie nomade. Il faut alors aller à la recherche des païens et faire fréquemment de grands voyages pour rencontrer ceux à qui l'on a affaire. Mais, hormis ce cas exceptionnel, la mission sédentaire devra être préférée à la mission itinérante. S'établir à demeure chez le peuple sur lequel on veut agir est si nécessaire, que l'on a cru, depuis quelques années, devoir faire plus encore, et qu'un groupe missionnaire des plus intéressants, celui de Hermannsbourg, a cru devoir transporter en pays païen, non

pas seulement un prédicateur, mais une colonie entière. Former des villages missionnaires qui donnassent aux païens l'image de la vie chrétienne, tel a été le plan poursuivi, plan très séduisant en théorie, mais dont les résultats pratiques n'ont pas toujours répondu à ce que l'on attendait. — Nous n'entrerons pas ici dans les questions très délicates et très controversées des travaux scientifiques, géographiques, philologiques des missionnaires, de l'activité littéraire qui leur est nécessaire pour fournir aux jeunes Eglises des traductions de l'Ecriture sainte et d'autres livres religieux, pour procurer aux fidèles la littérature pieuse dont ils ont besoin. Nous laisserons également de côté tout ce qui se rapporte à l'organisation, à la constitution et au gouvernement des communautés de missions, questions qui ont donné lieu à des discussions nombreuses et intéressantes, mais que l'espace dont nous disposons nous interdit d'aborder. Il en est de même des occupations scolaires des missionnaires, de l'emploi des auxiliaires indigènes, des règles et des limites du concours que l'on peut attendre d'eux. Nous passerons également sous silence les points qui ont été l'objet des polémiques les plus ardentes entre les divers groupes missionnaires, la position que l'œuvre doit prendre à l'égard des institutions païennes établies chez les populations, l'esclavage, la polygamie, les castes, etc., à l'égard desquels les uns veulent procéder révolutionnairement en les interdisant absolument; tandis que les autres pensent qu'il suffit de laisser agir le christianisme pour que les fruits mauvais se détachent d'eux-mêmes et tombent de l'arbre sans qu'il soit besoin de recourir à la violence. Toutes ces questions, et bien d'autres encore, que l'on pourrait citer, montrent assez quelle est l'importance de la théorie des missions. Cette théorie est loin encore d'être achevée ; comme nous le disions en commençant, la pratique a précédé la théorie ; il semble qu'un tact délicat ait généralement conduit les anciens missionnaires protestants et leur ait fait, sans trop de tâtonnements et d'erreurs, trouver rapidement les solutions les meilleures ; mais il n'en est pas moins vrai qu'aux missions doit nécessairement répondre une science qui en établisse les principes et qui en trace les règles. Cette science a sa place marquée dans la théologie pratique, comme science du développement conquérant de l'Eglise, et elle y prendra certainement son rang. Mais, pour le moment, il faut bien reconnaître qu'elle n'est pas faite encore. Il y a trente ans à peine, on paraissait, parmi les théologiens, en ignorer même la possibilité. Depuis lors, des progrès importants ont été faits. Duff, en Ecosse, Graul, Ehrenfeuchter, Zezschwitz, d'autres encore, en Allemagne, ont tenté d'en établir les bases. Ce ne sont encore que des essais, et tous prêtent le flanc à des critiques méritées ; mais tout imparfaits qu'ils sont, ces essais sont une promesse, et nous pouvons espérer voir un jour cesser le déplorable divorce qui a longtemps séparé les amis des missions et les représentants de la science, les uns ne sortant pas d'une pratique, respectable et bénie, mais toute empirique ; les autres ne daignant pas quitter le domaine de la théorie pure, pour s'occuper de cette pratique, dont ils ont longtemps ignoré

les effets et les résultats, mais qui, aujourd'hui, a conquis dans la vie de l'Eglise une place assez grande pour qu'il ne soit plus permis au théologien de l'ignorer et de n'en pas tenir compte. — Après ces quelques mots sur la théorie des missions, nous passons maintenant à l'histoire et à la statistique des missions, et nous commençons par le catholicisme.

II. Histoire et statistique des missions catholiques. Il est très difficile de se rendre un compte exact des missions catholiques. Les sources sont sans doute nombreuses. Les *Lettres édifiantes* et les *Annales de la propagation de la foi*, pour n'en pas citer d'autres, comptent un grand nombre de volumes et sont riches en détails de tout genre. Mais l'inexactitude de tant de leurs affirmations a été si péremptoirement démontrée, qu'on hésite beaucoup avant d'accorder sa confiance aux autres récits de témoins si suspects. Les autres documents catholiques ne paraissent pas en général mériter beaucoup plus de confiance, et les renseignements impartiaux pour contrôler leurs affirmations nous font très souvent défaut. Nous sommes obligés, néanmoins, de nous servir de toutes ces sources; mais nous devons déclarer en commençant que, sur la plupart des points, il nous a été impossible d'en contrôler les données par une critique sérieuse, et qu'ainsi nous sommes exposés, bien malgré nous, à reproduire innocemment des exagérations ou des événements controuvés. — Disons d'abord quelques mots de l'organisation générale des missions catholiques. A la cour de Rome, nous trouvons parmi les hautes autorités qui entourent le saint-siège, une congrégation qui, théoriquement, est placée à la tête de toutes les missions catholiques. C'est la congrégation de la propagande, ou plus exactement *De propaganda fide*. Elle se compose d'un certain nombre de cardinaux (actuellement 27 et d'une beaucoup plus grande quantité de fonctionnaires secondaires sous les titres de consulteurs, de minutateurs, etc. A la tête de la Propagande, se trouve un cardinal portant le titre de préfet général, et qui est le chef suprême de toutes les missions catholiques; un autre cardinal, appelé le préfet de l'économie, est chargé de toute la partie administrative. A la Propagande se centralisent tous les rapports et tous les renseignements relatifs aux missions catholiques. C'est elle qui sert d'intermédiaire entre le pape et les vicaires et préfets apostoliques qui font fonction d'évêques dans les pays de la mission, qui transmet les instructions relatives à la direction de l'œuvre et les fonds nécessaires à son entretien. Elle a la direction effective des missions fondées par les grandes sociétés catholiques, comme la propagande de Lyon, dont les revenus annuels se comptent par millions. Mais une portion considérable des missions catholiques lui échappe presque entièrement en fait, tout en restant tenue, en droit, de suivre ses directions. Ce sont les œuvres qui dépendent des ordres religieux, et en particulier des jésuites et des dominicains. Les missions de ces ordres ne dépendent que nominalement de la Propagande, et suivent les directions de leurs généraux, bien plus que celle de la Propagande. Pour les jésuites, notamment,

on a vu plusieurs fois leurs missions en révolte ouverte contre la Propagande. — Les missions catholiques tirent surtout leurs ressources de la France, qui seule, y contribue plus que tous les autres pays réunis. Les deux plus grandes sociétés sont : l'Association pour la propagation de la foi dans les deux mondes par le moyen des missions, fondée à Lyon en 1822, et la Société des missions étrangères de Paris, plus jeune de quelques années. Ces deux associations ont consacré plus de cent millions de francs à leur œuvre en un peu plus d'un demi-siècle. Le budget de l'association de Lyon, pour 1878, indique 6,142,923 francs de recettes et 6,097,993 francs de dépenses. Les prêtres et religieux qui se vouent au service des missions sont en majeure partie originaires de la France et de l'Espagne. Les autres pays catholiques, même l'Italie, fournissent proportionnellement beaucoup moins de missionnaires. — Après ces généralités, il nous faut parcourir le champ de ces missions. Nous commençons par l'Asie — 1. *Hindoustan.* Les franciscains portugais y fondèrent quelques établissements dès 1498. Les jésuites s'y établirent, en 1542, avec François Xavier qui fit de Goa le centre des missions asiatiques. Les succès furent rapides et, en 1565, on comptait déjà 300,000 convertis ; mais la lettre de François Xavier racontant qu'il avait converti, instruit et baptisé 10,000 Hindous en un mois, permet de douter beaucoup de la solidité de ces conversions. Les missions jésuites furent plus tard détruites par les Hollandais et les carmes prirent la place des jésuites. Ceux-ci revinrent en 1723 et firent de Chandernagor, dans le Bengale, le centre de leurs missions qui, lors de la suppression des jésuites en 1773, passèrent aux capucins italiens et aux augustins portugais, qu'ont remplacé depuis 1834 des prêtres des missions étrangères, surtout irlandais et français. Statistique des catholiques de l'Hindoustan en 1844 : 7 vicariats apostoliques, 7 évêques, 624 prêtres, 400,000 catholiques ; en 1860 : 15 vicariats apostoliques, 500,000 catholiques ; en 1878 : 18 vicariats apostoliques, 18 évêques, 914 missionnaires, 887,477 catholiques. L'état moral et religieux de ces missions laisse beaucoup à désirer. On cherche à attirer les hommes par l'éclat et la pompe des cérémonies ; mais on s'occupe assez peu de leur donner une nourriture religieuse saine et solide. La théorie de l'accommodation, que nous retrouverons plus loin, y a fait des ravages déplorables et, dans bien des localités, le catholicisme hindou n'est qu'un syncrétisme dans lequel les éléments païens sont à peine dissimulés par les cérémonies extérieures. Les progrès sont du reste beaucoup plus lents qu'on ne serait disposé à le croire d'après les chiffres cités plus haut. Ces chiffres d'abord sont très douteux, puis ils comprennent non pas seulement des païens convertis, mais, en beaucoup plus grand nombre, des chrétiens de Saint-Thomas, amenés par les missionnaires à l'Eglise catholique. C'est ainsi notamment que s'explique presque entièrement l'énorme accroissement signalé entre 1860 et 1878. — 2. *Indo-Chine.* Les Portugais y commencèrent l'œuvre en 1511 à Ténasserim et à Malacca, les Français à Siam en 1662, par des missionnaires envoyés par

Louis XIV ; les jésuites, chassés du Japon, s'établirent chez les Annamites en 1615. Les progrès ont été rapides et les persécutions les plus atroces sont souvent venues éprouver ces Eglises sans pouvoir les déraciner. Elles forment actuellement 9 vicariats apostoliques avec 9 évêques, 82 missionnaires, 209 prêtres indigènes et 1,295,000 catholiques, plus de 5 pour cent de la population totale. L'énorme majorité de ces catholiques réside dans le royaume d'Annam. Malgré la fidélité qu'elle a montrée dans les persécutions qu'elle a souffertes, cette Eglise est loin d'être dans une situation religieuse florissante. Le Tonking et l'empire d'Annam sont la terre classique de la déplorable théorie de l'accommodation, et c'est là qu'a longtemps travaillé celui qui a eu le triste honneur d'y attacher son nom, le jésuite Alexandre de Rhodes qui, le premier avec Robert de Nobili, a établi en principe qu'il fallait rendre aussi insensible que possible le passage du paganisme au christianisme, faire que les païens devinssent pour ainsi dire chrétiens sans s'en douter, et pour cela s'efforcer de revêtir le catholicisme de toutes les formes et de toutes les apparences qui pouvaient le faire ressembler aux religions qu'il aspirait à remplacer ; cette théorie qu'Alexandre de Rhodes parait avoir professée naïvement et sans en mesurer toutes les conséquences, a porté tous les fruits les plus tristes et a donné naissance à une sorte de religion mixte plus païenne que chrétienne, dont les catholiques sérieux ont été toujours profondément scandalisés, mais à laquelle les ordres et les condamnations de la cour de Rome n'ont jamais pu faire renoncer les jésuites. On connaît la triste histoire de l'évêque de la Baume, envoyé au commencement du siècle dernier, comme légat du pape, avec pleins pouvoirs pour réformer les abus des missions du Tonking et de la Chine et qui, à son arrivée à Macao, fut jeté en prison par les jésuites et mourut mystérieusement avant d'avoir pu remplir sa mission. — 3. Dans l'*Archipel Malais*, les missions catholiques n'ont d'importance réelle qu'aux Philippines, où les Espagnols ont fondé, à la fin du seizième siècle, une grande Eglise qui compte nominalement près de 3,000,000 d'adhérents. Cette Eglise n'est plus aujourd'hui considérée comme territoire de missions. Comme officiellement tous les habitants des Philippines sont catholiques, le saint-siège y a depuis lonptemps substitué une hiérarchie régulière avec un archevêque à Manille et trois évêques à Cebu, Nueva Cacérès et Nueva Segovia, à l'ancienne organisation missionnaire. Il semble cependant que le paganisme se soit conservé secrètement dans les cœurs d'une grande partie de la population indigène, et qu'après s'être mis en règle avec le gouvernement et le clergé en assistant à la messe, beaucoup d'habitants célèbrent encore entre eux les cérémonies du culte de leurs pères. — 4. *Chine*. Les missions catholiques ont paru en Chine de très bonne heure. Dès la fin du treizième siècle, il y avait des missionnaires à Pékin. Mais de sanglantes persécutions firent disparaître toute trace de cette première Eglise catholique et l'œuvre dut être recommencée entièrement à nouveau par les jésuites. Ceux-ci y formèrent un premier établissement en 1581,

sous la conduite du père Ricci, qui sut, grâce à ses connaissances mathématiques, conquérir une importante position à la cour de Pékin et procurer aux jésuites une faveur marquée dont ils jouirent sans interruption jusqu'en 1662. A cette époque se place la première persécution, à laquelle succéda de nouveau, à partir de 1688, une époque de paix, marquée par l'édit de tolérance de 1692. Les conversions furent nombreuses jusqu'en 1722, où les jésuites furent définitivement exclus des faveurs dont ils avaient joui. Depuis lors, les persécutions ont été nombreuses et sanglantes, et la tolérance légale n'est acquise aux chrétiens que depuis le traité de 1860. Statistique en 1844 : Chine et pays tributaires (Mongolie, Mandchourie, Tibet, Corée), trois évêchés (Macao, Nankin, Pékin), 7 vicariats apostoliques, 10 évêques, 170 prêtres, 320,000 catholiques ; en 1877 : 3 évêchés, 20 vicariats apostoliques, 23 évêques ; 470 prêtres européens, 453 prêtres indigènes, 17 collèges avec 681 élèves, 1,000 écoles avec 15,491 élèves, 41 orphelinats avec 4,235 enfants, 9 établissements de religieuses, 772,412 catholiques. Cette Eglise mène une vie très malheureuse ; si les persécutions proprement dites ont cessé à la suite des traités, les assassinats de missionnaires sont encore chose fréquente ; on se rappelle notamment l'affreux massacre de la mission de Tientsin, le 21 juin 1870, l'assassinat du père Hué en 1873, etc. Dans les pays tributaires, et notamment en Corée, la situation est plus triste encore. La persécution des chrétiens coréens a eu un caractère atroce, et l'on prétend que la seule année 1873 a vu périr dans cette petite presqu'île plus de 8,000 martyrs. Malgré cette fidélité des chrétiens chinois en face du martyre, on est en droit de craindre que le système d'accommodation des jésuites n'ait produit parmi les Chinois qu'un christianisme bien peu religieux. Du reste, chose singulière, les missions protestantes en Chine n'ont pas toutes été toujours à l'abri de cette tentation de s'accommoder aux mœurs et aux superstitions païennes. — 5. *Japon*. La mission jésuite du Japon, fondée sous l'influence de François Xavier, eut d'abord des succès si rapides qu'en 1640, on évaluait à 400,000 le nombre des catholiques japonais. A ce moment, commença une persécution terrible qui fit à peu près complètement disparaître toute trace de christianisme dans le pays. Pendant plus de deux siècles, le champ fut abandonné, et les missions catholiques ne purent être reprises qu'après 1858, et grâce au traité conclu entre le Japon et les Etats-Unis. Pendant quelques années, les missionnaires furent très mal vus du gouvernement, et cela était du reste fort naturel ; car, comme cela a été prouvé plus tard, quelques missionnaires français, le père Roches, entre autres, étaient dans le pays des agents très actifs de rébellion et fournissaient d'armes les daïmios révoltés. En 1868, ces faits entraînèrent la déportation ou la condamnation aux travaux forcés d'un grand nombre de catholiques japonais. Depuis lors, l'œuvre n'a plus été troublée ; elle compte aujourd'hui 2 évêques, 35 prêtres, 16,622 catholiques.— 6. L'Eglise romaine compte encore parmi ses œuvres missionnaires son travail de propagande parmi les mahométans et les schismatiques

de l'Asie occidentale et de l'Europe orientale. Dans la *Péninsule des Balkhans*, 7 évêques et vicaires apostoliques dirigent la minorité catholique des principautés danubiennes, de la Grèce et de la Turquie d'Europe. Quant aux missions de la *Turquie d'Asie*, de la *Syrie*, de la *Mésopotamie*, de la *Perse* et de l'*Arabie*, nous trouvons à leur tête, pour le rite romain, le vicaire apostolique de l'Asie Mineure, à Smyrne, le patriarche latin de Jérusalem et le délégué apostolique de Mésopotamie. Les évêques catholiques de ces pays s'occupent aussi des missions chacun pour leur diocèse. Plusieurs ordres religieux y travaillent les uns à côté des autres, franciscains, carmes, capucins, jésuites et lazaristes, sans compter un grand nombre d'établissements de sœurs de charité. Les catholiques romains de cette région sont au nombre de 500,000 environ. Dans ce nombre ne sont pas compris les adhérents des petites Eglises orientales, unies à Rome tout en conservant leurs rites particuliers, maronites, arméniens unis, nestoriens unis, etc. — Afrique. 1. *Afrique méridionale.* Les missions catholiques n'ont pénétré dans ce pays que depuis 1820. Il semble, du reste, que les prêtres qui y sont établis s'occupent davantage des émigrants catholiques européens, irlandais et autres que des païens, 2 évêchés (Le Cap, Natal), 2 vicariats apostoliques, 1 préfecture apostolique, 21 églises, 15 à 20 prêtres ou missionnaires, 12,000 catholiques environ. Il n'est pas possible de dire combien il y a parmi eux de païens convertis. Il est probable qu'ils ne forment qu'une faible minorité. Depuis quelques années, les catholiques ont commencé à missionner parmi les convertis des missions protestantes; mais il ne semble pas que leurs efforts en ce sens aient obtenu jusqu'à présent des résultats sérieux. — 2. *Afrique orientale.* Les catholiques y ont fondé, en 1541, une première mission très florissante. Les jésuites et les dominicains eurent à cette époque de grands succès dans les possessions portugaises, au Monomotapa, à Mozambique, à Sofala, à Inhambane, etc. Mais, dans le courant du dix-septième siècle, les progrès du mahométisme firent à peu près entièrement disparaître ces Eglises. Depuis vingt ans, l'entreprise a été recommencée et les progrès paraissent être sérieux, surtout dans la région de Zanzibar. Cependant le nombre des convertis reste encore assez minime. L'influence de l'œuvre n'en est pas moins considérable, et les services qu'elle rend, surtout au point de vue hospitalier, méritent d'être jugés favorablement. — 3. *Afrique centrale.* Le travail y remonte à 1855 et est surtout dirigé par des prêtres allemands du diocèse de Cologne. Les résultats sont encore peu considérables, mais paraissent plus sérieux que ceux que nous avons vus en Asie. — 4. *Madagascar* et les îles africaines de l'Océan indien. Les lazaristes français avaient fondé une mission à Madagascar en 1642, mais elle dut être abandonnée en 1674, et n'a été reprise que vers 1845. Persécutés jusqu'en 1862, les catholiques purent, à partir de ce moment, s'étendre librement, et partagèrent ou plutôt se disputèrent, avec les protestants, la faveur du roi Radama II. Depuis la mort de ce prince, les progrès ont continué. Voici, pour s'en faire une idée, les chiffres de l'année 1872:

Baptêmes d'adultes, 1,467; baptêmes d'enfants, 478; premières communions, 757; confirmations, 556; mariages, 230; malades recueillis par la mission, 19,099; malades visités à la maison, 4,343; le culte est célébré dans 74 localités; 26 prêtres, 19 frères des Ecoles chrétiennes, 16 religieuses. — 5. *Ile Maurice.* 1 vicariat apostolique, 10,000 catholiques, en grande partie d'origine européenne. — 6. *Iles Seychelles.* Missions dirigées par des capucins savoisiens. 6 prêtres, 3 frères des Ecoles chrétiennes, 7 sœurs de Saint-Joseph, 7,100 catholiques, 400 élèves dans les écoles, 1 orphelinat avec 70 enfants. — 7. *Afrique septentrionale. Abyssinie.* Dans ce pays, chrétien monophysite depuis le quatrième siècle, les jésuites portugais ont fondé, dès le seizième siècle, une mission qui réussit au point de faire proclamer, en 1626, le catholicisme religion d'Etat. Mais, dès 1632, une réaction nationale amena l'expulsion des jésuites, et l'œuvre ne put être reprise qu'en 1714 par les franciscains qui furent chassés à leur tour. La mission n'a véritablement recommencé qu'en 1823, par le moyen des lazaristes et des prêtres des missions étrangères, qui sont dirigés depuis 1847 dar un vicaire apostolique. Les catholiques romains sont au nombre de 8,000 environ formant 9 paroisses, avec 4 missionnaires et 4 prêtres indigènes. — 8. Le pays des *Gallas* forme, depuis 1852, 1 vicariat apostolique, où, jusqu'à présent, les résultats ont été fort minimes. — 9. *Egypte* et la vallée du Nil. Les jésuites y ont travaillé dès le commencement du dix-huitième siècle, parmi les coptes et les mahométans. Les catholiques forment 2 diocèses avec 60 prêtres environ et 40,000 âmes, sans compter la petite Eglise copte unie, avec environ 20,000 membres. — 10. *Etats barbaresques.* Le pays où a fleuri autrefois la grande Eglise d'Afrique et qui a joué un rôle si considérable dans l'histoire des premiers siècles du christianisme devait tenter le zèle des missionnaires catholiques. Sans remonter jusqu'aux temps de Raymond Lulle, nous dirons seulement qu'au seizième siècle, les capucins et les franciscains avaient plusieurs établissements dans ces contrées. Aujourd'hui, les missions proprement dites ont disparu; les catholiques algériens sont presque sans exception d'origine européenne, et l'on peut sans doute en dire autant des 300 catholiques qui vivent au Maroc et des 6 à 7,000 que l'on rencontre dans les beyliks de Tunis et de Tripoli. L'action du christianisme sur les populations mahométanes de ces contrées est à peu près nulle. Tout au plus opère-t-on de temps en temps la conversion de quelques juifs. Les missions catholiques comptent encore les *Iles Canaries* dans leur domaine. Mais il y a longtemps que l'inquisition n'y a plus laissé subsister de païens. — 11. *Afrique occidentale.* Dès le commencement du seizième siècle, un évêché fut établi dans l'île de Saint-Thomas pour présider aux missions entreprises dans les pays découverts par les Portugais et en particulier dans le Congo. Les jésuites prirent, en 1547, la direction de cette œuvre; les résultats en furent assez peu considérables. Les querelles entre les ordres religieux absorbaient à peu près tout le temps et toutes les forces des missionnaires et l'œuvre tomba dans le dernier degré d'abaissement jusque vers le

milieu de ce siècle, où elle fut plus sérieusement reprise. Depuis 1841, un grand nombre de missionnaires y ont été envoyés et beaucoup sont morts à la tâche. Dans les onze premières années, sur 75 missionnaires, le climat réclama 45 victimes. Depuis 1865, l'œuvre est dirigée par la congrégation du Saint-Esprit et du sacré-cœur de Marie. Les établissements forment plusieurs préfectures apostoliques, au Congo, en Sénégambie, à la côte de Bénin, à l'île Corisco, etc. Les résultats sont à peu près nuls jusqu'à présent; mais le travail est sérieusement entrepris. On est frappé, à l'étude des missions catholiques, des différences que présente l'œuvre en Asie et en Afrique. En Asie, malgré une très grande fidélité pour résister aux persécutions, la mission, dirigée surtout par les jésuites, produit une impression douloureuse.On ne se sent pas en présence d'une œuvre honnêtement conduite. Les résultats numériques sont très considérables; mais les Eglises nouvelles sont plus païennes que chrétiennes. Il en est tout autrement en Afrique, où les résultats statistiques sont beaucoup moins brillants, mais où le travail est plus sérieux et plus solide et où l'on a l'impression qu'il se fait véritablement une œuvre qui, malgré ses lacunes et ses faiblesses, sert cependant à l'avancement du règne de Dieu. Celui qui passe de l'étude des missions asiatiques à celle des missions africaines, a peine à croire qu'il se trouve en présence de la même Eglise et qu'il voit à l'œuvre des ouvriers élevés à la même école et dans les mêmes principes. — Amérique. 1. *Indes occidentales.* Les missions commencèrent aux Antilles dès le second voyage de Christophe Colomb, qui ramenait avec lui 12 prêtres espagnols, sous la direction du bénédictin Bernard Boil, et peu après la première église d'Amérique était construite à Saint-Domingue par le franciscain Juan Perez. Mais l'avide cruauté des Espagnols empêcha tout progrès de l'œuvre, malgré les généreux efforts de l'évêque Las Cases qui prit, de 1511 à 1566, la défense des Indiens opprimés. Dans les missions des Antilles, les dominicains se montrèrent en général les protecteurs et les amis des Indiens, tandis que les franciscains soutenaient les colons espagnols dans toutes leurs cruautés. Mais les Indiens, premiers habitants de ces îles, disparurent de la liste des nations, avant que les missionnaires eussent pu réussir à les incorporer à la religion catholique. L'introduction dans le pays des esclaves nègres eut pour effet de préparer à la mission catholique un champ d'activité nouveau; mais comme cette population toute entière était soumise à des maîtres chrétiens, ceux-ci crurent suffisant de faire baptiser de force tous leurs esclaves; mais ni eux, ni l'Eglise ne se sont préoccupés de leur donner une instruction chrétienne, de sorte que dans toutes les Antilles on ne trouve nominalement que des chrétiens, mais, en fait, on y rencontre toutes les superstitions païennes que les nègres ont apportées de leur patrie africaine, mélangées seulement du souvenir de quelques cérémonies catholiques. La mission, parmi ces nègres, est entièrement à faire et l'on peut dire sans injustice que le catholicisme n'a rien fait encore. — 2. *Amérique centrale.* Dès le seizième siècle, les missions y ont

commencé leur action ; mais depuis longtemps elles ont cédé la place à une hiérarche régulière ; elle se contente, chez les Indiens, d'une profession purement nominale du catholicisme, qui ne les empêche en rien de persévérer dans toutes les pratiques de leur paganisme traditionnel. — 3. *Amérique du nord. Mexique.* Les missions y furent introduites par Fernand Cortez, qui y amena des franciscains, auxquels se joignirent bientôt des dominicains et des augustins. La puissance espagnole et l'inquisition courbèrent rapidement ces populations au joug de Rome. Dès 1529, c'est-à-dire après 6 ans d'activité, les franciscains prétendaient avoir converti 200,000 Indiens. Il n'est que trop facile de juger ce que devaient être ces conversions. Aujourd'hui encore la population d'origine indienne est beaucoup plus païenne que chrétienne, et le clergé, composé de 5,000 prêtres environ, peut d'autant moins s'occuper de l'instruction du peuple, qu'il est lui-même fort ignorant et corrompu. La *Californie* a été colonisée par les jésuites à partir de 1697. Le père Salvatierra, qui fut le premier supérieur de cette mission, paraît avoir pris sérieusement à cœur l'œuvre qui lui avait été confiée. Actuellement, on y trouve environ 35,000 Indiens catholiques, dirigés par des missionnaires franciscains établis dans une vingtaine de stations. Dans ces dernières années, on a entrepris aussi une mission parmi les nombreux émigrants chinois qui affluent en Californie. *Etats-Unis.* Les missions catholiques ont eu une belle période d'activité dans la Floride, la Louisiane et le Maryland. Mais actuellement les catholiques de ces pays sont rentrés dans les cadres normaux de la hiérarchie romaine, et l'on ne compte plus aux Etats-Unis que quelques religieux missionnaires parmi les restes des tribus indiennes. Au *Canada* le catholicisme a quelques missionnaires parmi les Indiens du haut pays, 15 stations avec environ 4,000 convertis. Dans les Montagnes-Rocheuses, 6 missions desservent environ 20,000 Indiens catholiques. Dans le vicariat apostolique de la Colombie britannique, 10 missionnaires travaillent parmi 40 à 50,000 Indiens, mais les succès ont été jusqu'à présent peu considérables. — L'*Amérique du sud*, colonisée par des nations catholiques, contient encore un assez grand nombre d'Indiens païens, mais la mission, autrefois florissante, n'y a plus que peu d'importance. A la *Guyane*, les jésuites ont travaillé pendant un siècle, de 1664 à 1762; quelques prêtres cherchent encore à évangéliser les tribus de l'intérieur. La république de *Vénézuela* compte encore environ 20,000 Indiens sauvages et païens, celle de la *Nouvelle-Grenade* 10,000 à peine. Les missions y sont à peu près abandonnées. Les jésuites paraissent travailler avec succès parmi les Indiens de la république de l'*Equateur* mais les renseignements que l'on a pu recueillir sur cette mission sont insuffisants pour s'en faire une opinion. Au *Pérou*, dans la *Bolivie*, les missions des jésuites et de quelques autres ordres comptent environ 30,000 âmes. Au *Brésil*, les missions jésuites, commencées en 1551, ont longtemps remporté de brillantes victoires. Le nom du père José Anchieta est resté attaché aux succès de cette œuvre à la fin du seizième siècle. En 1755, les Missions brésiliennes compre-

naient 60 stations : 28 aux jésuites, 15 aux capucins, 12 aux carmes, 5 aux religieux de la Merci. Depuis la fin du siècle dernier, la décadence a commencé, et il se fait peu de chose aujourd'hui pour la conversion des Indiens païens, au nombre de 500,000 au moins et des 4,000,000 de nègres que l'esclavage a amenés dans le pays. Mais la terre classique des missions catholiques de l'Amérique du sud, c'est le *Paraguay*. Les jésuites s'y établirent vers 1580. Le père Ortega et quelques autres se mirent à l'œuvre avec le courage le plus inébranlable et le plus grand dévouement parmi ces peuplades cannibales, et, convaincus par l'expérience de l'insuffisance des tournées missionnaires, dont ils s'étaient contentés jusque-là, entreprirent la fondation d'établissements fixes connus sous le nom de districts de missions. Les jésuites y exerçaient à la fois le gouvernement civil et l'autorité religieuse et réussirent à procurer au pays une paix profonde et une grande prospérité matérielle. Cet état de choses dura jusque vers le milieu du siècle dernier. La suppression de l'ordre des jésuites vint porter à cette mission un coup fatal dont elle ne s'est jamais relevée et aujourd'hui on ne trouve plus que de misérables restes de ces établissements. Dans la république *Argentine*, on compte encore un grand nombre d'Indiens païens parmi lesquels les missions n'ont que peu d'importance. On en peut dire autant du *Chili*. Quant à la *Patagonie*, une première mission, fondée par Philippe II en 1572, dut être abandonnée en 1586. Une seconde tentative faite par les jésuites vers 1740 ne fut pas plus heureuse. En 1843, le pays a été attaqué pour la troisième fois, mais il semble que l'entreprise ait été stérile jusqu'à aujourd'hui. — En Océanie nous trouvons des missions nombreuses à la tête desquelles se trouve la congrégation de Picpus. Ces missions sont toutes d'origine récente. Voici les principales d'entre elles : mission de *Mongareva* et des *îles Gambier*, transportée à Uvea, aux îles Wallis, fondée en 1834. Les résultats sont insignifiants et tous les succès de la région sont jusqu'à présent pour les œuvres protestantes. Mission des *îles Sandwich* (1836), 1 vicariat apostolique fondé en 1856, 22 prêtres européens, 12 catéchistes indigènes, 61 églises, 50 écoles, 1 séminaire avec 40 élèves, 1 couvent avec 14 religieuses, 24,000 convertis. *Iles Marquises*. Mission fondée en 1838. Soutenus par la France, les prêtres de Picpus ont cherché à détruire les missions protestantes, mais n'ont acquis que peu d'influence sur la population. Même observation pour la mission de *Taïti* et des îles de la Société. *Iles Samoa* (1845). Les rapports indiquent 5,000 convertis ; mais les missionnaires protestants prétendent que ce nombre est beaucoup trop élevé et que les missions catholiques ne comptent pas plus de 100 convertis. L'*archipel Tonga* ou des Amis a été, lui aussi, le théâtre de luttes violentes entre les missionnaires catholiques et protestants. Ces derniers, favorisés par le gouvernement local, l'ont emporté sur leurs adversaires, et les établissements catholiques n'ont pris que peu de développements. Ils n'ont réussi à triompher que dans quelques îles du nord de l'archipel, où ils ont un vicaire apostolique. Aux *îles Fidji*, les grands succès ont été éga-

lement pour les protestants ; mais les catholiques y possèdent 6 stations avec 600 convertis et 2,000 catéchumènes, en majorité habitants de l'île Rotuma. Les *îles Loyalty* sont partagées à peu près par moitié entre catholiques et protestants. A la *Nouvelle-Zélande*, les missions catholiques dirigées par l'évêque Pompallier y ont été établies en 1837. Aujourd'hui, elles y ont 3 évêchés et un nombre de convertis assez considérable. Le continent de l'*Australie* peut compter environ 300,000 catholiques, mais presque tous sont d'origine européenne, et la mission proprement dite n'y joue qu'un rôle tout à fait secondaire. — Pour terminer, nous empruntons à une étude sur les missions catholiques, publiée par M. Petri, dans l'*Allgemeine Missions Zeistchrift* (1875, n^os^ 3, 6, 9 et 11) la liste suivante des ordres, congrégations et associations qui travaillent à l'œuvre des missions catholiques, liste qui, malheureusement, remonte à 1846, mais qui est la plus récente que nous ayons eu sous les yeux : le séminaire des missions étrangères dans l'Inde, les pays de l'Indo-Chine, la Chine et la Corée, avec 78 prêtres européens et 147 prêtres indigènes ; les sulpiciens, à Baltimore, 9 prêtres ; les eudistes, de Vincennes, 3 prêtres ; la Société de Picpus, à Smyrne, à Valparaiso et en Océanie, 30 prêtres ; la Société de Marie, en Océanie, 17 prêtres ; les barnabites, à Ava et Pégou, 4 prêtres ; les jésuites, dans l'Archipel, en Syrie, dans l'Inde, à Baltimore, à Saint-Louis, à la Jamaïque, 75 prêtres ; les oblats de la vierge Marie, congrégation de Turin, à Ava et Pégou, 8 prêtres ; l'oratoire de Saint-Philippe-de-Néri, à Ceylan, 100 prêtres ; la congrégation des lazaristes, dans l'Archipel, à Constantinople, en Syrie, en Abyssinie et dans douze localités de l'Amérique, 123 prêtres ; les passionistes, en Bulgarie, 5 prêtres ; les rédemptoristes, en Turquie, 4 prêtres ; de la règle de saint Antoine, 3 congrégations de moines maronites (aleppins, de Balade, antoniens) tous en Syrie avec environ 600 prêtres ; deux congrégations arméniennes, l'une dans le Liban, l'autre qui suit la réforme de Mékhitar, à Venise et dans tout l'Orient, 15 prêtres ; de la règle de saint Basile, 3 congrégations de moines melchites en Syrie, avec environ 600 prêtres ; de la règle de saint Hormisdas, en Mésopotamie, avec 3 prêtres ; trappistes, à la Nouvelle-Ecosse, personnel inconnu ; dominicains à Constantinople, au Tonking oriental, Fo-Kien, Cincinnati, Bardotown, Nashville, 50 prêtres ; la règle de saint François, 4 ordres différents : minorites de l'observance, en Palestine, en Bosnie, en Albanie et en Macédoine, 250 prêtres ; minorites de la Réforme dans la haute Egypte, l'Albanie, la Macédoine et Constantinople, 30 prêtres ; minorites conventuels, en Moldavie et à Constantinople, 30 prêtres ; capucins, dans l'Archipel, à Constantinople, en Géorgie, en Syrie, dans l'Hindoustan, dans les états barbaresques, 40 prêtres ; carmes déchaussés, en Syrie, en Perse, à Bombay et à Vérapaly, 30 prêtres.

III. Histoire et statistique des missions protestantes. Si, en parlant des missions catholiques, nous avons dû trop souvent nous méfier des documents qui nous étaient fournis, nous voudrions pouvoir accepter avec confiance toutes les données et les affirmations que nous

présentent les rapports protestants. Il est malheureusement loin d'en être ainsi, et nous sommes obligés ici aussi de procéder avec prudence et de n'accepter qu'avec réserve les renseignements qui nous sont fournis. Certains rapports ne sont, j'ai le regret de le dire, que des mensonges pieux, rédigés pour exciter le zèle et la libéralité des amis des missions; d'autres, en plus grand nombre, sont faits de bonne foi; mais, pleins d'un saint amour pour leur œuvre, les rédacteurs se sont trop facilement laissé aller aux entraînements d'un optimisme enthousiaste. D'autres, par contre, disent la vérité et montrent les ombres aussi bien que la lumière. Je n'ai pas nommé ceux que j'accuse d'inexactitude; je tiens à nommer, comme inspirant confiance par leurs rapports, la société des missions de Leipzig, celle de Paris, les deux Eglises presbytériennes d'Ecosse, etc. — Etablir la statistique des missions protestantes est chose fort difficile et, on peut le dire, impossible. En effet, le protestantisme travaille aux missions par l'organe d'un grand nombre de sociétés, dont les principes sont très différents et qui, par suite, font leurs recensements de manières très diverses. Ce que telle société appelle un chrétien ou un communiant ne sera pas toujours rangé dans la même catégorie par une autre société. Il en résulte dans les totaux une grande incertitude, faute d'une commune mesure pour apprécier les résultats obtenus par les différents groupes. — Dans l'activité missionnaire du protestantisme, il faut relever deux choses bien distinctes, le travail fait en Europe ou en Amérique, les sociétés, leur organisation, leurs principes, leurs ressources, et l'activité dans le monde païen. Nous examinerons successivement ces deux branches du travail missionnaire. Nous commencerons par dresser un tableau aussi exact que possible des sociétés et associations missionnaires principales et de leur champ de travail. Puis nous passerons au monde païen et nous dirons à l'occasion de chaque contrée ce qui s'y est fait et ce qui s'y fait chaque jour pour la propagation de l'Evangile. — *Tableau des principales sociétés de missions actuellement existantes.* Nous prenons pour guide dans ce travail l'excellent article *Zur Missionsstatistik* publié par M. Grundemann dans l'*Allgemeine Missions Zeitschrift*, en corrigeant et complétant les données qu'il a réunies et qui remontent déjà à quelques années. — 1° *France :* Société des missions évangéliques de Paris (fondée en 1824); champs de travail : Afrique du sud, 15 stations, 18 missionnaires, 57 annexes, 90 aides indigènes, 2,575 communiants, 4,252 membres de l'Eglise, 1,692 catéchumènes, 3030 élèves des écoles ; Sénégal, 1 station, 1 missionnaire, 60 élèves des écoles ; Taïti, 22 paroisses, 4 missionnaires, 742 communiants. Dépenses annuelles 220,000 francs environ; plusieurs associations auxiliaires, séminaire de missions à Paris. — 2° *Suisse :* Société des missions évangéliques de Bâle (1815): Inde, 19 stations, 62 missionnaires, 2,615 communiants, 5,057 membres de l'Eglise, 2,628 élèves des écoles; côte occidentale d'Afrique, 10 stations, 35 missionnaires, 1,161 communiants, 2,414 membres de l'Eglise, 861 élèves des écoles ; Chine, 4 stations, 9 missionnaires, 618 communiants, 968 membres de l'Eglise,

250 élèves des écoles ; Perse, 2 missionnaires ; recettes de 1874, 899,850 francs ; dépenses du même exercice, 997,000 francs ; ouvriers indigènes : 8 diacres, 5 prédicateurs itinérants, 78 catéchistes, 18 évangélistes, 77 instituteurs, 31 institutrices, 461 catéchumènes, 827 enfants dans les orphelinats : séminaire des missions à Bâle, 6 maîtres, 4 maîtres-adjoints, 88 élèves distribués dans 6 classes. — 3° *Allemagne.* Eglise des frères moraves, mission commencée en 1732 ; Groënland et Labrador, 12 stations, 38 missionnaires, 1,317 communiants, 1,157 autres membres de l'Eglise, 641 élèves des écoles ; Amérique du nord, 4 stations, 4 missionnaires, 172 communiants, 224 autres membres de l'Eglise, 53 élèves des écoles ; Indes occidentales, Antilles et Surinam, 59 stations, 79 missionnaires, 18,864 communiants, 31,451 autres membres de l'Eglise, 11,617 élèves des écoles ; Afrique méridionale, 13 stations, 28 missionnaires ; 2,067 communiants, 4,583 autres membres de l'Eglise, 2,340 élèves des écoles ; Australie, 2 stations, 3 missionnaires, 33 communiants, 45 autres membres de l'Eglise, 49 élèves des écoles ; Himalaya occidental, 2 stations, 3 missionnaires, 10 communiants, 6 autres membres de l'Eglise, 186 élèves des écoles ; budget annuel, 457,537 francs. Société des missions évangéliques parmi les païens, à Berlin (1823) : Afrique méridionale, 33 stations, 53 missionnaires, environ 2,400 communiants, 5,522 membres de l'Eglise, environ 1,500 élèves des écoles ; recettes annuelles, 264,090 francs. Société des missions du Rhin, à Barmen (1828) : Afrique méridionale, 29 stations, 34 missionnaires, 4,088 communiants, environ 17,000 membres de l'Eglise, 3,345 élèves des écoles ; Indes hollandaises, 15 stations, 22 missionnaires, 468 communiants, 1,934 membres de l'Eglise, 307 élèves des écoles ; Chine, 4 stations, 6 missionnaires, 100 communiants, 554 membres de l'Eglise, 100 élèves des écoles ; recettes annuelles, 379,632 francs ; séminaire à Barmen, avec 26 élèves. Société des missions de l'Allemagne du nord à Brême (1836) : Afrique occidentale, 3 stations, 6 missionnaires, 77 communiants, 101 membres de l'Eglise, 128 élèves des écoles ; Nouvelle-Zélande, 1 station, 2 missionnaires ; recette annuelle, 101,703 francs. Mission évangélique luthérienne de Leipzig (1836) : Hindoustan méridional, 16 stations, 17 missionnaires, 3 à 4,000 communiants, 9,480 membres de l'Eglise, 1,839 élèves des écoles, 4 prédicateurs indigènes consacrés, 62 catéchistes, 96 écoles avec 115 instituteurs ; séminaire à Leipzig ; les élèves sont en même temps étudiants à l'université et doivent y subir leurs examens ; recettes annuelles, 260,000 francs. Association des missions évangéliques (de Gossner) à Berlin (1836) : Kohls, 6 stations, 14 missionnaires, 2 diacres consacrés, 6 candidats, 46 catéchistes, 44 instituteurs, 6,361 communiants, 19,959 membres de l'Eglise, 470 élèves des écoles ; mission du Gange, 5 stations, 5 missionnaires, 470 élèves des écoles ; dépenses annuelles, 60,000 fr. Société des missions d'Hermannsbourg (1849) : Afrique méridionale, 50 stations, 60 missionnaires, 1,552 commniants, 2,005 membres de l'Eglise ; Inde, 8 stations, 10 missionnaires, 300 membres de l'Eglise ; Australie, 1 station, 2 missionnaires ; re-

cettes annuelles, 237,875 francs. Mission de Sainte-Crischona près Bâle (1848) : Palestine, 2 stations, 2 frères, 50 membres; Egypte, 1 station, 3 frères, 163 membres; Abyssinie, 2 stations, 4 frères; recettes annuelles, 96,250 francs. Association de Jérusalem à Frauendorf près Stettin (1845) donne des subventions à d'autres œuvres en Orient, n'a en propre qu'une seule station à Bethléem avec 1 école et 100 élèves; recettes, 22,500 francs. Association missionnaire de femmes, pour la Chine, à Berlin (1860) entretient un orphelinat à Hong-Kong, avec 70 orphelines, et donne des subventions à d'autres œuvres; budget 22,500 francs. Association pour l'éducation chrétienne des femmes en Orient à Berlin; budget 10,000 francs; fournit des institutrices à d'autres œuvres missionnaires. — 4° *Iles Britanniques.* Société pour la propagation de l'Evangile en pays étrangers (à Londres, 1701) : Amérique du nord et Colombie britannique, 7 stations, 8 missionnaires, 204 communiants, 1,062 autres chrétiens; Antilles, 9 stations, 11 missionnaires, 1,296 communiants, 6,559 autres chrétiens; Guyane, 4 stations, 4 missionnaires, 612 communiants, 1,429 autres chrétiens; Rio-Pongas, 3 stations, 3 missionnaires, 459 chrétiens; cap de Bonne-Espérance, 1,300 communiants, 9,000 chrétiens; Grahamstown, 13 stations, 13 missionnaires, 904 communiants, 2,271 autres chrétiens; Natal, 7 stations, 7 missionnaires, 150 communiants, 350 autres chrétiens; pays des Zoulous, 3 stations, 3 missionnaires, 7 communiants, 37 autres chrétiens; Etat libre de l'Orange, 2 stations, 3 missionnaires, 53 communiants, 95 autres chrétiens; Maurice et Madagascar, 4 stations, 5 missionnaires, 111 communiants, 783 autres chrétiens; Hindoustan, 54 stations, 83 missionnaires, 8,547 communiants, 22,782 autres chrétiens, 12,622 élèves des écoles; Ceylan, 13 stations, 16 missionnaires, 327 communiants, 3,027 autres chrétiens; Archipel indien, 6 stations, 9 missionnaires, 356 communiants, 1,033 autres chrétiens; Océanie, 3 stations, 7 missionnaires, 60 communiants, 290 autres chrétiens; budget annuel (pour les missions parmi les païens seulement), 1,050,000 francs; cette société appartient à l'Eglise anglicane et a la tendance de la haute Eglise. Société des missions baptistes, à Londres (1792): Inde, 33 stations, 40 missionnaires, 2,371 communiants, 4,745 autres chrétiens, 2,745 élèves des écoles; Ceylan, 19 stations, 3 missionnaires européens, 18 prédicateurs indigènes, 564 communiants, 2,444 autres chrétiens, 1,470 élèves des écoles; Chine, 1 station, 2 missionnaires, 45 communiants; Antilles, 27 stations, 9 missionnaires européens, 64 prédicateurs indigènes, 4,592 communiants; Afrique occidentale, 3 stations, 5 missionnaires, 113 communiants, 70 élèves des écoles; dépenses annuelles, 774,250 fr.; la Société a de plus des entreprises de missions parmi les catholiques d'Italie et de Bretagne et parmi les luthériens de Norvège. Société des missions de Londres (1795) : Chine, 10 stations, 19 missionnaires, 1,790 communiants, 1365 autres chrétiens, 416 élèves des écoles; Hindoustan, 28 stations, 45 missionnaires, 3,862 communiants, 35,904 autres chrétiens, 12,239 élèves des écoles; Madagascar, 14 stations, 31 missionnaires, 67,385

communiants, 213,091 autres chrétiens, 24,923 élèves des écoles; Afrique méridionale, 27 stations, 28 missionnaires, 4,872 communiants, 25,388 autres chrétiens, 3,052 élèves des écoles ; Antilles, 11 stations, 9 missionnaires, 3,800 communiants, 7,088 autres chrétiens, 2,863 élèves des écoles; Polynésie, 29 stations, 24 missionnaires, 16,258 communiants, 54,469 autres chrétiens, 17,806 élèves des écoles; dépenses annelles, 2,667,500 fr. Cette Société ne se rattache à aucune Eglise particulière, cependant elle a des liens plus étroits avec les congrégationalistes anglais qu'avec les autres dénominations religieuses. Société des missions de l'Eglise anglicane (fondée en 1800) : Afrique occidentale, 21 stations, 12 missionnaires, 3,219 communiants, 5,608 autres chrétiens, 3,164 élèves des écoles; Turquie, 5 stations, 7 missionnaires, 136 communiants, 429 autres chrétiens, 161 élèves des écoles ; Hindoustan, 65 stations, 115 missionnaires, 14,456 communiants, 58,302 autres chrétiens, 37,077 élèves des écoles; Ceylan, 12 stations, 13 missionnaires, 1,071 communiants, 3,741 autres chrétiens, 6,462 élèves des écoles ; île Maurice et Afrique orientale, 5 stations, 9 missionnaires, 251 communiants, 1,181 autres chrétiens, 349 élèves des écoles ; Chine et Japon, 11 stations, 22 missionnaires, 570 communiants, 1,054 autres chrétiens, 259 élèves des écoles ; Nouvelle Zélande, 18 stations, 16 missionnaires, 1,513 communiants, 7,926 autres chrétiens, 270 élèves des écoles ; Amérique du Nord, 19 stations, 12 missionnaires, 1,339 communiants, 6,372 autres chrétiens, 773 élèves des écoles ; dépense de 1874, 4,500,000 fr.; cette société, la plus considérable de toutes les sociétés de missions, représente le parti modéré de l'Eglise anglicane. Société des missions wesleyennes-méthodistes à Londres (1813) : Ceylan, 39 stations, 45 missionnaires, 2,312 communiants, 7,426 autres chrétiens, 8,056 élèves des écoles ; Hindoustan, 20 stations, 30 missionnaires, 923 communiants, 1,132 autres chrétiens, 7,220 élèves des écoles; Chine, 6 stations, 12 missionnaires, 233 communiants, 375 autres chrétiens, 504 élèves des écoles ; Cap de Bonne-Espérance, 8 stations, 18 missionnaires, 414 communiants, 2,699 autres chrétiens, 871 élèves des écoles ; district de Grahamstown, 7 stations, 8 missionnaires, 4,243 communiants, environ 10,000 autres chrétiens, 3,298 élèves des écoles ; pays des Betchuanas, 7 stations, 6 missionnaires, 1,834 communiants, 6,266 autres chrétiens, 1,657 élèves des écoles ; district de Queenstown, 10 stations, 14 missionnaires, 3,388 communiants, environ 13,500 autres chrétiens, 3,407 élèves des écoles ; Natal, 13 stations, 13 missionnaires, environ 1,200 communiants, 1,365 élèves des écoles ; Afrique occidentale, 14 stations, 21 missionnaires, 9,178 communiants, 31,450 élèves des écoles ; Antilles, 56 stations, 88 missionnaires, 43,353 communiants, 95,000 autres chrétiens, 24,500 élèves des écoles; Polynésie, 25 stations, 25 missionnaires, 34,131 communiants, 105,269 autres chrétiens, 52,784 élèves des écoles; Amérique du Nord, 37 stations, 27 missionnaires, 2,237 communiants ; dépenses de 1876, 3,137,500 fr. Société des missions des baptistes généraux (1817) : Hindoustan, 6 stations, 5 missionnaires, 649 communiants, 1,809 autres

chrétiens, 999 élèves des écoles; dépenses de 1873, 241,650 fr. Missions étrangères de l'Eglise (établie) d'Ecosse (1829) : Hindoustan, 5 stations, 7 missionnaires, 326 communiants, 681 autres chrétiens, 5,673 élèves des écoles; dépenses de 1873, 272,675 fr. Missions étrangères de l'Eglise libre d'Ecosse (1843) : Hindoustan, 12 stations, 16 missionnaires, 783 communiants, 778 autres chrétiens, 8,798 élèves des écoles; Afrique méridionale, 6 stations, 10 missionnaires, 1,380 communiants, 1,050 autres chrétiens, 2,288 élèves des écoles; dépenses de 1873, 434,280 fr. Missions étrangères des prebytériens irlandais (1840) : Hindoustan, 7 stations, 7 missionnaires, 138 communiants, 451 autres chrétiens, 1,199 élèves des écoles; Chine, 1 missionnaire, 1 station; dépenses de 1873, 83,200 fr. Société des missions étrangères des méthodistes calvinistes du pays de Galles (1840) : Inde, 2 stations, 4 missionnaires, 319 communiants, 289 autres chrétiens, 680 élèves des écoles; dépenses annuelles, 64,955 fr. Missions étrangères des presbytériens réformés d'Ecosse (1842) : Polynésie (Nouvelles Hébrides), 9 stations, 12 missionnaires, 726 communiants, 2,300 autres chrétiens, 2,000 élèves des écoles; dépenses annuelles, 10,312 fr. seulement, la plus grande partie des dépenses étant supportée par les convertis. Société des missions dans l'Amérique du Sud, à Londres (Eglise anglicane, 1844) : Terre de feu, 1 station, 3 missionnaires, 50 chrétiens, 30 élèves des écoles; Araucanie, 1 station, 1 missionnaire; cours supérieur de l'Amazone, 1 station, 1 missionnaire; dépenses annuelles, 92,500 fr. Missions étrangères de l'Eglise presbytérienne d'Angleterre (1845) à Londres : Chine et Formose, 4 stations, 13 missionnaires, 2032 communiants, 12 (?) élèves des écoles; Hindoustan, 1 station, 1 missionnaire, 20 communiants, 30 autres chrétiens, 263 élèves des écoles; dépenses annuelles : 202,825 fr. Missions étrangères de l'Eglise presbytérienne unie d'Ecosse (1847) : Jamaïque, 26 stations, 15 missionnaires, 5,572 communiants, 4,491 élèves des écoles; Trinité, 3 stations, 1 missionnaire, 215 communiants; Afrique occidentale, 5 stations, 5 missionnaires, 134 communiants, 458 élèves des écoles; Afrique méridionale, 8 stations, 8 missionnaires, 776 communiants, 613 élèves des écoles; Hindoustan, 6 stations, 11 missionnaires, 122 communiants, 3,058 élèves des écoles; Chine, 2 stations, 3 missionnaires, 36 communiants, 34 élèves des écoles; Japon, 1 station, 2 missionnaires; dépenses de 1874, 780,150 fr. Missions étrangères de l'Eglise libre méthodiste unie (1856) : Antilles, 8 stations, 8 missionnaires, 1,962 communiants, 1,054 élèves des écoles; Chine, 1 station, 1 missionnaire, 109 communiants, 36 élèves des écoles; Afrique occidentale, 3 stations, 3 missionnaires, 2,556 communiants, 883 élèves des écoles; Afrique orientale, 1 station, 2 missionnaires, 17 communiants, 12 élèves des écoles; dépenses de 1873, 72,825 fr. Missions étrangères de la nouvelle association méthodiste (1860) : Chine, 2 stations, 2 missionnaires, 242 communiants; dépenses annuelles, 48,325 fr. Société missionnaire de l'association de lady Huntingdon, a fondé à Sierra-Leone 9 à 10 communautés, comprenant environ 6,000 âmes, que dirigent aujourd'hui des prédicateurs indigènes seulement. Mission

de l'intérieur de la Chine (1865), 13 stations, 16 missionnaires, 27 évangélistes indigènes, 13 instituteurs et colporteurs, 224 communiants; dépenses de 1872, 71,925 fr.; cette mission fait des progrès rapides, mais n'est pas à l'abri du reproche de s'accommoder trop aux mœurs et aux coutumes des Chinois. Société missionnaire d'Assam et de Cachar, à Londres (1860), 1 station, 2 missionnaires, 61 convertis; dépenses anuelles, 12,025 fr.; cette société se rattache à l'Eglise anglicane. Missions étrangères des Amis (1867). Les quakers ou amis entretiennent à Madagascar 7 missionnaires qui n'ont pas d'œuvre spéciale, mais travaillent avec les missionnaires de la société de Londres; dépenses de 1874, 100,000 fr. Société pour les progrès de l'éducation des femmes en Orient (1834), entretient de nombreuses écoles de filles (346 en 1867) dans les stations d'autres sociétés et sous leur direction, dans l'Inde, en Chine et en Afrique; recettes de 1873, 157,550 fr. Société des écoles et de l'instruction des femmes dans l'Inde (1852); dépenses de 1873, 178,850 fr.; a entretenu 18 écoles avec 20 maîtresses européennes, 27 maîtresses indigènes, 875 élèves et 2 écoles normales d'institutrices avec 84 élèves. Association de dames pour le relèvement moral et religieux des femmes de Syrie (1860), 1,105 filles sont élevées dans les écoles de la société; dépenses annuelles, 150,000 fr. Société spéciale d'instruction chrétienne dans l'Inde (1859); la société forme des instituteurs, fonde des écoles et publie des livres scolaires dans les différentes langues de l'Inde; dépenses annuelles, 127,000 fr. Société médicale des missions d'Edimbourg (1843) forme des médecins chrétiens qui entrent au service d'autres sociétés; dépenses, 75,000 fr. Société auxiliaire des missions en Turquie (1855) fournit des subventions aux sociétés qui travaillent dans ce pays; dépenses, 100,000 fr. Société des missions mahométanes à Londres, 1 missionnaire dans le nord de l'Afrique, 3 à Alep et dans la région de l'Euphrate; recettes de 1873: 8,175 fr. — 5° *Etats-Unis*. American Board of commissioners for Foreign Missions (1810, à Boston) : Afrique méridionale, 7 stations, 13 missionnaires, 524 communiants, 676 autres chrétiens, 752 élèves des écoles; Turquie, 17 stations, 47 missionnaires, 4,256 communiants, 15,293 autres chrétiens, 7,607 élèves des écoles; Inde, 16 stations, 21 missionnaires, 2,176 communiants, 6,087 autres chrétiens, 2,349 élèves des écoles; Ceylan, 7 stations, 6 missionnaires, 570 communiants, 1,710 autres chrétiens, 2,154 élèves des écoles; Chine, 7 stations, 17 missionnaires, 238 communiants, 317 autres chrétiens, 139 élèves des écoles; Japon, 2 stations, 5 missionnaires, 80 élèves des écoles; Micronésie, 9 stations, 11 missionnaires, 913 communiants, 2,587 autres chrétiens; Indiens de l'Amérique du Nord, 3 stations, 3 missionnaires, 597 communiants, 1,800 autres chrétiens; Iles Sandwich, 13 missionnaires, 14,850 communiants, 15,000 autres chrétiens; dépenses annuelles, 2,175,000 fr. Ce *board*, qui n'appartient à aucune dénomination, se recrute par cooptation et n'est pas une société proprement dite dans le sens européen, mais un comité d'amis des missions, payant une cotisation fixe et recueillant des souscriptions qui ne donnent aux

souscripteurs aucun droit de direction ni de contrôle sur l'activité de l'association. Union missionnaire anabaptiste américaine (1814, à Boston) : Birmanie, 9 stations, 25 missionnaires, 19,218 communiants, 40,000 autres chrétiens, 5,732 élèves des écoles; Hindoustan, 7 stations, 12 missionnaires, 4,220 communiants, 10,000 autres chrétiens, 882 élèves des écoles; Chine et Japon, 7 stations, 7 missionnaires, 520 communiants, 700 autres chrétiens; Afrique orientale, 10 prédicateurs indigènes, 525 communiants; dépenses annuelles, 1,280,000 fr. Deux sociétés de femmes pour les missions baptistes à Boston et à Chicago sont auxiliaires de cette société. Société des missions de l'Eglise méthodiste épiscopale (1819, à New-York) : Afrique occidentale, 22 stations, 23 missionnaires, 2,000 communiants, 2,000 autres chrétiens, 1,200 élèves des écoles; Chine, 5 stations, 17 missionnaires, 1,061 communiants, 899 autres chrétiens, 615 élèves des écoles; Inde, 16 stations, 17 missionnaires, 823 communiants, 1,200 autres chrétiens, 4,177 élèves des écoles; Japon, 4 stations, 5 missionnaires; Indiens de l'Amérique du Nord, 13 stations, 17 missionnaires, 1,516 communiants, 2,000 autres chrétiens; dépenses de 1873, 1,250,000 fr. « Board » de missions de l'Eglise épiscopale protestante des Etats-Unis d'Amérique (1835, à New-York) : Afrique occidentale, 4 stations, 2 missionnaires, 258 communiants, 345 élèves des écoles; Chine et Japon, 5 stations, 9 missionnaires, 95 communiants, 623 élèves des écoles; Indes occidentales, 2 stations, 1 missionnaire, 71 communiants, 39 élèves des écoles; Indiens de l'Amérique du Nord, 6 stations, 6 missionnaires; dépenses annuelles, 575,000 fr. Société des missions étrangères des baptistes de la libre volonté (1833, à Dover, N. H.) : Inde, 4 stations, 5 missionnaires, 218 communiants, environ 600 autres chrétiens, 400 élèves des écoles; dépenses annuelles, 55,725 fr. « Board » de missions étrangères de l'Eglise presbytérienne (1837, à New-York) : Indiens de l'Amérique du Nord, 12 stations, 15 missionnaires, 1,191 communiants, 1,800 autres chrétiens, 239 élèves des écoles; Afrique occidentale, 11 stations, 11 missionnaires, 432 communiants, 600 autres chrétiens, 125 élèves des écoles; Inde, 18 stations, 37 missionnaires, 640 communiants, 2,400 autres chrétiens, 6,834 élèves des écoles; Indo-Chine, 4 stations, 10 missionnaires, 21 communiants, 80 autres chrétiens, 25 élèves des écoles; Chine et Japon, 11 stations, 27 missionnaires, 634 communiants, 600 autres chrétiens, 495 élèves des écoles; Syrie et Perse, 8 stations, 22 missionnaires, 1,002 communiants, 4,000 autres chrétiens, 2,975 élèves des écoles : dépenses annuelles, 2,410,000 fr. Société des missions étrangères de l'Eglise évangélique luthérienne des Etats-Unis (1837, à New-York) : Inde, 3 stations, 3 missionnaires, 731 communiants, 1,739 autres chrétiens, 472 élèves des écoles; Afrique occidentale, 1 station, 1 missionnaire, 23 communiants, 41 élèves des écoles; dépenses annuelles, 107,500 fr. Société des missions des baptistes du septième jour (à Westerly, Rh. I, 1842) : Chine, 1 station, 1 missionnaire, 20 communiants. « Board » des missions étrangères de la convention des bap-

tistes du Sud (à Richmond, 1845) : Afrique occidentale, 8 stations : Chine. 4 stations, 5 missionnaires, 295 communiants, 98 élèves des écoles ; Indiens de l'Amérique du Nord, 907 communiants, 1,353 élèves des écoles ; dépenses annuelles, 123,750 fr. « Board » des missions étrangères de l'Eglise épiscopale méthodiste du Sud (1846) : Chine, 20 missionnaires, 4,590 communiants. Association des missions américaines (à New-York, 1846) : Indiens de l'Amérique du Nord, 6 stations, 1 missionnaire, 17 communiants, 246 élèves des écoles ; Antilles, 10 stations, 4 missionnaires, 521 communiants, 856 élèves des écoles ; Afrique occidentale, 2 stations 3 missionnaires, 42 communiants, 60 élèves des écoles ; Chinois en Californie, 1 station, 1 missionnaire ; dépenses annuelles : 128,750 fr. « Board » de missions de l'Eglise des Frères-Unis (à Dayton, Ohio, 1853), 2 missionnaires ; dépenses de 1870, 1,105 fr. « Board » de missions étrangères de l'Eglise réformée hollandaise d'Amérique (à New-York, 1857) : Inde, 8 stations, 6 missionnaires, 712 communiants, 761 élèves des écoles ; Chine et Japon, 5 stations, 10 postes d'évangélisation, 9 missionnaires, 733 communiants, 234 élèves des écoles; dépenses de 1868, 518,505 fr. (?). « Board » de missions étrangères de l'Eglise presbytérienne unie (à Philadelphie, 1859) : Inde, 3 stations, 2 missionnaires, 17 communiants, 1,078 élèves des écoles ; Syrie et Egypte, 15 stations, 8 missionnaires, 572 communiants, 1,155 élèves des écoles ; Chine, 1 station, 1 missionnaire, 25 élèves des écoles ; dépenses annuelles, 328,266 fr. Comité exécutif des missions étrangères de l'Eglise presbytérienne du Sud (à Columbia, Caroline du Sud, en 1861) : Indiens de l'Amérique du Nord, 4 stations, 4 missionnaires, 25 communiants, 16 élèves des écoles ; Chine, 2 stations, 4 missionnaires, 14 communiants, 25 élèves des écoles ; dépenses annuelles, 62,500 fr. Société allemande des missions évangéliques aux Etats-Unis (à New-York, en 1866) : Inde, 2 stations, 2 missionnaires, 74 baptisés. Missions étrangères de l'Eglise presbytérienne réformée (à Philadelphie), 2 missionnaires en Syrie ; recette de 1870, 41,250 fr. Société pour la propagation de l'Evangile parmi les Indiens de l'Amérique du Nord (Boston, 1787). Cette société, la plus ancienne des Etats-Unis, borne aujourd'hui presque entièrement son activité au travail de la mission intérieure. Cependant elle entretient encore quelques missionnaires parmi les restes des tribus indiennes. — 6e *Pays-Bas*. Société néerlandaise des missions pour la propagation du christianisme parmi les païens (Rotterdam, 1797) : Amboine, 1 station, 1 missionnaire, 883 communiants, 1,217 autres chrétiens, 350 élèves des écoles ; Minahessa, 11 stations, 11 missionnaires, 17,000 communiants, 64,000 autres chrétiens, 9,648 élèves des écoles ; Java, 3 stations, 4 missionnaires, 760 communiants, 2,300 autres chrétiens, 370 élèves des écoles; dépenses annuelles, 208,416 fr. Association pour la propagation de l'Evangile dans les possessions hollandaises d'outre-mer (Amsterdam, 1848) : Java, 1 station, 2 missionnaires, 34 communiants, 38 autres chrétiens, 51 élèves des écoles ; Sumatra, 1 station, 1 missionnaire, 18 communiants, 18 autres chrétiens,

4 élèves des écoles; dépenses annuelles, 42,000 fr. Comité de Java (Amsterdam, 1854) : Sumatra, 2 stations, 2 missionnaires, 77 communiants, 81 autres chrétiens; Java, 1 station, 1 missionnaire, 300 chrétiens; dépenses annuelles, 43,425 fr. Association des missions néerlandaises (Rotterdam, 1858) : Java, 6 stations, 7 missionnaires, 83 communiants, 239 élèves des écoles; dépenses annuelles, 61,750 fr. Association missionnaire d'Utrecht (1859) : Nouvelle Guinée, 5 stations, 6 missionnaires; Bali, 1 station, 2 missionnaires; Almaheira, 2 stations, 2 missionnaires; dépenses, 81,625 fr. Association missionnaire réformée des Pays-Bas (Amsterdam, 1859) : Java, 2 stations, 2 missionnaires, 384 chrétiens, 14 élèves des écoles; dépenses, 17,190 fr. Commission de missions de l'Eglise chrétienne réformée (Leyde, 1860), 1 école à Batavia, 1 station à Engano (Sumatra), 1 missionnaire; dépenses de 1874, 10,000 fr. Communauté missionnaire d'Ermelo, 1 station à Java; dépenses annuelles, 4,000 fr.; la communauté prépare aussi des missionnaires qui entrent ensuite au service d'autres sociétés. La société auxiliaire des missions de Leyde n'a pas d'œuvre propre, mais donne des subventions à plusieurs sociétés. — 7° *Pays scandinaves.* Société des missions danoises (1821) : Inde, 2 stations, 3 missionnaires, 71 communiants, 145 autres chrétiens, 62 élèves des écoles; Groënland, 8 stations, 6 missionnaires, 4,000 communiants, 4,000 autres chrétiens; dépenses annuelles, 30,000 fr. Société des missions norvégiennes (Stavanger, 1842) : Afrique méridionale, 10 stations, 10 missionnaires, 238 chrétiens; Madagascar, 9 stations, 12 missionnaires, 352 chrétiens; dépenses, 214,000 fr. Société suédoise des missions (Stockholm, 1835) travaille dans l'Inde avec la Société de Leipzig et entretient 8 écoles en Laponie; dépenses annuelles : 50,000 fr. Association missionnaire évangélique : Afrique orientale, 3 stations, 4 missionnaires consacrés, 4 missionnaires laïques, 2 diaconesses; Afrique méridionale, 1 station, 1 missionnaire consacré, 3 missionnaires laïques; dépenses de 1873-74, 62,100 fr. L'Eglise nationale de Suède est sur le point de commencer une œuvre missionnaire en Syrie; les fonds recueillis s'élèvent déjà à 35,000 fr. Société des missions finlandaises (Helsingfors, 1858) : Afrique méridionale, 6 stations, 9 missionnaires; dépenses annuelles. 42,500 fr. De ce résumé statistique, il résulte que les missions sont actuellement entreprises par 73 sociétés, qui entretiennent environ 1.600 stations, desservies par 2.200 missionnaires. Les communiants sont au nombre de 421,000, les chrétiens, communiants ou non communiants, de 1,600,000. 400,000 enfants reçoivent l'instruction des écoles missionnaires. Le budget annuel des missions protestantes s'élève à la somme énorme de 28,000,000 de francs. Les divers pays protestants contribuent très inégalement à cette œuvre. Le premier rang appartient aux Iles-Britanniques, dont la part s'élève à 15,500,000 fr. Les Etats-Unis viennent au second rang avec près de 9,000,000 fr. L'Allemagne et la Suisse Allemande au troisième avec 2,700,000 fr. seulement. — Avant de quitter les pays chrétiens, pour voir les missions à l'œuvre sur la terre païenne, il faut dire encore un mot de la littérature des

missions, littérature très vaste et qui s'accroît chaque année d'un grand nombre de publications. Parmi ces livres et ces brochures, le plus grand nombre n'a qu'une valeur d'édification, réveille et entretient le zèle pour les missions dans les Eglises européennes. Quelques-uns seulement ont une réelle importance scientifique. Nous ne pouvons en donner un catalogue raisonné; nous nous contenterons d'indiquer les plus importants dans la bibliographie de cet article Mais nous devons parler ici de la branche la plus importante peut-être de la littérature des missions, des journaux et périodiques. Ici encore, il est bien évident que nous ne pouvons tout indiquer et que nous devrons limiter notre liste aux périodiques les plus considérables. En France, nous nous contenterons de citer le *Journal des missions évangéliques*, organe de la Société des Missions évangéliques de Paris. En Allemagne, la *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, fondée en 1874; réd. Dr Warneck; le *Missionsblatt aus der Brüdergemeinde*, fondé en 1838; l'*Evangelisches Missions Magazin*, organe de la Société de Bâle, fondé en 1817; *Berliner Missionsberichte*, fondés en 1825; le *Barmer Missionsblatt*, fondé en 1827; *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft*, organe de la Société de Brême; *Ev. Luth. Missionsblatt*, organe de la Société de Leipzig, fondée en 1846; l'*Abeille missionnaire*, fondée à Berlin en 1836, organe de la mission de Gossner; le *Hermannsburger Missionsblatt*, fondé en 1855; les *Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande*, organe de l'association de Jérusalem, à Berlin; le *Calwer Missionsblatt*, qui ne se rattache à aucune société, etc. Dans les Iles Britanniques : *The Mission Field*, organe de la Société pour la propagation de l'Evangile; *The Missionary Herald*, organe des missions baptistes; la *Chronicle of the London Missionary Society*; *The Church Missionary Intelligeneer* et *The Church Missionary Record*, organes de la Société des missions de l'Eglise anglicane; les *Wesleyan Missionary Notices*; *The Missionary Observer*, organe de la Société des missions des Baptistes généraux; *The Church of Sutland Home and Foreign Missionary Record*; organe des missions de l'Eglise établie d'Ecosse; *Free Church of Scotland Monthly Record*; *The Missionary Herald of the Presbyterian Church of Ireland*; *The Messenger and Missionary Record of the Presbyterian Church of England*; *The Missionary Record of the united Presbyterian Church*, etc. Aux Etats-Unis : le *Missionary Herald*, organe de l'American Board; le *Baptist Missionary Magazine*; le *Missionary Advocate*, organe des missions méthodistes épiscopales; le *Spirit of Missions*, organe des missions de l'Eglise épiscopale; le *Foreign Missionary*, organe des missions presbytériennes; le *Home and Foreign Journal*, organe des baptistes du Sud; l'*American Missionary*, organe de l'association missionnaire américaine; *The Sower*, organe des missions réformées hollandaises d'Amérique; le *Christian Instructor and Western united Presbyterian*, organe de l'Eglise presbytérienne unie, etc. En Hollande : *Maandberigten van het Nederlandsche Zendelinggenoctschap*, etc., organe de la Société néerlandaise des missions; *Orgaan der Nederlandsche Zendingsvereeniging*; *De Heidenbode*, organe de l'association des missions réformées hollan-

daises; *Ermelosch Zendingsblad*, etc. En Danemark : *Dansk Missions Blad*; en Norvège, *Norsk Missions Tidende*; en Suède, *Missionswannen*, organe de la Société suédoise des missions, et *Missions-Tidning*, organe de l'association suédoise des missions évangéliques; en Finlande, *Missions-Tiding for Finland*. — Après avoir parcouru ce qui intéresse les missions en Europe et aux Etats-Unis, il nous faut passer maintenant à l'examen du champ de travail lui-même et voir à l'œuvre les forces que nous venons de passer en revue. Cependant, il y aura entre la partie statistique qui précède et la partie que nous commençons une différence importante. Dans l'étude des sociétés de missions, nous ne nous sommes occupés que du présent; nous n'avons pas parlé de quelques groupes missionnaires disparus et qui n'ont pas laissé de traces en Europe. En étudiant le champ de travail, nous devrons un peu plus nous préoccuper du passé et faire une place à l'histoire des missions. Le passé seul peut expliquer le présent. Nous devrons donc dire un mot des œuvres abandonnées et consacrer quelques lignes aux commencements, toujours bien modestes, des œuvres que nous verrons plus riches et plus développées. Cependant, nous nous efforcerons d'être aussi actuel que possible, et de ne parler des anciennes missions que dans la mesure où elles éclairent et font comprendre la situation présente des missions contemporaines et permettent d'en prévoir en quelque mesure les destinées futures. — Nous commençons par l'Asie, notre course à travers ce vaste champ de travail. Les missions asiatiques forment trois groupes bien distincts et ayant chacun ses caractères particuliers, l'Asie mahométane ou occidentale, l'Hindoustan et l'Asie Orientale comprenant l'Indo-Chine, la Chine et le Japon; à ce dernier groupe, il convient de rattacher également les missions de la Malaisie, qui ont beaucoup plus d'affinité avec les œuvres asiatiques, qu'avec celles de la Polynésie. — *Asie mahométane*. 1. *Turquie et pays voisins*. Il s'agit ici beaucoup moins qu'ailleurs d'une mission proprement dite. Les païens ne sont que fort peu nombreux dans ces régions. La population est mahométane ou chrétienne, et les missions s'y occupent beaucoup plus du relèvement moral et religieux des vieilles Eglises déchues, que de la propagation de l'Evangile parmi les non-chrétiens. — 2. *Palestine*. La Société des Missions de l'Eglise anglicane y a 2 stations (Jérusalem, Nazareth) fondées vers 1854, et entretient quelques écoles parmi les chrétiens du pays. Le nombre des fidèles et des élèves des écoles varie beaucoup, et s'élève souvent à 1,000 pour retomber à 500, et se relever ensuite, sans que ces variations puissent toujours être suffisamment expliquées. La mission de l'évêque Gobat travaille surtout au relèvement des chrétiens indigènes, au moyen d'écoles. Les premières ont été fondées en 1847; on en compte aujourd'hui 11. L'association de Jérusalem, de Berlin, y entretient également 2 écoles. En tout, on compte en Palestine 25 écoles protestantes, avec 1,400 élèves. Citons encore comme établissements missionnaires, l'orphelinat de la mission de Crischona, avec 60 orphelins, l'établissement d'instruction des diaconesses de Kaiserswerth, avec 100 élèves

filles, l'hôpital, des mêmes sœurs, l'hôpital allemand pour les lépreux, etc. Enfin, il faudrait parler encore des établissements de la mission de Londres parmi les Juifs ; mais cela serait en dehors de notre cadre. — 3. *Syrie.* L'Eglise presbytérienne d'Irlande a fondé en 1843, une station à Damas, que depuis 1845 elle dirige en commun avec l'Eglise presbytérienne unie des Etats-Unis ; 2 missionnaires. 7 stations annexes, 16 maîtres indigènes, 60 communiants, 300 autres adhérents, 6 écoles avec 306 élèves. Plus considérable est la mission presbytérienne de Syrie, dirigée jusqu'en 1870 par le « Board » américain, et passée depuis lors sous la conduite des presbytériens unis d'Amérique, 5 stations, 30 annexes, environ 300 communiants, 1,300 garçons et 600 filles dans les écoles ; un séminaire théologique à Abeih, une école supérieure de filles à Beirouth ; imprimerie qui répand annuellement dans le pays un grand nombre de Bibles et d'autres livres chrétiens en langue arabe. Citons encore l'orphelinat et l'école des diaconesses de Kaiserswerth. — 4. *Asie Mineure, Arménie* et autres pays voisins. L' « american Board » y a commencé ses travaux il y a bientôt 50 ans, 3 sections : Turquie occidentale, 10 stations, 60 annexes, 23 communautés, 1,063 communiants, 4,363 autres protestants, 2,500 élèves des écoles ; publications nombreuses de journaux et de traités destinés aux mahométans. Dans la même région, la société de l'Eglise anglicane a également depuis 40 ans, quelques stations sans grande importance. Dans la Turquie centrale, l' « American Board » avait autrefois 6 stations et n'en a plus que 2 avec 31 annexes ; 4 communautés ont pu être émancipées. Les 2 stations actuelles comprennent 25 paroisses et 1,934 communiants. Les Américains se plaignent des tentatives de l'Eglise anglicane pour s'emparer du fruit de leurs travaux. Dans l'Arménie et la Mésopotamie, les presbytériens américains ont 5 stations, avec 102 annexes, 98 communautés, 1,259 communiants, 5,764 adhérents. Parmi les Kourdes, la même société entretient 4 prédicateurs et instituteurs indigènes, qui ont déjà groupé environ 50 personnes dans 3 localités. — 5. *Perse.* Il n'y a encore dans ce pays qu'une toute petite mission, celle qu'a entreprise en 1830, parmi les nestoriens l' « American Board » et qui a été réunie en 1870, aux presbytériens unis d'Amérique. Le centre de la mission est aux environs du lac Ourmiah : 3 stations principales, 53 annexes, 724 communiants. La société de Bâle a également commencé en 1873, une œuvre dans le sud de la Perse. — Deuxième champ de l'Asie : l'*Hindoustan*, où l'on trouve les missions les plus diverses : 1. *Bengale.* A Calcutta un grand nombre de sociétés sont représentées. La société pour la propagation de l'Evangile a 3 temples à Calcutta, et environ 250 baptisés, 6 stations avec 3,684 baptisés dans la plaine au sud de Calcutta, 2 stations au nord-ouest de cette ville, avec 90 baptisés ; en tout pour cette société, 13 missionnaires, 28 lecteurs et catéchistes, 9 stations et environ 4,000 baptisés. Les Baptistes ont dans la plaine des Pergunnas, au sud de Calcutta, 9 stations, avec 250 baptisés et 8 écoles avec 300 élèves. Cette mission est une des plus anciennes de l'Inde et a pendant

un temps donné les plus belles espérances ; mais les progrès paraissent, depuis quelques années, n'être plus que fort lents. A Calcutta même, les Baptistes ont d'importants établissements de traduction des livres saints, dans les diverses langues de l'Inde, des écoles florissantes, et 4 communautés, avec 103 baptisés indigènes. Ici aussi, les progrès sont d'une grande lenteur. On en peut dire autant des 6 stations baptistes, situées au nord de Calcutta, à Serampore et aux environs. L'école supérieure de Serampore, très florissante encore il y a vingt ans, a perdu depuis lors plus de la moitié de ses élèves. Les succès sont plus sérieux à l'ouest de Calcutta, dans les districts de Jessore et de Backergunge, où le nombre des baptisés est de 900 déjà et celui des adhérents non encore baptisés de 2,800. Plus rapides et plus marqués encore sont les résultats obtenus parmi les Santhals, où les Baptistes n'ont commencé leur œuvre qu'en 1866, et où ils ont déjà réuni plusieurs communautés importantes. A l'extrême nord du Bengale et dans la partie orientale, le sol paraît beaucoup moins fertile pour les missions. En tout, les baptistes ont au Bengale, 29 missionnaires, 116 prédicateurs indigènes, 94 stations et 2,100 baptisés. La Société de Londres est établie au Bengale depuis 1816. Elle travaille à Calcutta et aux environs de cette ville, mais sans réussir à grouper des communautés un peu nombreuses. Elle y entretient 6 missionnaires et 12 prédicateurs indigènes, dont 3 sont consacrés. Ses stations comptent 176 communiants, 797 adhérents, 878 écoliers et 141 écolières. La société de l'Eglise anglicane possède au Bengale une œuvre importante ; à Calcutta seulement, plus de 400 chrétiens indigènes. Dans le district de Nuddea, depuis 1838, chez les Santhals, depuis 1855, des communautés considérables ont été rassemblées ; total de l'œuvre : 13 stations, 13 missionnaires européens, 4 indigènes consacrés, 150 auxiliaires indigènes, 7,476 chrétiens, 1.183 communiants, 3,771 garçons et 597 filles dans les écoles. L'Eglise libre d'Ecosse travaille surtout au moyen d'écoles supérieures, dans lesquelles elle a 2,600 jeunes gens et 400 jeunes filles. Les conversions sont encore très peu nombreuses ; mais beaucoup de principes chrétiens pénètrent peu à peu par les écoles dans les hautes classes hindoues. La même Eglise a commencé également depuis quelques années une mission parmi les Santhals. Elle dirige en tout 6 missionnaires, 11 catéchistes indigènes, 97 baptisés, 40 communiants. Cette mission doit une réputation spéciale parmi les amis des païens, à l'activité du Dr Duff, un des missionnaires les plus remarquables de notre temps. L'Eglise établie d'Ecosse entretient également à Calcutta et aux environs, des écoles avec 800 élèves et un établissement d'instruction supérieure, avec 70 élèves. Enumérons encore au Bengale, les missions de la société méthodiste, avec 95 convertis, des presbytériens anglais, des méthodistes calvinistes du pays de Galles, etc., dans le pays d'Assam, les baptistes américains et la société pour la propagation de l'Evangile, dans le sud-ouest du Bengale, les baptistes américains, et la mission de Gossner, parmi les Kolhs, une des plus florissantes de l'Inde. En résumé, les protestants indigènes

du Bengale étaient en 1861, au nombre de 20,774; en 1874, au nombre de 42,800. — 2. *Provinces du Nord-Ouest de l'Hindoustan.* A Bénarès, l'évangélisation entreprise depuis cinquante ans par plusieurs sociétés se heurte à un fanatisme plus ardent encore que partout ailleurs. Les écoles seules ont jusqu'à présent quelque succès. Au nord de Bénarès, la société de l'Eglise anglicane a quelques stations depuis 1823, la société de Londres, 2 établissements plus récents. A Allahabad et aux environs, nous trouvons l'Eglise anglicane (400 convertis), les baptistes anglais et les presbytériens américains (63 membres). Au nord de cette ville, ce dernier groupe possède 4 stations importantes. Au sud-est d'Allahabad, travaillent, sur les rives du Gange, la Société pour la propagation de l'Evangile à Cawnpore, à Delhi, etc., la société de l'Eglise anglicane à Lucknow, à Fyzabad, etc. (1,000 membres), les méthodistes épiscopaux américains (16 stations, 811 communiants, la Société de Londres (2 stations, 660 enfants dans les écoles), les presbytériens américains, les baptistes anglais à Agra, à Delhi et aux environs. Total des résultats des missions dans les provinces du nord-ouest, 1861 : 4,376 chrétiens, 1,175 communiants ; 1874 : 9,316 chrétiens, 2,859 communiants. — 3. *Pundjab.* L'Eglise anglicane y possède plusieurs stations, le docteur Elmslie, son médecin-missionnaire à Cachemire, s'est acquis une notoriété méritée. En 1867, cette société a fondé à Lahore un séminaire théologique pour préparer des prédicateurs indigènes. Les presbytériens américains sont établis à Lodiana, depuis 1834 et ont fondé depuis un certain nombre d'autres stations dans le Pundjab, dont quelques-unes cependant ont dû être abandonnées après quelques années. A ces missions déjà anciennes sont venus plus récemment se joindre l'Eglise établie d'Ecosse et les presbytériens unis d'Amérique. Etat des missions dans le Pundjab, 1861 : 188 communiants, 572 baptisés, 1,819 élèves des écoles ; 1873 : 475 communiants, 1,403 baptisés, 7,540 élèves des écoles. Nous pourrions encore rattacher au Pundjab l'œuvre des frères moraves, dans l'Himalaya occidental, celle des presbystériens écossais unis dans le Radjepoutana, fondée en 1860 et déjà importante (75 communiants, 200 baptisés, 65 écoles avec 2,600 élèves, 5 orphelinats avec 400 enfants). Ces succès sont dus en grande partie à l'activité fidèle et intelligente du docteur Valentius. — 4. *Présidence de Bombay.* L'Eglise anglicane travaille depuis 60 ans, à Bombay, dans le Deccan et le Sindh, sans grand succès jusqu'à présent. L' « American Board » entretient 5 grandes stations et 21 communautés, 13 indigènes consacrés travaillent à côté des missionnaires. La société pour la propagation de l'Evangile a fondé depuis quelques années plusieurs stations qui prennent une rapide extension. Les deux églises d'Ecosse ont quelques petites stations aux environs de Bombay, et de grandes écoles dans la ville elle-même (Eglise établie : 740 élèves; Eglise libre : 858 élèves). L'Eglise libre y possède, chose rare, un prédicateur indigène d'une très grande valeur, le Rév. Narajan Sheshadri : citons encore dans cette région, les baptistes, avec 1 station, les presbytériens

irlandais, avec 5 stations dans le Goudjerate, la société de Bâle, depuis 1837, avec 4 stations, chez les Mahrattes du sud, la société de Londres avec 1 station, fondée en 1820. Etat des missions protestantes dans la province de Bombay, 1861 : 1,107 communiants, 2,636 baptisés, 6,546 élèves des écoles ; 1873 : 1,824 communiants, 4,654 baptisés, 6,484 élèves des écoles. — 5. *Provinces centrales de l'Hindoustan.* L'Eglise libre d'Ecosse, travaille à Nagpore et aux environs depuis 35 ans. Les résultats sont encore minimes. Les progrès sont plus rapides dans les missions de la société évangélique allemande réformée des Etats-Unis, fondées seulement en 1868. Etat des missions protestantes dans l'Inde centrale, 1861 : 47 communiants, 138 baptisés, 255 élèves des écoles ; 1874 : 88 communiants, 345 baptisés, 522 élèves des écoles. — 6. *Orissa.* Sur cette côte nous trouvons des baptistes généraux, 6 stations dont 2 seulement desservies par des missionnaires européens ; grands orphelinats (650 enfants) fondés à la suite de la famine. Etat de cette mission, 1861 : 361 communiants, 943 adhérents, 350 élèves des écoles ; 1872 : 649 communiants, 2,458 adhérents, 345 élèves des écoles. — 7. *Télougou.* Nous y rencontrons la Société de Londres, qui a commencé à y travailler dès 1805, mais n'y a groupé que de très petites communautés, sauf dans les districts de Cuddapah et de Kurnool, où les succès parmi les parias sont les plus considérables ; la société de l'Eglise anglicane, avec quelques communautés parmi les parias et les Koïs ; la société pour la propagation de l'Evangile, qui groupe déjà autour d'elle plus de 2,000 chrétiens ; l'Eglise établie d'Ecosse, et surtout les baptistes américains, qui, après avoir travaillé presque sans résultats pendant près de 30 ans, ont pu tout à coup recueillir une moisson abondante dans le champ naguère stérile (plus de 10,000 chrétiens indigènes), la mission de Hermannsburg et les luthériens américains. Etat des missions protestantes dans le Télougou, 1861 : 724 communiants, 4,761 adhérents, 2,651 élèves des écoles ; 1873 : 4,007 communiants, 19,222 adhérents, 5,252 élèves des écoles. — 8. *Le pays des Tamyles*, partie du nord. Madras; le centre de ce pays, nous présente à l'œuvre 7 sociétés différentes. La Société pour la propagation de l'Evangile avec 3 Eglises et 1,525 baptisés ; la Société de l'Eglise anglicane y a 5 stations, 2 paroisses et plus de 20 écoles ; la Société de Leipzig avec 1,284 fidèles ; l'Eglise libre d'Ecosse, importante surtout par ses écoles (2,643 élèves) ; l'Eglise établie d'Ecosse travaille dans le même sens (393 élèves) ; la Société de Londres y a une œuvre peu considérable, ainsi que les méthodistes wesleyens. A l'ouest de Madras, dans les districts d'Arcot, nous trouvons l'importante mission cédée en 1857 à l'Eglise réformée (hollandaise) d'Amérique. par l' « American Board » ; la Société danoise avec 2 stations, fondée en 1864, la Société de Leipzig, héritière de la plus ancienne mission protestante de l'Inde, fondée à Tranquebar en 1706 par Ziegenbalg et Plütschau, à laquelle se rattachent les noms glorieux de Gründler, de Schwartz et de Fabricius, et qui comprend aujourd'hui plus de 450 villages et de 9,300 âmes, avec un séminaire à Poreiar ; la Société de la propagation de l'Evangile, avec 12 stations

et 4,700 âmes ; les méthodistes wesleyens établis à Tritchinopoly et aux environs depuis 1818, sans obtenir de grands résultats. Dans les Gattes orientales, nous rencontrons la Société de Londres et celle de Leipzig. Etat général des missions protestantes dans la région, 1861 : 5,424 communiants, 13,908 adhérents, 5,732 élèves des écoles ; 1874 : 9,767 communiants, 27,609 adhérents ; 15,311 élèves des écoles. — 9. Partie méridionale du *pays des Tamyles*. *Madura et Tinevelly*. Les missions protestantes sont à l'œuvre à Madura depuis près d'un siècle. La mission danoise commença l'entreprise et céda plus tard ses stations à la Société pour la propagation de l'Evangile, à côté de laquelle travaille depuis 1834 l' « American Board. » Ce dernier possède 11 stations avec 149 annexes, 31 paroisses organisées, dans lesquelles travaillent, à côté des missionnaires, 14 indigènes consacrés, un séminaire théologique à Passumalai, 2 hôpitaux, etc. ; la Société de la propagation est à l'œuvre dans les districts de Madura et de Tinnevelly, dans 7 stations et 188 annexes, où elle a rassemblé près de 14,000 chrétiens indigènes. L'Eglise anglicane y a 9 stations avec 38,000 chrétiens, 33 indigènes consacrés, un séminaire théologique à Palamcotta avec 80 élèves, etc. Etat général des missions protestantes dans la région, 1761 : 7,641 communiants, 46,730 adhérents, 13,994 élèves des écoles ; 1873 : 10,173 communiants, 59,161 adhérents, 19,412 élèves des écoles. — 10. *Travancore et Cochin*. La Société de Londres annonce l'Evangile dans le sud de la région avec succès depuis 70 ans. Son œuvre comprend 7 stations, 9 missionnaires européens, 188 catéchistes, dont 10 consacrés et plus de 30,000 baptisés et catéchumènes. Plus au nord, nous trouvons l'Eglise anglicane, qui s'occupe non seulement des païens, mais aussi des chrétiens de Saint-Thomas, nombreux dans le pays ; 9 stations, plus de 15,000 chrétiens, assez avancés pour que l'on ait pu donner une certaine indépendance aux communautés et les organiser en un synode. Etat général des missions protestantes de la région, 1861 : 3,004 communiants, 30,607 adhérents, 10,046 élèves des écoles ; 1872 : 5,855 communiants, 45,259 adhérents, 7,685 élèves des écoles. — 11. *Malabar et Canara*. La Société de Bâle a dans le Malabar 6 stations, dont la plus ancienne remonte à près de 40 ans, et depuis 1834 plusieurs autres dans le Canara méridional. Cette mission s'est distinguée par la création et l'entretien d'établissements industriels attachés à l'œuvre et destinés à procurer du travail aux convertis que la société hindoue repousse de son sein. Les effets de cette création sont l'objet d'appréciations contradictoires parmi les amis de l'œuvre et il est à peu près impossible à distance de s'en faire une opinion raisonnée. Plusieurs sociétés ont dans les Montagnes Bleues des stations sanitaires destinées surtout aux Européens éprouvés par le climat, mais où l'on travaille aussi à la conversion des païens. Ce sont l'Eglise anglicane, l'Eglise réformée d'Amérique et les wesleyens méthodistes. Etat général des missions protestantes du Malabar et du Canara, 1861 : 1,274 communiants, 2,473 baptisés, 2,255 élèves des écoles ; 1870 : 2,485 communiants, 4,780 baptisés, 2,145 élèves des écoles. — 12. *Mysore*. Les

méthodistes wesleyens avec des écoles remarquables et la Société de la propagation dont l'œuvre est encore peu considérable. Etat général des missions du Mysore, 1861 : 255 communiants, 567 adhérents 1,810 élèves des écoles; 1873 : 458 communiants, 798 adhérents, 3,148 élèves des écoles. Si nous additionnons tous ces chiffres, nous trouverons pour les missions protestantes de l'Hindoustan, 52,600 communiants, 216,600 adhérents, 99,500 élèves dans les écoles, chiffres qui se rapportent aux années 1872, 1873 et 1874. Aujourd'hui le nombre des communiants atteint certainement 60,000 et celui des adhérents 250,000. — 13. *Ceylan*. Dès le dix-septième siècle, le gouvernement hollandais entreprit d'introduire le christianisme dans cette île ; mais ses grands succès apparents, obtenus par des procédés qui ne rappellent que trop ceux des jésuites, n'ont laissé aucune trace, et l'Eglise réformée qu'il avait cru fonder à Ceylan disparut avec la domination hollandaise. Depuis le commencement de ce siècle, l'œuvre a été reprise plus sérieusement, mais les progrès du christianisme sont fort lents. Nous y rencontrons parmi les Tamyles, brahmanistes de religion, l' « American Board » avec 7 stations, 12 annexes, 570 communiants; l'Eglise anglicane avec 3 stations, les méthodistes wesleyens, la Société de la propagation. Etat des missions protestantes parmi les Tamyles à Ceylan, 1861 : communiants 1,077, baptisés 2,686, élèves des écoles 4,084; 1872 : communiants 1,428, baptisés 3,032, élèves des écoles 7,953. Parmi les Cingalais bouddhistes nous rencontrons les baptistes anglais (depuis 1812) 20 stations, 60 annexes; le service de cette mission est fait presque entièrement par des prédicateurs indigènes ; les méthodistes wesleyens avec 24 stations ; l'Eglise anglicane et la Société de la propagation. Etat général des missions protestantes parmi les Cingalais, 1861 : communiants 2,408, adhérents 10,691, élèves des écoles 8,825 ; 1872 : communiants 3,335, adhérents 12,698, élèves des écoles 9,035. — Troisième groupe. 1. *Indo-Chine. Birmanie*. Les baptistes américains y ont une des missions les plus célèbres et les plus bénies de la terre, parmi les Carènes. Les baptisés étaient en 1862 au nombre de 18,342 ; en 1874, un schisme local avait réduit ce chiffre à 17,880. La Société libre des baptistes américains a pendant longtemps travaillé à part de l'œuvre générale ; mais la paix paraît aujourd'hui rétablie entre les missionnaires. Parmi les Birmans proprement dits les baptistes américains travaillent à côté de la Société pour la propagation. Le nombre total des chrétiens birmans (y compris les Carènes), peut être de 20,000 environ. *Siam*, pays bouddhiste, n'a donné jusqu'à ce jour presque aucun résultat appréciable. Les presbytériens américains, à l'œuvre depuis 1840 ont dans 2 stations, 18 convertis et 25 élèves des écoles ; l'œuvre des baptistes américains compte 113 baptisés, l'Association missionnaire américaine a un agent qui paraît s'occuper surtout de répandre dans la population des écrits chrétiens. Etat des missions protestantes siamoises, 1873 : 140 baptisés, 45 élèves des écoles. *Annam*. Les missions protestantes n'y ont pas pénétré encore. — 2. *Chine*. Les œuvres, jeunes encore, paraissent pour la plupart y faire des progrès réjouissants. *Hong-Kong*. On y trouve la Société

de Londres, celle de Bâle, l'Eglise anglicane, un orphelinat de l'association de Berlin ; nombre des baptisés, 600 environ. *Lilong* et environs. La Société de Bâle y possède 3 stations, 8 annexes, 567 communiants, 850 chrétiens, la Société du Rhin en a 3 avec 536 âmes. A *Canton* et aux environs, la Société de Londres, avec 2 stations, 5 annexes, 315 communiants, 572 adhérents ; les Méthodistes wesleyens, avec 3 stations, 106 communiants, 7 écoles, 263 élèves ; les presbytériens américains, 4 missionnaires, 138 communiants, 287 élèves des écoles, 1 école supérieure pour former des évangélistes, 1 hôpital ; les presbytériens unis d'Amérique, 1 station ; les baptistes américains du sud, 1 station, 132 communiants ; la Société du Rhin. 1 station avec 1 école importante ; les presbytériens anglais, 1 station, 13 annexes, 375 communiants ; les baptistes américains, 1 station, 11 annexes, 188 convertis. *Amoy*. Les presbytériens anglais, 1 station, 8 annexes, 734 membres ; l'Eglise réformée d'Amérique, 1 station, 5 annexes, 540 membres ; la Société de Londres, 1 station, 22 annexes, 661 membres, 1,072 adhérents. Quelques darbystes y ont également paru et se sont occupés beaucoup plus de faire du mal aux autres missions que d'évangéliser les païens. *Formose*. Les presbytériens anglais y ont 2 stations dont la plus ancienne remonte à 1868 et qui comptent déjà 913 membres ; l'Eglise presbytérienne du Canada y a fondé récemment une petite mission sur laquelle nous n'avons aucun renseignement. *Fou-Cheou et province de Fou-Kien*. L'Eglise anglicane avec 270 communiants et 805 autres adhérents. L'Eglise méthodiste épiscopale d'Amérique y avait en 1872, 4 missionnaires, 63 prédicateurs indigènes, 1,025 communiants, 1,921 adhérents, 12 jeunes gens se préparaient à être prédicateurs et évangélistes. L' « American Board » a 2 stations, 16 annexes, 4 missionnaires, 1 médecin, 19 prédicateurs indigènes, 119 communiants. Enfin la Mission de l'intérieur de la Chine nous offre depuis 1868, 3 stations dans cette région. Les missionnaires sont des hommes du peuple, venus d'Angleterre et d'Ecosse, qui cherchent autant que possible à s'entretenir par leur travail et qui s'accommodent dans la mesure du possible à la manière de vivre des Chinois : 6 missionnaires, 4 évangélistes indigènes, 4 colporteurs, 5 instituteurs, 2 femmes bibliques, 1 prédicateur indigène consacré, 65 communiants. *Ningpo*. L'Eglise anglicane a 2 stations, 12 annexes, 3 missionnaires, 1 institutrice, 242 communiants, 196 autres adhérents ; les presbytériens américains, 9 paroisses, 18 annexes, 598 communiants ; les baptistes américains, 7 communautés, 10 chapelles, 315 membres (1874) ; la Mission de l'intérieur de la Chine, 30 stations, 11 annexes, 2 missionnaires européens, 23 agents indigènes, 114 convertis (1872). *Cheou-Hing*. L'Eglise anglicane, 1 station fondée en 1870, 3 communiants. *Hang-Cheou*. L'Eglise anglicane, 1 station depuis 1865, 1 hôpital pour les fumeurs d'opium ; les presbytériens américains, 1 station, plusieurs annexes, 42 membres (1874) ; les presbytériens américains du Sud, 14 convertis ; la Mission de l'intérieur de la Chine vient également de s'y établir. *Shang-Haï*. La Société de Londres, depuis 1843,

2 stations, 5 annexes, 167 communiants, 700 adhérents, 2 écoles de filles avec 30 élèves ; l'Eglise anglicane, depuis 1845, 1 station, 15 membres seulement, 1 école de garçons avec 15 élèves ; les presbytériens américains, 80 adhérents, 1 école avec 50 enfants (1870) imprimerie très importante ; l'Eglise épiscopale protestante d'Amérique, 100 communiants environ, 17 écoles avec 384 élèves ; les baptistes américains du Sud, 60 communiants ; les méthodistes américains du Sud, 79 communiants ; les baptistes américains du septième jour y ont eu une mission qui paraît abandonnée. *Sou-Cheou.* Les presbytériens américains du Sud, 14 communiants ; les presbytériens américains, mission nouvellement fondée ; la Mission de l'intérieur de la Chine, depuis 1872, 6 stations, dont quelques-unes commencent à avoir de l'importance. *Chine centrale.* La Société de Londres, depuis 1861, 3 stations, 256 communiants, 250 adhérents ; les méthodistes wesleyens, 103 membres, 2 grands hôpitaux à Han-Keau et à Wou-Tchang. dans lesquels sont soignés annuellement plus de 9,000 malades ; les épiscopaux protestants d'Amérique, 34 communiants ; les méthodistes américains, 45 membres ; les méthodistes épiscopaux d'Amérique, 6 missionnaires, 2 institutrices, 9 auxiliaires indigènes, 23 communiants, 39 adhérents ; la Mission de l'intérieur de la Chine, 3 stations récemment fondées avec 10 annexes. *Pékin.* La Société de Londres, 1 station, 9 annexes, 231 communiants, 322 adhérents, 1 hôpital ; l'Eglise anglicane, 1 station peu importante encore ; le missionnaire publie un journal en langue chinoise ; l' « American Board, » 6 stations, 14 missionnaires, 1 médecin, 1 imprimeur, 14 auxiliaires indigènes, 155 communiants, 410 autres adhérents, plusieurs écoles, une grande imprimerie ; les presbytériens américains, depuis 1863, 4 missionnaires, 2 indigènes consacrés, 1 école de garçons avec 17 élèves ; l'Eglise épiscopale protestante d'Amérique, 1 missionnaire qui s'occupe surtout de la traduction du Nouveau Testament, 43 baptisés ; les méthodistes épiscopaux, mission nouvelle avec 7 missionnaires, 2 institutrices, 1 femme docteur en médecine, 12 communiants. *Tien-Tsin.* La Société de Londres, 2 missionnaires, 48 communiants ; les méthodistes de la New Connexion, 5 paroisses, 185 communiants (1872) ; l' « American Board, » les protestants épiscopaux d'Amérique, les méthodistes épiscopaux d'Amérique. *Chi-Fou.* Les baptistes anglais depuis 1861, 1 station, 2 annexes, 47 convertis ; les presbytériens unis d'Ecosse, 1 station avec plusieurs annexes, 27 communiants ; les presbytériens américains 2 stations, 7 missionnaires, 237 communiants (1873) ; les baptistes américains du sud, 2 stations, 115 membres (1873). *Mandchourie.* Les presbytériens unis d'Ecosse, 1 station, 13 communiants ; les presbytériens irlandais. Donner le résultat total actuel des missions protestantes en Chine me paraît impossible, à cause de la manière différente dont les sociétés présentent et comptent les résultats qu'elles ont obtenus. Cependant on peut dire, qu'étant donnée l'extrême jeunesse de presque toutes les missions chinoises, les résultats sont encourageants. Malheureusement cette œuvre est trop souvent dans le

public européen l'objet d'une méfiance très vive. La cause en est dans les aventures du missionnaire Gützlaff qui, après s'être fait saluer en Europe, il y a une trentaine d'années, comme l'apôtre de la Chine, fut enfin accusé et convaincu de pratiquer à l'égard des mœurs chinoises une accommodation des plus suspectes et ne réussit pas même à se justifier d'autres accusations qui mettaient sa moralité sous un triste jour. Mais c'était là le péché d'un individu et il serait souverainement injuste d'en rendre responsable toutes les missions en Chine. — 3. *Japon.* Les missions protestantes sont au Japon plus jeunes encore qu'en Chine. Jusque dans ces derniers temps le Japon a été absolument fermé à la propagande religieuse du protestantisme, et ce n'est guère que depuis dix ans que l'œuvre a pu être entreprise. Les sociétés sont aujourd'hui nombreuses ; nous allons les énumérer rapidement : les presbytériens américains sont arrivés les premiers, en 1859, à Yokohama. Ils ont aujourd'hui 2 stations, 46 membres, 150 assistants au culte ; les réformés hollandais d'Amérique depuis 1860 ont 3 stations et 35 baptisés ; les baptistes américains, héritiers de la Société libre des missions baptistes, y ont depuis 15 ans, une œuvre peu considérable ; l' « American Board » a, depuis 1869, 2 stations avec 70 membres ; l'Eglise épiscopale protestante d'Amérique, 2 stations avec 1 évêque, 8 missionnaires et quelques écoles ; les méthodistes épiscopaux américains, depuis 1872, 4 stations ; l'Eglise anglicane, depuis 1869, 4 stations, 6 missionnaires ; la Société de la propagation, depuis 1873, 2 missionnaires ; les presbytériens unis d'Ecosse, depuis 1875, 4 missionnaires ; les méthodistes wesleyens du Canada, depuis 1875, 2 missionnaires. Toutes ces dernières œuvres sont trop jeunes encore pour avoir pu grouper autour d'elles des adhérents nombreux.— Afrique. 1. *Afrique occidentale. Sénégambie.* Au Sénégal la Société de Paris a une œuvre intéressante dont le siège placé d'abord à Sediou, sur la rivière Casamance, a été transporté depuis 1870 à Saint-Louis, le chef-lieu des établissements français du pays. Sur la Gambie, malgré le climat meurtrier, les missions ont travaillé activement et remporté des succès importants. Les méthodistes ont fondé des établissements dans l'île Mac-Carthy, à Bathurst, etc. A cause du climat, ils en confient autant que possible la direction à des prédicateurs indigènes, 744 membres, 495 élèves des écoles, 613 élèves des écoles du dimanche (1872). *Rio-Pongas.* La Société pour la propagation de l'Evangile y dirige des missionnaires, envoyés et entretenus en partie par les nègres convertis des Antilles anglaises. Les communautés sont encore assez peu nombreuses. *Sierra-Leone.* Ici l'œuvre est plus ancienne, mais a cessé en grande partie d'être une œuvre missionnaire ; plusieurs Eglises ont pu déjà être considérées comme majeures et constituées d'une manière indépendante des missions. La Société de l'Eglise anglicane n'a plus que quelques communautés sous sa direction ; les autres, comprenant environ 5,000 chrétiens, sont entrées dans l'organisme régulier de l'Eglise épiscopale ; la Société wesleyenne, au contraire, n'a pas cru pouvoir encore abandonner son autorité sur les

5,000 chrétiens convertis par ses soins. *Liberia.* Les nègres affranchis et rapatriés des Etats-Unis y sont évangélisés par les protestants épiscopaux d'Amérique, les wesleyens épiscopaux d'Amérique et les presbytériens américains ; l' « American Board » y avait également commencé une œuvre en 1835, mais il l'a cédée aux épiscopaux en 1841. *Côte d'or et Côte des esclaves.* Les wesleyens y ont depuis 1834 quelques stations avec 8 missionnaires et 1,600 convertis. La Société de Londres a commencé à la Côte d'or son travail en 1828 ; ses 33 ouvriers européens dirigent plus de 2,000 chrétiens indigènes. La Société de Brême travaille depuis 1847 sur la Côte des Esclaves, mais ses progrès sont très lents et l'on n'y comptait en 1872 que 137 chrétiens, dirigés par 13 missionnaires. *Yorouba et Abeokouta.* L'Eglise anglicane avec plus de 2,000 membres, les wesleyens avec 600, les baptistes américains du sud annoncent l'Evangile dans cette région. *Niger, Calabar et Cameruns.* Ici encore l'Eglise anglicane tient le premier rang avec sa mission du Niger, avec 146 communiants et 322 convertis. Puis viennent les presbytériens unis d'Ecosse, au Calabar, depuis 1846, avec 100 membres environ, et les baptistes anglais à Cameruns et aux environs. *Gabon et île Corisco.* Fondée en 1842 par l' « American Board, » cette mission a passé depuis 1870 entre les mains de l'Union des presbytériens unis d'Amérique et ne compte encore qu'un nombre relativement faible de convertis. — 2. *Afrique méridionale. Région d'Herrero* et *d'Ovambo.* La société de Barmen, fondée depuis vingt-cinq ans, n'a pu par suite des guerres incessantes rassembler encore dans la terre d'Herrero que trois petits troupeaux, 350 âmes tout au plus. Dans le pays d'Ovambo, la mission de Barmen a cru en 1870 devoir céder son champ de travail à la société finlandaise, dont les missionnaires se sont heurtés aux mêmes difficultés que leurs prédécesseurs ; c'est tout au plus si, jusqu'à présent on a recueilli quelques prémices dans ce sol stérile. *Pays des Grands Namaquas.* L'évangélisation du pays a commencé dès 1805. La société de Londres et les wesleyens y ont travaillé sans grand succès. Depuis 1867 la société de Barmen, dont les premiers établissements remontent à 1844, y reste seule à l'œuvre et paraît mieux réussir ; environ 1,600 baptisés dépendent de ses stations. Chez les *Petits Namaquas,* la société du Rhin, les méthodistes et la Société pour la propagation de l'Evangile ont formé quelques Eglises qui semblent être en progrès. Dans les *districts occidentaux de la colonie du Cap,* la société de Londres a quelques petits établissements, la Société de Barmen y possède un champ béni, avec plus de 11,000 chrétiens ; mais cette Eglise perdra bientôt le caractère missionnaire ; car chaque année voit s'accroître les droits et l'indépendance des chrétiens indigènes. La société de Berlin y dirige 5 stations, avec 1,640 baptisés ; les frères moraves, la Société pour la propagation de l'Evangile, les méthodistes anglais, l'Eglise réformée de l'Afrique du sud travaillent sur le même terrain, où malheureusement les conflits entre missionnaires de dénominations différentes sont assez fréquents. Plus à l'orient, dans la colonie du Cap, nous trouvons la mission

parmi les Cafres soumis où enseignent la Société de Londres avec 10 paroisses et plus de 30 annexes, les presbytériens unis d'Ecosse avec 5 stations et 350 communiants, l'Eglise libre d'Ecosse, avec 5 stations, 27 annexes, 26 évangélistes indigènes, 1,200 communiants, 1 école supérieure à Loredale avec 185 élèves ; les méthodistes wesleyens, avec 22 stations, 6,539 membres et environ 30,000 adhérents ; les frères moraves, 3 stations, 308 communiants, 1,389 adhérents ; la Société de Berlin, 5 stations, 217 communiants, 844 fidèles ; la Société pour la propagation avec plus de 20 stations. Dans *l'intérieur de l'Afrique du sud*, nous trouvons la mission de Londres parmi les Bétchuanas avec environ 3,000 adhérents ; la mission de Berlin, dans l'état libre de l'Orange ; la mission méthodiste de la même région avec 11 stations et 2,182 membres (1872) ; la Société pour la propagation de l'Evangile dont l'œuvre forme le diocèse de Blœmfontein, avec 1,200 fidèles ; la Société de Paris chez les Bassoutos, éprouvée il y a quinze ans par la guerre et la dévastation, et aujourd'hui relevée de ses ruines. Plus de 6,000 anciens païens sont placés sous son influence, comme baptisés, comme catéchumènes ou comme élèves des écoles ; la mission d'Hermannsbourg pour les Bétchuanas, fondée en 1857, 14 stations, 1,300 membres, la mission de Berlin dans le Transvaal, 11 stations. *Partie orientale de l'Afrique du sud.* Dans la Cafrerie dite indépendante, nous trouvons les méthodistes, dont l'œuvre souvent troublée par la guerre et d'autres désordres, a réussi cependant à grouper 2,131 membres ; la Société pour la propagation avec 4 grandes stations et un grand nombre d'annexes, les frères moraves, les presbytériens unis d'Ecosse ; l'Eglise libre d'Ecosse, avec des œuvres moins considérables jusqu'à présent. A Natal, l' « American Board, » au travail depuis 1838, avec plusieurs stations et de grandes écoles ; les méthodistes avec 1,700 membres ; la Société de Berlin avec 558 baptisés, celle d'Hermannsbourg avec 322 ; la Société pour la propagation, dont l'entreprise est ancienne, mais ne prospère vraiment que depuis dix ans ; l'Eglise libre d'Ecosse, la mission norvégienne avec 105 baptisés ; l'Eglise réformée hollandaise. Toutes ces œuvres n'ont peut-être toujours les unes pour les autres toute la charité désirable. Dans le pays des Zoulous, nous ne pouvons apprécier jusqu'à quel point la guerre récente a atteint les missions ; nos renseignements sont pour la plupart antérieurs à ces bouleversements. On y voyait alors la Société norvégienne, avec 116 baptisés, la mission d'Hermannsbourg avec 158 fidèles, la Société pour la propagation de l'Evangile. — 3. *Afrique orientale. Madagascar.* Les chrétiens y ont longtemps été l'objet des plus dures persécutions et les missions n'y faisaient que peu de progrès. Ce temps est heureusement passé et le nombre des chrétiens s'est rapidement accru depuis l'avènement de Ranavolano II, en 1861. En 1868 on comptait 21,000 chrétiens ; en 1870, 153,000 ; en 1871, 231,000 ; en 1872, 280,000. Cet immense accroissement a profité surtout à la société de Londres et à la mission des quakers, qui n'est guère qu'une section de la société de Londres. Les missionnaires européens sont 26 seulement, assistés de 50 pasteurs indigè-

nes consacrés. On compte 804 stations ou annexes, 67,385 communiants, 576 écoles avec 25,000 élèves. La Société de la propagation de l'Evangile y possède 1 station et 6 annexes avec 500 baptisés ; la mission norvégienne entretient 6 stations ; l'Eglise anglicane 5 communautés avec 56 communiants et 300 baptisés. Autour de Madagascar, nous trouvons à l'île Maurice la Société de l'église anglicane avec 2 stations, 170 communiants, 807 fidèles et la Société pour la propagation de l'Evangile, 2 missionnaires, 106 communiants, 488 autres adhérents. *Zanzibar* et *Mombas*. La mission de l'Afrique centrale qui avait travaillé à Zanzibar depuis 1863 a longtemps paru semer en vain ; à l'île Mombas, il semblait en être de même. Les découvertes récentes de l'Afrique centrale ont ramené sur ces points l'attention des amis des missions qui paraissaient s'en être un peu détournés. Plusieurs entreprises de missions dans l'Afrique centrale se sont constituées depuis quelques années. Parties de Zanzibar, elles ont pénétré dans l'intérieur et leur activité jusqu'à ce jour permet de concevoir de belles espérances ; mais elles sont trop jeunes encore pour que l'on puisse déjà parler de leurs résultats. A Zanzibar même, les succès sont encore minimes, comme le montrent les 17 convertis et 12 écoliers de l'église libre méthodiste unie. *Abyssinie*. Dans cette région, témoin des premiers efforts de l'évêque Gobat, nous ne rencontrons malheureusement plus guère que des ruines de missions ; mission de Crischona, mission de Londres parmi les juifs, mission suédoise, toutes, malgré leurs espérances, n'ont remporté que des victoires rares et isolées insuffisantes pour les consoler de leurs nombreux échecs. En *Egypte*, si la mission de Crischona n'a pas réussi à atteindre son but, les presbytériens unis d'Amérique ont été plus heureux et ont réussi à grouper quelques communautés que desservent 20 missionnaires et 53 auxiliaires indigènes ; l'œuvre compte 431 communiants et 1873 élèves des écoles ; un séminaire théologique donne à neuf jeunes gens une instruction supérieure. — Amérique. Les *Indiens*. Aux Etats-Unis, la mission parmi les Indiens a compté aux dix-septième et dix-huitième siècles, plusieurs noms glorieux, John Elliot, Mayhew, Brainerd, etc. Aujourd'hui encore le zèle missionnaire est loin de faire défaut aux chrétiens protestants du nouveau monde ; mais il semble qu'ils préfèrent diriger leurs efforts vers le dehors et annoncer l'Evangile au loin, plutôt que de s'occuper des habitants païens de l'Union. Sur plus de 500 missionnaires que fournissent les États-Unis aux diverses sociétés, 50 à peine travaillent parmi les Indiens. Voici l'état des sociétés qui consacrent à cette œuvre une partie de leurs forces : l' « American Board » a parmi les Choktaws 1 station avec 123 communiants, parmi les Dacotas 3 stations avec 585 communiants ; les presbytériens américains ont 13 missionnaires et 1,579 communiants dans les tribus des Dacotas, des Creeks, des Séminoles ; des Chippewas, des Omahas, des Sénécas, des Nez Percés, etc. ; la mission intérieure des baptistes américains a recueilli en 1866 l'héritage de l'œuvre de l'Union baptiste parmi les Shawnees, les Delawares, les Ottawas et les Cherokees ; les baptistes du

sud ont 22 missionnaires et 1,995 communiants parmi les Choktaws, les Creeks et les Cherokees; les méthodistes épiscopaux dirigent 1,516 communiants sénécas, oneidas, onondagas et chippewas; les méthodistes épiscopaux du sud, les presbytériens du sud, l'association missionnaire américaine ont aussi des stations chez plusieurs tribus; les protestants épiscopaux possèdent 4 stations chez les Dacotas et les Oneidas; les frères moraves ont rassemblé 421 âmes parmi les Cherokees et les Delawares. *Canada.* Les méthodistes wesleyens possèdent chez les indigènes du haut Canada occidental 16 stations et 25 missionnaires autour desquels se groupent 1,800 communiants. La Société pour la propagation de l'Evangile a 5 stations parmi les Indiens, avec environ 700 âmes (sans compter les nombreuses stations que cette société entretient pour prendre soin de l'état religieux des colons). Enfin, il a existé pendant un temps une mission parmi des Indiens Micmacs du Nouveau Brunswick faite par les soins d'une société spéciale. J'ignore si cette œuvre existe encore. *Territoire de la Baie d'Hudson*; La société de l'Eglise anglicane avec 17 stations, 11 missionnaires européens et indigènes, 30 instituteurs, 1,339 communiants, 6,959 chrétiens indigènes, 13 écoles, 743 élèves. Cette mission s'étend sur 8 districts, dont plusieurs sont presque gagnés au christianisme; les méthodistes wesleyens ont 2 stations et plusieurs annexes, sur les bords du lac Winnipeg, 7 missionnaires, 597 communiants; la Société pour la propagation, 639 âmes. *Colombie britannique.* Nous y trouvons l'Eglise anglicane, 2 stations, 752 âmes; la Société de la propagation, 1,200 âmes et les méthodistes wesleyens. Sur la *Côte de Moskito* nous rencontrons les frères moraves, avec 6 stations et 957 âmes et les wesleyens dont le missionnaire paraît s'occuper davantage des Européens que des Indiens. Dans la *Guyane britannique*, la société pour la propagation a 2 stations, 3 missionnaires et 2,950 fidèles. Cette mission paraît être la seule que les protestants possèdent dans l'Amérique méridionale. La société des missions de l'Amérique du sud a fait en *Patagonie* et au *Brésil* des tentatives auxquelles elle a dû plus tard renoncer. Les *Esquimaux. Groenland.* C'est ici un des plus anciens champs des missions protestantes. L'œuvre danoise qui se rattache au grand nom de Hans Egede remonte au commencement du dix-huitième siècle; les frères moraves sont au travail depuis 1739. La mission danoise n'est plus guère qu'un souvenir; ses stations sont devenues des paroisses ordinaires de l'Eglise luthérienne du Danemark; cependant les pasteurs de ces stations s'occupent encore d'évangéliser les rares indigènes restés fidèles jusqu'à nos jours à leurs vieilles croyances. Ces postes sont au nombre de 10, auxquels se rattachent environ 2,500 esquimaux chrétiens. Les moraves possèdent 6 stations dont dépendent 840 communiants et 709 autres fidèles. Au *Labrador*, nous retrouvons encore les moraves, dont l'œuvre est également plus que centenaire, 5 stations, avec 450 communiants et 756 autres chrétiens. *Nègres des Indes occidentales.* Cette œuvre, entreprise assez tard, a été couronnée de succès rapides; les Antilles et la colonie hollandaise de Surinam comptent

plus de 650,000 nègres protestants, dont plus de la moitié se rattache à l'Eglise anglicane et le reste se répartit entre diverses dénominations. Mais on peut craindre que la majorité de ces chrétiens n'aient reçu qu'un christianisme tout extérieur et qu'il n'y ait lieu encore de continuer parmi eux un travail indispensable d'évangélisation dont ils sont loin d'être capables d'assumer la direction. Frères moraves; Guyane hollandaise, 13 stations, 5,413 communiants, 22,471 adhérents; Antilles danoises, 8 stations, 2,480 communiants, 2,120 autres chrétiens; Antilles anglaises, 32 stations, 11,323 communiants, 26,815 adhérents, 105 écoles, 8,975 élèves. Méthodistes wesleyens, 64 stations, 42,590 communiants, 121,653 adhérents; baptistes anglais, 27 stations, 4,000 membres; Société de Londres, 13 stations, 3,800 communiants, 10,888 chrétiens; presbytériens unis d'Ecosse, 29 stations, 5,930 membres; Société de la propagation de l'Evangile (Eglise anglicane), 325,000 membres; Association missionnaire américaine, 521 membres (sauf erreur cette œuvre vient d'être abandonnée); Eglise méthodiste unie, 7 paroisses, 1,962 membres; Eglise épiscopale d'Amérique, une mission à Haïti sur laquelle les renseignements nous font défaut. — Océanie. 1. Conformément à l'usage reçu en France, nous placerons en Océanie l'archipel malais, qu'à l'étranger on range généralement avec raison parmi les dépendances de l'Asie. *Malaisie. Sumatra.* Les baptistes anglais en 1819, l' « American Board » en 1833 ont fait à Sumatra des tentatives de missions qu'il a fallu abandonner. La société de Barmen y a commencé en 1865 une œuvre à laquelle se rattachent aujourd'hui près de 1,500 convertis tant à Sumatra que dans la petite île voisine de Nias. Le comité missionnaire de Java à Amsterdam y a 2 stations parmi les Battas mahométans; les mennonites hollandais, 1 station avec 18 baptisés; l'Eglise réformée hollandaise, 1 station de fondation récente. *Java.* Le comité de Java entretient 6 stations dont les plus anciennes remontent à la première moitié du siècle dernier. L'association néerlandaise, l'association réformée de Hollande, les mennonites hollandais y ont des œuvres qui paraissent encore peu considérables; la Société des missions néerlandaises dirige quelques stations avec 4,000 âmes environ; l'Eglise libre d'Ecosse, la mission d'Ermelo y ont également commencé le travail de l'évangélisation. Dans l'île voisine de Bali, nous trouvons la Société d'Utrecht. Mais partout le fanatisme mahométan résiste énergiquement aux efforts tentés et les succès sont encore bien minimes. *Bornéo.* La société de Barmen y a fondé ses premières stations en 1835, mais presque tous les résultats acquis ont été détruits par la grande révolte de 1859. L'œuvre cependant se refait lentement, et 332 chrétiens sont aujourd'hui groupés autour des missionnaires. La Société pour la propagation de l'Evangile dirige quelques communautés avec 1,600 âmes environ. *Célèbes.* Ici les missions ont trouvé un terrain beaucoup moins ingrat et font chaque jour des nouveaux progrès. Parmi les Alifours, sur 105,000 habitants, on compte 70,000 chrétiens. A la tête de l'œuvre se trouve la Société hollandaise, depuis 1827, avec 11 stations desservies par des

missionnaires européens, 185 communautés, 117 auxiliaires indigènes; les missions de Gossner et d'Ermelo y ont également des établissements moins considérables. Dans les *autres îles malaises*, nous trouvous la Société hollandaise à Amboine, à Haroukou, à Saparoua, à Noussalaout, à Timor, à Rotti, à Savou, etc.; la Société d'Utrecht à Almaheira et à la Nouvelle-Guinée; mais toutes ces œuvres sont encore dans la période des semailles et la moisson paraît encore loin. — 2. *Australie.* Sur le continent australien, l'extinction rapide de la population aborigène laisse peu d'avenir aux missions. Cependant quelques groupes travaillent courageusement ce sol ingrat. Les frères moraves ont 2 stations avec 33 communiants et 103 autres adhérents; la mission d'Hermannsbourg paraît agir sans grands résultats. Il en est de même de l'Eglise anglicane. Les presbytériens anglais semblent réussir davantage et ont groupé 35 communiants et 120 adhérents. La mission parmi les nombreux Chinois qui viennent chercher fortune en Australie occupe quelques missionnaires anglicans, presbytériens et wesleyens. *Nouvelle Zélande.* Ici encore la disparition des indigènes gagne de vitesse les efforts des missionnaires. L'Eglise anglicane a commencé l'œuvre dès 1814 et compte aujourd'hui 18 stations, 19 indigènes consacrés, 162 auxiliaires indigènes, 1,513 communiants, 7,926 autres adhérents, et seulement 7 écoles avec 270 élèves; les méthodistes wesleyens, 4 stations, 375 communiants, 2,192 autres adhérents; la société pour la propagation de l'Evangile, 1,200 âmes environ dans 4 stations; la société de Brême a dans la petite île de Ruapuki une œuvre qui a commencé vers 1845 et grâce à laquelle la population presque entière est devenue chrétienne. — 3. *Mélanésie. Nouvelles Hébrides.* Nulle part les missions protestantes n'ont eu plus de martyrs, nulle part leur sang n'a été plus fécond. C'est dans ces îles qu'ont été tués John Williams, l'apôtre de la Polynésie, en 1839, les deux frères Gordon, l'un en 1861, l'autre en 1873. La mission y a été entreprise par les presbytériens réformés d'Ecosse, continuée par une association de diverses Eglises presbytériennes. Aujourd'hui, elle est presque achevée, et la population presque entière a accepté l'Evangile. En 1874, on y comptait 12 missionnaires consacrés, 94 catéchistes indigènes, 43 stations et annexes, 3,000 assistants au culte, 726 communiants, 70 écoles avec 2,000 élèves, 2 séminaires avec 85 élèves. *Iles Loyalty.* Ici nous rencontrons la Société de Londres à l'œuvre depuis 1841. Cette société s'y est heurtée à l'Eglise catholique, qui soutenue par les fonctionnaires français chargés d'exercer dans l'archipel la souveraineté de la France, y a trop souvent fait jouer à notre pays un rôle dont nous ne pouvons que nous humilier. Cependant les progrès du protestantisme n'ont pu être arrêtés et aux 960 convertis du catholicisme, la Société de Londres opposait en 1874, 2,993 communiants et 9,740 adhérents. — 4. Les missions de la *Mélanésie* proprement dite, ne se rattachent directement à aucune société. Fondées par les évêques Selwyn et Patteson, elles travaillent pour l'Eglise anglicane et reçoivent des subsides de la Société pour la propagation de l'Evangile. Le champ du travail

comprend les Nouvelles Hébrides orientales, les archipels de Banks, Santa-Cruz et Salomon. Quelques centaines de païens ont déjà été convertis. Mais l'évêque Patteson, assassiné en 1871, a payé de sa vie son zèle pour l'évangélisation de ces îles. *Nouvelle-Guinée.* La Société de Londres y a fondé en 1871 une œuvre peu considérable encore. Les méthodistes wesleyens s'y sont établis, ainsi qu'à la Nouvelle-Bretagne plus récemment encore. Les *îles Viti* ont longtemps été l'effroi des navigateurs à cause de la férocité des cannibales qui les habitaient. Aujourd'hui les descendants de ces cannibales sont un peuple chrétien. Les méthodistes wesleyens ont commencé à leur annoncer l'Evangile. Les premières années ont été pénibles. Mais le succès est enfin venu et n'a cessé depuis lors de s'accentuer. Aujourd'hui sur 148,000 habitants de l'archipel, on compte 124,000 chrétiens dont 25,000 communiants. Les îles sont divisées au point de vue ecclésiastique en 10 cercles et 92 stations. A la tête de chaque cercle, se trouve un missionnaire européen. On compte de plus 56 indigènes consacrés, 893 catéchistes, 683 églises et chapelles, 1,440 écoles avec 49,000 élèves. Aux *îles Tonga* nous rencontrons également les wesleyens, qui, après deux essais malheureux en 1791 et en 1822, s'y sont établis définitivement en 1826 et ont amené à l'Evangile 19,000 personnes environ sur 22,000, dont est peuplé l'archipel. Aux *îles Samoa*, la Société de Londres a fondé en 1835 une mission qui compte aujourd'hui 7 missionnaires européens, 86 indigènes consacrés, 103 catéchistes, 4,069 communiants, 27,400 adhérents et 6,036 élèves des écoles. Les méthodistes wesleyens se sont établis dans quelques unes de ces îles en 1857, au mépris d'une convention conclue par eux avec la Société de Londres. A eux se rattachent 1,035 communiants et 4,000 autres chrétiens. La Société de Londres a achevé son œuvre aux *îles Hervey* et a pu presque entièrement remettre aux indigènes la direction de l'Eglise qui compte 2,089 communiants et 3,427 autres chrétiens. Il en est de même aux *îles Penrhyn* où vivent 695 communiants et 1,232 autres chrétiens. *Taïti* et les *îles de la Société.* Les œuvres prospères qu'y entretenait la mission de Londres depuis 1797 ont été violemment troublées par suite de l'occupation de ces îles par les Français en 1845. Depuis vingt ans la Société de Paris a pris la succession de cette œuvre. Les missionnaires européens sont peu nombreux. L'Eglise est desservie surtout par des prédicateurs indigènes. On y compte près de 6,000 communiants. *Iles Sandwich.* Cet archipel a à peu près cessé d'être un champ de missions. En 1870, l' « American Board » a reconnu la pleine indépendance de 14,850 communiants rassemblés par ses soins. Seule la Société pour la propagation de l'Evangile y maintient encore 3 missionnaires pour environ 350 fidèles. — 5. Dans la *Micronésie* où la mission est plus récente que dans la Polynésie, il reste encore beaucoup à faire. L'œuvre est entreprise surtout par l' « American Board » et par l'association évangélique d'Hawaii, qui est étroitement rattaché au « Board ». On compte 200 communiants aux îles Gilbert, 350 aux îles Marshall, 400 dans les Carolines. Enfin les *îles Marquises* sont surtout occupées

par des missionnaires catholiques ; cependant l'association d'Hawaii y a 3 stations avec 120 convertis.

Bibliographie. Il va de soi que nous ne pouvons embrasser ici toute la littérature missionnaire, qui s'accroît tous les ans d'un grand nombre de volumes. Nous laisserons absolument de côté tous les écrits qui poursuivent avant tout un but d'édification. Nous ne reviendrons pas sur les journaux et les périodiques qui forment une portion notable de cette littérature. Les principaux d'entre eux ont été énumérés déjà dans le corps de l'article. Nous nous attacherons seulement à grouper ici les écrits qui peuvent le plus contribuer à faire connaître l'histoire des missions et à en éclairer la théorie. Au premier rang des documents à consulter nous devons placer les rapports des diverses sociétés que nous ne pouvons naturellement pas énumérer ici. Théorie des missions : Melville Home, *Letters on Mission*, Londres, 1824; James Hough, *The Missionnary Vademecum*, Lond., 1832; Will. Swan, *Letters on Mission*, Lond., 1830; W. Hoffmann; *Missions fragen*, Heid., 1845 ss.; Lücke, *Missionstudien*, Gœtt., 1841; Klumpp, *Das evangel. Missionswesen*, 2e éd., Stuttgard, 1842; Graul, *Ueber Stelle und Bedeutung der christl. Mission*, etc., Erlangen, 1865; Warneck, *Das Studium der Mission auf der Universität*, Gütersloh, 1877; *A brief view of the principles and procedings of the Church Miss. Soc.*, nouv. éd., Londres, 1877; Warneck, *Die gegenseitige Beziehung zwischen der modernen Mission und Cultur*, Gütersloh, 1879; Kündig, *Kirche und Mission*, Strasbourg, 1876; *Missions their temporal utility, rate of progress and scriptural foundation*, Londres, 1873; Christlieb, *Der Missionsberuf des evangelischen Deutschlands*, 1875; O. Zœckler, *Das Kreuz Christi*, 1875; Langhans, *Pietismus und Christenthum im Spiegel der äusseren Mission*, 1864; E. Buss, *Die christliche Mission*, Leyde, 1876; Rufus Anderson, *Foreign Missions, their relations and claims*, New-York et Boston, 3e éd., 1870; Hermann, *Dr K. Graul, und seine Bedeutung für die Mission* (Erlangen, 1867 ?); Max Müller (et E. Stanley), *On Missions*, Londres, 1873; Henkel, *Heidenthum und Christenthum*, Iéna, 1875; Zahn, *Was ist von der Mission der Gegenvart zu halten?* Brême, 1875; O. Zœckler, *Beitræge zur Missions Apologetik*, 1868; Plath, *Missions Gedanken von Leibnitz*, Berlin, 1869; Somerville, *Lectures on Missions and Evangelisation*, Edimbourg, 1874; Briggs, *Missions apostolic and modern*, Londres, 1877; Fabri, *Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission*, Barmen, 1859; Plath, *Die Vertretung der Missionswissenschaft auf der Universität*, Berlin, 1869; Alden, *Shall we have a missionary revival*, New-York, 1878; Warneck, *Warum ist das XIX Jahrhundert ein Missions Jahrhundert*, Halle, 1880; Warneck, *Die christliche Mission*, Gütersloh, 1879; Warneck, *Die Belebung des Missionssinnes in der Heimath*, Gütersloh, 1878; Petri, *Missionsagende*, Gütersloh, 1876; *Conference on Missions held in* 1860 *at Liverpool*; *Verhandlungen der zu Bremen gehaltenen III ten allgemeinen Missions Conferenz*, 1872; *Report of the general missionary conference held at Allahabad*, 1872-73; *Verhandlungen der zu Bremen gehaltenen IV ten allg. Missions Conferenz*, 1876; *Record of the general miss. Conference at Shang-Haï*,

1877 ; *Mildmay proceedings of the conference of foreign Missions*, Londres, 1878. A ces écrits qui traitent la théorie des missions ou des points qui s'y rattachent, nous devons ajouter quelques ouvrages qui, sans vouloir spécialement être des théories des missions, ont cependant fourni à cette science des éléments importants. Outre le célèbre voyage de Graul aux Indes Orientales, nous placerons dans cette catégorie : Stier, *Grundriss einer biblischen Keryktik*, Halle, 2e éd., 1844 ; Ehrenfeuchter, *Praktische Theologie*, t. I, livre II, Gœtt., 1859 ; Zezschwitz, *System der praktischen Theologie*, II, Leipzig, 1876. — Histoire et statistique des Missions. Si pour la théorie nous n'avons pu citer que les écrits les plus importants, à bien plus forte raison en sera-t-il ainsi pour l'histoire et la statistique dont la littérature est immense. Nous devrons nous borner à mentionner les principales histoires générales, et celles des histoires particulières qui ont pour une raison ou pour une autre une importance particulière : Grundemann, *Allg. Missions Atlas*, Gotha, 1869 ss. ; Blumhardt, *Versuch einer allg. Missions Geschichte*, t. I-III, Bâle, 1828 ss. ; Leonhardi, *Missions Geschichte der christl. Kirche*, Quedlinburg, 1843 ; Steger, *Die protest. Missionen*, Halle, 2e éd., 1857 ; Wiggers, *Gesch. der evang. Mission*, 2 vol., Hambourg et Gotha, 1845-46 ; Ostertag, *Uebersichliche Gesch. der protest. Mission*, Stuttgart, 1858 ; (Blumhardt) *Handbuch der Missionsgesch. und Missionsgeographie*, 2 vol., Calw, 3e éd., 1863 ; Burckhardt, *Kleine Missions Bibliothek*, 4 vol., Bielefeld, 1857 ss. ; 2e éd., publiée par Grundemann, t. I-III, 1876-1880 ; W. Hoffmann, *Missionsstunden*, Stuttgard, 1847 ss. ; (Gundert) *Missionsbilder*, Calw, 1864 ss. ; *Statistics of protestant Miss. Societies*, Londres, 1874 ; *Missionsstunden für evang. Gemeinden*, Nœrdlingen, 1869 ss. ; Schlank, *Missions stunden für das ganze Kirchenjahr*, Eisleben, 1868 ; Wilke, *Missionsbilder*, 1877 ; W. Brown, *History of the propagation of Christianity*, etc., Londres, 2 vol., 1814 ; Lasonder, *De Geschiedenis der Christelijke Zending*, etc., Utrecht, 1877 ; Sherring, *History of protestant Missions* (ouvrage souvent cité, mais que je ne connais pas et dont j'ignore la date de publication) ; Wuttke, *Geschichte der Heidenthums*, 2 vol., Breslau, 1862-1863 ; Kalkar, *Die evangelischen Missionsbestrebungen in unseren Tagen*, Erlangen, 1867 ; (Schwartzkopff) *Missions Geschichte in Heften*, Berlin, 1867 ss. ; Brauer, *Das Missionswesen der evang. Kirche in seinem Bestande*, Hambourg, 1869 ; Vormbaum, *Evang. Missionsgeschichte in Biographien*, Dusseldorf, t. I-IV, 1840-1861 ; H. Zschokke, *Darstellung der gegenwärt. Ausbreitung des Christenthums*, Aarau, 1819 ; M. Huil, *History of Christian Missions*, Edimbourg, 1842 ; Brauer, *Beitræge zur Gesch. der Heidenbekehrung*, Altona, 1835 ss. ; K. C. G. Schmidt, *Sammlung der Lebensbeschreibungen ausgezeichneter Missionnäre*, 1849 ; Fr. Hoffmann, *Missionsgeschichten*, 6 vol., Potsdam, 1859 ; Kalkar, *Gesch. der christl. Mission*, Gœtt., 1879, t. I ; Christlieb, *Der gegenwärtige Stand der evang. Heidenmission*, Gütersloh, 1880 ; *Histoires spéciales de quelques missions* : M. Kerrow, *History of the foreign Missions of the Secess. and Unit. Presbyter. Church*, Edimbourg, 1867 ; Zahn, *Die Arbeiten der Norddeutschen Missionsgesellschaft*,

Brême, 1864 (et quelques brochures postérieures complétant cette histoire, comme : *Von der Elbe bis zum*, Volta, 1869 ; *Vier Freistätten im Sclavenlande*, 1870, etc. ; Kalkar, *Det danske missionsselskabs Histoire.* etc., Copenhague, 1871 ; G. Plitt, *Gesch. der luther. Mission*, Erlangen, 1871 ; A. Weber, *Louis Harms et les Missions de Hermannsbourg*, Paris, 1870 ; *Uebersicht der hundertjæhrigen Missions Geschichte der evang. Brüderkirche*, 1833 ; Ostertag, *Entstehungsgesch. der evang. Miss. Gesellschaft zu Basel*, 1865 ; de Rhoden, *Gesch. der rheinischen Miss. Ges.*, 2e éd., Barmen, 1871 ; Wangemann, *Gesch. der Berliner Miss. Ges.*, 3 vol., 1872 ss. ; Hawkins, *Historical Notice of the Missions of the Church of England*, Londres ; R. Hunter, *History of the Missions of the free Church*, Edimbourg, 1877 ; *Rheinische Missions Atlas*, Barmen, 1878 ; *Gedenkbuch der rhein, Miss. Gesellschaft*, Barmen, 1878 ; *Statement exhibiting the moral and material progress. and condition of India during the year* 1871-72 ; Plath, *Gossner's Missions unter Hindus und Kohls*, Berlin, 1869 ; Plath, *Nordindische Missionseindrücke*, Berlin, 1879 ; Mme Weitbrecht, *Frauen Mission in Indien*, Bâle, 1875 ; W. Germann, *Ziegenbalg und Plütschau*, Erlangen, 1868 ; W. Germann, *Missionar. Ch. F. Schwartz*, Erlangen, 1870 ; Fenger, *Geschichte der Trankebar Mission*, 1863 ; Clerk Marshman, *The life and times of Carey*, Londres, 1858, 2 vol. ; Notrott, *Die Gossner'sche Mission unter die Kohls*, 1874 ; Baierlein, *Die evang. luth. Mission in Ostindien*, Leipzig, 1874 ; Graul, *Die Stellung der evang. luth. Mission in Leipzig zur ostindischen Kastenfrage*, Leipzig, 1861 ; *Christianity in its relations to Hinduism*, Londres, 1873 ; *The value of Mission in India estimated by a laymen who have seen them*, Londres, 1873 ; Weitbrecht, *Die protest. Mission in Indien*, Heidelberg, 1844 ; Germann, *Die Kirche der Thomas Christen*, Gœttingue, 1877 ; Bartle Frere, *Indian Missions*, Londres, 1873 ; Dalton, *Johannes Gossner*, 2e éd., Berlin, 1878 ; J. Salter, *The Asiatic in England*, Londres, 1873 ; Paul Wurm, *Gesch. der indischen Religion*, Bâle, 1874 ; R. Schweizer, *Die Ereignisse der protest. Mission in Vorderindien*, Berne, 1868 ; F. Stevenson, *Our Mission to the East*, 1878 ; R. Anderson, *History of the Missions of the Amer. Board to the oriental Churches*, 2e éd., Boston, 1873 ; Lechler, *Acht Vorträge über China*, Bâle ; Weitbrecht, *David Livingstone, der Missionnar und Reisende*, Stuttgard, 1875 ; Moffat, *Missionary Scenes and Labours in Southern Africa*, 1842 ; *Memoirs of Will. Ellis, missionary in the South Sea and Madagascar*, Londres, 1874 ; W. Ellis, *Three visits at Madagascar*, Londres, 1858 ; Eppler, *Trænensaat und Freuden ernte auf Madagascar*, Gütersloh, 1874 ; Krapf, *Travels, researches and missionary labours... in South Africa*, Londres, 1860 ; Speckmann, *Die Hermannsburger Mission in Afrika*, Hermannsbourg, 1876 ; Joh. Müller, *Aug. Steinhauser und die westafrikanische Mission*, Bâle, 1874 ; Wangemann, *Evangel. Missionsarbeit in Sud Afrika*, Berlin ; J.-C. Carlyle, *South Africa and its Missions Fields*, Londres, 1879 ; E. Casalis, *Les Bassoutos*, etc., Paris, 1860 ; Arbousset et Daumas, *Relation d'un voyage d'exploration au Cap de Bonne Espérance*, Paris ; Ch. Schrumpf, *Souvenirs de l'Afrique méridionale*, Paris (j'ignore si l'ouvrage allemand du

même auteur intitulé *Sessuto* n'est qu'une traduction du livre précédent ou si c'est une œuvre distincte) ; Wangemann ; *Die Berliner Mission im Bassuto Land*, Berlin, 1877 ; Kratzenstein, *Gesch. der Berliner Mission in Sud Afrika*, Berlin, 1878 ; Edw. Hutchinson, *The Victoria Nyanza, a field for missionary entreprise*, Londres, 1876 ; E.-D. Young, *Mission to Nyassa*, Londres, 1877 ; Hutchinson, *The lost Continent... or Africa and the Church Miss. Soc.*, Londres, 1879 ; Bartle Frere, *Eastern Africa as a field for missionary labour*, Londres, 1874 ; Bowditch, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, Londres, 1873 ; *Der Asantekrieg und die Mission auf der Goldküste*, Bâle, 1876 ; Gundert, *Vier Jahre in Asante*, Bâle, 1875 ; J. Rœmer, *Geschichte der Labrador Mission* (1771-1871) ; Fritschel, *Geschichte der christlichen Missionen unter den Indianern Nord Amerikas im XVII^e und im XVIII^e Jahrh.* ; Oldendorp, *Gesch. der Mission der evang. Brüder auf den dänisch westindischen Inseln* ; 1877 ; Loskiel, *Gesch. der Miss. der evang. Brüder unter den Indianer in Nordamerika*, 1789 ; Ledderhose, *Mission unter den freien Bushnegern in Suriname*, 3^e éd., 1876 ; R. Anderson, *History of the miss. of the American Bosard to the Sandwich islands*, 3^e éd., Boston, 1872 ; Josenhans, *Gesch. der Miss. auf den Sandwich Inseln*, Bâle, 1872 ; Arbousset, *Tahiti et les îles adjacentes*, Paris ; Sargent, *Life of Henry Martyn*, Londres, 1833 ; Besser, *John Williams, der Missionnar der Sudsee*, 3^e éd., Halle, 1863 ; Math. Lelièvre, *John Hunt, l'apôtre des Cannibales* ; W. Ellis, *Polynesia Researches*, 4 vol., Londres, 1839 ; Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, Londres, 1861 ; Murray, *Missions in western Polynesia*, Londres, 1863 ; West, *Ten Years in South Central Polynesia*, Londres, 1865 ; W. Baur, *John Coleridge Patteson, der Missionsbischof von Melanesien*, Gütersloh, 1876 ; Baltin, *Morgenröthe auf New-Guinea*, Kaiserswerth, 1878 ; Warneck, *Nacht und Morgen auf Sumatra*, Barmen, 2^e éd., 1872. Missions catholiques : On trouvera avant tout des renseignements nombreux dans les périodiques, notamment dans les *Lettres édifiantes* (1717-1787) et dans les *Annales de la propagation de la foi* (1832) qui paraissent encore aujourd'hui en plusieurs langues. Mais les nouvelles qu'apportent ces recueils ne sont pas toujours d'une parfaite exactitude. Outre ces journaux, nous citons ; Norbert, *Mémoires historiques sur les Missions des Pères Jésuites*, Paris (vers 1750) ; J.-A. Marshall, *Die christlichen Mission*, etc., Mayence, 1863 ; cet ouvrage a paru d'abord en anglais, mais je n'en connais que la traduction allemande ; H. Hahn, *Geschichte der katholischen Missionen*, Cologne, 1857-58 ; Henrion de Pansey, *Histoire des Missions catholiques*, 3 vol., Paris, 1846 ss. ; O. Meyer, *Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht*, Gœttingue, 1852 ; Wittmann, *Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen*, Augsbourg, 1841 ; Huc, *Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Tibet*, 2 vol., Paris, 1857 ; Schneider, *Die katholischen Missionen in Zanguebar* ; Venn und Hoffmann, *Franz Xavier*, Wiesbaden, 1869 ; Kalkar, *Geschichte der rœmisch-katholischen Mission*, Erlangen, 1867.

Ed. Vaucher.

MISSON (Maximilien), parisien, émigré en Angleterre à la Révocation, accompagna le jeune comte d'Arran dans ses voyages en

Europe, et publia, à son retour à Londres, un *Nouveau voyage d'Italie* (La Haye, 1691-1698, in-12), des *Mémoires et observations faites par un voyageur en Angleterre* (La Haye, 1698, in-12), puis *Le théâtre sacré des Cévennes ou récits de prodiges arrivés dans cette partie du Languedoc. Première partie* (Londres, 1707), in-12 de VI-646 pages, avec cette épigraphe : « Nous ne pouvons que nous ne disions les choses que nous avons vues et ouïes (Actes IV, 20) ; » *Mélange de littérature historique et critique sur tout ce qui regarde l'état extraordinaire des Cévenols appelés Camisards*, Londres, 1707 ; *Nouvel Hosanna des petits enfants*, Londres, 1708 ; *Réflexions apologétiques de l'auteur du Mélange de littérature*, Londres, 1708 ; *Plainte et censure des calomnieuses accusations publiées par le sieur Claude Groteste de la Motte contre ceux qui ont reçu les dépositions du Théâtre sacré*, Londres, 1708 ; *Sentiments désintéressés de divers théologiens sur les agitations... des prophètes*, Londres, 1710. Peut-être Misson a-t-il aussi pris part à la rédaction des *Voyages et aventures de F. Leguat* (Lond., 1708, in-12). Il fut l'un des premiers adeptes de la secte fondée par les prophètes camisards Elie Marion (voir ce mot), Jean Cavalier de Sauve et Durand Fage (voir ce mot) et mourut à Londres le 23 février 1722. Aussitôt après l'apparition des *Avertissements prophétiques* (31 mars 1707), il fit paraître le *Théâtre sacré*, dans la préface duquel il prend la défense des trois inspirés (24 avril). Destiné à prouver que depuis six ans il y avait dans les Cévennes une foule d'autres prophètes, et composé presque uniquement d'une vingtaine de témoignages affirmés par serment devant les tribunaux de Londres, ce livre, assurément un des plus curieux qui existent, est de la plus haute importance pour l'histoire, puisqu'il établit d'une manière irrécusable que, dans l'insurrection cévenole, l'extase prophétique a joué un rôle capital. — Ce phénomène était, il faut le reconnaître, assez extraordinaire pour que des populations naïves y vissent une manifestation surnaturelle de l'esprit divin, et les persécuteurs, inquiets et penauds, un mauvais tour que leur jouait le diable. Des jeunes filles prédisposées à l'hystérie, des jeunes gens et des enfants maladifs, agités de convulsions épileptiformes accompagnées d'insensibilité physique, tombaient subitement à la renverse, surtout dans les assemblées, s'endormaient d'une sorte de sommeil magnétique, et improvisaient des discours parfois très étendus, remplis d'exhortations à la repentance, à la fidélité, et de menaces centre Babylone dont le règne allait finir. Ces discours, invariablement prononcés en français par des illettrés qui ne parlaient habituellement que le patois, et dont la plupart à l'état de veille eussent été incapables de dire quatre mots de suite, paraissaient plus extraordinaires encore que les convulsions, la catalepsie, les larmes de sang répandues ça et là, et la prodigieuse rapidité avec laquelle la contagion s'étendit de la Lozère à la Méditerranée. « Dieu seul, s'écriait la foule ravie, pouvait s'exprimer d'une manière si admirable par la bouche de véritables ânesses de Balaam. » En réalité ces discours n'attestaient qu'une chose hors de contestation aujourd'hui, savoir l'exaltation de certaines facultés intellectuelles causée par l'extase aussi bien que

par le magnétisme animal. Comme le français était la langue sainte, c'est-à-dire la seule usitée dans les exercices religieux, il suffisait d'une mémoire et d'une imagination fortement surexcitées pour rendre les plus ignorants capables de ces harangues, dont l'incohérence et les répétitions étaient parfois rachetées par un tour vif et hardi. L'effroyable persécution de Bâville avait produit un ébranlement nerveux tel, que l'épidémie prophétique atteignit jusqu'à des enfants de trois ans et au-dessous. « J'ai vu, dit Jacques du Bois, un garçon de quinze mois entre les bras de sa mère, à Quissac (Gard), qui avait de grandes agitations de tout le corps et particulièrement de la poitrine. Il parlait avec sanglots, en bon français, distinctement et à voix haute ; mais pourtant avec des interruptions, ce qui était cause qu'il fallait prêter l'oreille pour entendre certaines paroles. » Jean Vernet fut témoin d'un autre fait du même genre au moulin de l'Eve près Vernon (Ardèche) : « L'enfant âgé de treize à quatorze mois était emmailloté dans le berceau, et il n'avait jamais encore parlé de lui-même ni marché. Quand j'entrai avec mes amis, l'enfant parlait distinctement en français, d'une voix assez haute vu son âge, en sorte qu'il était aisé de l'entendre par toute la chambre. Il exhortait, comme les autres que j'avais vus dans l'inspiration, à faire des actes de repentance. » — Les extatiques ne remplissaient pas seulement la fonction de prédicateur, mais aussi celle de devin, lançant à tort et à travers, au milieu des divagations et de quelques avertissements utiles, tantôt des ordres insensés qui soulevaient des murmures, et tantôt de terribles accusations qui coûtèrent la vie à plus d'un malheureux. « Quantité de personnes sages m'ont sérieusement affirmé, dit Me M. R. dans sa déposition, que c'était une chose ordinaire à ceux qu'on appelait inspirés, de découvrir les pensées, et de déclarer diverses sortes de choses cachées dont il était impossible qu'ils fussent informés naturellement. » Dans cette conviction, les camisards les plus expérimentés recueillaient à genoux, comme autant d'oracles, toutes les paroles sorties de la bouche des inspirés. « Les inspirations de nos prophètes ont été nos lois et nos guides, » dit Marion. « Lorsqu'il nous est arrivé des disgrâces, ça été pour n'avoir pas obéi ponctuellement à ce qu'elles nous avaient commandé, ou pour avoir fait quelque entreprise sans leur ordre... Ce sont elles, poursuit-il, qui nous ont obligés à quitter nos familles pour suivre Jésus-Christ et faire la guerre à Satan ; ce sont elles qui nous ont interdit le pillage, notre devoir étant de détruire les ennemis de Dieu, non de nous enrichir de leurs dépouilles. Ce sont elles qui ont élu et conduit nos chefs, en même temps qu'elles nous servaient de discipline militaire ; c'est grâce à elles que nous avons pu délivrer des frères prisonniers, reconnaître et convaincre des traîtres, éviter des embûches, découvrir des complots, frapper à mort des persécuteurs et remporter des victoires ; ce sont elles enfin qui ont fait triompher nos martyrs sur les échafauds. » Elles étaient accordées, dit à son tour Durand Fage, presque aussitôt que demandées, et on les demandait en toute circonstance. « Devions-nous attaquer l'ennemi? Etions-nous poursuivis? La nuit nous

surprenait-elle ? Craignions-nous les embuscades? Arrivait-il quelque accident? Fallait-il marquer le lieu d'une assemblée? Nous nous mettions d'abord en prières... Aussitôt l'esprit nous répondait, et l'inspiration nous guidait en tout... Dès qu'il s'agissait de quelque chose sur quoi les inspirations n'avaient rien dit, on allait ordinairement au frère Cavalier. Frère Cavalier, lui disait-on... telle et telle chose se passe, que ferons-nous? Aussitôt il rentrait en lui-même, après quelque élévation de son cœur à Dieu, l'Esprit le frappait ; on le voyait un peu agité, et il disait ce qu'il fallait faire... Nous ne posions point de sentinelles autour de nos assemblées, quand l'Esprit qui avait soin de nous, nous avait déclaré que cette précaution n'était point nécessaire. » Cette foi aveugle engendrait le fanatisme, exposait les camisards à toutes les surprises, et les fit cent fois tomber dans des embuscades que la prudence eût déjouées ; mais en même temps elle leur inspirait un héroïsme dont les guerres religieuses offrent le plus éclatant exemple : « Quand l'inspiration, écrit Fage, nous avait dit : « Marche, ne crains point », ou bien : « Obéis à mon « commandement », rien n'aurait été capable de nous en détourner ; je parle des plus fidèles, et de ceux qui avaient le plus éprouvé la vérité de Dieu. Lorsqu'il s'agissait d'aller au combat, j'ose dire que, quand l'Esprit m'avait fortifié par ces bonnes paroles : « N'appréhende « rien, mon enfant, je te conduirai, je t'assisterai », j'entrais dans la mêlée comme si j'avais été vêtu de fer, ou comme si les ennemis n'eussent eu que des bras de laine. Avec l'assistance de ces heureuses paroles de l'esprit de Dieu, nos petits garçons de douze ans frappaient à droite et à gauche comme de vaillants hommes ». Les camisards vivaient donc en plein dans le prodige et le merveilleux : « Je sais, dit Marion, que comme Dieu réprimait quand il lui plaisait la force du feu, et qu'il faisait parmi nous d'autres merveilles semblables, il arrêtait aussi la force des balles de fusil, etc. » L'ancien chef cévenol fait ici allusion à un véritable acte de folie (on se souvient des coups de couteau que se donna son frère dans un accès de même nature), raconté à la fois par ses deux compagnons et invinciblement attesté : Au mois d'août 1703, dans une assemblée tenue à la tuilerie de Cannes, près Serignan, entre Quissac et Sommières, le prophète Clary déclara que deux des assistants étaient dans l'intention de trahir leurs frères, et, allant droit à l'un d'eux, lui mit la main sur le bras. L'autre, tout effrayé, se jeta aussitôt aux pieds du colonel Cavalier. Tous deux avouèrent que la pauvreté les avait induits à la tentation. Puis Clary, toujours dans l'extase, s'écria que, pour vaincre l'incrédulité de ceux qui murmuraient et le soupçonnaient de s'être concerté avec les deux hommes il demandait l'épreuve du feu. Un feu de menu bois et de branches sèches de pin et d'argealas fut allumé au milieu de l'assemblée, qui comptait six cents camisards et environ autant d'autres assistants. Clary entra dans le feu et se tint debout en continuant à parler, tandis que sa femme poussait de grands cris. On le vit au milieu des flammes qui l'enveloppaient et le surmontaient de beaucoup. Il demeura dans cet état « au moins un quart d'heure », jus-

qu'à ce que les flammes fussent éteintes, et que le bois qu'on avait toujours repoussé, fût tout consumé. Alors il sortit étant encore en quelque agitation. Le cousin et homonyme de Jean Cavalier fut le premier à l'embrasser, « et à considérer son habit et ses cheveux que le feu avait tellement respectés, qu'il était impossible d'en apercevoir aucune trace. » « Sa veste blanche, dit également Fage, ne fut pas le moins du monde offensée, ni un seul cheveu de sa tête non plus. » Impossible de suspecter la bonne foi de ces braves camisards : ils se seraient laissé brûler plutôt que de cesser de croire à un miracle qui n'existait pourtant que dans leur imagination frappée, et dont le récit est inexact précisement sur le point le plus important. « Cet événement, dit Antoine Court (*Hist. des Camisards*, édit. de 1760, I, 443), fit grand bruit dans la province ; il m'a été attesté pour le fond par un grand nombre de témoins; mais par les informations que j'ai prises sur les lieux, la vérité se trouve altérée : 1° Clary ne séjourna pas dans le feu ; 2° il y entra deux fois ; 3° il se brûla au col du bras, et fut obligé de s'arrêter au lieu de Pierredon pour se faire panser. Le brigadier Montbonnoux ou Bombonnoux, ami intime de Clary, et qui vécut longtemps avec lui après cet événement, confirme ces trois observations ; mais il était néanmoins très persuadé que le feu et le temps qu'il y demeura auraient dû l'endommager davantage, s'il n'y avait pas eu dans cet événement quelque chose de miraculeux ou d'extraordinaire. » — Quant aux prédictions, quelques-unes étaient assez vagues pour finir par se réaliser de manière ou d'autre ; mais les principales, celles qui avaient trait à la destruction de Babylone et à la restauration du protestantisme dans un délai très rapproché, ne reçurent leur accomplissement, encore partiel, qu'un siècle plus tard. Avec une naïveté sans égale, Claude Arnassan rapporte la suivante, le 14 janvier 1707, sans même remarquer que la date fixée est passée et qu'elle s'est trouvée inexacte : « Je te dis, mon enfant, que bienheureux sont ceux qui verront l'an 1706. Il se fera de grandes choses et ce ne sera pourtant pas la fin. Le roi entendra parler de ce grand bruit et s'en informera. Il demandera ce que font ces enfants. On lui répondra qu'ils prient Dieu, et il dira : Qu'on les laisse prier Dieu. » Quel fond faire sur des dépositions d'où le sens critique et l'exactitude sont absents à ce point ? En ce qui concerne la découverte des traîtres, rien n'empêche d'admettre que les extatiques étaient parfois doués d'une pénétration extraordinaire, qui leur permettait de saisir, sur la physionomie des personnes suspectes, la plus fugitive trace de l'émotion que faisaient éprouver à celles-ci des inspirations où revenaient fréquemment le mot de complot ou celui de trahison. La croyance à l'infaillibilité des prophètes favorisait cette pénétration, au point de la rendre inutile en certains cas (tels que celui qu'on a vu à l'article *Marion*) ; cependant il nous paraît indubitable qu'ils se sont trompés la plupart du temps. De même la puissance de l'ouïe a pu être décuplée, centuplée par l'extase, comme elle l'est par le magnétisme, et par là s'expliquent bien des avertissements : « Que l'assemblée se sépare, car l'ennemi est proche », ou bien : « Restez en paix, les

troupes sont éloignées », ou bien encore : « Quittez ce chemin, sur lequel vous feriez une mauvaise rencontre. » Toutefois l'ouïe ne pouvait suppléer la vue : un bataillon de camisards en marche devait faire exactement le même bruit qu'un bataillon de milices. Comment les distinguer? Les renseignements obtenus de la sorte manquaient évidemment de précision. La vue elle-même pouvait être plus perçante durant l'extase; mais quelque acuité qu'on lui suppose, l'interposition des corps opaques n'interrompait-elle pas son action? Voir non seulement à une très grande distance, mais même à travers les obstacles, c'est en quoi consisterait la seconde vue, que nous avons ailleurs attribuée aux prophètes, d'après le *Théâtre sacré,* qui rapporte un grand nombre de faits de ce genre. Une nouvelle étude de l'ouvrage, repris à diverses fois, nous a inspiré la crainte d'avoir été trop affirmatif. Nous renonçons à donner pour garants de ces faits des témoins qui croient aux rêves, aux visions, aux apparitions, qui non seulement sont sujets à l'hallucination (*chants aériens*), et ne soupçonnent même pas qu'il puisse y avoir la moindre différence entre l'extraordinaire et le surnaturel, c'est-à-dire entre des événements rares mais naturels et le produit d'interventions particulières de la divinité, mais encore dont les préjugés, l'inattention, l'inexactitude créent à chaque instant des miracles par à peu près, comme celui de l'incombustibilité de Clary, ou celui des balles mortes qu'ils trouvent dans leurs chapeaux, et des miracles ridicules, comme celui des lanternes ou des étoiles filantes, qu'ils transforment en météores envoyés pour guider les fidèles et pour éblouir leurs adversaires. En un mot, des hommes, ou plutôt de véritables enfants, enivrés d'enthousiasme et de merveilleux, nous paraissent de fort mauvais juges de la réalité d'un phénomène dont l'existence n'a pas encore été, que nous sachions, scientifiquement constatée. — Voir le *Théâtre sacré; la France prot.*; Louis Figuier, *Hist. du merveilleux*, Paris, 1860, in-12; Calmeil, *De la folie*, Paris, 1845, in-8°; A. Dubois, *Les Prophètes cévenols*, Strasbourg, 1861, in-8°; Napoléon Peyrat, *Hist. des pasteurs du désert*, Paris, 1842, in-8°; le *Bullet. de la Soc. d'hist. du prot.*, 2e série, IV, 502, et nos *Premiers pasteurs du désert*, Paris, 1879, in-8°. O. Douen.

MISSY (de), famille noble et protestante, originaire de Normandie, fixée en Saintonge depuis le dix-septième siècle. La généalogie de cette famille occupe les premières pages d'un ouvrage mystique protestant qui mériterait d'être publié, intitulé *les Flames de Psiché* « à la Rochelle, le 1er d'apvril 1628, » écrit au milieu des horreurs de la famine, pendant le siège. La révocation de l'édit de Nantes dispersa les membres de la famille. Le plus distingué de ces réfugiés fut le pasteur César de Missy (1703-1775), qui a laissé la réputation d'un homme éclairé, d'un jugement sûr, de beaucoup d'esprit, d'un goût très fin, passionné pour l'étude, rempli de bienveillance et de charité. La correspondance religieuse d'Alexandre de Missy avec son cousin Samuel-Pierre Meschinet de Richemond, publiée par extraits dans le *Témoin de la vérité*, rédigé par M. Lucien des Mesnards, montre la foi des réfugiés, au moment où l'incrédulité dominait en France, et où

Pascal n'avait plus de défenseurs que parmi les protestants proscrits (*Sentiments de M.* [*Boullier*] *sur la critique des pensées de Pascal, par M. de Voltaire*). — Samuel-Pierre-Joseph-David de Missy, né à La Rochelle le 30 octobre 1755, décédé le 20 octobre 1820, fut successivement armateur, membre du district, député de l'Ile de France à l'Assemblée nationale (1789), administrateur de l'hospice, maire de La Rochelle (1795-1798), membre du conseil général, sous-préfet, membre du Corps législatif depuis l'an XII, chevalier de la Légion d'Honneur et président de la Société biblique de La Rochelle, et surtout homme de bien.

MITHRA. Voyez *Perse*.

MITRE, *mitra*, *infula sacra*, ornement pontifical que les évêques et les abbés réguliers portent sur la tête lorsqu'ils marchent ou officient pontificalement. C'est un bonnet rond, pointu et fendu par le haut, avec deux fanons qui pendent sur les épaules. On croit que l'origine de l'usage des mitres remonte au dixième siècle, car on n'en voit aucune trace ni dans les anciennes liturgies, ni dans les auteurs ecclésiastiques qui ont traité des rites jusqu'à cette époque. Les cardinaux portaient la mitre comme les évêques ; mais l'an 1245, Innocent IV leur donna le chapeau rouge au concile de Lyon. Malgré la plainte des évêques, les abbés réguliers portèrent la mitre, et le même privilège fut accordé à plusieurs chanoines de cathédrales. Quelques chapitres d'Allemagne ont encore ce privilège. Le pape a le droit exlusif d'accorder la mitre à tous les prélats et ecclésiastiques, quoiqu'ils n'aient pas le caractère épiscopal. On distingue, à Rome, trois sortes de mitres : la précieuse, ornée de diamants, la dorée sans diamants, et la simple faite de soie et même de lin blanc. Les auteurs ecclésiastiques donnent plusieurs sens mystiques à cet ornement : c'est, dans l'esprit de l'Eglise catholique romaine, un vêtement de gloire et d'honneur, un casque de défense et de salut. — Voyez Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, III, 1, 25 ; Bona, *Rerum liturgic. libri III*, l. I, c. XXIV, § 14 ; Bocquillot, *Liturg. sacr.*, p. 166 ss. ; Gaet. Moroni, *Diction.*. XLV, 260 ss.

MITTARELLI (Jean-Benoît, il s'appelait d'abord Nicolas-Jean), né en 1708 à Venise, d'une famille originaire de Belluno, fut élevé d'abord par les jésuites qui auraient désiré le conserver ; mais son amour de la solitude et des études tranquilles le conduisit dans l'ordre des camaldules. En 1729, il se rendit à Florence et à Rome pour y terminer ses études théologiques, et s'y lia d'amitié avec les prélats Rezzonico (Clément XIII en 1758) et Archinto qui fut plus tard cardinal et secrétaire d'Etat. En 1732, il rentre dans sa patrie pour occuper la charge de lecteur de philosophie et de théologie au monastère de Saint-Michel de Murano. Il y fonda avec le père Calogerà la riche et excellente bibliothèque qu'on y admire encore aujourd'hui. Ensuite il se transporta à Trévise comme confesseur des nonnes de Saint-Parisius et y écrivit l'histoire du couvent avec la vie du saint camaldule. Appelé en 1747 à Faenza, avec le titre de chancelier de la congrégation, il y prépara avec le père Castadoni les matériaux

de ses célèbres *Annales camaldulenses*, qu'il publia à Venise de 1755-1773. Mitarelli les écrivit complètement; Costadoni lui fournissait les notes, les extraits, les documents, les *indices*, etc. Mittarelli obtint les plus hautes distinctions de son ordre : il fut en 1756 abbé général de la province de Venise, en 1760 abbé directeur de son couvent de Murano, en 1764 abbé général de tout l'ordre. Clément XIII, qui l'aimait tout particulièrement, aurait voulu le créer cardinal et lui donner l'évêché de Faenza, mais le bon et modeste moine refusa et mourut dans son couvent de Murano, assisté par son ami et collaborateur Costadoni, en 1777. Avec ce dernier il avait, en 1752, recherché dans les couvents de l'Italie, et surtout dans celui de Camaldoli, les manuscrits importants pour la compilation de ses *Annales*. Mittarelli peut être comparé à Muratori pour sa prodigieuse mémoire, son érudition et son grand sens critique. Il vécut sans ostentation, dans l'humilité et dans la pratique des vertus monastiques. Ses ouvrages les plus importants sont : 1° *Annales camaldulenses ord. sancti Benedicti, quibus plura interferuntur tum ceteras italico-monasticas res, tum historiam eccles. remque diplomat. illustrantia*; D. J. B. Mittarelli et D. Anselmo Costadoni, *Presbyteris et monachis e congreg. camaldulensi auctoribus*, Venetiis, 1755-1773. Ces *Annales*, qui racontent toute l'histoire ecclésiastico-monastique depuis l'an 907, servent de supplément nécessaire à Baronius, à Mabillon, aux Bollandistes, à Ughellius et à Muratori. Le modèle en fut pris dans les *Annales bénédictines* de Mabillon. Le tome II contient l'ordre chronologique des épîtres et des opuscules de Pierre Damien ; le tome VII établit la date des lettres d'Ambroise le Camaldule, et le dernier volume renferme plusieurs lettres importantes de Paul Justiniani, de Pierre Querini et de Gaspar Contarini ; 2° *Collectio veterum monumentorum ad vitam S. Parisii et ad historiam monasterii SS. Christinæ et Parisii de Tarvisio spectantium*, Venetiis, 1748 ; 3° *Ad scriptores rerum italicarum cl. Muratorii accessiones historicæ Faventinæ, quarum Elenchus...*, Venetiis, 1771 ; 4° *De litteratura Faventinorum, sive de viris doctis...*, Venetiis, 1775; 5° *Bibliotheca codicum mss monasterii S. Michaelis de Muriano Venetiarum...* Venetiis, 1772. Ce dernier ouvrage est demeuré incomplet dans l'appendice. — On peut consulter encore le vol. XXXIII de *La nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, Venise, 1779 ; Fabroni, *Vitæ Italorum, Memorie della vita di D. Giambenedetto Mittarelli, veneziano, abate generale de' Camaldolesi, scritte dal p. ab Anselmo Costadoni*, Venise, 1779. P. Long.

MITYLÈNE, Μιτυλήνη ou Μυτιλήνη, ville maritime dans l'île de Lesbos, avec deux ports, célèbre par sa richesse et ses établissements littéraires (Strabon, 13, 617; Pline, 5, 39; Velléius Paterculus, 2, 18). L'apôtre Paul y passa en allant de Corinthe à Jérusalem (Actes XX, 14).

MOAB, MOABITES (m ô a b), peuple parent aux Israélites et fixé, dès avant l'époque de Moïse, à l'est de la mer Morte et qui conserva son existence jusqu'à l'époque de J.-C.— Le pays de Moab avait pour limites : à l'ouest, la mer Morte et l'enfoncement du Jourdain; au

sud, le Nahal Haarabim qui le séparait du territoire d'Edom ; au nord, l'Arnon (Nomb. XXI, 13) ; à l'est, du côté du désert nord de l'Arabie, il est difficile d'indiquer une limite exacte. Le territoire des Moabites était montagneux et entrecoupé de gorges et de vallées profondes qui descendaient vers l'ouest. Il était traversé par l'Arnon et ses nombreux affluents. Peu cultivé et habité aujourd'hui, il était très fertile dans les anciens temps et produisait en quantité du vin et des fruits (Esaïe XVI, 7-11) ; ses habitants se livraient surtout à l'élève du bétail (2 Rois III, 4). Il a dû être très peuplé, car, à côté de la capitale Rabbat-Moab et de la forteresse de Kir-Moab, la Bible mentionne de nombreuses villes et localités moabites. D'après la Genèse, les Moabites sont aussi anciens en Palestine que les premiers Israélites ; Lot, après son départ de Sodome, se rendit dans le pays de la montagne où, d'après Gen. XIX, sa fille aînée lui donna un fils, Moab (l'étymologie Mëab, c'est-à-dire venant du père, semble douteuse). S'il en est ainsi, ces Moabites sont proches parents des Israélites ; ils s'emparèrent du territoire occupé d'abord par les Emmîm (géants), mais ils ont dû s'étendre plus loin, car à l'époque de Moïse la contrée située le long du Jourdain et vis-à-vis de Jéricho porte le nom de campagnes de Moab (Nomb. XXII, 1). Sous Moïse les Israélites eurent d'abord de bons rapports avec les Moabites ; ils tournèrent leur pays (Nomb. XXI, 6). Plus tard, redoutant la marche triomphale du peuple, le roi de Moab Balak voulut les faire maudire par Balaam, mais le prophète annonça aux Moabites la ruine (Nombres XXII à XXIV). — Si, comme nous le pensons, le passage Nomb. XXV, 1 parle de Moab et non de Madian, nous devons en conclure que Baal-Peor était une divinité moabite et que les Israélites s'abandonnèrent au culte idolâtre de ce Dieu. Sous les Juges, les Moabites, sous le roi Eglon, s'emparèrent de Jéricho et se fixèrent dans le pays situé à l'ouest du Jourdain. Pendant dix-huit ans Israël leur fut tributaire, jusqu'à ce que le juge Ehud délivra son peuple, en se servant d'un stratagème pour pénétrer dans Jéricho (Juges III, 12-30). Le livre de Ruth parle de rapports paisibles entre les gens de Moab et les habitants de Juda, et cela dura jusqu'à l'époque de Saül qui vainquit les Moabites après une lutte sanglante, à la suite de laquelle ils perdirent leur indépendance et durent payer tribut (2 Sam. XXIII, 20). Après la mort de Salomon, les Moabites tombèrent sous la domination de Jéroboam jusqu'à la mort d'Achab ; sous la conduite de leur roi Mésa ils secouèrent alors le joug de leurs oppresseurs. — Mésa (Mécha) s'était affranchi du tribut qu'il avait à payer à Israël. Attaqué par le second successeur d'Achab, Joram, qui s'allia à Josaphat de Juda, il fut battu et enfermé dans sa ville (2 Rois II, 3 ss.). C'est alors que, sur les murs de sa forteresse, il sacrifia son fils et héritier présomptif du trône comme holocauste ; l'histoire raconte que les assiégeants levèrent le siège. Ces données au sujet du roi Mésa ont acquis dans ces dernières années une importance relative, à l'occasion d'une découverte assez importante d'une inscription, dans laquelle Mésa raconte ses hauts faits. Cette découverte, due au mis-

sionnaire alsacien Klein, n'a malheureusement pas été utilisée scientifiquement par lui. Il s'est contenté de mesurer la pierre, alors encore intacte et d'en copier quelques caractères. Le fanatisme arabe, ému par les investigations des savants européens que la découverte intéressait, n'a rien trouvé de mieux que de faire sauter la pierre. Heureusement le drogman du consulat français de Jérusalem, M. Clermont-Ganneau, auquel la science archéologique orientale doit plus d'une découverte, en possédait un cliché fait par un Arabe. Ce savant chercheur a pu, dans la suite, avoir des reproductions plus complètes des fragments les plus importants et reproduire à peu près les deux tiers de l'inscription qui est aujourd'hui au Louvre. La première publication à ce sujet remonte à 1870 et porte pour titre : *Le stèle de Mésa, roi de Moab, 896 avant Jésus-Christ. Lettre à M. le comte de Vogüé*, Paris, 1870. Ces premières indications scientifiques furent complétées par des articles de la *Revue archéologique* (XXVII, cahier 1, tableau VIII et cahier 6). Mais jusqu'ici l'inscription, dont la première interprétation allemande a été donnée par le célèbre orientaliste Schlottmann, n'est pas encore définitivement déchiffrée à cause même des lacunes qui présente l'état actuel du stèle. Pour l'inscription nous renvoyons aux articles de M. Ganneau, elle est trop longue pour pouvoir être transcrite ici. — Sous le roi Jéchoas, des bandes moabites firent des incursions dans le royaume du Nord (2 Rois VIII, 20), mais elles furent refoulées par Jéroboam II, le successeur de Jéchoas et tout le pays de Moab devint tributaire d'Israël. C'est à cette époque que se rapporte la prophétie d'Esaïe contre Moab (Esaïe XV, 1-XVI, 12). Après la mort de ce roi, la faiblesse du royaume d'Israël ne permit pas de maintenir la conquête ; les Moabites reprirent leur indépendance, et après la destruction du royaume ils s'emparèrent du territoire des tribus de Ruben et de Gad qu'ils avaient autrefois déjà occupé (Jér. XXVII, 3). D'après Josèphe ils furent vaincus et soumis par Nabuchodonosor cinq ans après la destruction, en punition de l'alliance qu'ils avaient voulu contracter avec Sédécias. Après l'exil, les Moabites ne sont que rarement cités dans la Bible. Sous les Ptolémées et les Séleucides, ils surent conserver leur indépendance et du temps de Josèphe ils existaient encore comme peuple. D'après Nœldeke, ils ne disparurent de la scène du monde qu'en l'année 200 après Jésus-Christ, à la suite de l'invasion des deux tribus yéménites Salih et Gassen dans les contrées situées à l'Orient du Jourdain. — Sources: *Revue de la Société orientale de Leipzig*, XXII, p. 659 ss. ; de Saulcy, *Voyage en Syrie* ; Schlottmann, article *Moab* dans le *Handwörterbuch* de Riehm, 1879. E. Scherdlin.

MODALISME. L'idée de la Trinité constitue pour la spéculation chrétienne la question suprême, et dès lors on conçoit que la solution en soit ardue. Deux doctrines s'écartent du but que les Pères de l'Eglise, les grands docteurs de la scolastique et de la Réforme avaient entrevu ; l'une, le trithéisme, insiste sur la distinction du Père, du Fils et du saint Esprit, au point de statuer trois Dieux et de ne plus pouvoir affirmer un Dieu unique; l'autre, le modalisme, insiste sur l'unité de

Dieu, au point de ne voir dans le Père, le Fils et le saint Esprit que des *modes* divers de l'activité d'une seule et même personne. Mais tandis que le trithéisme n'a jamais été professé explicitement au sein de la société chrétienne et qu'il est même douteux que Jean Ascunages et Jean Philopon aient réellement été trithéistes, le modalisme compte de nombreux représentants. Le plus fameux fut Sabellius, vers le milieu du troisième siècle ; il enseignait que la triade n'est que la série des développements successifs de la monade, chacune des manifestations, après avoir accompli son œuvre, s'effaçant pour faire place à la suivante, et le retentissement qu'eut ce système a généralement fait donner le nom de sabellianisme aux doctrines modalistes. Déjà vers la fin du deuxième siècle, Praxéas à Rome, Noëtus à Ephèse, avaient professé l'identité du Père, du Fils et du saint Esprit, doctrine qui fut rejetée comme impliquant le patripassianisme, c'est-à-dire assujettissant le Père à accomplir l'œuvre de la rédemption. Au moyen âge, Abélard fut accusé d'avoir trop atténué la distinction des personnes divines, en les identifiant avec la puissance, la sagesse et l'amour, ce qui les réduisait à être trois attributs d'un même Dieu. Au temps de la Réforme, Servet combattit la doctrine de la Trinité au nom d'un panthéisme qui ne pouvait être que modaliste. Au commencement de ce siècle le sabellianisme rencontra un apologiste discret et habile dans Schleiermacher, *Ueber den Gegensatz zwischen der sabell. u. athanas. Vorstellung von der Trinität*, dans la *Theol. Zeitschr.*, 1822. Par contre, les conceptions métaphysiques par lesquelles Schelling, dans sa seconde période (*Vorlesung. über die Methode d. acad. Studiums*, 1802), Hegel et leurs disciples ont cherché à expliquer la relation de l'infini avec le fini, sont, malgré les expressions évangéliques dont elles se décorent, trop étrangères à la pensée religieuse du christianisme, pour pouvoir être assimilées au sabellianisme. Mais de nos jours, plusieurs théologiens, Liebner, Sartorius, Thomasius, Dorner, s'inspirant de la foi chrétienne et des enseignements de l'Evangile, se sont attachés à surmonter le péril du modalisme, qui jusqu'alors avait semblé inévitable, du moment où l'on affirmait l'unité de la personnalité divine. Aussi bien une étude plus approfondie des formes diverses de l'unité a permis de constater qu'aux degrés supérieurs de l'échelle des êtres, l'unité de l'individu est d'autant plus intense que la diversité des éléments constitutifs est plus riche. — Voyez, outre les articles consacrés aux personnages mentionnés, l'article *Trinité*.

A. Matter.

MŒHLER (Jean-Adam), l'un des plus illustres théologiens catholiques du dix-neuxième siècle, né le 6 mai 1796 dans le village d'Igersheim, près de Mergentheim en Souabe, montra de bonne heure de si heureuses dispositions pour l'étude que son père, un riche paysan, aubergiste et bailli de son district, l'envoya pour se préparer à la prêtrise au lycée d'Elwangen (1814) et au convict de Tubingue (1815). La faculté de théologie catholique comptait à cette époque plusieurs professeurs estimés pour leur savoir et leur libéralisme : Drey, Herbst,

Hirsch, Feilmooser. Le jeune homme suivit avidement leurs leçons ainsi que celles du philosophe Eschenmayer, et fut encouragé par eux à embrasser la carrière académique, mais il voulut auparavant s'initier à la vie pratique et remplit pendant une année (1819) les fonctions de vicaire à Weil et à Riedlingen. Après quoi il revint comme répétiteur au Stift, se livra à des recherches approfondies sur l'histoire et la littérature anciennes et songeait à s'inscrire à la Faculté de philosophie lorsque ses anciens maîtres, désireux de s'assurer d'une manière permanente les services d'un disciple aussi capable, l'invitèrent à se joindre à eux en qualité de privat-docent. Le gouvernement wurtembergeois reconnut son mérite par un subside qui lui permit de visiter les principales universités de l'Allemagne. Avec cette impartialité et ce besoin de tout connaître qui le distinguèrent si honorablement pendant toute sa carrière, Mœhler se tourna de préférence vers les sanctuaires de la science protestante et donna la majeure partie de son temps soit à Gœttingue où Planck enseignait l'histoire ecclésiastique avec une sûreté de connaissances et une largeur de vues admirées de tous, soit à Berlin où il entra en relations suivies avec Marheineke, Neander, Schleiermacher. Ses cours qui s'ouvrirent en 1823, embrassèrent le droit canonique, la patrologie, l'histoire ecclésiastique, et furent suivis avec intérêt à cause de l'élévation de leurs vues et de la richesse de leur contenu même par des étudiants évangéliques. Mœhler figura également dès son retour à Tubingue parmi les collaborateurs les plus appréciés de la *Revue trimestrielle* éditée par ses collègues (*Theologische Quartalschrift*) et y inséra divers mémoires sur l'épître à Diognète, la controverse de Jérôme et d'Augustin à propos du passage Galates III, 11, les fragments du Pseudo-Isidore. Son premier grand ouvrage: *l'Unité de l'Eglise ou le principe du catholicisme exposé dans l'esprit des Peres des trois premiers siècles*, parut en 1825. Il se divisait en deux parties : l'unité de l'Esprit et l'unité du corps de l'Eglise et témoignait à côté d'une complète possession des sources d'un véritable libéralisme scientifique. Les vices de l'unité extérieure et hiérarchique y étaient signalés sans ménagement et si le principe de la Réformation ne pouvait être compris par Mœhler dans toute son intimité et sa bienfaisante profondeur, on ne pouvait qu'admirer la noblesse de son langage sur le rôle de la Bible dans les premières communautés chrétiennes, l'Eglise invisible, le sacerdoce universel. Nul ne reconnut ses mérites si rares chez un écrivain catholique avec un plus cordial empressement que le docteur Nitzsch. L'université de Tubingue profita du succès de cet ouvrage pour nommer Mœhler professeur extraordinaire et l'empêcher d'émigrer à Fribourg en Brisgau. Au quatrième siècle l'historien se sentit tout d'abord attiré par la grande figure d'Athanase dont il décrivit les luttes et les travaux avec une richesse de couleur puisée aux meilleures sources et une fermeté de lignes véritablement magistrale. *Athanase et l'Eglise de son temps, leurs luttes avec l'arianisme* (2 vol., 1827). Quant au moyen âge auquel il était tout naturellement amené

par la suite de ses études, il entreprit sa glorification dans une série de monographies, celle de saint Anselme entre autres dont il dépeignit la physionomie avec une affectueuse sollicitude et qui n'étaient que le prélude d'une œuvre plus complète, malheureusement interrompue par la mort. Les parties qu'il lui avait été donné d'achever furent réunies par son élève Reithmayer en un volume sous le titre de *Patrologie ou Histoire de la littérature chrétienne* (1840), mais elles se rapportent exclusivement aux trois premiers siècles. Mœhler qui, après la publication de son *Athanase*, avait été nommé professeur ordinaire d'histoire ecclésiastique, justifia la confiance de ses collègues par une série de mémoires qui ont été recueillis plus tard dans ses œuvres complètes par le chanoine Dœllinger (2 vol., 1839) : les *Origines du gnosticisme*, pour le jubilé de Planck ; les *Rapports de l'Islam avec l'Evangile* à l'occasion du réveil de la question d'Orient (1830) ; l'*Abolition de l'esclavage* (1834) ; *Le rôle de l'Etat vis-à-vis des universités* qu'il conçoit dans les termes les plus larges et les plus féconds ; *Le célibat du clergé catholique*, du maintien duquel il fait l'une des conditions fondamentales de l'indépendance de l'Eglise et où il combat énergiquement le mouvement réformiste provoqué à cette époque par plusieurs curés badois. Nous arrivons à l'œuvre capitale de Mœhler et à l'une de celles qui font le plus d'honneur à la science catholique du dix-neuvième siècle : *La symbolique ou Exposition des antithèses dogmatiques entre les catholiques et les protestants d'après leurs confessions de foi* (1832). Mais pour être complet, il convient de mentionner comme ses prolégomènes les *Considérations sur l'état de l'Eglise à la fin du quinzième et au commencement du seizième siècles* où la Réformation est dépeinte comme un mouvement révolutionnaire, essentiellement négatif, nuisible pour l'édification des âmes, destructeur de germes pieux qui, s'ils avaient pu se développer en toute liberté, auraient amené sans secousse les améliorations désirées par tous les croyants. La *Symbolique* reprend la même thèse, mais en dépit de l'impartialité à laquelle prétend son auteur, elle ne peut être regardée que comme une œuvre polémique remarquable par l'abondance des matériaux et la vigueur de l'argumentation et nullement comme un exposé scientifique des divergences qui séparent les deux grandes confessions chrétiennes. Le parti pris de Mœhler éclate dès les thèses du début. Suivant lui, en effet, le protestantisme et le catholicisme sont aussi nettement opposés l'un à l'autre que la vérité et l'erreur, puisque le premier ne renferme que des éléments subjectifs tandis que le second revêt un caractère universaliste, que les réformateurs ont inventé de toutes pièces leurs confessions de foi, tandis que le dogme catholique se perd dans la nuit des temps. Avec de semblables prémisses, il n'est point surprenant que Mœhler ait envisagé sous le jour le plus faux les côtés distinctifs du protestantisme : la liberté de conscience, les rapports de la religion et de la morale, la doctrine de la justification par la foi, et que, d'autre part, il se soit efforcé d'idéaliser les décrets du concile de Trente et de pré-

senter à ses lecteurs une Eglise romaine plus conforme à ses généreuses aspirations qu'à la réalité des faits. Malgré ces notables lacunes, la *Symbolique* n'en demeure pas moins une œuvre de science et de pensée qui ne pouvait naître que sur terre germanique avec le libre régime garanti aux universités ; on y reconnaît l'influence de tous les écrits fondamentaux du protestantisme depuis la *Confession d'Augsbourg* jusqu'à la *Dogmatique* de Schleiermacher. Le principe de la Réforme a jeté dans la conscience moderne des racines trop vivaces pour succomber sous les coups d'aucun champion du catholicisme ; mais vis-à-vis de la pénétration dialectique de Mœhler et de l'habileté qui avait présidé à l'attaque, ses défenseurs ont été conduits à le dégager de tout élément hétérogène, à le concevoir dans sa profondeur et son intégrité premières, à en mesurer toute la portée, à en rechercher toutes les conséquences. Parmi les théologiens évangéliques qui entrèrent en lice contre l'auteur de la *Symbolique*, il convient de mentionner en première ligne Baur (*L'opposition du catholicisme et du protestantisme*, 1833), Nitzsch (*Une réponse protestante à la Symbolique du docteur Mœhler*, suivie de cinq thèses protestantes, 1835), Marheineke (*Compte rendu dans les Annales de Berlin*, tiré ensuite en brochure spéciale, 1834). — Mœhler, malgré une indépendance de pensée qui ne se démentit jamais jusqu'au dernier moment, subit toujours davantage le prestige de l'unité romaine, et alla même jusqu'à pallier les fautes récemment commises par la curie, comme l'attestent sa *Lettre sur la situation de la Suisse*, adressée à un jeune prêtre qu'indignaient les intrigues du nonce et des jésuites, ou encore les *Luttes actuelles en Allemagne*, son dernier écrit, provoqué par le conflit des mariages mixtes et les événements de Cologne. Depuis la publication de la *Symbolique*, se multiplièrent pour lui les marques d'estime et les distinctions honorifiques. Le gouvernement bavarois l'appela en 1835 à Munich, où il enseigna à côté de Dœllinger, un de ses amis les plus chers, et joignit à ses leçons sur l'histoire et les Pères des cours sur le Nouveau Testament. Altenstein, désireux de s'assurer les services d'un théologien aussi distingué par la modération de son esprit que par ses incontestables capacités scientifiques, lui fit, à diverses reprises, quoique inutilement, au nom du cabinet de Berlin, les offres les plus brillantes (place de professeur à Bonn, canonicat à Cologne. Mœhler ne jouit pas longtemps de cette magnifique position. Une attaque de choléra, dont il fut victime en 1836, altéra à tout jamais une santé déjà minée par les excès de travail, et l'obligea d'interrompre son enseignement. Le roi Louis, en le nommant chanoine de Wurzbourg, lui donna une nouvelle marque de son estime ; mais une attaque de fièvre nerveuse l'emporta quelques mois après, le 27 avril 1838. Mœhler occupe parmi les théologiens allemands du dix-neuvième siècle, une place de premier ordre pour la vigueur de son intelligence, la solidité de son savoir, les beaux travaux dont il a enrichi l'histoire de l'Eglise, comme aussi par l'étendue de ses horizons spirituels, son impartialité relative à l'égard du protestantisme, la tolérance pratique dont

il ne se départit jamais vis-à-vis de ses adversaires. Le catholicisme posséda longtemps en Allemagne des représentants d'élite, grâce à l'indépendance absolue dont jouissaient les universités et au fécond contact du protestantisme : cet heureux privilège a pour toujours disparu depuis la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale. Aussi sympathisons-nous avec M. de Schulte, lorsqu'à Munich, au premier congrès des vieux-catholiques il plaça le mouvement dont est demeuré un des plus vaillants champions sous la protection de noms aussi vénérés que ceux de Mœhler et de Dœllinger. — Sources : Reithmayer, *Biographie de Mœhler*, en tête de la *Patrologie* ; Wœrner, *J. Adam Mœhler*, Ratisbonne, 1866. E. Strœhlin.

MOGILAS (Pierre), théologien russe, né en Moldavie vers 1597, mort en 1646. Il avait servi en Pologne, lorsqu'il quitta l'épée pour entrer dans un monastère (1625). Devenu, en 1632, métropolitain de l'église de Kief, il y constitua l'enseignement de la théologie tel qu'il était donné dans les grandes universités d'Europe, et composa une *Profession de foi*, donnant un exposé systématique et une apologie du dogme de l'Eglise d'Orient, travail qui faisait alors complètement défaut. Cette *Profession de foi*, ratifiée par les conciles de Kief (1641) et de Jassy (1643), et par des patriarches de l'Eglise grecque et russe, a été un grand nombre de fois publiée en russe et a été traduite en plusieurs langues. L'opinion que la *Confession de foi* de Mogilas soit une confession officielle de l'Eglise orientale n'est pas soutenable. Cette confession est très répandue et bien estimée dans l'Eglise orientale, surtout dans l'Eglise russe; mais elle a absolument la même valeur que d'autres confessions de la même Eglise. On doit, en outre, à Mogilas divers opuscules, un catéchisme (1645) et des drames religieux qu'il faisait représenter par les élèves de l'Académie de Kief. — Voyez Kimmel, *Proleg. Monumenta fid. eccles. orient.* ; Gass, *Symbolik der griech. Kirche*, Berlin, 1872; A. Dimitracopoulos, *La Grèce orthodoxe*, Leipzig, 1872 (en grec).

MOINES ou Ordres monastiques. — L'Eglise chrétienne, du jour où elle se fut écartée du spiritualisme de son fondateur, s'efforça de suppléer par l'austérité de ses pratiques au principe de vie qui s'affaiblissait toujours davantage dans son propre sein : lorsqu'elle eut renoncé à pénétrer le monde comme le levain de la parabole, et à le transformer graduellement à son image, elle voulut tout au moins, par une complète rupture avec lui, préserver ses adeptes de son contact délétère. Non point que l'ascèse lui soit redevable de son origine : elle se rencontrait déjà plus ou moins développée dans toutes les religions antiques, et, sans remonter jusqu'à l'Inde ou à l'extrême Orient, il suffit, pour se convaincre du crédit dont elle jouissait au premier siècle de notre ère, de se rappeler dans la société gréco-romaine les néo-pythagoriciens et autres philosophes d'Alexandrie, dans le monde juif les esséniens et les thérapeutes. Toutefois l'Eglise, par l'infranchissable fossé qu'elle creusa entre ses élus et la société païenne qu'elle tenait pour radicalement corrompue, contribua dans une large mesure à l'accroissement de son influence. Grâce à l'irré-

ductible dualisme qui s'établit désormais entre la chair et l'esprit, les rachetés du Christ ne crurent pouvoir remplir leur mission ici-bas que par un absolu renoncement à toutes les joies terrestres, même les plus élevées ou les plus innocentes; un inextinguible besoin de délogement s'empara des plus nobles âmes, si bien qu'elles n'aspirèrent plus qu'à se préparer par des privations de tout genre à une patrie meilleure. De là, malgré la sainteté de la vie de famille, la condamnation des secondes noces comme un décent adultère et la vénération supérieure dont fut entouré le célibat; de là l'importance croissante attribuée aux jeûnes et aux autres pratiques dévotes; de là la recherche indiscrète du martyre; de là, en un mot, la tendance toujours plus marquée vers l'ascétisme qui se fait jour, soit dans les écrits des Pères, soit dans les décrets des conciles, sans parler des excès du même ordre dans lesquels tombèrent plusieurs sectes gnostiques, les montanistes, les novatiens.—L'Eglise chrétienne dévia dès le deuxième siècle du principe évangélique, et l'histoire des ordres religieux, avec leurs chutes honteuses, leurs élans sublimes et leur infinie variété n'est pas autre chose que le long et dramatique commentaire de l'erreur capitale commise à leurs origines. Le monachisme, avant d'avoir reçu son organisation extérieure, avait donc jeté de fortes racines dans les esprits et n'attendait plus qu'une occasion propice pour son complet épanouissement. L'adoption par Constantin du christianisme comme religion de l'empire, en favorisant le relâchement des mœurs par l'inscription dans les cadres ecclésiastiques d'une multitude encore grossière et charnelle, raviva les charmes de l'ascétisme pour les âmes généreuses qui protestèrent par leur fuite dans le désert contre l'avidité et les intrigues d'un clergé désormais asservi à César. En même temps les natures ardentes trouvèrent dans les austérités de la solitude une compensation aux joies du martyre qui leur étaient enlevées pour toujours. Deux hommes surgirent à peu près à la même époque sur les bords du Nil pour satisfaire à ces pieuses aspirations : Antoine, le père des ermites, qui, héritier d'une opulente famille d'Alexandrie prit à la lettre les paroles de Jésus au jeune homme riche, distribua tous ses biens aux pauvres (270) et se retira dans un vieux château en ruines pour triompher des séductions de Satan; Pacôme, l'organisateur de la vie cénobitique, qui convia dans l'île de Tabenne (340) dans des huttes (λαυρα) groupées les unes auprès des autres ou sous le même toit (μοναστηριον) les solitaires jusqu'alors dispersés. Ces établissements prirent aussi les noms de κοινοβιον et de μανδρα. Chez Antoine nous saluons le type parfait de l'anachorète : retraite du monde qui ne l'empêche pas cependant de revenir dans sa ville natale lors de la persécution de Dioclétien pour encourager les confesseurs et affronter lui-même le martyre, renoncement à toute possession comme à toute commodité matérielle, travail manuel pour subvenir aux nécessités de l'existence, lutte constante contre les désirs de la chair personnifiés dans les démons et relations non moins intimes avec les puissances célestes. Aussi le souvenir de sa vie réelle ne tarda-t-il pas à se perdre dans les flots dorés de la légende. A

l'enthousiasme, aux vertus extatiques et contemplatives, succèdent chez Pacôme la réflexion et les capacités de l'administrateur. Les ermites sont astreints par lui à un noviciat, divisés en classes, soumis à des occupations fixes et à une règle commune. Le monachisme se répandit dans l'Orient chrétien avec une incroyable rapidité. Grâce à l'initiative de Pacôme dans l'île de Tabenne, de Macaire dans le désert de Sketos, d'Hilarion à Gaza, d'Ammon sur la montagne Nitrique, et d'Eustathe de Sebaste et de plusieurs autres illustres ermites, l'Égypte, la Syrie, la Palestine, l'Arménie, l'Asie Mineure se couvrirent de cloîtres et de laures qui recueillirent dès le milieu du quatrième siècle dans leurs murs des milliers et des milliers de pieux habitants. Des deux formes sous lesquelles il se présenta, la première, celle de l'absolue solitude, si elle permit le complet déploiement de leurs forces à quelques individualités extraordinairement douées, favorisa dans de beaucoup plus larges proportions les désordres et les excentricités de tout genre: ravissements mystiques, écarts des imaginations sensuelles, rupture de toutes les barrières comme de toutes les convenances sociales. A partir du cinquième siècle, les anachorètes du désert de Syrie et de la Thébaïde soutiennent hardiment la comparaison avec les ascètes boudhistes ou les brahmanes des bords du Gange et planent comme eux dans les plus hautes régions du monde suprasensible (το ακρον της μοναστικης παληστρας ou φιλοσοφιας). Théodoret, Sozomène et les autres chroniqueurs byzantins ne se lassent pas de nous énumérer la série de leurs hauts faits : guérisons miraculeuses, expulsions démoniaques, triomphes réitérés sur la matière. Après Antoine, leur chef et fondateur, défilent successivement devant nous Paul le Simple, Dorothée, Ammon, Jean, Etienne, Bennus qui tous ont également passé en dehors de tout contact avec la société trente ou quarante années dans le désert, ne se nourrissant que de quelques onces de pain, ne connaissant plus ni le repos, ni le sommeil, retenant dans leur mémoire sans consulter aucun livre les faits les plus compliqués et les passages les plus difficiles, pénétrant sans le secours de la science humaine les mystères les plus insondables, bref attestant en toute occasion l'essor de l'esprit dégagé des entraves et des souffrances charnelles. Nous hésitons pour leur décerner la palme de l'héroïsme dévot entre Théonas qui garda pendant trente années un farouche silence et Siméon le Stylite qui, perché sur sa colonne pendant plus d'une génération comme un médiateur entre le ciel et la terre, prêcha du haut de son observatoire la repentance aux habitants d'Antioche, servit d'arbitre dans leurs querelles aux tribus de Bédouins avoisinantes et imposa sa volonté à un empereur. De semblables exploits, s'ils ne pouvaient exercer une influence salutaire et véritablement édifiante sur les foules, n'en parlaient que plus fortement aux imaginations et ouvraient à la légende pieuse une carrière sans limites. — Ce fut sous sa deuxième forme, celle de la vie cénobitique, que l'ascétisme chrétien remplit au sein d'une société dégénérée une mission grandiose, en ressuscitant dans quelques-uns de ses cloîtres l'image des communautés primitives et en accordant par

avance aux plus nobles âmes quelques-unes des joies du ciel sur la terre par la réalisation de leur divin idéal. Et tout d'abord aucun domaine ne fut exclu de son activité. Une ample satisfaction fut donnée aux intérêts matériels par l'essor imprimé à l'agriculture et à l'industrie dans des contrées jusqu'alors désertes et stériles, les divers métiers exercés par les moines, le judicieux emploi qu'ils assignèrent à des revenus gagnés à la sueur de leurs fronts. La vie religieuse se réveilla dans toute l'étendue de l'Empire à la voix d'athlètes qui prêchaient par leur exemple plus encore que par leurs discours. Tandis que des personnalités d'élite trouvaient dans ces vastes agglomérations pleine carrière pour le déploiement de leurs aptitudes administratives et gouvernementales, les âmes faibles cherchaient dans le cloître tout à la fois le tombeau d'un passé souvent rempli de fautes et de souillures ainsi que contre de futures tentations une forteresse inexpugnable. Une habile alternance entre les travaux manuels et les exercices liturgiques, les prières en commun et les méditations solitaires chassait la monotonie tout en maintenant une bienfaisante régularité. Aussi n'est-il point surprenant que des romantiques comme Grégoire de Naziance, sans cesse ballottés entre l'attrait de la vie contemplative et l'ambition de jouer un rôle, soient toujours revenus avec joie dans une cellule qu'ils n'avaient jamais quittée qu'à regret, que d'autres Pères d'une humeur plus calme tels qu'Isidore de Péluse, y aient élu domicile pour contempler de ses murailles comme d'une haute retraite les controverses théologiques qui déchiraient l'Eglise de leur temps et les juger d'un œil plus ferme et plus serein. En effet, les portes des monastères ne restaient point seulement ouvertes pour les catéchumènes qui recevaient l'enseignement évangélique, les orphelins, les proscrits, les opprimés de tout genre qui y cherchaient un asile, les malades du corps et de l'âme qui aspiraient à la guérison, mais encore leurs habitants ne craignaient point de les franchir toutes les fois qu'il s'agissait pour eux d'un grand devoir à remplir. — Ainsi, le Syrien Macédonius contribua par sa réputation de sainteté et son éloquence à l'adoucissement des rigueurs que se proposait de déverser sur Antioche révoltée Théodose en courroux. L'activité littéraire déployée par les ascètes ne saurait être estimée aussi favorablement que leur influence morale, tout au moins en Orient. Fortement empreinte de néoplatonisme, tout entière dirigée vers les régions mystiques, elle se présente à nous sous son jour le plus avantageux dans les *Homélies* de Macaire l'aîné, les *Sentences* de Nilus, les *Parénèses* de Marc l'Ermite et de Jean Climaque. Les écrits du faux Aréopagite, s'ils ne virent pas le jour dans un monastère, rencontrèrent dans tous un cercle assidu de lecteurs. Une exception doit être faite dans cette littérature monotone pour l'abbé Maxime qui à côté des effusions sentimentales habituelles déploie la dialectique subtile si fort appréciée dans les écoles de Byzance. La meilleure preuve de l'ascendant qu'exerça l'ascétisme chrétien sur une société énervée par le luxe et les plaisirs, nous est fournie par les éloges que lui décernent à l'envi les Pères les plus grands par le caractère et le

génie. Ecoutons par exemple Basile de Césarée dans plusieurs passages des *Constitutions Monastiques* : La vie qu'ils mènent est empreinte d'un caractère véritablement apostolique et ressemble de tout point à celle des anges ; on ne saurait que la souhaiter à tous ceux qui, affranchis des liens du monde, laissent derrière eux ses chagrins et ses désirs pour s'élever à la seule impassibilité digne de nous et contempler d'un œil serein les joies célestes. Jean-Baptiste dans la Bible leur sert de prototype, ainsi que la pieuse Marie en opposition avec Marthe toute absorbée par les soucis terrestres. Grégoire de Naziance qui conserve d'eux le meilleur souvenir, leur applique exclusivement le portrait que l'auteur de l'Epitre à Diognète trace de tous les chrétiens sans distinction et ne se lasse pas de célébrer les vrais moines qui goûtent dans la pauvreté la richesse, dans l'abstinence la possession, les hommes qui planent au-dessus du monde et se sont placés en dehors de la chair tout en vivant dans la chair (*Oratio* 12). Chrysostôme lui-même bien qu'il ait combattu à diverses reprises les exagérations ascétiques et blamé ceux qui voyaient dans la vie de famille et les devoirs de leur vocation, un obstacle à leur perfectionnement, consacre cependant tout un livre (*adversus oppugnatores vitæ monasticæ*) à l'apologie du régime monastique et décrit avec une sympathie visible « un état qui permet à ses adeptes d'oublier les bruits du monde par la douce gaieté qu'il leur procure, l'heureux équilibre de leurs facultés, le salutaire partage de leur temps entre les pratiques de la dévotion et le travail manuel. »— Les *Règles* courtes ou développées (*Regulæ brevius et fusius tractatæ*), qui nous ont été transmises sous le nom vénéré de Basile, nous initient par la richesse de leur contenu à l'organisation extérieure des monastères aussi bien qu'à la vie psychologique de leurs habitants. Elles nous frappent tout d'abord par l'abondance des détails sur le vêtement et la nourriture des moines, la série de leurs occupations quotidiennes, quelquefois même la puérilité des questions qui y sont débattues, celle par exemple de savoir si lors de l'introduction d'un visiteur inattendu, l'ascète doit interrompre la tâche par lui commencée ou encore s'il doit se réjouir davantage des mets qui lui sont servis que de la lecture faite simultanément pendant le repas. Tous les cloîtres d'Orient, quelles que fussent les divergences de second ordre, offrent comme traits communs une obéissance passive aux ordres de leur supérieur désigné sous les noms tantôt d'abbas ou de père, tantôt d'archimandrite, tantôt enfin d'hégoumène, le renoncement à toute possession comme à toute volonté propres, la macération de la chair pour que l'esprit dirigeât librement son essor vers les régions divines. Le retour dans le monde, s'il n'est pas absolument interdit, entraîne tout au moins des peines rigoureuses. A l'origine les abbés seuls reçoivent le sacrement de la prêtrise et siégent dans les conciles à côté des évêques, tandis que les moines, malgré l'église renfermée dans l'enceinte de leur demeure, sont encore regardés comme de simples membres d'une association laïque. Ils n'en devinrent pas moins malgré l'opposition de quelques chrétiens austè-

res et par la force même des choses les principaux éducateurs du clergé. Malgré la sollicitude qu'il accorde au côté matériel de son œuvre, Basile s'occupe avec une prédilection plus visible encore des plus délicats problèmes de la casuistique, indiquant tour à tour les voies les plus sûres pour s'acquitter de la pénitence et les plus efficaces pour y persévérer, les relations autorisées avec le sexe féminin, les plus excellents moyens de vaincre la fraude, l'impatience, la jalousie, l'orgueil. Il est parlé dans les règles de la faculté de rire comme de l'obligation du silence. Ses perquisitions s'étendent même jusqu'à l'obscur domaine des instincts charnels et des fantaisies nocturnes. Basile, dans les nombreuses réponses qu'il donne à ces questions de tout ordre, cherche généralement à s'appuyer sur un passage biblique, mais il s'adresse à un public trop restreint et se complaît dans des distinctions exégétiques trop subtilespour que l'ascèse ne trahisse pas la faiblesse de son principe par l'impossibilité où elle se trouve de s'harmoniser avec la morale chrétienne universelle. — L'esprit et la chair se trouvent engagés dans une lutte sans trêve ni merci qui ne peut se terminer que par la destruction de l'un des combattants. La nature opprimée se venge en dépit de toutes les macérations et de tous les jeûnes par des explosions terribles semblables à celles qu'a décrites en traits de feu Jérôme dans sa lettre dix-huitième à Eustache : *O quoties in eremo constitutus in illa vasta solitudine quæ exusta solis ardoribus horridum monachis præbebat habitaculum putavi me Romanis interesse deliciis. Ille igitur ego qui ob metum Gehennæ tali me carcere damnaveram, scorpiorum tantum socius et ferarum, sæpe choris intereram puellarum. Pallebant ora jejuniis et mens desideriis æstuabat in frigido corpore et ante hominem suum jam in carne præmortua sola libidinum inciendia bulliebant.* Lorsqu'au contraire le corps s'habituait aux privations qui lui étaient imposées, l'esprit s'en dédommageait par d'orgueilleuses extases. D'autres fois toutes les forces de la volonté se brisaient par la violence du choc si bien que le drame se terminait par la folie ou le suicide. Dans d'autres cas enfin la crise n'était évitée qu'au prix de tout héroïsme et de toute vertu, tellement que Jérôme, avec sa rude franchise, stigmatisait les philosophes chrétiens qui ne se distinguaient que par la coupe de leur habit, de la masse des fidèles ; bref les moyens auxquels eurent recours les promoteurs de l'ascétisme n'aboutirent que trop souvent à un résultat directement contraire de celui qu'ils se proposaient.—Des inconvénients tout aussi graves à côté des très réels avantages que nous nous sommes plu à signaler résultèrent de la position prise par le monachisme vis-à-vis soit du clergé séculier, soit de la société laïque. Et tout d'abord les nobles élans et les ardentes aspirations vers la sainteté ne concoururent pas seuls à cet entraînement vers les cloîtres d'une intensité telle que selon l'ingénieuse expression d'un Père « les cités se vidèrent pour peupler les déserts. » L'instinct d'imitation et les motifs intéressés y eurent aussi leur large part. Des empereurs du quatrième siècle et non seulement les ariens comme Valens mais de fervents defenseurs de l'orthodoxie, comme Théodose

se virent dans l'obligation de combattre par leurs décrets (*Code Théodos.*, XII. 1. 63) une émigration qui frustrait leur trésor de sources abondantes de revenus, enlevait des bras valides à l'agriculture, affaiblissait leurs armées dans d'effrayantes proportions. En même temps la vie de famille se voyait désorganisée par la rupture des liens conjugaux et plus encore par la fuite de parents qui sacrifiaient l'éducation de leurs enfants à leur désir de goûter plutôt la paix du cloître. Un synode tenu en 362, celui de Gangres, proteste dans plusieurs de ses canons (9, 14, 15, 16) contre cet abandon des plus saints devoirs. L'idéal moral que croyaient exalter les Antoines et les Basiles fut au contraire abaissé par un formalisme mesquin. On en vint à une appréciation en quelque sorte numérique de la vertu d'après la somme de privations qu'on s'était imposées et le degré d'insensibilité contre nature auquel on était parvenu. La jouissance de la viande entre autres fut tenue pour un crime tellement que Chrysostôme malgré les séductions qu'avaient exercées sur son esprit les austérités monacales, s'éleva avec énergie contre cet ensemble d'aberrations. Quelques associations, par exemple celle des euchites, poussèrent l'amour de l'indépendance jusqu'à négliger les grâces et la communion sacerdotales, se contentant de la prière dans leurs cellules et de l'étude par cœur des Livres Saints L'autorité dont jouirent les moines sur le peuple chrétien, fut plus néfaste encore pour le progrès de la culture théologique et l'émancipation des esprits. En dépit de leur complète ignorance, grâce à leur nombre et à leur discipline, ils tranchèrent en maîtres souverains dans le sens de l'orthodoxie la plus stricte, les subtils problèmes auxquels se complaisait la curiosité de leurs contemporains et imposèrent par leurs anathèmes silence à tous leurs contradicteurs. Basile trouva en eux de dévoués auxiliaires pour expulser les ariens de la Cappadoce. Les patriarches d'Alexandrie les transformèrent en une garde de prétoriens qui servit aveuglément leurs ambitions et leurs vengeances. A l'instigation de Théophile, ils amenèrent par leurs intrigues la destitution de Chrysostôme et décrétèrent d'hérésie les origénistes, sur l'ordre de Cyrille ils poussèrent leurs adeptes au ravage du quartier juif et au meurtre d'Hypatie, à la voix de Dioscore ils accoururent à Ephèse et assumèrent la responsabilité de toutes les mesures prises par le synode des brigands. Leur souvenir demeure attaché à tous les actes de sauvagerie contre le paganisme, à la profanation de tous les sanctuaires, au pillage de toutes les bibliothèques, à la destruction de tous les chefs-d'œuvre de l'art et de la science antiques. Il n'en fallait pas tant pour justifier les malédictions et les sarcasmes d'un Eunape, d'un Julien, d'un Libanius. Trois siècles plus tard le même fanatisme anima les moines pendant la controverse des images. Les couvents, qui avaient le monopole de leur fabrication, ne pouvaient sans protester se laisser dépouiller d'une de leurs plus abondantes sources de revenu. Le même ascétisme qui prétendait affranchir l'homme de la tyrannie de la chair, se montrait incapable d'adorer sans un symbole matériel la divinité.

Enfin les moines par leur organisation démocratique, se sentirent beaucoup plus rapprochés des masses que le haut clergé et résistèrent avec une toute autre énergie aux empiétements du pouvoir civil. Etienne combattit avec une persévérante hardiesse les édits iconoclastes de Constantin Copronyme, Théodore le Studite ceux de Léon l'Isaurien. — Les lettres de ce dernier éclairent la société de son siècle d'une vive lumière. La vénération pour les ascètes avait atteint son apogée : couramment désignés sous les noms de γένος ἔκλεκτον ou de σπέρμα ἔντιμον, ils voient leur mission également qualifiée δέπάγελμα ἀγγελικὸν et reçoivent les honneurs autrefois réservés aux martyrs. L'identification est complète entre eux et le parfait chrétien en ce sens qu'on ne saurait le concevoir sous d'autres traits que les leurs : « Si l'on recherche les origines de la tradition en vertu de laquelle on quitte le monde pour se faire moine, on pourrait, déclare Théodore, se demander avec tout autant de droit les motifs pour lesquels on a embrassé la religion chrétienne. » Les vœux monastiques revêtent le caractère d'un sacrement si bien, que le Studite, après le faux Aréopagite, parle du μυστήριον της μοναχικῆς τελειωσεῶς. Nous sommes également renseignés par ses lettres sur les prescriptions légales qui interdisaient aux solitaires de posséder des esclaves, de s'entretenir sans une impérieuse nécessité avec une personne du sexe féminin, d'accueillir ceux de leurs confrères qui auraient été expulsés pour fautes graves d'un autre monastère. Enfin, quant à la hiérarchie des emplois dans chaque association ascétique, elle avait d'après la même correspondance pris depuis les règles de Basile une singulière extension, puisque nous voyons énumérés à la suite les uns des autres : un ἡγούμενος, un ὑποτατακτικὸς, un οἰκόνομος, un ἐπιστηι μονάρλης, un ἐπιτηρητής, un κανονάρχης un ταζιάρλης un κελλαριτης, un ἀρισιηταριος, un βεστιάριος, un ἀφυπνιστης, un νοσοκομος, etc. — Pendant les siècles qui suivirent et jusqu'à la chute de l'empire byzantin la dégénérescence du monachisme marcha de pair avec l'accroissement de sa prospérité extérieure. Le cynisme ascétique sous ses formes les plus bizarres, trouva des représentants, si bien qu'au douzième siècle on décrivit ses espèces et ses monstruosités comme si elles eussent appartenu au règne animal : γομνιται, χαμαιευται, ἀνιπτοποδες, ρυπῶντες, σιγῶντες, σιδηρούμενοι τοῦ Θεου ὁπλῖται δενδρῖταῖ κιονῖται. La catégorie la plus respectée demeura celle des stylites. Eustache de Thessalonique, dont les ouvrages abondent en renseignements précieux, met dans la bouche de l'un de ces solitaires un discours symbolique dans lequel la colonne qui leur sert de résidence est successivement comparée à une colline au sommet d'une haute montagne, à la tribune de l'athlète, à la tour de la force, au foyer de la lumière. Toutefois ces passages dans lesquels Eustathe s'efforce d'idéaliser le monachisme de son temps et de le représenter tout ensemble comme le refuge des lettres et des arts sacrés et comme une oasis sainte et pure sur le seuil de laquelle expirent toutes les passions humaines, forment un étrange contraste avec d'autres du même auteur dans lesquels, emporté par son ardeur moralisatrice, il accuse tout uniment ces prétendus habi-

bitants du ciel d'ignorance, d'indiscipline, d'avidité, d'hypocrisie. En tout cas, les quelques tentatives de réforme qui furent hasardées de loin en loin, échouèrent devant la routine et la parti pris des principaux intéressés. Les richesses même accumulées par les moines leur tournèrent à perte vis-à-vis des besoins croissants d'un trésor obéré et avec des empereurs que n'effrayaient point les confiscations, tels que Manuel Comnène. Quelques couvents jouèrent jusqu'à la chute de Byzance un rôle politique, d'autres plus rares cultivèrent la science ou se vouèrent à des œuvres charitables. Les plus célèbres de tous furent ceux qui, à partir du neuvième siècle, couronnèrent les promontoires escarpés ou se cachèrent dans les sombres forêts du mont Athos : constitués en une véritable république d'ascètes, ils sont encore aujourd'hui tenus dans une profonde vénération par toute la chrétienté orientale et jouissent du privilège de fournir d'évêques les sièges les plus illustres. — Envisagé dans son ensemble, le monachisme grec s'est maintenu dans ses grandes lignes tel qu'il fleurissait au quatrième siècle. Le même principe de stabilité qui lui a permis de braver les plus redoutables tempêtes, s'est opposé à l'introduction dans son sein de tout élément régénérateur : jamais en ses heures de crise, il n'a vu comme en Occident, surgir des ordres nouveaux qui ramenassent une sève plus pure et plus généreuse dans son organisme pétrifié. Les plus récentes confessions de foi, celle de Métrophane par exemple, sans proclamer l'ascétisme indispensable à la vie de l'Eglise, célèbrent cependant en lui un de ses plus magnifiques ornements et de ses leviers les plus efficaces. Les vœux imposés aux novices sont demeurés les mêmes que dans les règles de Basile : modération, pauvreté, support, obéissance. Au dire des témoins les plus autorisés, il règne actuellement dans les monastères du rite grec une piété fervente et naïve quoiqu'altérée par l'ignorance et les plus grossières superstitions. La simplicité du genre de vie, l'austérité des pénitences, la division en plus vastes appartements et en petites cellules, rappellent le régime cénobitique primitif. Leurs habitants, recrutés en majeure partie parmi le peuple des campagnes, restent fidèles à leurs origines et jouissent sur leurs anciens frères d'une toute autre influence que les hauts dignitaires. L'indépendance hellénique trouva en eux ses plus passionnés et ses plus vaillants défenseurs. Quant aux couvents russes qui observent également la règle de saint Basile, plusieurs exercent sur l'imagination nationale un fort prestige par la puissance de leurs images miraculeuses, leur ancienneté, leurs richesses ; les membres du haut clergé qui y ont passé leurs plus belles années continuent à les visiter après leur élévation pour y présider aux cérémonies du culte et s'inspirer de leurs traditions de sagesse. — Si maintenant nous tournons nos regards du côté de l'Occident, nous constaterons que le monachisme, en raison même de ses origines exotiques, dut avant son établissement définitif triompher des haines les plus violentes et des préjugés les plus tenaces. A ses débuts en Italie et malgré la protection manifeste que lui accorda Ambroise de Milan, il fut exposé aux railleries des lettrés

et aux brutalités de la plèbe ; les patriciens romains ne dissimulèrent pas leur courroux lorsque Jérôme eut recruté dans leur société quelques-unes de ses plus illustres adeptes et les eut entraînées à sa suite dans le désert de Bethléem ; le clergé lui-même accueillit avec froideur les ascètes égyptiens qui accompagnèrent Athanase lors de son exil et se livrèrent à une active propagande en faveur de l'institution qui leur était chère. Aussi la *philosophie de la Thébaïde* aurait-elle marché au devant d'un échec certain si elle eût prétendu s'imposer dans toute sa rigueur à des populations qui n'avaient ni les mêmes mœurs ni les mêmes besoins religieux. Elle dut, pour se faire accepter, rabattre en raison même du climat de ses austérités quant à la nourriture et au vêtement, renoncer à l'isolement des laures et aux pérégrinations désordonnées des anachorètes, grouper tout au contraire ses adhérents dans de vastes habitations où ils vivraient en commun sous une autorité directrice. Peu à peu les nouveaux venus se concilièrent les sympathies générales par la saine activité qu'ils déployèrent et les œuvres charitables dont ils prirent l'initiative. Des miracles mêmes s'accomplirent en leur faveur, s'il faut en croire la légende de Martin de Tours. Le saint qui, pour l'introduction des premiers moines, avait eu à lutter contre le mauvais vouloir de tout son diocèse, fut accompagné par deux mille d'entre eux à sa dernière demeure. Augustin fut si charmé de leur discipline qu'il soumit le clergé d'Hippone à des règles toutes semblables, mais son exemple trouva peu d'imitateurs. L'épiscopat les enrôla sous son drapeau pour imposer le célibat obligatoire à tous les membres du sacerdoce et n'eut qu'à se louer de leurs services. S'ils ne jouèrent pas dans les controverses théologiques un rôle aussi bruyant que leurs confrères orientaux, leur influence ne laissa pas néanmoins de s'y faire sérieusement sentir, comme le montre l'exemple de Jean Cassien dans les controverses semi-pélagiennes.— Le monachisme d'Occident subit, en 529, une profonde et bienfaisante transformation avec l'érection, par Benoît de Nursie, du monastère du Mont-Cassin et la promulgation des règles bénédictines. Un terme fut mis par l'illustre religieux aux désordres des Gyrovagi et aux excentricités importées d'Orient qui discréditaient l'œuvre à laquelle il avait voué son génie ; grâce à la modération qui inspira ses réformes et aux sacrifices auxquels il consentit sur plusieurs points secondaires, il put insister d'autant plus fortement sur la nécessité absolue de la chasteté, de la sobriété, de la bienfaisance, de la modestie, de l'obéissance envers les supérieurs ; les habiles tempéraments qu'il apporta à l'ascétisme primitif permirent à la vie chrétienne de se déployer avec plus d'ampleur et à la nature de reprendre quelques-uns de ses droits en même temps que des liens plus étroits entre leurs membres donnèrent aux nouvelles associations une unité que ne connurent jamais les couvents orientaux. Grâce à d'aussi tangibles avantages la règle bénédictine trouva un facile accès, non seulement en Italie, mais en Espagne et dans les Gaules et jouit pendant plusieurs siècles d'une supériorité incontestée. Son élasticité se prêta à d'heureux changements dans les

occupations de ses adeptes tout en en respectant le caractère essentiel. Ainsi Cassiodore, dans les règles qu'il octroya en 538 au monastère de Viviers en Calabre, ajouta aux exercices de dévotion et au travail manuel l'étude des lettres et la copie des manuscrits classiques. Fidèles à la pensée de leur illustre fondateur, les bénédictins, pendant la période troublée qui suivit l'invasion des barbares, remplirent en Occident une mission véritablement civilisatrice : à leur voix les déserts se peuplèrent, des régions naguères stériles se couvrirent d'abondantes récoltes, les écoles attachées à chaque cloître répandirent chez des hommes incultes la connaissance du *Trivium* et du *Quadrivium;* les chroniqueurs, en consignant le souvenir des faits qui s'étaient accomplis sous leur regard immédiat, jetèrent les bases de l'histoire du moyen age ; les manuscrits de l'antiquité, s'ils en furent pas exploités avec intelligence, furent tout au moins préservés d'une destruction certaine. Quant aux rapports entretenus par chaque couvent avec le chef du diocèse, ils se trouvèrent déterminés d'avance par l'époque même de leur fondation. Le régime épiscopal fonctionnait en effet en Occident dans sa plénitude avant que se fussent élevées dans les forêts des Apennins les murailles de Monte-Cassino. D'autre part les moines, dans leur majorité puisqu'ils étaient toujours regardés comme laïques, formèrent des associations particulières dans lesquelles le supérieur exerça les fonctions de presbytre. Les abbés acceptèrent donc en principe vis-à-vis des évêques de leur diocèse la position subordonnée qui leur était faite par les circonstances, mais travaillèrent de toutes leurs forces à relâcher des liens gênants et rencontrèrent dans toutes leurs tentatives d'émancipation l'actif appui des papes et des conciles. Grâce au rapide accroissement de leurs biens temporels par des legs et des donations pieuses, ainsi qu'à l'influence considérable dont ils jouissaient sur les populations, il leur fut aisé de repousser toute velléité de domination de la part de leurs anciens suzerains comme toute surveillance importune ; mais l'excès même de leurs richesses, en affaiblissant l'empire de la règle primitive, prépara leur décadence. Contrairement à l'exemple que lui donnait l'Eglise grecque, le monachisme à partir du moyen âge se fractionna dans l'Occident en des ordres rivaux et qui se multiplièrent dans la mesure même où la vie religieuse se retirait des cadres officiels. — Nous nous bornerons à donner de l'ensemble une rapide esquisse, renvoyant pour les détails aux articles spéciaux consacrés par l'*Encyclopédie* à chacun d'entre eux. Envisageons tout d'abord le monachisme sous la plus attrayante de ses faces et rappelons son noble rôle dans les entreprises missionnaires qui initièrent les barbares du Nord tout à la fois aux bienfaits de la civilisation et à la connaissance de l'Evangile. Tandis que les monastères dans les pays romans se montraient oublieux de leur sainte tâche, l'Eglise d'Irlande qui avait reçu de l'Orient les premiers germes de sa foi chrétienne, était parvenue à un haut degré de prospérité et avait mérité, ainsi que sa sœur de la Grande-Bretagne, le beau surnom d'Ile des Saints à cause du zèle qu'elle déployait pour les bonnes œuvres.

Séparée de Rome par les mers, elle n'avait jamais entretenu des relations durables avec cette métropole de l'Occident et s'était soustraite à son esprit hiérarchique ; son christianisme, loin de se perdre dans les subtilités byzantines, avait revêtu un caractère essentiellement pratique, et s'était appliqué à adoucir les mœurs des tribus celtiques environnantes, à les corriger de leurs vices, à leur inspirer le goût de l'agriculture et des occupations sédentaires. Les mêmes couvents, à leur tête Jona et Bangor, qui avaient présidé à cette œuvre éducative et moralisatrice, avaient secoué l'esprit scientifique de sa torpeur, et brillaient comme des phares au milieu de la nuit universelle. Ni la conquête anglo-saxonne, ni la réunion des Bretons à l'Eglise de Rome, opérée à la fin du sixième siècle par le moine Augustin, n'apportèrent de graves changements à un régime aussi salutaire. Grégoire Ier se concilia les sympathies de ses nouveaux sujets par l'habile modération dont il usa à l'égard des coutumes nationales. Le moine grec Théodore, qui occupa à la même époque le siège métropolitain de Canterbury, imprima à la vie littéraire et religieuse une assez féconde impulsion pour que les couvents qui, pendant la période celtique avaient jeté un si vif éclat, donnassent encore, au huitième siècle, asile à Bede le Vénérable, le docte historien ; au neuvième, à Scott Erigène, le hardi penseur. De ces ardents foyers partirent, dès le septième siècle, de courageux missionnaires pour convertir la Germanie encore païenne ou régénérer la Gaule retombée sous les Mérovingiens dans la sauvagerie et la débauche : Colomban pour l'Austrasie, Gall pour l'Helvétie orientale, Kilian pour la Franconie, Willibroord pour la Frise, Winfried enfin, le plus illustre de tous, pour les bords du Rhin. La biographie de Sturm, l'un de ses plus fidèles compagnons (Pertz, *Monumenta Germanica*, t. II), retrace dans un vivant tableau les aventures et les périls auxquels étaient quotidiennement exposés ces héroïques pionniers de la foi nouvelle. Les couvents continuèrent à remplir dans ces régions inconnues le rôle dont ils s'étaient si glorieusement acquittés dans la mère patrie : ils servirent tout à la fois de foyers à la colonisation chrétienne, de forteresses pour tenir en respect les territoires récemment conquis, de pépinières où se formèrent, sous l'œil de maîtres expérimentés, de vaillants soldats de l'Evangile. De la Nouvelle-Corbie, par exemple, sortirent Anscar et tous les apôtres du Nord. Les évêchés ne revendiquèrent que plus tard et dans une période plus stable, la suprématie primitivement exercée par les cloîtres. — Boniface, après qu'il eut été élu primat de Mayence, asservit au saint-siège une organisation qui, auparavant, si elle n'avait pas joui d'une entière indépendance, n'aurait jamais rendu d'aussi précieux services, et qui plus tard, lorsqu'elle eut perdu sa liberté d'action, ne songea plus qu'à s'en consoler par l'accroissement de ses richesses et de ses privilèges. Le relâchement atteignit au huitième siècle dans l'Eglise franque d'assez vastes proportions pour attirer l'attention de Charlemagne. Le grand empereur, qui aspirait à unir l'Eglise et l'Etat dans un ordre idéal, où il serait investi de l'autorité temporelle, tandis que le pape, à ses

côtés et sous son patronage, remplirait les fonctions métropolitaines, s'efforça de soumettre le clergé séculier et tout particulièrement celui des cathédrales à la règle bénédictine. L'évêque de Metz, Chrodegang (742-766), avait, en souvenir d'Augustin, accoutumé ses élèves à des repas en commun qu'accompagnaient le chant des hymnes et la lecture de l'Evangile, ainsi qu'à diverses pratiques ascétiques. Charlemagne, et après lui Louis le Débonnaire, élevèrent à la hauteur d'une norme universelle la réforme du pieux évêque lorrain, en sorte que des monastères de chanoines (*monasteria canonicorum, vita canonica*), surgirent simultanément dans toutes les villes de l'empire. Un germe de décomposition se glissa, il est vrai, dans ces nouveaux instituts, par le maintien des distinctions sociales et la faculté laissée à chacun de leurs membres de conserver sa fortune personnelle. Aussi plusieurs moines, séduits par un régime aussi accommodant, se firent-ils chanoines, maint couvent se tranforma en une association de bénéficiers uniquement occupés à manger les revenus de leurs riches prébendes et oublieux de leurs austères devoirs. Les abbayes furent tantôt gérées dans un intérêt égoïste par le souverain lui-même, tantôt données en fief à un de ses courtisans laïques (*abba comites*), tantôt livrées en toute propriété à un évêque influent. Quant aux cloîtres proprement dits, Louis le Débonnaire les soumit à l'inspection d'un rigide solitaire, Benoît d'Aniane, et fit décréter en 817 par un synode d'abbés leur complet retour à la règle primitive. — Les siècles suivants offrent le spectacle d'une dégénérescence morale toujours plus profonde, parfois interrompue par de stériles tentatives de réforme. Le seul de ces essais qui ait véritablement porté d'heureux fruits, fut réalisé en Allemagne par les moines bretons et irlandais, chassés de leur patrie par les pirates scandinaves. Leur mysticité gagna les cœurs du peuple que repoussaient l'orgueil et le formalisme du haut clergé franc. Leurs travaux scientifiques auxquels s'intéressa Bruno, le frère d'Othon le Grand, coïncidèrent avec les réformes ecclésiastiques entreprises sur une vaste échelle par les empereurs de la maison de Saxe, et la transformation qui s'opéra dans les mœurs de la papauté à partir de Grégoire V. Grâce à leur salutaire influence, le clergé germanique du dixième siècle atteignit un niveau de piété et de connaissances très supérieur à celui des pays romans. En deçà du Rhin également, mais à une époque plus tardive, s'accomplirent, par l'initiative des moines, de sérieuses réformes. La forme choisie par eux fut celle des congrégations : les couvents qui avaient jusqu'alors joui d'une entière indépendance se réunirent volontairement pour l'observation d'une règle analogue dans ses grands traits à celle de Benoît de Nursie, quoique aggravée sur plusieurs points de détail. Le soin de mener à bien cette entreprise délicate fut confié au supérieur d'un couvent modèle, qui assembla autour de lui à des intervalles réguliers les autres abbés, membres de l'association, pour s'aider de leurs conseils. Si libre qu'elle fût, cette union, la plus étroite qu'autorisassent les constitutions bénédictines, suffit pour régénérer plusieurs monastères en les

arrachant à leur isolement et à leur torpeur. La première en date de ces congrégations et en même temps la plus célèbre, fut celle de Cluny, fondée en 910 par Bernon et dont le deuxième abbé Odon étendit les statuts à plusieurs couvents français et italiens, après leur avoir assigné leur forme définitive. Sous Mayeul, son successeur (948-994), la suzeraineté immédiate de l'abbaye embrassa tous les couvents de France et de Bourgogne, plus de deux milliers. Encouragés par leurs succès dans la sphère qui les touchait le plus directement, les religieux de Cluny s'attaquèrent à la réforme du clergé séculier et stigmatisèrent, sans ménagement, les abus dont se rendaient coupables ses hauts dignitaires. Ils furent soutenus, dans cette ardue mission, par le saint-siège qui multiplia pour eux les exemptions et les privilèges, mais se vit récompensé de ses faveurs par le zèle avec lequel Cluny soutint vis-à-vis de l'épiscopat les maximes des *Fausses Décrétales*. — L'exemple de la puissante abbaye bourguignonne réagit à son tour sur les cloîtres germaniques dont la libéralité dévote du dixième siècle avait accru les richesses dans une mesure inouïe. Aussi n'est-il point surprenant que, malgré l'activité charitable et l'ardeur scientifique déployées par eux dans une précédente période, ils ne fussent, avec le retour de l'abondance, retombés dans leurs anciens errements. Henri II se chargea de les réveiller de leur indolence en faisant marcher de pair avec leur réforme intérieure la sécularisation de leurs biens dans des proportions inconnues depuis les jours de Charles Martel. Quelques-uns des revenus ainsi reconquis furent de nouveau affectés à un but pieux, mais la majeure partie servit à parer aux besoins les plus urgents de l'administration et à combler les vides du trésor impérial. L'altier monarque procéda avec une rigueur systématique à cette œuvre de recouvrement, et recommanda ironiquement une sage économie dans leur future gestion, aux cloîtres ramenés bien malgré eux à leur pauvreté primitive : *Qua propter consulant sibi et præveniant scandala antequam fiant, habeant que secum, quæ Deo offeruntur, nec abjicant incassum, quia cito veniet tempus, quando mundus recipiet, quod Deo dedit, et monasteria quæ nunc sunt in abundantia, prima erunt in rapina ut fiat, quod Salvator ait : abondante iniquitate refrigescet charitas multorum* (*Codex Diplomaticus Fuldensis*, p. 350). De nombreuses congrégations s'organisèrent sur le modèle de Cluny : en Italie Pulsano et Clusa, en Espagne la Marche des Pyrénées, en Allemagne Hirschau dans la Forêt-Noire, qui vénéra dans l'abbé Guillaume son pieux fondateur (1069). La décadence de Cluny fut amenée au douzième siècle par les mêmes causes qui avaient déjà miné le crédit de ses prédécesseurs : l'excès des richesses, une trop constante et trop impérieuse immixtion dans le domaine temporel, une liberté qui, avec la suppression en 1063 de toute juridiction épiscopale, dégénéra en licence. Accoutumés à une vie facile et à une société choisie, oublieux des prescriptions sévères dans leur monotonie que leur avaient, à l'origine, imposées Odon et Odillon, les bénédictins ou moines noirs avaient secoué toute obligation gênante et désappris, avec leur prédilection pour le latin, le simple et

viril langage qui seul, à une époque de pieux enthousiasme, aurait répondu aux aspirations des foules. Aussi perdirent-ils rapidement sur elles toute autorité et furent-ils supplantés dans leur faveur par des associations plus jeunes qui revêtirent un caractère strictement ascétique et en imposèrent à l'imagination par l'éclat de leurs austérités : les *camaldules* et les religieux de *Fonte-Avellana* ou de *Vallombreuse* fondés les premiers en 1018 par Romuald, l'extatique descendant des comtes de Ravenne, les seconds vingt années plus tard (1038), par l'austère Florentin, Jean Gualberto ; tous deux relégués dans les plus sauvages régions des Apennins, tous deux destinés à l'origine à la vie cénobitique, et animés d'un tel esprit de sacrifice, qu'ils s'interdisaient tout entretien avec leurs semblables ; l'*ordre de Grammont*, créé en 1073 avec la bénédiction de Grégoire VII par Etienne de Tigerno, qui ne voulait être ni moine ni ermite et ne reconnaissait aucune règle en dehors de l'Evangile ; les *chartreux* qui, à l'appel de Bruno, recteur de l'école cathédrale de Cologne et chancelier de Reims, construisirent en 1084 quelques cabanes dans le désert voisin de Grenoble, nommé plus tard grande Chartreuse, et poussèrent l'abnégation jusqu'à refuser de leurs admirateurs tout présent, à l'exception des peaux de bœuf dont ils couvraient leur nudité ; les religieux de *Fontevrault*, réunis en 1094 par Robert d'Arbrissel, d'abord vicaire épiscopal, puis prédicateur itinérant qui, au grand scandale de ses contemporains, attira dans l'épaisseur des forêts des pénitents et des femmes perdues pour les placer sous la protection de la Vierge ; enfin, les plus redoutables rivaux de Cluny, les moines de *Cîteaux*, que groupa en 1098 l'abbé Robert et qui reçurent en 1115 de saint Bernard une nouvelle vie. — Investis dès 1106 par Pascal II des privilèges les plus étendus, les *Moines Blancs*, comme les appela le peuple, s'ils renoncèrent de bonne heure aux abrutissantes macérations des ermites, n'en persévérèrent qu'avec plus d'énergie dans leur lutte contre une maison mère devenue infidèle à ses plus saintes traditions. De la *Charta charitatis* qui leur fut donnée par leur second fondateur et servit de modèle à toutes les associations monastiques subséquentes, nous ne citerons que deux traits caractéristiques ; l'érection d'un chapitre général qui tranchait par un verdict suprême toutes les questions litigieuses qui s'élevaient dans leur sein et la visite régulière par le supérieur de toutes les maisons de l'ordre. Il ne nous appartient point de retracer, même dans une rapide esquisse, la grande figure de Saint-Bernard, l'idéal du moine au moyen âge, puissant sur les foules par l'ardeur de sa parole et de sa foi plus encore que par ses miracles, l'austère ascète dont les disciples occupèrent les sièges les plus importants de la chrétienté, le conseiller toujours écouté d'Eugène III et de plusieurs successeurs de saint Pierre, l'enthousiaste apologète de la hiérarchie romaine dont il ne méconnaissait point cependant les abus, l'opiniâtre et intrépide défenseur du dogme catholique qui ne reculait point devant la persécution pour en assurer le triomphe et qui flétrissait dans Arnauld de Brescia le champion de la démocratie religieuse,

dans Abailard le représentant de la science humaine, du scepticisme, de l'hérésie, l'apôtre enfin de la paix universelle entre les monarques de l'Occident pour les entraîner tous à une croisade victorieuse contre l'Islam. Sous son gouvernement les cisterciens jouirent dans toute l'Europe d'un crédit sans limites. Les templiers leur empruntèrent leur constitution, plusieurs ordres de chevalerie espagnole, ceux de Montesa, de Calatrava, d'Alcantara, se proclamèrent leurs affiliés, le Portugal tout entier leur paya volontairement le tribut de vasselage. Dans le milieu du treizième siècle, ils ne possédèrent pas moins de dix-huit cents abbayes. Cette prospérité extraordinaire explique la promptitude de leur chute. Les moines blancs qui prétendaient au monopole de toutes les vertus ne se montrèrent bientôt ni moins avides de richesses, ni moins durs dans leurs rapports avec leurs inférieurs, ni moins imbus de préjugés aristocratiques que les moines noirs de Cluny leurs rivaux décriés et détestés. Tous les essais entrepris pour leur régénération intérieure échouèrent devant leur obstinée résistance. — De ces nombreuses tentatives de réforme la plus célèbre est celle à laquelle se voua au dix-septième siècle, après une jeunesse orageuse, l'abbé Jean Bouthilier de Rancé. L'abbaye de la *Trappe* devint sous sa direction (1662) le théâtre des plus redoutables austérités qui embrassèrent dans leur cercle de fer jusqu'à la conversation et aux travaux scientifiques, mais l'excès même de ses rigueurs attira dans ses murs, jusqu'à la Révolution française, d'enthousiastes pénitents. Nous mentionnerons brièvement d'autres ordres nés également dans le cours du douzième siècle, mais beaucoup moins célèbres que les cisterciens : les *religieux de Prémontré* qu'organisa en 1120 sur le modèle de la vita canonica Norbert, un ancien chanoine de Cologne et chapelain de Henri V et qui, par le zèle couronné de succès par eux déployé pour la conversion des Windes, supplantèrent les bénédictins dans l'Allemagne orientale ; les *carmélites*, dont la règle fut dictée par le prophète Elie dans une caverne de la sainte montagne au croisé calabrais Berthold et qui, après la reprise de la Palestine par les Musulmans, reçurent de la Vierge, par l'intermédiaire de leur général Simon Stock, un scapulaire miraculeux dont l'attouchement suffit pour préserver des peines éternelles. D'autres ordres se consacrèrent tout spécialement au soin des malades : les *hospitaliers de Saint-Antoine* d'abord laïques, puis chanoines de Saint-Augustin, que créa en 1095 à Vienne en Dauphiné, Gaston, un riche gentilhomme du pays dont le fils venait d'être guéri de la peste dite feu de Saint-Antoine ; les *frères des hôpitaux* que Guido réunit en 1178 à Montpellier et auxquels Innocent III assigna en 1204 à Rome, comme maison mère destinée à servir de modèle à plusieurs autres, l'hôpital récemment restauré du Saint-Esprit (*Hospitale sancti spiritus in Saia*); les *trinitaires* ou *frères de la Rédemption* désignés par le peuple sous le sobriquet de mathurins ou frères-aux-ânes, qui se destinèrent au rachat des captifs à l'exemple de Jean de Matha, un ancien théologien de la faculté de Paris, et de Félix de Valois (1198). La première troupe de chrétiens délivrés par leurs bons offices revint en 1200 du Maroc. Leur

général prit sa résidence à Cerfroy, une abbaye du diocèse de Meaux où un cerf avec une croix entre ses cornes avait apparu à leurs pieux fondateurs. Enfin dans le cours du onzième siècle et pour répondre au besoin d'une plus étroite solidarité dans la vie quotidienne naquirent les *humiliates*, des artisans milanais proscrits, tout spécialement des tisserands, qui firent de rapides progrès dans toute la Lombardie et pratiquèrent, outre des exercices dévots, la communauté des biens. Innocent III, qui les tenait pour une heureuse transition entre le clergé et le monde, les reconnut en 1246 et leur imposa la règle bénédictine. Pie V prononça en 1571 leur dissolution comme suspects d'hérésie. La croyance si répandue dans les cercles nobles du moyen âge que de toutes les œuvres méritoires, il n'en était pas de plus excellente que la délivrance du saint Sépulcre, provoqua la création des ordres chevaleresques. La modestie de leurs origines forme un parfait contraste avec la splendeur de leurs développements. Quelques marchands d'Amalfi, qui faisaient le commerce avec la Palestine, fondèrent en 1048 un hôpital à Jérusalem pour la protection de leurs pèlerins. Les religieux qui s'en occupaient et qui avaient d'abord suivi la règle de saint Benoît, reçurent en 1095 de Pascal II une constitution spéciale et prirent le nom d'*hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*. Leur grand maître Raymond Dupuy ajouta aux trois vœux monastiques ordinaires l'obligation de combattre les infidèles. L'ordre se subdivisa désormais en trois classes : les chevaliers proprement dits, dont la bravoure brilla du plus vif éclat sur les champs de bataille, les chapelains qui vaquèrent aux offices religieux et les servants qui continuèrent à prendre soin des misérables (1118). La même année huit autres chevaliers que conduisait Hugues de Payen s'engagèrent vis-à-vis du patriarche de Jérusalem par des vœux tout semblables, élurent domicile dans le palais royal à côté de l'ancien temple de Salomon et empruntèrent à ce voisinage leur appellation de *Fratres militiæ templi* ou encore de *Pauperes commilitones Christi templique Salomonis*.—Nous franchirions le cadre de cet article si nous entreprenions d'esquisser même brièvement l'histoire de ces deux ordres fameux qui rivalisèrent bientôt d'orgueil, de puissance, de richesses et remplirent le monde entier du bruit de leurs débordements et de leurs discordes. Leur antagonisme garda même si peu de ménagements qu'en 1179 Alexandre III leur imposa bien malgré eux une paix perpétuelle. Les templiers qui se laissèrent trop souvent séduire par l'or musulman et qu'Innocent III, à cause de leur immoralité patente, menaça en 1208 de la perte de leurs privilèges, regagnèrent l'Europe après la perte par les chrétiens de la Terre sainte à laquelle ils avaient largement contribué par leurs querelles intestines, et choisirent Paris pour résidence. Philippe le Bel, qui convoitait leurs immenses richesses et ne pouvait supporter une influence rivale, les accusa publiquement en 1307 de magie, d'hérésie et d'autres crimes aussi odieux qu'invraisemblables. Clément V, son docile instrument, décréta leur suppression le 2 mai 1312 au concile de Vienne par la bulle *Ad providam*. Quant aux hospitaliers ils s'étaient réfugiés en 1187, après la prise de Jéru-

salem par Saladin, à Ptolémaïs et en 1296, à la suite des victoires du sultan d'Egypte, à Chypre d'abord, puis à Rhodes sous la conduite de leur grand-maître Foulques de Villaret (1309). Cette île qu'ils possédèrent pendant plus de deux siècles, fut transformée par leur vaillance en un boulevard avancé de la chrétienté contre l'Islam. Soliman le Magnifique réussit à les en déloger après un siège opiniâtre (octobre 1522). Mais Malte qui leur fut concédée par Charles-Quint (1530), devint sous leur garde vigilante un écueil tout aussi redoutable pour les armes ottomanes et barbaresques. Après les pertes qu'ils avaient subies au seizième siècle lors de la confiscation de leurs biens en Angleterre, en Suède, en Hollande et dans les autres pays qui embrassèrent la Réforme, les chevaliers de Malte furent spoliés la dernière année du dix-huitième siècle de leur île par le général Bonaparte (1799). Les Anglais qui s'en emparèrent l'année suivante, après avoir promis de la rendre à la paix d'Amiens, se la firent adjuger au congrès de Vienne, malgré toutes les protestations de ses anciens maîtres qui, dans l'intervalle, avaient perdu leurs dernières possessions en Allemagne et en Italie (1806, traité de Presbourg). La Prusse, qui avait supprimé l'ordre en 1810 le restaura, mais dans de tout autres conditions, le 6 janvier 1853. Les nouveaux johannites qui, pour le seul Frédéric-Guillaume IV étaient les héritiers de l'ancien balliage de Brandebourg, se consacrent tout spécialement au soin des blessés sur les champs de bataille. — Le troisième des grands ordres chevaleresques, celui des *chevaliers teutoniques: Equites teutonici hospitales seu Mariæ Virginis Hierosolymitani*, virent également le jour en Palestine pendant le siège de Ptolémaïs (1196) et furent organisés par des marchands de Brême et de Lübeck sous la direction d'Henri de Wallpot, mais déjà en 1226 il émigra en Prusse pour se vouer à la conversion des païens par la force des armes beaucoup plus que par la prédication de l'Evangile. Leur histoire se confond dans ces contrées avec celle de la conquête germanique. En 1237, s'accomplit leur fusion avec les *chevaliers porte-glaives: Fratres militiæ Christi seu gladiferi*, institués en 1201 par l'évêque Albert de Livonie. La résidence de leur grand maître fut transférée en 1305 de Ptolémaïs à Marienbourg sur les bords de la Vistule. L'ordre teutonique eut son plus bel épanouissement au quatorzième siècle avec la possession incontestée de la Lithuanie, les victoires réitérées sur les Polonais, l'éclat d'une cour chevaleresque, la fondation de cités prospères, la création d'une classe de paysans qui contribuèrent par leur charrue bien plus que leurs maîtres par leur épée, à asseoir la civilisation germanique sur le sol slave. Vinrent les mauvais jours: le 10 juillet 1410 la bataille de Tannenberg où l'élite des chevaliers succomba devant une armée très supérieure en nombre de Polonais et de Lithuaniens; en 1411, la paix de Thorn qui leur enleva Kulm, Elbing, Marienbourg et l'obligea à reconnaître pour le reste de ses possessions la suzeraineté de leurs vainqueurs. La dégénérescence intérieure marcha de pair avec les revers vis-à-vis de l'étranger et l'ordre teutonique était depuis longtemps en pleine dissolution lorsqu'Albert de Brandebourg,

son dernier grand maître, le sécularisa le 10 avril 1525 sur le conseil de Luther. Ses émules, les chevaliers porte-glaives qui avaient vaillamment résisté en Livonie à l'invasion russe, n'avaient pu néanmoins se maintenir contre son courant dévastateur qu'en se déclarant les vassaux des rois de Pologne. Sa sécularisation fut également prononcée par son dernier grand maître Gotthard Kettler qui, à l'exemple d'Albert de Brandebourg, s'était converti au protestantisme, si bien que le duché de Courlande et de Semigallie devint à partir de 1551 un fief laïque. Quant à la minorité des chevaliers teutoniques qui était demeurée fidèle à l'Eglise romaine, elle s'était immédiatement donné une nouvelle constitution, celle de Kronberg, et avait transporté sa résidence à Mergentheim en Souabe. Ils se maintinrent avec une diminution croissante de leur pouvoir et de leurs richesses sous la protection d'archiducs autrichiens jusqu'en 1806 où Napoléon les supprima dans toute l'étendue de la confédération germanique. La Bavière, le Wurtemberg, le grand duché de Baden se partagèrent leurs dépouilles. Les ordres de chevalerie espagnole de Saint-Jacques de Compostelle, de Calatrava, d'Alcantara eurent une importance toute locale qui se concentra dans l'expulsion des Maures. — Les ordres monastiques dont à partir du sixième siècle nous avons énuméré les principaux dans leur opulente diversité, satisfirent à deux aspirations primordiales du moyen âge ; celle vers l'association qui se manifesta à la même époque dans les corporations, les universités, les ligues des princes et des villes ; celle vers la sainteté qui espéra atteindre son idéal par la fuite du monde et la voie douloureuse de l'ascèse. Quel attrait les membres du clergé séculier auraient-ils pu en effet exercer sur l'imagination populaire quand elle jouissait quotidiennement de ce double spectacle : celui de pécheurs scandaleux qui attestaient par l'austérité de leur pénitence la sincérité de leur repentir et celui d'obcurs plébéiens parvenus par le seul effort de leur piété et de leur génie à la domination temporelle et à la possession des plus riches prébendes. A un point de vue plus général, la création des mêmes ordres satisfit un besoin qui s'était fait depuis longtemps sentir : celui d'une direction spirituelle autre que la hiérarchie et qui en comblât les lacunes. La division en congrégations rivales fut un perpétuel stimulant pour le zèle de leurs adeptes. Les moines blancs de Cîteaux se firent forts de réformer l'oisiveté de leurs prédécesseurs de Cluny, tandis que ceux-ci leur reprochèrent amèrement leur dureté et leur orgueil. Le monachisme concilia dans son sein mainte contradiction apparente. Il poussa aux croisades, aux pèlerinages, aux vastes et lointaines entreprises, tout en se vantant de posséder dans son for intérieur un trésor plus puissant pour le salut des âmes que tous ceux de la terre promise. Il mit en réserve pour chaque douleur réelle ou imaginaire le seul remède efficace. Il servit la science sans bien la connaître et permit tout au moins aux lettrés et aux chroniqueurs de déployer dans ses paisibles retraites une fraîcheur d'impressions et une rectitude de jugement qu'ils auraient vainement demandées ailleurs. Il engendra enfin toute une série d'éminentes per-

sonnalités depuis Benoît de Nursie jusqu'à Bernard de Clairvaux, depuis Pierre le Vénérable jusqu'à François d'Assise et à Dominique d'Osma. Les papes, malgré les précieux services dont il lui furent redevables, ne laissèrent pas d'être effrayés par tant de richesses et le quatrième concile de Latran, dans son treizième canon, s'efforça d'opposer une digue à l'exubérance de ce développement (1215) : *Ninimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de cætero novam religionem inveniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti unam de approbatis assumat.* — Le saint-siège aussitôt que le réclamèrent ses intérêts fut le premier à s'affranchir de cette restriction solennelle. Les anciens ordres qui se recrutaient en majeure partie dans les classes élevées de la population, repoussaient par leur licence les âmes pieuses, les foules par leur orgueil, si bien que les unes et les autres se sentaient attirées par l'évangélique simplicité des albigeois et vaudois, et d'autres sectes hérétiques. Il importait, pour couper court à cette désertion croissante, de fonder de nouvelles associations qui revêtissent un caractère essentiellement populaire. Les *ordres mendiants*, par le succès avec lequel ils s'acquittèrent de leur délicate mission, ramenèrent à l'Eglise catholique les sympathies qui commençaient à lui faire défaut et écartèrent pour longtemps de son sein tout danger d'un schisme. Leur premier promoteur fut le fils d'un riche marchand d'Assise, Francesco Bernardone dont la postérité changea le nom patronymique en celui de sa ville natale, une nature franchement italienne, aisément portée aux extrêmes et qui s'abandonnait avec enthousiasme à ses premières impressions, un mystique qui se préoccupa trop de l'imitation purement externe de son Sauveur, un orateur ardent et naïf qui trouvait comme par miracle le chemin des cœurs, un poète enfin qui vivait dans une enfantine communion avec la nature et appelait toutes les créatures vivantes ses frères ou ses sœurs. Pour guérir l'Eglise de ses plaies, aucun remède ne lui sembla plus efficace que de prêcher aux pauvres, avec la repentance, l'Evangile de la miséricorde. Malgré la conscience avec laquelle il acceptait pour lui-même les plus dures privations, sa règle édictée en 1210 insiste moins sur les mérites de l'ascèse que sur la nécessité de la conversion et la puissance de l'exemple. De même qu'aux albigeois, la richesse apparaît à François d'Assise comme la source de tous les maux : aussi se plaît-il dans ses discours à opposer aux trésors périssables la pauvreté et la simplicité apostoliques. Ses disciples ne doivent absolument rien posséder en propre ; il les renvoie sans crainte pour leur subsistance à l'aumône et à la charité de leurs semblables. L'austérité habituelle de leur vie ne doit point les rendre étrangers aux joies innocentes de la foule : tout au contraire, ils doivent, par leur modestie, gagner sa confiance et prendre le titre de *fratres minores*, *frères mineurs*, pour mieux se distinguer de leurs superbes devanciers (connus en France sous le nom de cordeliers). La cure d'âmes qu'entreprit François en vertu de semblables principes fut couronnée d'un succès extraordinaire ; les masses répondirent avec

un tel empressement à son appel qu'il put recruter dans leur propre sein les forces que réclamait leur apostolat. La papauté prit une position expectative au début de ce mouvement étrange dont elle ne pouvait discerner avec une entière certitude s'il provenait d'un saint ou d'un hérésiarque, s'il affermirait sur ses bases la hiérarchie romaine ou en précipiterait la déchéance. Innocent III se souvint à propos d'une maxime toujours pratiquée avec succès par ses plus illustres prédécesseurs, qu'il suffisait d'enrôler un mouvement démagogique au service d'une puissance plus haute pour le dépouiller de tout péril. François obtint, en 1205, du chef de la chrétienté une audience particulière et fut autorisé par lui, en 1216, à tenir la première assemblée générale de son ordre. Les franciscains qui dans l'intervalle s'étaient répandus dans tous les pays romans avec une merveilleuse rapidité, furent solennellement reconnus, en 1221, par Honorius III avec leur règle et leurs privilèges. Grégoire IX, enfin, canonisa leur fondateur en 1228, quatre années seulement après sa mort (4 octobre 1224). Un nouvel élément de crédit leur avait déjà été octroyé en 1212 par l'adjonction d'un ordre de femmes tout semblable, celui des clarisses dont la première directrice fut Claire Scissi, également originaire d'Assise. Leur influence sur toutes les classes de la société reposa sur des bases plus solides encore à partir de 1221 par la création à laquelle présida le saint lui-même d'un nouvel ordre de pénitents qui s'engageaient à l'exercice de toutes les vertus chrétiennes tout en restant provisoirement dans le monde : les *tertiaires* ou *frères convers* (*tertius ordo de pœnitentia*). — Au quatrième concile de Latran avait assisté, en même temps que Francesco Bernardone, Domingo Guzman, chanoine d'Osma, un Espagnol issu d'une noble famille castillane et profondément versé dans la science théologique de son époque, de mœurs sévères, d'un caractère opiniâtre et méthodique, rempli d'une haine instinctive contre l'hérésie. Un voyage qu'il avait fait en 1205 dans le midi de la France en compagnie du légat l'avait convaincu tout ensemble de l'incapacité des anciens ordres pour triompher de l'hérésie et de la nécessité d'une milice nouvelle complètement dévouée au saint-siège. Ses premières tentations auprès d'Innocent III furent moins heureuses encore que celles de son émule; il obtint à grand'peine de lui, avec une audience verbale, la faculté d'organiser ses compagnons suivant la règle de Prémontré comme une nouvelle association de chanoines. Honorius III, qui avait été informé des succès remportés sur les albigeois par le nouvel ordre des *frères prêcheurs* (*fratres prædicatores*, en France, jacobins), donna volontiers à leurs statuts sa sanction pontificale (1216). Des nonnes, en moyenne partie recrutées parmi les albigeoises converties, se placèrent sous sa direction ; de même que les franciscains, il eut pour affiliés dans le monde des frères et des sœurs du tiers ordre (*fratres et sorores de militia Christi*). Les dominicains se proposèrent comme but de leurs efforts la préservation pour la chrétienté de tout contact hérétique et recoururent pour y parvenir à la charité, à l'enseignement, à la prédication. Leur triomphe fut définitivement assuré lorsque leur

fondateur au premier chapitre général tenu à Bologne (1220) eut adopté les maximes de François d'Assise sur la pauvreté apostolique. Aussi, en 1233, peu d'années après sa mort (6 août 1221), Grégoire IX lui octroya-t-il, de même qu'à son émule, les honneurs de la canonisation.—Diverses associations monastiques proclamèrent, à l'exemple des ordres mendiants, leur renoncement absolu aux biens de ce monde : les *carmélites* (1245), les *ermites de saint Augustin* récemment fondés en Italie (1256), les *servites*. La constitution des franciscains et celle des dominicains traversèrent les mêmes stades avant d'arriver à leur complet développement. Chaque couvent fut présidé, chez les premiers par un gardien, chez les seconds par un prieur, chaque district par un père provincial, l'ordre entier par un général (*minister generalis*), tandis que les intérêts de la communauté étaient représentés auprès de chacun d'eux par un définiteur. La législation et la surveillance morale incombèrent soit aux réunions provinciales, soit au chapitre général. Les deux ordres élurent résidence à Rome : les franciscains au Capitole (*Aracæli*), les dominicains au temple de la Minerve (*Sopra Minerva*). Affranchis des soucis de la vie quotidienne, les ordres mendiants n'en demeurèrent pas moins mêlés au peuple et ouvrirent aux plus capables de ses fils l'accès des plus hautes dignités ecclésiastiques. Investis du droit d'entendre en tout lieu les confessions, ils devinrent les directeurs universels des consciences et furent initiés à tous les secrets qu'ignora le prêtre de la paroisse : aussi en profitèrent-ils pour une constante immixtion dans les affaires des familles, des cités, des Etats. Obligés de tenir table ouverte, ils rassemblèrent autour d'eux la foule des indigents, et en prirent prétexte, surtout les frères prêcheurs, pour accepter des sommes immenses qui, du moment qu'elles étaient censées la propriété commune de l'ordre, ne contrevenaient aucunement au vœu individuel de pauvreté prêté par chacun de ses membres. Leur prétendue indigence fut d'ailleurs amplement compensée par l'étendue de leurs privilèges (indulgences, rosaire, prédication, confessionnal) et leur élévation systématique au-dessus soit du clergé séculier, soit des anciens ordres. L'esprit véritablement apostolique qui avait à l'origine animé leurs fondateurs n'avait pas tardé à être étouffé par les rivalités et les ambitions mondaines. Les papes chérirent dans les ordres mendiants une milice admirablement disciplinée, recrutée dans toutes les classes de la population et de préférence dans les plus infimes, habituée aux plus rudes privations et à une obéissance absolue. Grâce au dévouement et à la persévérance de ces soldats en capuchon, l'hérésie disparut des pays romans. Leur emblème fut le chien de garde que les dominicains avaient fait graver parmi leurs insignes, vigilant et fidèle, mais acharné contre l'adversaire qu'il accable de ses morsures. Le rôle spécial des dominicains fut déterminé par le caractère dogmatique de leur fondateur. Ils se donnèrent pour mission la défense de la vérité catholique par tous les moyens, de la tribune populaire comme du haut de la chaire professorale, par leurs écrits comme par leurs discours sans parler du bûcher. Ils régnèrent par la crainte, péné-

trèrent de leur esprit les hautes classes et se rendirent célèbres tout à la fois comme les pères de la censure et les juges du tribunal de l'Inquisition. Leur mendicité avait cessé de fait lorsqu'ils en furent déchargés en droit par Martin V (1425) et depuis longtemps déjà ils ne se gênaient plus d'acquérir des biens, meubles et immeubles, pour la construction de leurs magnifiques églises. Le schisme qui éclata en 1230 au sein de l'université de Paris leur fournit l'occasion avidement convoitée de postuler une chaire de théologie et de s'y maintenir en dépit de tous les efforts de leurs adversaires. La lutte, qui ne dura pas moins de trente années, fut conduite du côté de la Sorbonne par Guillaume de Saint-Amour, du côté des ordres mendiants par Thomas d'Aquin et Bonaventure. Le jour où ils eurent définitivement remporté la victoire, la vie scientifique se retira de cette institution d'où elle jaillissait naguères en flots tumultueux sur l'Europe entière. Sans leur rivalité avec les franciscains, qui se résume dans les grands noms de Thomas et de Duns Scot, aucun épisode un peu vivant ne serait venu interrompre la monotonie de leurs thèses scholastiques. Les frères prêcheurs, après qu'ils se furent abaissés à la vente des indulgences, perdirent toute autorité même pour la défense de la curie romaine. Les *viri obscuri* avec leurs armes émoussées ne purent tenir tête aux doctes et spirituels assauts que dirigèrent contre eux les Reuchlin et les Hutten. Le saint-siège lui-même les congédia comme un corps d'armes pétrifié dans la superstition et la routine pour les remplacer par les jésuites. — L'influence des franciscains même après la Réformation fut beaucoup plus durable. Si aucun d'entre eux ne se montra plus animé pour le salut de ses frères de l'ardeur et du désintéressement du saint d'Assise, ils n'en conservèrent pas moins la faveur populaire, et l'indulgence de la *Portiuncula* resta toujours entourée de son auréole légendaire. La protection que le Vatican ne cessa de leur accorder contre les plaintes toujours plus bruyantes des évêques ne s'adressa toutefois qu'à une partie d'entre eux ; l'autre fraction, celle des *spirituels*, la repoussa avec les privilèges dont elle était accompagnée comme une atteinte à leur vœu de pauvreté. La lutte fut terrible et l'issue en demeura longtemps douteuse, si bien que de perspicaces observateurs se demandèrent lequel l'emporterait finalement de la discipline militaire ou des aspirations démocratiques. Il suffit de rappeler à cet égard les prédictions de Joachim de Flore et son *Introduction à l'Evangile éternel*, les distinctions réitérées d'Alexandre IV (1253) et de Nicolas III (1279) entre l'usage (*simplex usi factus*) qui leur était imposé et la propriété qui appartenait au saint-siège seul ; la constitution des spirituels en un ordre spécial par Célestin V (*ermites Célestins*) et leur prompte suppression par Boniface VIII, les cruelles persécutions auxquels ils furent exposés sous Jean XXII et leur mort joyeuse dans les flammes (1318). A cette époque les *fratricelles*, surtout les tertiaires, furent aussi suspects à l'inquisition que les béghards. La majorité des franciscains elle-même (*fratres de communitate*) rompit avec la curie le jour où Jean XXII eut dans la question de la propriété

prononcé contre eux et en faveur des dominicains par la bulle *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1322). La plupart d'entre eux, à leur tête leur général Michel de Césène et le théologien Guillaume Occam, émigrèrent à Munich auprès de l'empereur excommunié Louis de Bavière. « *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo* » aurait dit au monarque comme souhait de bienvenue l'illustre docteur scholastique qui prévoyait le rôle de l'écrivain dans le monde moderne. La querelle ne prit un terme qu'avec la séparation décrétée par le concile de Constance de l'ordre en deux classes : les *observants* (*fratres de observantia*) qui maintinrent dans toute sa rigueur la règle primitive et les *conventuels* qui y apportèrent de nombreux adoucissements. Le concile de Trente accorda la possession en commun à tous les ordres religieux y compris les mendiants, à l'exception toutefois des capucins et des frères mineurs de l'Observance. Les maximes relâchées firent dans les rangs des conventuels de si violents ravages que Pie V, lors d'une nouvelle édition de leurs statuts, se vit dans l'obligation de restreindre parmi eux la propriété individuelle. — Le treizième siècle est regardé à bon droit comme l'âge d'or du monachisme. L'esprit d'association s'y déploie avec une telle sève que les anciennes formes ne peuvent plus suffire à la richesse de ses manifestations. Et tout d'abord parmi les confréries plus libres auxquelles il donna naissance, nous mentionnerons les *béguines*, de pieuses femmes qui, sans s'astreindre à la discipline monastique ni être liées par aucun vœu, s'occupaient en commun de bonnes œuvres, dans un *béguinage*. De Gand, de Bruges et des opulentes cités des Pays-Bas où elle vit d'abord le jour, leur institution se propagea avec une bienfaisante rapidité en France et en Allemagne. Dans le sexe masculin leur correspondirent les *beghards*, mais ceux-ci par la vie errante à laquelle ils s'adonnèrent et les étroites relations qu'ils entretinrent avec les plus hardies d'entre les sectes mystiques, ne tardèrent pas à encourir les rigueurs de l'inquisition (concile de Vienne, 1311). Une autre association inspirée par la même pensée charitable fut en 1300 à Anvers celle des *lollards* (*Aleiana*, du nom de leur saint patron, *fratres cellitæ*). D'autres encore s'efforcèrent, quoique bien inutilement, de ranimer au sein du monachisme dégénéré quelques étincelles de l'esprit évangélique : les *bénédictins de Bursfeld*, qui dévoilèrent les maux existants plus qu'ils n'indiquèrent le véritable remède, les *frères de la vie commune* instruits par Gérard de Groot et d'abord groupés autour de l'abbaye de Windsheim ; par l'importance qu'ils rendirent à la Bible dans le culte et l'enseignement, ces derniers préparèrent pendant deux siècles les voies à la Réformation sur les bords du Rhin et dans l'Allemagne du Nord. Quant aux pays romans ils se bornèrent à une imitation des ordres mendiants que ne releva aucune éminente personnalité. Parmi ces associations nouvelles qui ne jouèrent jamais qu'un rôle médiocre dans la vie de l'Eglise, nous indiquerons les *servites* qui, en 1233, à Florence, à l'occasion d'un réveil religieux, se vouèrent tout spécialement à la vierge et au culte de ses douleurs (*servi beatæ Mariæ virginis*) ; les *jésuates* fondés par

Colombino, un patricien de Sienne qu'avait exalté la légende des saints, confirmés en 1367 par Urbain V comme d'humbles indigents, supprimés en 1668 par Clément IX comme les riches *padri del acquavita* ; les *minimes*, une quintessence des minorites, dont le créateur François de Paule avait copié, en les exagérant, les vertus de François d'Assise, autorisés en 1474 par Sixte IV, en 1504 par Alexandre VI ; les *hiéronnymites*, des ermites espagnols et italiens qui se placèrent en 1370 sous le patronage de saint Jérôme et donnèrent en 1556 l'hospitalité à Charles-Quint dans leur couvent de Yuste en Estramadure ; les *olivetains* (*congregatio sanctæ Mariæ Montis Oliveti*), une association bénédictine réunie par Jean Tolomei dans un désert voisin de Sienne et sanctionnée en 1315 par Jean XXII ; enfin l'ordre féminin du *Rédempteur* ou de *Sainte-Brigitte* qui dut sa naissance à une pieuse visionnaire de la maison royale de Suède et fut agréé en 1370 par Urbain V. Les quelques réjouissantes exceptions que nous avons signalées et plus encore ce besoin fébrile de créations nouvelles ne font que mieux ressortir la décadence de l'institution monastique envisagée dans son ensemble. A partir du quatorzième siècle les ordres religieux étaient devenus de la part des hommes pieux et cultivés l'objet du plus profond mépris, des satires les plus amères et les mieux justifiées. Comme d'autre part leur chute provenait des mêmes vices qui rongeaient l'Eglise romaine toute entière, il aurait été puéril de s'adresser pour la guérison d'un malade à quelqu'un de plus malade encore. Toutes les tentatives de régénération échouèrent, même celles qui partirent des conciles généraux tels que ceux de Constance et de Bâle ou qu'approuvèrent des papes par l'intermédiaire de leurs légats (Instruction de Nicolas de Cusa, 1450). — Vint avec la Réformation le jour terrible du jugement prédit par l'empereur Henri II dès le onzième siècle. Pour l'Allemagne, en effet, la moitié de la fortune nationale avait, pendant le cours du moyen âge, été transformée en biens de main morte ; les ordres mendiants qui étaient censés ne rien posséder en propre jouissaient de plusieurs millions de revenus. Aussi n'est-il point surprenant qu'au seizième siècle, parmi les demandes formulées par les paysans, figure en première ligne la sécularisation des propriétés ecclésiastiques. Ceux même qui comprimèrent avec plus de rudesse les révoltes du pauvre peuple acceptèrent cette partie de son programme, et les princes catholiques tombèrent parfaitement d'accord sur ce point avec les adeptes de la Réforme. Dès 1525 se produisit un projet de sécularisation générale qu'auraient été chargés de mener à bien le Diète et l'empereur. De tous les couvents n'auraient été conservés que quelques monastères de femmes pour l'éducation des demoiselles nobles et encore avec l'abolition des vœux perpétuels. Les intérêts qui se reliaient à l'ancien ordre de choses étaient encore trop vivaces pour permettre l'exécution d'une mesure aussi radicale. Chaque prince procéda à sa guise dans l'étendue de son territoire, mais les souverains catholiques, à commencer par l'archevêque de Mayence, ne se montrèrent pas les

moins ardents à la curée, tellement que Luther leur reprocha d'être à cet égard plus protestants que les protestants eux-mêmes. Comme l'a observé Ranke, la tendance à la sécularisation se manifesta au seizième siècle dans l'Europe entière. Dans les pays évangéliques tels que l'Allemagne du Nord, l'Angleterre, la Hollande, les royaumes Scandinaves, les biens qui avaient appartenu aux couvents furent affectés pour une grande partie à un but pédagogique, à la création d'écoles et d'universités. Une autre fit tout naturellement retour à l'Etat en sa qualité de patron et fondateur ou fut répartie au même titre entre les ayants-droit par l'extinction ou la suppression des congrégations auparavant existantes. Une dernière partie enfin, tout en gardant son caractère corporatif, se transforma en une institution de prévoyance pour certaines classes privilégiées (instituts pour les demoiselles nobles, etc.). Au sein de l'Eglise romaine les institutions monastiques subirent également une profonde transformation. Le concile de Trente investit les évêques, en leur qualité de délégués du saint-siège, de droits étendus pour la visite et la réforme des monastères (session VI, 13 janvier 1574; *De réform.*, c. 3, ; session XXI, 16 juillet 1562). Toute une série de ses prescriptions fut consacrée à la remise en vigueur de la discipline (session XXV, 4 décembre 1563; *De regularibus et monialibus capita* 22). Tous les cloîtres indépendants durent se grouper en congrégations en vue de leur surveillance et de leur inspection mutuelles (session XXV, c. 8). Afin d'arrêter les progrès toujours plus menaçants de la Réforme évangélique et de rendre à la catholicité sa pureté et sa vigueur premières, Paul III accorda le 27 septembre 1540 par la bulle *Regimine* sa sanction aux règlements de la société de Jésus. Nous renvoyons à l'article spécial de l'*Encyclopédie* pour tous les détails relatifs à la constitution et à l'histoire de cette compagnie fameuse dans laquelle s'incarnèrent, élevés à leur maximum de puissance, tous les principes du romanisme. — Quant aux ordres d'une moindre importance qui durent leur origine à la réaction catholique de la deuxième moitié du treizième siècle, nous indiquerons tout d'abord l'association fondée en 1524 dans un but charitable par quelques prélats de la ville éternelle, et qui se transforma dans la congrégation des *théatins* après l'élévation en 1555 de l'un d'eux, l'évêque de Théati, au trône pontifical sous le nom de Paul IV. Vouée tout ensemble à la prédication, à la mission intérieure et au soin des malades, elle servit de pépinière pour le recrutement du haut clergé. Philippe de Néri qui, pour obéir aux généreux instincts de son cœur, passait ses journées dans les églises et les établissements de bienfaisance, ses nuits dans les catacombes, réunit à partir de 1548 quelques disciples pour la lecture et l'explication en commun des livres saints dans la chapelle d'un hôpital construit avec ses seules ressources. De là provint leur nom de *Pères de l'Oratoire*; au commencement ils furent des clercs assemblés pour leur édification mais que ne liait aucun vœu. Le cardinal de Bérulle fonda en 1611 à l'exemple de Philippe de Néri et pour le relèvement de son clergé l'*Oratoire français*. Quelques couvents du même pays, pour satisfaire

à une prescription du concile de Trente, s'entendirent pour un rajeunissement de la règle bénédictine auquel adhérèrent, sur le désir de Richelieu, la plupart des membres de cette congrégation célèbre (1618). Placés sous le patronage de saint Maur, l'un des compagnons de leur premier fondateur, ils se vouèrent de préférence aux recherches érudites et laissèrent dans le domaine de l'histoire d'impérissables monuments de leur zèle et de leur perspicacité. La cure d'âmes populaire, si négligée à la même époque, trouva un rénovateur en la personne de Matteo de Bassi, un disciple de François d'Assise, qui s'inspira de son amour et de son dévouement. Les *capucins*, constitués à partir de 1615 en un ordre spécial, exercèrent sur les masses une influence égale à celle dont jouissaient les jésuites auprès des riches et des nobles. Au sacrifice des biens matériels ils ajoutèrent sans peine celui de la science ; par leur saleté extérieure et la vulgarité de leur langage ils ne furent que trop souvent les égaux de ceux dont ils avaient entrepris la moralisation et leur prédication ressembla dans bien des cas au discours burlesque placé par Schiller dans la bouche de l'un d'eux (*Camp de Wallenstein*). Leurs instincts démocratiques se réveillèrent avec les mouvements d'émancipation qui ont rempli le dix-neuvième siècle et se trouvèrent avec leur obéissance innée vis-à-vis du saint-siège dans un insoluble conflit. Si en Espagne ils ont fourni au carlisme ses plus actifs agents, d'autres se sont enrôlés en Italie sous la bannière des carbanori et des garibaldiens. Une sainte femme, Angèle de Brescia, créa en l'honneur de sainte Ursule un ordre de filles qui devait se consacrer dans l'intérieur des familles à l'exercice de la bienfaisance. Les *ursulines* reçurent depuis 1612 une constitution monastique et se vouèrent de préférence à l'éducation des filles où elles rencontrèrent comme émules les *visitandines* fondées par François de Sales et son ardente amie Madame de Chantal (1610-1618. *Ordo de visitatione Mariæ Virginis*). Les *piaristes* qu'organisa en 1640 à Rome l'espagnol Joseph Calasanze choisirent également l'éducation de la jeunesse pour champ de leur activité. Un pauvre et vertueux Portugais, Jean de Dio, avait pris dès 1530 l'initiative d'une association connue en Espagne sous le nom des *Frères hospitaliers*, en France et en Allemagne sous celui de *frères de la Miséricorde* (*barmherzige Brüder*) qui se voua au soin des malades sans différence de confession. Vincent de Paul, en souvenir de son propre esclavage à Tunis, fonda en 1524 les *Pères de la Mission* ou *lazaristes* pour travailler au rachat des captifs et répandre parmi le peuple les bienfaits de l'Evangile. La même œuvre de relèvement fut poursuivie à partir de 1634 et sur l'initiative d'une veuve M^me^ Le Gras par les *sœurs grises* ou Filles de la charité. En 1722 apparurent sous la direction de Jean-Baptiste de la Salle les *Frères de la doctrine chrétienne* ou *ignorantins*; en 1734, sous celle du Napolitain Alphonse de Liguori, les *rédemptoristes* sous l'habit desquels se dissimulèrent les jésuites après la promulgation de la bulle *Dominus ac redemptor noster*. Enfin le dix-neuvième siècle a assisté en France à la création de deux nouveaux ordres, il est vrai, peu importants : les *Reli-*

gieux de Solesmes qui entreprirent en 1833 de ressusciter les doctes traditions de l'abbaye de Saint-Maur et les *oblats* institués tout spécialement pour la pratique des bonnes œuvres, en 1826, par Mgr de Mazenode, évêque de Marseille. — Favorisé par la réaction catholique, qui suivit le concile de Trente, le monachisme rencontra dans l' « absolutisme éclairé » du dix-huitième siècle, un adversaire beaucoup plus violent et beaucoup moins équitable que dans la réformation religieuse du seizième. Joseph II, son plus illustre représentant, procéda sur une vaste échelle à la sécularisation des couvents patronnés par ses ancêtres et n'excepta de ses décrets suppressifs que ceux d'entre eux qui se vouaient à la cure d'âmes, à l'éducation ou à la bienfaisance. De nombreux pamphlétaires sortis des rangs du catholicisme n'eurent pas de peine à retracer dans un tableau animé toutes les fautes dont le monachisme s'était rendu coupable et à le représenter « comme le boisseau qui s'opposait à la propagation de la lumière, la chape de fer qui étouffait toute pensée et tout sentiment humains, favorisait l'ignorance, l'égoïsme, la barbarie et maintenait entre l'Eglise et le monde une infranchissable barrière » (von Bücher, *Les jésuites en Bavière*, 3 vol.). « Vis-à-vis de la milice de l'intolérance, tout acte d'intolérance est justifié, » s'écriait en 1780 un prêtre qui gardait l'anonyme et dont les paroles servent encore aujourd'hui de devise au radicalisme autoritaire. L'Assemblée constituante de 1789 a prononcé en France la suppression de tous les ordres monastiques. Quelques-uns d'entre eux y ont été tolérés sous la Restauration et en plus grand nombre à partir de 1850, mais sans aucun droit positif ; quatre congrégations jouissent de l'existence légale : les lazaristes, les prêtres de la Mission, les prêtres du saint-Esprit, les prêtres de Saint-Sulpice. La troisième République, par ses décrets du 29 mars 1880, s'est bornée à remettre en vigueur, pour la défense des droits de l'Etat, les dispositions prises par ses devanciers. La compagnie de Jésus est désormais expulsée du territoire français, les autres ordres doivent soumettre leurs statuts à l'approbation du gouvernement. En Allemagne, les victoires de Napoléon I[er] amenèrent la complète sécularisation des biens monastiques. Le *Recès de la Diète de* 1803, § 25, est conçu en ces termes : « Les biens de toutes les abbayes, monastères et autres fondations du même genre, dans nos anciens comme dans nos nouveaux territoires, dont la reconnaissance ne se trouve pas expressément mentionnée dans le présent édit, sont mis à la pleine et libre disposition de leurs gouvernements respectifs pour subvenir aux frais du culte, de l'instruction, de la charité publique et plus généralement pour contribuer à l'allègement de leurs finances sous la réserve de pensions pour les membres des congrégations supprimées. » Les couvents, sauf quelques-uns d'entre eux qui se vouaient à l'éducation et à la bienfaisance, se trouvèrent supprimés en vertu de cette décision dans toute l'étendue de la Confédération germanique à l'exception de l'Autriche. Avec la Restauration, et surtout avec le régime compressif qui succéda aux agitations de 1848, luirent pour eux des jours meilleurs. En Autriche, les ordres monas-

tiques qui, déjà, sous la longue domination de Metternich, s'étaient récupérés de leurs pertes, s'épanouirent dans toute leur splendeur avec le concordat de 1855, mais la situation a de nouveau changé, à leur désavantage, avec les lois ecclésiastiques du 23 mars 1868. En Prusse, les droits de l'Etat sont suffisamment sauvegardés par le *Landrecht*, et son pouvoir de dissolution et de surveillance s'est manifesté dans toute sa force avec le *kulturkampf*. La législation des autres Etats allemands contient des dispositions toutes semblables, mais aucune n'est plus nette à cet égard que celle du grand-duché de Baden : « Aucun nouvel ordre religieux ne pourra être introduit, aucune nouvelle création d'un ordre ancien jouir de ses prérogatives sans l'autorisation de l'Etat, laquelle est toujours révocable » (loi du 5 octobre 1860, § 11). Dans les pays romans, les ordres monastiques ont traversé des phases d'exaltation ou de revers suivant que, dans la sphère politique, l'emportaient la réaction ou la révolution. Cependant, les couvents ont été supprimés et leurs biens réunis au domaine de l'Etat : en Portugal, par la loi du 28 mars 1834; en Italie, par celle du 7 juillet 1866. — Sources : Rudolph. Hospinianus, *De Monachis*, VI, Tigur, 1588-1609 ; *Alteserræ origines rei monesticæ*, X, Paris, 1674; F. Miræus, *Regulæ et constitutiones clericorum in congregationibus viventium*, Antw., 1638; Holstenius, *Codex regularum monasticarum*, Rom., 1661; Aug. Vind., 1759, 6 vol.; Joh. Mabillon, *Observ. de Monachis in Occidente ante Benedictum* (*Acta SS. Ord. Ben. Sæc. I*); Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, Lugd., 1650; Helyot, *Histoire des Ordres monastiques*, Paris, 1714-19, 8 vol.; Musson, *Histoire pragmatique des principaux ordres monastiques*, Paris, 1757, 10 vol.; Mœhler, *Histoire du Monachisme*, t. II des *Mélanges* recueillis par Döllinger; Montalembert, *Histoire des Moines d'Occident*, Paris, 1860-67, 5 vol.; Hinschius, *Les Ordres et les Congrégations de l'Eglise catholique en Prusse*, Berlin, 1874. E. Strœhlin.

MOIS (khôdèsch ou yèrakh). Les mois des Hébreux étaient des mois lunaires commençant à l'apparition de la nouvelle lune. La longueur du mois lunaire dépendait, après l'exil, du moment où la nouvelle lune était annoncée au sanhédrin. Si cela arrivait le trentième jour, le sanhédrin déclarait le mois précédent terminé par le vingt-neuvième jour, mais si l'annonce n'était pas faite le trentième jour, celui-ci comptait encore avec le mois précédent, et le jour suivant était celui de la nouvelle lune. On avait fixé, en général, la règle qu'il ne pouvait pas dans une année y avoir moins de quatre ni plus de huit mois pleins (Mischna Arach., 2, 2). Pour accorder l'année lunaire avec l'année solaire, on intercalait entre le dernier mois (adar) et le premier (nisan), un mois entier (veadar), chaque fois qu'on remarquait que la Pâque qui devait se célébrer dans le mois nisan, ne tomberait pas à l'époque où le soleil se trouve dans le signe du Bélier. Avant l'exil, les noms des mois étaient désignés par des chiffres ; cependant on trouve aussi les noms suivants : mois des épis, mois des fleurs, mois de la pluie; mais cette désignation n'était pas populaire. Après l'exil, les mois portent les noms suivants : 1° nîsân, le premier mois,

à peu près notre avril ; 2° 'yâr, le second mois ; 3° sîvân ; 4° thamûz ; 5° 'âb ; 6° 'élûl ; 7° thichrî (le mois de la grande expiation et de la fête des tabernacles) ; 8° markhèchvân ; 9° kizléw ; 10° tébéth ; 11° chebât ; 12° adâr. Le mois bissextile s'appelait âdâr chénî ou véadar. On a regardé longtemps ces noms comme chaldéens, parce qu'on en a retrouvé un certain nombre sur les inscriptions palmyréennes. Mais les explications étymologiques qu'on en a données sont bien forcées, et les auteurs modernes s'accordent à regarder les noms des mois comme persans (Benfey, Stern, Gesenius).

MOISE (Mochèh, Μωυσῆς, Μωσῆς, c. à d. sauvé des eaux), de la tribu de Lévi et de la famille de Kahath, était le fils d'Amram et de Jochéba. Plus jeune de douze ans que sa sœur Mirjam et de trois ans que son frère Aaron, il vit ses jours menacés dès sa naissance. Le roi d'Égypte, pour entraver l'augmentation du peuple juif, avait ordonné de tuer tous les enfants mâles. Après avoir été caché pendant quelque temps par sa mère, l'enfant fut exposé dans les roseaux du Nil, dans l'espoir qu'il serait recueilli par une Egyptienne. Cette circonstance prouve que le domicile des parents et la résidence du pharaon se trouvaient sur un des bras du Nil, probablement à Tanis (Zoan), car « à Memphis le Nil est trop large pour que Mirjam eût pu observer le berceau, et trop rapide surtout pour que l'enfant n'eût pas été emporté par les flots » (Ebers, *Durch Gosen zum Sinaï*, Leipzig, 1872). Les bains dans le Nil étaient, pour les Egyptiens, un besoin hygiénique et l'accomplissement d'un devoir religieux. La fille du roi trouve l'enfant exposé, le reconnaît à ses traits pour un enfant israélite, et le remet, grâce à l'intervention opportune de Mirjam, à sa propre mère pour l'élever. La Bible ne dit pas le nom de la princesse, mais, d'après Josèphe, elle s'appelait Termuthis (voir Brugsch, *Geschichte Ægyptens unter den Pharaonen*, Leipzig, 1877). Après avoir passé quelques années auprès de sa mère, l'enfant fut ramené à la fille du roi et élevé comme son fils. La Bible ne dit rien de son éducation ultérieure, mais d'après Actes VII, 22, il fut instruit dans toute la science des Egyptiens, fait assez vraisemblable et qui explique plus d'un acte de sa vie future. La vie qu'il mena à la cour n'étouffa pas sa vive affection pour ses coreligionnaires. Entraîné par son ardeur juvénile, il tua un Egyptien qui maltraitait un Hébreu (Ex. II, 11ss.). L'action fut ébruitée, arriva aux oreilles du roi qui en fut d'autant plus irrité, que Moïse avait été l'objet des bienfaits de la famille royale. Une fuite instantanée le sauva ; il se réfugia auprès des Madianites qui habitaient la région alpestre de la presqu'île du Sinaï ; il y trouva un asile, parce qu'il défendit les filles de Jéthro contre les insolences des bergers voisins, et finit par épouser Zippora, l'une des filles du prêtre nomade. Un jour, pendant qu'il paissait aux pieds de la montagne sacrée de l'Horeb les troupeaux de son beau-père, il reçut de Dieu la mission de retourner en Egypte et de délivrer le peuple qui soupirait sous le joug de l'esclavage, pour le conduire dans la patrie des patriarches. Moïse résista à cet appel d'en haut, parce qu'il se sentait incapable, lui l'homme faible et peu éloquent,

d'exercer une influence décisive sur le pharaon d'un côté, et sur son peuple de l'autre. Rassuré, néanmoins, par les promesses divines qui lui assuraient l'appui de son frère Aaron, il reprend avec femme et enfants le chemin de l'Egypte, rencontre en chemin son frère, et ils s'assurent de l'approbation des anciens du peuple. — Il n'est pas possible, jusqu'à présent, de dire avec une certitude absolue, sous quels rois d'Egypte a vécu Moïse, et moins encore quand le peuple juif quitta le sol égyptien. L'ordre chronologique des rois d'Egypte est, pour le moment du moins, un problème scientifique réservé à l'avenir. On a eu grand tort de croire que les extraits de l'ouvrage du grand prêtre Manéthon rédigés un siècle avant l'ère chrétienne, pouvaient nous renseigner à cet égard, puisque les monuments prouvent, d'une manière certaine, que beaucoup de noms de rois ont été omis dans la liste donnée par Manéthon. D'après 1 Rois VI, 1,480 années se sont écoulées entre la sortie d'Egypte et la construction du temple. Si cette date n'est pas approximative, la sortie remonterait à l'année 1491 avant Jésus-Christ. Si l'on assigne à la durée de chaque règne une moyenne de trente années, nous trouvons pour le temps précité seize monarques égyptiens. Pour la comparaison entre l'histoire israélite et l'histoire de l'Egypte, nous possédons une date contemporaine. Elle est marquée par l'incursion que fit le premier monarque de la vingt-deuxième dynastie, que la Bible appelle Lisak, et que les listes des rois égyptiens désignent par le nom de Scheschonk (les monuments l'appellent Schaschank), fit en Judée, sous le roi Roboam, dans la cinquième année du règne de celui-ci, c'est-à-dire quarante-un ans avant le commencement de la construction du temple (1 Rois XIV, 25). Si dans la table généalogique des rois d'Egypte dressée par Brugsch (*Geschichte der Pharaonen*), on compte seize rois en arrière, on se trouve reporté à la dix-neuvième dynastie et à la fin du règne de Mineptah II, Hotephima que les égyptologues modernes s'accordent à regarder comme le roi sous lequel se fit la sortie d'Israël. Ce qui confirme indirectement le résultat chronologique obtenu par Brugsch, c'est que la description de la situation politique et civile d'Israël s'accorde avec l'époque du père de Mineptah, Ramessu II (Ramsès) Mianum qui fut le co-régent de son père Séti Ier, et occupa le trône de l'Egypte pendant plus d'un demi-siècle. C'est Ramsès qui éleva dans la basse Egypte ces grands monuments pour la construction desquels il employa ses prisonniers de guerre, et dans la suite les Hébreux, quoique ceux-ci fussent venus dans le pays comme colons libres. On serait tenté de croire que l'oppression qui pesa sur les Israélites les ait amenés à seconder l'œuvre de délivrance qu'était venue tenter Moïse; il n'en fut rien. Il lui faut lutter, au contraire, contre leur découragement, alors qu'une première démarche faite par Moïse auprès de Mineptah, a amené un surcroît de charges pour eux. La lutte est entre Moïse et le pharaon. Les premiers événements qui la caractérisent semblent, d'après le récit de l'Exode (ch. v ss.), avoir pour but de démontrer au roi « l'existence du Dieu des Hébreux; » les plaies augmentent en

intensité à mesure que le roi résiste aux instances de Moïse et finissent par la mort des premiers-nés qui brise sa résistance. Ces plaies se rattachent intimement aux particularités climatériques de l'Egypte, seulement, au lieu d'être réparties sur de longues années, elles se succèdent dans une seule et même année. Enfin Mineptah accorde l'autorisation du départ. Moïse ne suit la route qui mène à Canaan que dans les premiers moments ; bientôt il tourne vers le sud-est pour éviter les garnisons égyptiennes de quelques grandes villes. Les Israélites avaient à peine atteint la pointe de la baie de Suez que le roi, revenu à d'autres sentiments, les poursuit et est sur le point de les atteindre. « Alors, dit l'Exode (XV, 22-21), Dieu fit souffler pendant toute la nuit un violent vent d'Orient et il mit la mer à sec, et les enfants d'Israël entrèrent au milieu de la mer à sec. » Le flot atteignit les ennemis et ils périrent. Ce passage heureux de la mer Rouge (voir cet article) resta pour les Israélites comme un gage certain de la protection toute particulière de Dieu et exerça la plus profonde influence sur leur développement religieux. Il n'entre pas dans le cadre de cet article de suivre le peuple d'Israël dans ses pérégrinations à travers le désert. Moïse ne le conduisit qu'aux portes de la terre promise; du haut du Nébo, il la vit à l'horizon et mourut à l'âge de cent vingt ans. — On peut envisager la grandeur de Moïse sous un triple aspect ; il fut à la fois le conducteur, le législateur et le réformateur de son peuple. Comme conducteur de ce peuple indiscipliné et rebelle, il a fait preuve d'une énergie de fer, remplaçant par une volonté indomptable les dons extérieurs qui lui faisaient défaut. Doué d'un coup d'œil pénétrant, prompt et réfléchi tout à la fois dans ses décisions, Moïse ne perdait pas de vue le but dernier et suprême. Une foi inébranlable dans la grandeur de sa vocation et une confiance sans bornes dans le secours d'en Haut, tels furent les grands facteurs qui l'aidèrent dans son œuvre. Homme de prière, il se retrempait dans le recueillement, quand l'ingratitude de son peuple l'abreuvait d'amertumes, et ce peuple, il l'aimait passionnément. Cet amour ne contribua pas peu à l'accomplissement de sa mission, et partout où il est obligé de sévir et d'étouffer dans leur germe les aberrations du peuple, c'est dans l'affection même qu'il lui porte qu'il trouve l'énergie nécessaire. L'organisation des combattants, les difficultés de l'entretien, les dangers incessants qui le menaçaient du dehors et les révoltes qui entravaient son influence au dedans, tout fut vaincu par ce grand caractère. Et cependant Moïse est plus grand comme législateur. Sa loi qui est à la fois civile, religieuse et politique et qu'il donne à son peuple comme l'expression de la révélation divine, fait aujourd'hui encore l'admiration des juristes, par la grandeur de la conception, la profondeur des vues et la rare perspicacité dans l'exécution. Sans doute il en a trouvé les éléments en Egypte ; son éducation à la cour des pharaons l'avait certainement familiarisé avec ces questions, mais ce qui lui est propre, c'est la connaissance vraiment merveilleuse des besoins particuliers de son peuple et l'application pratique qu'il en sut faire. Il est un

troisième point encore sur lequel il faut insister dans cette caractéristique de Moïse. Le législateur et le conducteur du peuple fut, plus que tous les autres prophètes, l'organe spécial dont se servit Jéhovah pour se révéler à son peuple. Sa grandeur prophétique a ceci de particulier, qu'il vécut en commerce intime avec Dieu. Nous en appelons ici à cet admirable passage du livre des Nombres (XII, 6-9) : « Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse ; je lui parle de bouche à bouche, et il me voit, non pas obscurément, ni en songe. » Ces paroles dessinent noblement la position de Moïse dans l'état théocratique qu'il a fondé ; il en est le représentant visible et unique, seul capable de comprendre et d'exécuter les vues de Dieu avec son peuple de prédilection. L'alliance conclue sur le Sinaï (voir cet article) est la base sur laquelle s'édifia la foi en un Dieu unique, qui fut pour Israël à travers son histoire le plus sûr garant de son indépendance et de sa grandeur. Et cette alliance est l'œuvre personnelle du grand réformateur. Les prophètes s'effacent tous devant cette grande figure. — Sources : Brugsch, *Geschichte Ægyptens unter der Pharaonen* ; Maspéro, *Histoire des peuples orientaux ;* Ewald, *Geschichte Israels*, II ; les articles *Loi mosaïque*, *Sinaï* et les commentaires sur le Pentateuque.

E. Scherdlin.

MOISSON (qâçîr). En général l'époque de la moisson en Palestine coïncidait avec le milieu d'avril (Jean IV,35 ; Robinson II, 504), quoique dans quelques contrées et surtout autour de Jéricho l'orge mûrît déjà à la fin de mars. Elle commençait légalement le second jour de la Pâque, c'est-à-dire le 16 nisan, parce qu'en ce jour, on présentait au sanctuaire la première gerbe (Lévit. XXIII, 10 ; voy. article *Pâque*) et durait jusqu'à la Pentecôte, c'est-à-dire sept semaines pleines (Deut. XVI, 9 ; Exod. XXIII, 16). On moissonnait d'abord l'orge (2 Sam. XXI, 9 ; Ruth I, 22), ensuite le blé (Gen. XXX, 14 ; Jug. XV, 1 ; Ruth II, 23) et l'épeautre. Les moissonneurs (qoçerîm), se servaient pour leur travail de la faucille ; ils mettaient le blé coupé en gerbes (çomèr) et celles-ci, à leur tour, étaient réunies en tas. Les aires étaient en plein vent, sur le champ moissonné même ; les grains étaient extraits des épis par les bêtes à cornes qu'on y faisait passer en cercle et ensuite séparés de l'ivraie au moyen de pelles. Les blés non battus restaient dans les champs sous la garde de leurs propriétaires. Le blé nettoyé était porté à dos d'âne ou de chameau dans les granges qui, la plupart du temps, n'étaient autre chose que des fosses ou des cavernes souterraines. Les Juifs avaient toutefois des granges (Luc XII, 18). Les angles des champs n'étaient pas moissonnés ; on les abandonnait aux glaneurs (Ruth II, 2), à qui appartenait aussi toute gerbe oubliée aux champs. Pendant la moisson, tant que le blé mûr était encore sur pied, tout passant affamé pouvait, avec la main, cueillir des épis, sans avoir à craindre les observations des gardiens. Cet usage subsiste encore aujourd'hui en Orient.

MOLANUS (Jean), ver Meulen, savant théologien belge, né à Lille en 1533, mort à Louvain en 1585, professa la théologie, devint chanoine de l'église Saint-Pierre et directeur du séminaire de Louvain.

Ses principaux ouvrages sont : 1° *De picturis et imaginibus sacris*, Louv., 1570, 1574, 1595, in-8° ; réimprimé sous ce titre : *De Historia sacrarum imaginium et picturarum lib. IV*, Liège, 1771, in-4° ; 2° *Calendarium ecclesiasticum*, Anv., 1574 ; 3° *De fide hæreticis servanda lib. III*, Col., 1584 ; 4° *Theologiæ practicæ Compendium*, 1585 ; 5° *De canonicis lib. III*, 1587 ; 6° *Natales sanctorum Belgii et eorum chronica recapitulatio*, Louv., 1595 ; Douai, 1686 ; 7° *Bibliotheca materiarum theologica quæ a quibus auctoribus, quum antiquis, tum recentioribus, sint pertractæ*, Col., 1618. Molina a donné, en outre, une bonne édition du *Martyrologium* d'Usuard, Louv., 1568. Il a travaillé aussi à l'édition des *Œuvres* de saint Prosper, Anv., 1574; et de saint Augustin, ibid., 1577.

MOLANUS (Gérard-Walther), dont le nom de famille était originairement van der Muelen, théologien luthérien de l'école de Calixte, né à Hameln en 1633, mort l'an 1722, formé à l'université de Helmstædt, y professa d'abord les mathématiques, puis la théologie, et obtint en 1671 l'abbaye de Loccum, avec la direction générale de toutes les Eglises protestantes du duché de Lunebourg et du Hanovre. Il passait pour le plus habile et le plus conciliant des luthériens de son temps, lutta contre l'âpreté qui animait les controverses théologiques et s'acquitta avec succès des soins que réclamaient le relèvement des écoles et le maintien de la discipline ecclésiastique. Molanus fut moins heureux dans ses tentatives de rapprochement et d'union avec les réformés et avec les catholiques. Christophe Ryas de Spinola, évêque de Neustadt, près de Vienne, avec lequel les princes hanovriens Jean-Frédéric et Ernest-Auguste avaient autorisé Molanus à négocier (1676 et 1683), se disait autorisé à offrir aux protestants de grandes concessions, telles que la communion sous les deux espèces, le mariage des prêtres, peut-être même la revision ou la suspension des décrets du concile de Trente, mais les négociations ne furent point poursuivies. Dans les années 1691, 1692 et 1693 Molanus correspondit avec Bossuet qui, dans une lettre à Leibnitz, loue « le savoir, la candeur et la modération qui rendaient Molanus un théologien des plus capables pour avancer le beau dessein de la réunion, » etc. Molanus, de son côté, se dit d'accord avec l'interprétation que Bossuet donna de la plupart des doctrines dans lesquelles des dissentiments existaient entre les luthériens et les catholiques, en particulier en ce qui touchait l'eucharistie. Il considère l'union comme possible si l'on parvient à s'entendre sur les sources de la connaissance religieuse, plaçant en première ligne l'Ecriture sainte, en seconde ligne l'interprétation ecclésiastique, et si, jusqu'à un futur concile, les deux partis concèdent qu'ils sont d'accord en ce qui concerne le fondement de la foi, et disposés à supporter les divergences sur les points secondaires et de peu d'importance pour la foi. Mais le refus de suspendre les décisions du concile de Trente rendit la poursuite de ces négociations inutiles, et Molanus dut se défendre vis-à-vis de ses amis et de ses collègues du reproche de nourrir le dessein d'entrer dans la communion de l'Eglise romaine. Nous citerons de lui, dans cette discussion, trois opuscules

adressés à Bossuet : 1° *Regulæ circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem, tam a sacra scriptura quam ab universali Ecclesia, et Augustana confessione præscriptæ et a nonnullis, cunctorumque Christianorum correctioni ac pietati subjectæ*, 1691 ; 2° *Cogitationes privatæ de methodo reunionis ecclesiasticæ protestantium cum Ecclesia romana catholica*, 1692 ; 3° *Nova explicatio methodus circa ecclesiarum reunionem*, 1693. — Voyez aussi : *Œuvres* de Bossuet, éd. Migne, Paris, 1856, IX, 809, ss. ; *Super reunione protestantium cum ecclesia catholica tractatus inter Bossuetum et Molanum*, Vienne, 1782 ; *Correspondance* de Leibnitz avec Bossuet, p. 1070 ss. ; Strieder, *Hist. littér. de la Hesse* IX, 108 ss., où l'on trouve la confession de foi de Molanus, son testament et la liste de ses ouvrages au nombre de 34, tant en latin qu'en allemand, outre plusieurs manuscrits ; Dolle, *Biographie de tous les professeurs de théologie de Rinteln*, Hanovre, 1752, II, 331 ss. ; Schlegel, *Hist. de l'Egl. du Hanovre*, III, 353 ss. ; Jos. von Einem, *La vie de G. W. Molanus*, Magdeb., 1734 ; Weidemann, *Hist. de l'abbaye de Loccum*, Gœtt., 1822, p. 60 ss. ; Bausset, *Hist. de Bossuet*, t. IV, l. XII.

MOLAY (Jacques de), dernier grand maître de l'ordre des templiers, entra dans l'ordre vers 1265 et en devint grand maître à la mort de Guillaume de Beaujeu. Il se préparait à réparer les revers éprouvés par les chrétiens en Orient, lorsqu'il fut, en 1305, rappelé en France par Clément V qui, de concert avec Philippe IV le Bel, avait décidé la suppression de l'ordre. Jacques de Molay quitta l'île de Chypre, où il faisait vaillamment la guerre aux Turcs, et vint à Paris suivi de soixante chevaliers des plus qualifiés. Il reçut d'abord un très bon accueil ; mais, en 1306, le roi le fit arrêter à l'improviste avec tous ses compagnons, sous l'accusation des crimes les plus odieux. L'ordre des templiers fut aboli en 1311, par Clément V, dans le concile de Vienne. Molay fut retenu en prison jusqu'en 1314. Dans le cours du procès, on donna lecture d'interrogatoires faits à Chinon du 17 au 20 août 1308, interrogatoires contenant des aveux arrachés par la torture ; mais Jacques de Molay protesta hautement contre ces prétendus aveux. Le roi, promptement instruit de ce qui se passait, ordonna qu'on plaçât immédiatement le grand maître et Guy d'Auvergne, son ami, sur un bûcher, élevé à la pointe occidentale de l'île de Notre-Dame, où ils furent brûlés, le 12 mars 1314, lentement et à petit feu. Les chroniqueurs qui nous ont transmis le récit de ces faits remarquent tous que le roi fit brûler les deux templiers sans prendre l'avis des prélats commis par le pape pour le jugement définitif, sans même consulter les clercs de son conseil. — Voyez l'article *Templiers*.

MOLDO-VALACHIE. Voyez *Roumanie*.

MOLINA (Louis), théologien du seizième siècle, célèbre par le rôle qu'il joua dans les controverses sur la grâce et les arguments nouveaux, en apparence, dont il étaya les thèses semi-pélagiennes soutenues dès l'origine par la compagnie de Jésus, naquit en 1535 à Cuença, dans la Nouvelle-Castille, et fréquenta dès sa plus tendre

jeunesse l'ordre dont il devint plus tard l'un des plus fidèles et des plus glorieux défenseurs. Après s'être fait remarquer sur les bancs de l'université par ses brillantes aptitudes pour la théologie, il professa à son tour cette science au collège des jésuites d'Evora, en Portugal, et publia successivement un traité de morale, *De justitia et jure*, un commentaire sur la première partie de la *Somme* de saint Thomas et quelques ouvrages historiques, mais tous ses précédents travaux furent rejetés dans l'ombre par son *Liberi arbitrii, cum gratiæ donis, divina præscentia, providentia, prædestinatione et reprobatione concordia*, qui parut en 1588 à Lisbonne, en 1595, avec de considérables additions, à Venise et qui produisit immédiatement, dans l'Eglise aussi bien que dans l'école, une sensation extraordinaire. Molina se vantait en effet d'avoir concilié les prétentions rivales des augustiniens et des semi-pélagiens, par une ingénieuse interprétation de nombreux passages du docteur angélique, grâce à des ressources exégétiques que personne jusqu'alors n'avait soupçonnées, comme il le disait lui-même dans un accès de naïf orgueil. — La science de Dieu, déterminée par sa volonté, continue dans son système à être le mobile des actions humaines comme de toute chose dans l'univers. La liberté se manifeste par le moyen de la volonté et suivant des voies rationnelles déterminées d'avance, mais l'homme peut toutefois, avec le concours divin et sans avoir besoin d'une assistance spéciale de la grâce, accomplir quelque bien, et ici Molina oppose notre fin naturelle à notre fin surnaturelle, qu'il ne peut atteindre sans avoir progressé dans l'ordre de la grâce. Aussi souvent donc que notre libre volonté se montre capable, par ses seules forces naturelles, de comprendre et d'exécuter quelqu'un des actes nécessaires pour notre justification dans la même mesure également, Dieu lui accorde sa grâce « préventive » afin que l'homme puisse parvenir au bonheur. Non point que l'homme ait par ses seuls mérites aucun droit à cette assistance divine, puisque sans elle il ne pourrait s'élever au repentir, encore moins accomplir un acte quelconque de foi ou d'amour; mais le Christ nous a acquis par ses mérites à lui ce don divin, et c'est par eux que nous goûtons la sanctification. La libre volonté ne cesse donc d'agir, pendant la réception, dans notre for intérieur, de la grâce préventive et son développement continu. La justification repose donc, en dernier ressort, sur la parfaite union de ces deux facteurs qu'on ne saurait mieux comparer qu'à deux hommes tirant le même navire de concert : le libre arbitre et la grâce. Il est facile de juger, d'après cette rapide esquisse, combien les théories du jésuite espagnol s'écartaient de l'orthodoxie augustinienne, malgré les témoignages de respect qu'il prodigue à son fondateur ainsi qu'à Thomas d'Aquin et quoiqu'il prétende toujours demeurer leur disciple. Pour corriger ce qu'il appelle leur dureté, il émet une thèse nouvelle en vertu de laquelle Dieu revêt de la force nécessaire, pour collaborer librement à leur bonheur, tous ceux dont il sait par avance que leur volonté individuelle concordera avec la grâce. Il recourt, pour l'établir, à l'expédient d'une science médiane qu'il emprunte à son maître,

Pedro de Fonseca, a l'Aristote portugais, mais à laquelle il imprime un large et fécond développement. — Molina, en véritable scholastique, commence par se demander si Dieu prévoit les événements futurs accidentels, s'il sait, par conséquent, ce qui pourrait arriver dans certaines circonstances données. Il convient, pour cela, de distinguer entre trois sortes de connaissances : 1° Une connaissance naturelle en vertu de laquelle Dieu voit les choses telles qu'il les produira médiatement ou immédiatement, *scientia simplex*; 2° une connaissance libre, *scientia libera*, puisque d'une façon absolue rien de ce qui arrive par sa volonté toute-puissante ne lui demeure caché; 3° enfin, une troisième espèce de science, *scientia media*, puisque Dieu voit dans le for intérieur de chacun de nous par sa contemplation supérieure et insondable de chaque libre volonté individuelle, qu'il prévoit par conséquent comment chacun de nous agira dans l'organisme où il se trouvera placé, quoiqu'en sa qualité d'être libre chacun de nous puisse faire directement le contraire. Cette troisième sorte de connaissance ne doit s'appeler ni libre ni naturelle, puisqu'elle participe aux conditions de l'un et de l'autre et ce phénomène n'offre rien que de très compréhensible puisqu'il ne doit se trouver dans le cercle d'action de la créature aucun élément qui n'ait été auparavant au pouvoir de son créateur. Dieu, par sa toute-puissance, incline donc toujours notre volonté où il lui plaît, sauf au péché qu'il tolère mais qu'il n'ordonne et auquel il n'incite dans aucun cas. Il agit toujours, par conséquent, *ex consensu hominis præviso*, il prononce sur notre félicité ou notre condamnation selon qu'il prévoit que nous serons pieux ou pervers. Molina s'efforce ensuite de prouver qu'une semblable théorie, loin de supprimer la notion de la providence, répand plutôt sur elle une nouvelle lumière en établissant en Dieu une connaissance préalable, *notitia prærequisita*. La prédestination, dans ce nouveau système, n'est autre chose que la grâce déterminée par la science divine, mais influencée aussi dans une certaine mesure par la libre volonté humaine. — Les idées du docteur espagnol, quoiqu'elles eussent rapidement conquis les sympathies populaires à cause de leur opposition si tranchée avec le calvinisme, ne laissèrent pas de susciter d'ardents contradicteurs : d'abord dans le sein de la société à laquelle appartenait Molina, par exemple Henriquez, professeur de théologie à Salamanque, et Mariana, qui remplissait les mêmes fonctions à Tolède; ensuite et surtout dans l'ordre rival de saint Dominique, qui mit son honneur à soutenir dans leur texte littéral les conceptions de son plus illustre maître et dont plusieurs membres entreprirent la réfutation du livre de Molina, entre autres Dominique Bannesius et Thomas de Lemos. La lutte fut poussée assez vivement de part et d'autre pour que les antagonistes se mesurassent dans une dispute publique à Valladolid et que la *liberi arbitrii concordia* fût dénoncée à la vigilance de l'inquisition. Le roi catholique avait déjà interdit depuis deux années toute controverse sur ces matières délicates, lorsqu'en 1596 les actes du procès furent soumis au jugement du souverain pontife. Clément VII, après avoir recueilli les avis des plus

doctes théologiens et des plus habiles prélats, comprit que pour la cour de Rome l'acceptation ou le refus pur et simple des doctrines molinistes étaient également dangereux. Il recourut donc au moyen habituel du Vatican pour laisser en suspens les questions épineuses: la nomination d'une congrégation *de auxiliis* qui se réunit en 1597 et n'acheva jamais son travail. Jésuites et dominicains plaidèrent tour à tour et à plusieurs reprises leur cause devant elle, subordonnant les uns et les autres la recherche de la vérité scientifique à la satisfaction de leurs rancunes et de leurs intérêts de parti; les premiers surtout firent valoir leurs services politiques, ne reculèrent devant aucune intrigue et invoquèrent en désespoir de cause, pour échapper à une condamnation, des apparitions de la Vierge qui aurait donné sa pleine approbation aux idées émises par leur confrère. Cependant avec le temps le système de Molina ne cessa de gagner des adeptes, surtout dans le sein de la compagnie, où il fut professé par les plus illustres docteurs: Mariana, l'apologète du régicide, Toletus, Suarez. Lui-même n'assista pas à son complet triomphe : il était déjà mort à Madrid le 12 octobre 1600, vénéré de tous pour son savoir, sa modestie, sa pauvreté volontaire et l'abondance de ses aumônes. Lorsqu'éclatèrent les controverses jansénistes, les idées de Molina avaient si complètement prévalu dans le sein de son ordre que ses confrères tiraient gloire de leur appellation de molinistes. Il ne pouvait en être autrement dans la logique de l'Eglise romaine, qui repose sur des bases semi-pélagiennes et n'honore Augustin des lèvres que pour s'écarter plus librement de ses doctrines sur la grâce. — Sources : Baur, *Le Dogme chrétien de la Trinité*, p. 361 ss. sur la *Scientia media*; L. de Ranke, *Histoire des Papes*, II. E. Strœhlin.

MOLINES (Jean), dit Fléchier, pasteur du Désert, arrêté à Marsillargues, dans la maison de Chabran, le 18 mars 1752, fut conduit à la citadelle de Montpellier, où se trouvait déjà un aide de Paul Rabaut, le proposant François Bénezet, capturé le 30 janvier. Le 22 mars, Bénezet, âgé de vingt-six ans, dont la femme était enceinte, subit le martyre avec une admirable constance. On conduisit Molines à ce spectacle, qui le frappa de terreur. Sollicité d'autant plus de se convertir, il faiblit, abjura pour racheter sa vie. Le clergé triomphant cria au miracle, et s'empressa de publier une *Lettre de M. Molines, dit Flèchier, à un de ses amis, avec son abjuration* (Paris, 1752, in-12), qu'Antoine Court réfuta aussitôt dans son *Patriote français et impartial*. Le 6 avril, le ministre Saint-Florentin écrivait à l'intendant de Saint-Priest : « Je suis bien aise que Bénezet ait été exécuté sans trouble. Il est juste de faire payer au dénonciateur la somme qui doit lui appartenir. Le roi approuve la gratification de quatre cent quatre-vingts francs que vous avez fait donner à celui qui a procuré la capture, et celle de pareille somme que vous vous proposez de faire payer aux dragons du régiment de la Ferronnaye. A l'égard du ministre Fléchier, Sa Majesté s'en rapporte à votre jugement sur ses dispositions, et elle vous permet de différer sa condamnation durant le temps qui vous paraîtra nécessaire pour les éclairer solidement,

et pour en profiter s'il est possible. » L'armée commençait à trouver étrange et odieux le rôle qu'on lui faisait jouer. Les dragons de la Ferronnaye surent très mauvais gré au chevalier de Pontual, leur capitaine, d'avoir arrêté Molines, quoique cet officier n'eût fait qu'obéir aux ordres qu'il avait reçus. La cour, très joyeuse des arrestations, montrait moins de confiance que les prêtres dans la réalité de la conversion. « Comme il est déjà arrivé, écrivait encore Saint-Florentin le 6 mai, qu'un ministre du Dauphiné (Arnaud) a feint de se convertir pour prévenir un arrêt de mort, l'intention du roi est qu'afin d'éprouver les dispositions de celui-ci, vous le jugiez et lui fassiez prononcer son jugement; s'il persévère, vous en ferez suspendre l'exécution, et Sa Majesté commuera sa peine en celle de prison, sauf à lui accorder ensuite une grâce entière en cas qu'il persiste dans les mêmes sentiments. » La comédie fut jouée jusqu'au bout. En septembre, Molines sortit de la citadelle pour se rendre au séminaire de Viviers, tandis que Madelaine Milot, veuve du capitaine de cavalerie de Sensens, qui avait hébergé le proscrit et qu'on croyait sa femme, était rasée par la main du bourreau et envoyée à la tour de Constance. A peine l'apostat était-il en liberté qu'il s'enfuit en Hollande, bourrelé de remords qui le poursuivirent jusqu'à la fin de sa vie. En vain fut-il réintégré dans l'Eglise par le consistoire d'Amsterdam, il ne se pardonnait pas; « rien ne pouvait le distraire de ses sombres pensées; il ne pouvait oublier surtout le dernier regard jeté sur lui par Bénezet, et quand il était en proie à ce souvenir, ses sanglots redoublaient; il regrettait la couronne du martyre perdue par sa lâcheté et conquise par son ami. Quarante ans de repentir ne lui paraissaient qu'un jour insuffisant pour pleurer ce qu'il appelait son crime impardonnable. » Sur plus de quatre-vingts prédicateurs exécutés depuis la révocation, Arnaud, dit La Plaine ou Duperron, mentionné plus haut, était le premier qui se fût laissé épouvanter par le gibet (1748). Molines fut le second; il n'y eut plus ensuite que deux pasteurs martyrs, Teissier, dit Lafage, en 1754, et Rochette en 1762. — Voir Charles Coquerel, *Hist. des Egl. du Désert*, II, 50, 562; *La France prot.*, et le *Bullet. de l'hist. du prot.*, VII, 463; X, 287.

O. Douen.

MOLINOS. Le molinisme se rattache étroitement à l'illuminisme, sa source. A l'époque où, en 1576, les illuminés subissaient, en Espagne, les peines les plus sévères, leurs doctrines reparurent dans les écrits de sainte Thérèse et de son disciple le plus illustre et le plus fervent, saint Jean de la Croix, purifiées de tout ce qui pouvait prêter à une interprétation erronée et revêtues de l'éclat que donne le génie uni à l'inspiration du cœur. A cette école se rattachent: saint François de Sales, les jésuites Alonso Rodriguez de Valladolid (1526-1616), J. Alvarez de Paz, de Tolède (1540-1620), J. Joseph Surin, de Bordeaux (1600-1665), le cardinal Jean Bona (1609-1674), le frère Jean de Saint-Samson, religieux carme de la Réforme (1571-1636), le capucin Benoît Canfeld (1591), Nicolas Herman, nommé frère Laurent de la Résurrection (mort en 1691), François Malleval de Marseille

(1627-1719), auteur du livre célèbre : *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* (1669) et Jean de Bernières Louvigny (1602-1659), dont le traité : *Le chrétien intérieur ou la conformité intérieure, que les chrétiens doivent avoir avec Jésus-Christ*, obtint un grand et légitime succès. Tous ces auteurs s'appliquent, avec des modifications diverses, à représenter, sous les couleurs les plus vives, le bonheur de l'âme parfaite qui, sortie de la nuit obscure du doute et de l'erreur, s'élève aux hauteurs sereines de la contemplation. Michel Molinos qui, dans ses traités, cite sainte Thérèse (*quella gran Dottoressa e mistica Maestra*; *Guida spirit.* l. I, § 74), Franzesca Lopez de Valence (l. I, § 80), M^me^ de Chantal, saint François de Sales (l. I, § 90) et le père Jean Falconi de l'ordre de Notre-Dame-de-la-Mercy (1657, l. I, § 87) avec les autres grands docteurs mystiques, publia à Rome, en 1675, un traité intitulé : *Guida spirituale, che disinvolge l'anima, e la conduce per l'interior camino all' acquisto della perfetta contemplatione, e del ricco tesoro della pace interiore.* — Cet écrit ne se distingue pas des publications antérieures par les idées qui s'y trouvent exprimées, mais par le point de vue auquel l'auteur s'est placé. Confesseur habile, unissant à une expérience profonde de la vie spirituelle une connaissance étendue des besoins du cœur humain, Molinos cherche avant tout à éclairer les fidèles sur la vraie nature des difficultés qu'il rencontre dans la pratique de la vertu. Dieu, dit-il, ne peut régner que sur les cœurs pacifiés. Il importe donc de ne pas se laisser décourager par le défaut de pensées pieuses, par la sécheresse du cœur, les ténèbres que l'on est obligé de traverser et les tentations auxquelles on se trouve exposé (lib. I, 1-16). Car tous ces obstacles n'en sont point. Ce sont les moyens dont Dieu se sert pour purifier le croyant et le conduire à la perfection. Eprouvée par ce « martyr divin, » l'âme se dégage des liens de la sensualité et renonce à l'exercice de la volonté personnelle. Abandonnant les raisonnements de la sagesse humaine et les pratiques d'une piété purement extérieure, elle s'élève par degrés à la contemplation et à l'oraison de la quiétude. La méditation des vérités révélées et de l'humanité de Jésus-Christ ne lui suffit plus. La prière, l'obéissance, la communion fréquente et la mortification intérieure la conduisent à la sérénité la plus entière, à l'humilité la plus profonde et à la sagesse la plus haute qui, née de l'anéantissement du moi, produit dans le cœur une paix intérieure ineffable (lib. III, 1-22). Pour arriver à ce haut degré de perfection, il est indispensable de choisir un conducteur spirituel capable de guider les fidèles dans les sentiers de la vérité. En outre il importe d'user fréquemment du sacrement de l'autel (lib. II, 1-12). Ce dernier conseil a été exposé par Molinos d'une manière plus complète dans son opuscule sur la communion quotidienne. *Breve Trattato della cotidiana communione* (3 chap.). Si, malgré la conformité de ces doctrines avec celles des autres auteurs mystiques, Molinos a été condamné par le saint-office aux peines les plus déshonorantes, il faut en chercher la raison dans l'expression parfois impropre qu'il a donnée à sa pensée, dans le succès même que son traité a obtenu et dans la situation générale de

l'Eglise de son temps. En se vulgarisant les doctrines quiétistes perdirent leur pureté primitive. Embrassées par des esprits plus avides d'émotions que de vérité, elles furent mal interprétées et faussement appliquées. Molinos lui-même ne s'exprime pas toujours avec toute la clarté désirable. En exaltant la science divine qui naît de l'expérience de la vérité, il semble mépriser la science des écoles (III, ch. XVII, XVIII, § 176 ss. ; cf. articles condamnés 53 et 64 dans : *Decretum wider Michael de Molinos. Aus dem Ital.*, 1687). En insistant sur les joies de la contemplation, il paraît n'accorder qu'une importance secondaire aux dévotions recommandées par l'Eglise (III, ch. XIX, XX ; cf. II, ch. XV et art. cond. 33-35, 38, 60). Son enseignement sur les tentations dont Dieu se sert pour purifier l'âme peut provoquer chez des caractères superficiels un relâchement moral dangereux (art cond. 41-52 et 57). Sa doctrine sur la perfection est de nature à remplir les cœurs disposés à la vanité d'un fol orgueil et d'une sécurité coupable (art cond. 57, 61-63), et la sévérité avec laquelle tous ceux qui se laissent guider par d'autres principes sont jugés et condamnés excite chez les uns des défiances légitimes et chez les autres une irritation naturelle. Toutefois la situation générale de l'Eglise explique mieux que toute autre cause la condamnation de Molinos. — Au dix-septième siècle, la lutte de la théologie mystique contre l'orthodoxie était partout à l'ordre du jour. Les quakers opposaient à la doctrine des symboles reçus l'inspiration du cœur par la lumière intérieure; le piétisme, l'Evangile réalisé dans la vie et mis en pratique avec foi et persévérance; le jansénisme, toute la rigueur du système augustinien. Dans ces circonstances, Molinos qui, aux yeux des adversaires représentait le courant mystique dans ses aspirations à une réforme générale de l'Eglise, devint une puissance redoutable. Logé au Vatican, protégé par le pape Innocent XI qui, le 2 mars 1679, condamna soixante-deux propositions tirées des moralistes de l'ordre de Jésus et, en plusieurs occasions, cacha mal l'intérêt que lui inspirait la cause des jansénistes, ce docteur entretenait une correspondance étendue, était entouré des prélats les plus illustres, se voyait accueilli avec distinction par la reine Christine de Suède, alors en résidence à Rome et par l'aristocratie romaine ecclésiastique et laïque, et semblait appelé à faire triompher le quiétisme dans la capitale même de la chrétienté. Sa victoire entraînait la ruine des jésuites. Aussi la lutte fut-elle inévitable. Paul Segnéri, un jésuite célèbre par son ascétisme, l'ouvrit, en publiant un traité sur la vraie nature de la prière : *Concordia tra la fatica e la quiete nell' Orazione*, Bon., 1681, in-12. Bientôt après, le cardinal Caraccioli, archevêque de Naples, appela, dans une lettre datée du 30 juin 1682, l'attention du pape sur les désordres du mouvement qu'il désigne pour la première fois par le nom de quiétisme. Une commission fut chargée d'examiner les écrits molinistes, le *Guide spirituel* et le traité de Pietro Matteo Petrucci, évêque de Jési et fidèle ami de Molinos: *La contemplazione mistica acquistata*, Iesi, 1681. Mais, n'y ayant rien trouvé qui fût contraire à la foi, elle en autorisa la lecture. C'est alors que les jésuites sollicitèrent l'intervention de la

France. Grâce aux efforts du père Lachaise, Louis XIV s'émut et obtint du pape l'arrestation de Molinos et de Petrucci (1685). Deux ans plus tard, le 9 février 1687, de nouvelles recherches révélèrent l'influence profonde que les enseignements quiétistes avaient exercée sur les esprits. Dans les couvents, les crucifix et les images avaient été éloignés, les chapelets négligés et les emblèmes du culte détruits. Un grand nombre de religieux et de religieuses n'avaient pas hésité à déclarer que la prière orale était nuisible au recueillement et que l'audition de sermons et la lecture de livres d'édification gênaient les élans de l'âme à Dieu. L'impression causée par les résultats de cette enquête fut mise à profit par l'inquisition. Elle tint de nombreuses séances auxquelles le pape assista quelquefois. Le 28 août elle rendit un décret par lequel Molinos fut condamné à abjurer soixante-huit propositions tirées de ses œuvres et déclarées hérétiques, blasphématoires, scandaleuses, audacieuses, subversives et éminemment dangereuses. Le 3 septembre, eut lieu la séance publique. Le peuple ameuté à la porte accueillit Molinos avec les cris de : « au feu, l'hérétique ! » Arrivé au couvent des dominicains de San Pedro Montorio, le condamné, sur le point de franchir le seuil de sa prison, se tourna vers le père qui l'accompagnait et lui dit : « Au jour du jugement, mon père, nous verrons de quel côté est la vérité ! » Il mourut le 29 décembre 1697. — On ne sait que peu de détails sur sa vie privée. D'après les données de son neveu Franzisco Gonzales Villalon (*Der geistliche Wegweiser von M. de Molinos, übersetzt, zusammt des Autoris Lebens-Lauf*, Francf., 1699), il naquit le 21 décembre 1640 à Patacina en Aragon. Son père s'appelait don J. André de Molinos et était docteur en droit et auditeur des royaumes d'Aragon et de Navarre. Sa mère, D. Anna-Marie Penduchu était, ainsi que son mari, d'origine noble. Elevé à Pampelune, Michel de Molinos étudia la théologie à l'université de Coïmbre et vint en Italie en 1669 ou en 1670. En parlant d'un livre de Jean-Baptiste Catala : *Devocion de la buena muerte con exercicio de meditacion*, Valent., 1662, N. Antonio (*Bibl. Hisp. nova*, I, p. 645), s'exprime ainsi: « Peut-être ce livre est-il de Michel de Molinos qui se trouve à Rome, comme procureur dans la cause de la canonisation du serviteur de Dieu, François-Jérôme Simon. » Le Guide spirituel a été composé en langue espagnole (Mabillon, *Iter italicum*, 1, 72 ; cf. *Guida spirit.*, Venet, 1685 ; *Lettre dédic. : Questa mistica gioia dell'anima, venuta dalle Spagne in Italia...*). Il a été traduit en italien, en français (*Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme*, Amst.. 1688), en hollandais ; en latin par A. H. Franke (*Manuductio spiritualis*, Lips., 1687) et en allemand par G. Arnold (*Geistlicher Wegweiser*, Francf., 1699-1704, 12-32). Si le piétisme ne tarit pas en éloges sur les doctrines de ce livre, les orthodoxes catholiques, luthériens et calvinistes se prononcent sur elles avec la plus grande rigueur. Bossuet (*Instruction sur les états d'oraison.* La 1re éd., Paris, 1697, avec un appendice contenant *les Actes de la condamnation des quiétistes*, des pièces de médiocre importance) parle de la personne de Molinos de la manière la plus défavorable. Il ajoute

foi aux propos scandaleux qui circulaient sur sa vie privée et n'hésite pas à l'appeler un hypocrite « qui a commis des excès abominables, des infamies et plusieurs crimes. » Jæger, un théologien luthérien allemand, plus modéré que le grand adversaire de Fénelon, critique les principes molinistes avec plus d'équité (*Hist. eccl.*, II, *Examen théol. myst.*). Il se rencontre en plusieurs points avec le théologien réformé Jurieu (*Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*, Amst., 1699). Les actes du procès n'ont pas été publiés. Bien des points restent obscurs. Les sources les plus importantes pour l'histoire du molinisme sont : *Lettres écrites de Rome, touchant l'affaire de Molinos et des quiétistes*, Amst., 1696 ; elles forment la suite du livre de G. Burnet : *Voyage de Suisse, d'Italie et de quelques endroits d'Allemagne et de France*, et parurent en 1688 sous le titre de *Three letters, concerning the present state of Italy, written in the year* 1687. *Le Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme*, Amst., 1688, et G. Arnold, *Kirchen und Ketzergeschichte*, III, XVII. C. E. Scharling, professeur à Copenhague, a donné une étude très étendue sur Molinos, qui a été traduite du danois en allemand et publiée dans Illgen, *Zeitschrift für hist. Theol.*, Hambourg et Gotha, 1854 et 1855, vol. XXIV, p. 325 ss., 489 ss. et vol. XXV, p. 3 ss. Tholuck (Herzog, *Real-Encycl.*, IX, 698) a examiné la portée théologique du système de Molinos, et H. Heppe (*Geschichte der quietistischen Mystik in der kath. Kirche*, Berlin, 1875, p. 110 et 260), ses rapports avec les doctrines mystiques antérieures. Eug. Stern.

MOLLIO (Giovanni... di Montalcino), de Sienne. L'année de sa naissance n'est pas connue ; nous savons que, jeune encore, il entra dans l'ordre des frères mineurs et qu'au lieu de se laisser aller à la paresse de ses confrères il consacra tout son temps à l'étude des lettres et de la théologie. Comme P. P. Vergerius, pour réfuter les œuvres des réformateurs, qui commençaient à être répandues en Italie, il abandonna les subtilités du *doctor angelicus* et du *doctor mirabilis et mirificus* pour s'adonner à l'étude de la Bible. Il fut tout surpris d'être obligé de convenir que les réformateurs ne se trompaient nullement, et sans quitter le froc et l'ordre il se mit à enseigner la théologie biblique à Brescia, à Milan, à Pavie. Ses succès le firent appeler en 1533 à l'université de Bologne (voyez *Italie*). Ses thèses sur la justification par la foi lui attirèrent l'inimitié d'un professeur de mathématiques, nommé Cornélius, qui, après avoir été battu par lui dans une discussion publique, se fit son accusateur auprès de l'inquisition. Mollio, cité à Rome, se défendit vaillamment, s'appuyant sur la sainte Ecriture ; ses juges, députés par Paul III, tout en reconnaissant la valeur de ses arguments, lui enjoignirent toutefois de ne pas les exposer au public. Il ne tint aucun compte de ces recommandations frauduleuses et son zèle pour la Réforme le fit chasser de Bologne, après que le cardinal Campeggio, de triste mémoire, l'eut noirci auprès de Paul III. Chassé de Bologne, Mollio se retira à Naples et fut élu prédicateur et lecteur du couvent de Saint-Laurent. La société de Valdez, de Martyr et d'Ochino (1539) lui ouvrit complètement les yeux et dès lors il

prêcha la Réforme avec un zèle sans égal. Pendant la persécution de 1542, qui fit partir de Lucques et de Venise Pierre Martyr et B. Ochinus, Mollio qui était aussi recherché par l'inquisition sut se dérober aux espions, mais lorsque Jules III, del Monte, le pape fainéant, monta sur le siège papal, il fit rechercher Mollio avec beaucoup d'insistance. Arrêté à Ravenne, pendant qu'il y prêchait l'Evangile, Mollio, chargé de liens, fut conduit à Rome et, en 1553, son procès était terminé après une cruelle captivité.. Mollio fut condamné à être pendu puis brûlé. Pour l'ébranler on fit abjurer devant lui, en présence des cardinaux inquisiteurs, onze hérétiques ou soi-disant hérétiques (sept. 1553). Mollio demeura ferme : il soutint que le pape n'était pas le vicaire de Jésus-Christ, mais bien plutôt l'antichrist en persécutant la Parole de Dieu, que les cardinaux n'étaient semblables qu'aux scribes et pharisiens en conduisant les âmes à l'éternelle damnation, etc. « Je suis luthérien, dit-il, comme l'était Saint-Paul, n'enseignant et ne croyant que la doctrine du grand apôtre.» Il attaqua toutes les superfétations du dogme romain avec une telle éloquence que même les cardinaux n'osaient lui imposer le silence ; puis après s'en être appelé au tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en signe de défi, il lança aux pieds de ses juges le cierge allumé que l'on mettait dans les mains des hérétiques. Le 5 septembre 1553, Mollio et Tisserando de Perugia, qui, comme lui, avait été inébranlable, furent pendus et brûlés comme hérétiques, sur le campo de' Fiori, à Rome, devant un peuple nombreux qui ne savait comment juger un homme si honnête (voyez *Rivista cristiana*, juillet 1873 ; *Vera storia del Montalcino, il quale fu per la sua confessione di fede ucciso à Roma li 5 settembre* 1553. Cette lettre écrite en allemand le jour même de l'exécution de Mollio a été traduite par M. T. Elze, pasteur de la colonie allemande de Venise). — Sources : outre la précédente, Mac-Crie, *Istoria della Riforma in Italia* (*progresso ed estinzione*), trad. de l'anglais, Gênes, 1858 ; anonyme, *I Riformatori Italiani nel secolo XVI*, 1870. C'est une reproduction de Mac-Crie, et elle cite une date fautive (1554) pour la mort de Mollio ; Zanchii, *Epistolæ*, lib. II, p. 278; C. Cantu, *Eretici d'Italia*, t. II, Torino, 1867 ; cet ouvrage est très incomplet au sujet de Mollio ; *Histoire des Martyrs*, f. 264-265 ; Gerdesius, *Italia Reformata*, etc., les sources générales de l'histoire de la Réforme en Italie. P. Long.

MOLOCH. Voyez *Phénicie*.

MOMIERS, sobriquet donné aux chrétiens fervents de Genève et de la Suisse protestante française par ceux d'entre leurs coreligionnaires qui ne voyaient que des *momeries* dans leur zèle pour le réveil religieux, pour les exercices privés de piété et pour le dogme de la divinité de Jésus-Christ abandonné par les latitudinaires du commencement de notre siècle. — Voyez les articles *Genève* et *Vaud*.

MONACO (Statistique religieuse). Ce petit Etat ne présente guère d'intérêt au point de vue religieux. Sa population, qui n'est, d'après le recensement de 1878, que de 7049 habitants, appartient toute entière à l'Eglise catholique. Elle est trop peu nombreuse pour former

un diocèse prenant rang dans la hiérarchie régulière de l'Eglise romaine. Mais comme le gouvernement de la principauté ne s'est pas soucié de confier ses sujets à l'autorité spirituelle d'un évêque étranger, le saint-siège fait gouverner les catholiques de Monaco par un évêque *in partibus infidelium* qui prend le titre d'administrateur apostolique. Il est assisté dans le gouvernement de son petit diocèse par un vicaire général et environ vingt-cinq ecclésiastiques. Plusieurs ordres religieux ont également dans les Etats du prince de Monaco des maisons assez importantes. — Le protestantisme n'est représenté que par un chapelain de l'Eglise anglicane qui réside à Monaco pendant la saison et n'a guère d'autres paroissiens que des Anglais de passage dans cette ville et aux environs.

MONARCHIENS. Voyez *Antitrinitaires*.

MONASTÈRE. Voyez *Moines*.

MONCADA. Louis-Antoine de Moncada-Belluga-Torre-Ramirez-Castillo y Haxo, célèbre prélat espagnol, né à Motril, dans le royaume de Grenade, en 1662, mort à Rome en 1743, fut nommé évêque de Carthagène en 1704, d'où il fut transféré à Murcie l'année suivante. Pendant la lutte des armées impériale et espagnole, Moncada donna à Philippe V de si grandes preuves de dévouement et de fidélité que ce prince le nomma vice-roi de Valence et capitaine général de Murcie. Promu au cardinalat en 1701, il n'accepta cette dignité que d'après le commandement formel de Clément XI, et en 1724 il se démit de son évêché pour se fixer à Rome. Les œuvres par lesquelles il chercha à relever le prestige de l'Eglise catholique en Espagne sont nombreuses. C'est ainsi qu'il fonda à Cordoue une maison de la congrégation de Saint-Philippe de Néri, qu'il gouverna avant son élévation à l'épiscopat. Il établit à Carthagène une maison de refuge, une autre maison pour les orphelins des deux sexes; une pour les enfants trouvés, une pour les enfants de chœur de sa cathédrale, un collège pour les théologiens, un séminaire, un mont-de-piété pour secourir les familles pauvres, un collège pour l'éducation de la jeunesse dont il confia la direction aux jésuites. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° *Dissertacion dogmatica por los derechos de la santa sede apostolica immunidad ecclesiastica*; 2° *Representacion canonica por la immunidad de los ecclesiasticos vulnerada en el sobreprecio de la sal*; 3° *Declaracion de todo lo que contiene la doctrina christiana, y que se debe proponer a los neophitos*; 4° *Carta dogmatica a la Santidad de Clemente XI, de gloriosa memoria, sobre la admision de la bula Unigenitus*, etc., etc. — Voyez le catalogue complet des ouvrages de Moncada, tant imprimés que manuscrits, chez Richard et Giraud, *Biblioth. sacrée*, et chez Moréri, *Diction.*, ad vocem.

MONDE. Par ce mot l'on désigne généralement ce que l'Ecriture sainte appelle « les cieux et la terre », ou l'ensemble des choses créées (Ps. XXIV, 1; XC, 2; Jérém. X, 12; LI, 15), lesquelles, parce que Dieu les a créées (Hébr. I, 2; XI, 3 etc.), lui appartiennent (Actes XVII, 24) et nous parlent de Lui (Ps. XIX, 1). Le monde est le pro-

duit de la pure volonté de Dieu : tel est le résumé du récit biblique de la création qui nous transporte, du premier coup, en plein monothéisme. En outre, ce monde a été créé bon (Gen. I, 31), en tant qu'il est propre aux usages de l'homme qui devait l'habiter (1 Tim. IV, 4), et beau, en tant qu'il y règne un ordre établi de Dieu. C'est un *kosmos*, c'est-à-dire un ensemble harmonique, opposé au chaos primitif (tohou vabohou, Gen. I, 2), d'où Dieu tira le monde (Mundus signifie net, pur, beau). Le caractère propre du monde est d'être limité ; il passe, comme tout ce qui est relatif et contingent (I Jean II, 17 ; 1 Cor. VII, 31) ; il finira (Matth. XIII, 39. 40 ; XXVIII, 20). Le monde dépend donc, dans tous ses éléments, absolument et fatalement, du créateur (Ps. CIV, 27-30) qui a donné le monde comme lieu d'habitation à l'homme. Celui-ci en a reconnu, mesuré, dirigé les forces, et y a fondé des royaumes (Job XXVIII, 1-11 ; Gen. I, 28 ; Dan. VII, 27). Ce que les Grecs, peuple artiste, ont appelé *kosmos*, les Hébreux, peuple religieux, l'ont appelé *thébel*, terre arrosée (de Dieu), féconde, habitable, de la racine *iabal* couler. Comme le monde n'a pas en lui-même son principe, il n'a pas non plus sa fin en lui-même ; il n'a par lui-même aucune valeur propre (Matth. XVI, 26) ; c'est pour la gloire de Dieu qu'il est créé (Es. VI, 3) ; il sert à manifester sa puissance (Rom. I, 20). Voir l'art. *Création*. — Outre ce sens cosmologique, le mot monde a aussi un sens historique et désigne l'humanité (Jean XVII, 23. 25). Le monde, ainsi entendu, est l'objet de la bienveillance de Dieu (Jean III, 16), bienveillance dont le témoignage le plus irrécusable a été le don du Fils de Dieu, comme Sauveur du monde (Jean IV, 42 ; XII, 47 ; 1 Jean IV, 14). Il s'est offert en victime de propitiation pour le péché du monde (1 Jean II, 2 ; IV, 10) qu'il a par là virtuellement vaincu et effacé (Jean I, 29). C'est donc par Christ que Dieu réconcilie le monde avec soi (2 Cor. V, 19). Christ est, dans le sens le plus vrai et le plus complet du mot, la vie du monde (Jean I, 4 ; VI, 33. 51 ; XIV, 6 ; 1 Jean IV, 9). — Enfin, le terme que nous analysons a une signification morale et religieuse qui est plus difficile, mais par là même plus importante à déterminer. Dans le langage des écrivains sacrés, et en particulier chez Jean, le monde désigne ordinairement non la totalité des choses créées, mais cet ensemble de principes et d'influences qui nous environnent de toutes parts, qui agissent sur nous incessamment, et où Dieu n'a aucune place. C'est le monde en tant qu'étranger à la vie de Dieu. Le monde étant le milieu où, depuis la chute, le mal règne et se développe (1 Jean V, 19), il n'y a pas lieu de s'étonner qu'on ait fini par le confondre avec le mal même. Augustin l'appelait *massam perditionis*. En cela il exagérait. La vérité est que le monde sera pour nous ou un moyen de glorifier Dieu, ou une séduction qui nous détourne de Lui, selon que nous saurons le dominer par l'esprit (1 Cor. III, 22) et vaincre sa puissance funeste (1 Jean V, 4), ou que nous deviendrons nous-mêmes ses esclaves (Jean VIII, 34 ; Rom. VI, 16). Le monde, appelé aussi « le siècle présent » (Rom. XII, 2 ; Gal. I, 4 ; 2 Tim. IV, 10), par opposition aux réalités éternelles (1 Jean II, 17), agit sur nous princi-

palement par la sensualité (convoitise de la chair), la légèreté (convoitise des yeux) et l'orgueil (orgueil de la vie) (1 Jean II, 16); aussi la vraie religion consiste-t-elle non à éviter tout contact avec le monde, mais à se préserver de ses souillures (Jacques I, 27); c'est aussi la vraie sagesse, puisque ce monde, source de soucis (Matth. XIII, 22) et de tristesse (2 Cor. VII, 10), se vante d'une sagesse qui n'est que folie (1 Cor. I, 20; III, 19), qu'il ne peut donner qu'une paix mensongère (Jean XIV, 27), et qu'il sera jugé (Jean XVI, 8; XII, 31) et condamné (1 Cor. XI, 32); enfin cette séparation du monde est une des vraies marques de la foi chrétienne, puisque le monde ne croit pas en Jésus-Christ (Jean XVI, 9) et même le hait (Jean VII, 7), ainsi que ses disciples (Jean XV, 18. 19; 1Jean III, 13). C'est ce monde incrédule et hostile que Jésus-Christ a vaincu (Jean XVI, 33; XIV, 30) et qu'à la suite de leur maître les chrétiens peuvent vaincre à leur tour par la foi (1 Jean V, 4-5; Jean XVII, 16), même lorsqu'ils semblent être le rebut du monde (1 Cor. IV, 13). Le monde n'échappe au contrôle de Dieu que pour tomber sous le joug du prince de ce monde (Jean XIV, 30) qui passe pour en être le Dieu (2 Cor. IV, 4), mais qui trompe ses sujets, en leur faisant croire à son pouvoir absolu et éternel (Luc IV, 5), tandis qu'en réalité sa défaite est certaine (Jean XII, 31; XVI, 11) et même déjà commencée (Luc X, 18). L'opposition entre le monde et Dieu est donc totale (Jacques IV, 4; 1 Cor. II, 12). Elle est surtout accentuée dans les écrits de Jean (Jean XVIII, 36; 1 Jean II, 15; IV, 5. 6). Aussi l'Eglise, méconnaissant à cet égard les intentions réelles de son fondateur (Jean XVII, 15), a-t-elle, pendant longtemps, recommandé la retraite, même la rupture définitive avec le monde, et considéré comme un état supérieur une vie cloîtrée, consacrée toute entière à la contemplation et à la prière. Les persécutions auxquelles elle avait été en butte de la part du monde et la dégradation morale où vivait la société expliquent, sans la justifier, le développement rapide des tendances monacales au moyen âge. L'enseignement évangélique, relativement aux rapports du chrétien avec le monde, est double: il doit se préserver des influences funestes du monde où il vit et y exercer une mission régénératrice. Il est évident que la première de ces obligations est la condition de la seconde; les enfants de Dieu n'agiront efficacement sur le monde que s'ils ne sont point atteints ni affaiblis par son influence (1 Cor. II, 12), s'ils ne dépendent pas de lui (1 Cor. VII, 30), s'ils ne placent point leur affection en des choses visibles et passagères (2 Cor. IV, 18; Philip. III, 19; Colos. III, 2). De même que l'apôtre Paul, tout en combattant avec énergie les principes ascétiques de certains docteurs de son époque (Colos. III, 20. 21; 1 Tim. IV, 3), se considérait lui-même, en tant que disciple de la croix du Christ, comme mort pour le monde (Gal. VI, 14), de même le chrétien, tout en vivant dans le monde, porte en lui un esprit absolument supérieur au monde; il ne se laisse ni diriger par ses maximes, ni pénétrer par son influence; loin de devenir l'esclave du monde (1 Cor. VI, 12), il fait servir le monde et tout ce qu'il renferme à la gloire de

Dieu (Rom. XI, 36) ; tout peut y contribuer, les joies de la vie, parce qu'il sait de qui il les tient (Jacq. I, 17) et qu'il se réjouit « dans le Seigneur » (Philip. IV, 4), les souffrances, parce qu'elles contribuent à sa sanctification (Jacq. V, 13 ; Actes XIV, 22) et disparaissent en présence de la gloire à venir (Rom. VIII, 18), la vocation terrestre quelle qu'elle soit, parce qu'elle est un moyen de servir Dieu (Ephés. V, 22; VI, 9). A mesure que la vie spirituelle du chrétien devient plus profonde et plus puissante, il la répand davantage dans le monde, et par là le transforme peu à peu, car le monde, bien qu'il soit naturellement étranger à cette vie, ne lui est pas pour cela inaccessible, puisqu'il est l'œuvre de Dieu. Telle est donc la sublime mission du chrétien dans le monde : d'une part le condamner, pour son bien, comme le fit Noé (Hébr. XI, 7), c'est-à-dire condamner en lui le péché ; de l'autre, l'éclairer (Matth. V, 14. 16 ; Philip. II, 15-16) et le sauver (1 Tim. IV, 16 ; Jacques V, 20), en un mot, par une action religieuse progressive, faire du monde un royaume de Dieu (Apoc. XI, 15).

Jean Monod.

MONGOLS. On donne généralement le nom de Mongols à une race humaine fort nombreuse, caractérisée par un teint jaune ou plutôt olivâtre, un visage large et plat, un nez épaté, des yeux obliques, etc. Les Mongols sont répandus dans le Nord de l'Ancien et du Nouveau Continent, où ils forment les peuples connus sous les noms de Samoyèdes, de Lapons et d'Esquimaux, dans l'intérieur de l'Asie, où ils se divisent en un grand nombre de hordes dont les plus connues sont les Kalmouks, et enfin dans la partie orientale de l'Asie où ils peuplent la Chine, le Japon et plusieurs des archipels occidentaux du Grand Océan. Nous n'avons à nous occuper ici que des Mongols de l'Asie centrale, habitants du pays désigné par les géographes sous le nom de Mongolie ou de Mongolistan. Ces peuples n'ont longtemps été connus en Occident que par les terribles invasions que firent quelques-unes de leurs hordes dans le monde chrétien. Les noms de Gengis-Khan et de Tamerlan ont, pendant longtemps, été les seuls dont la notoriété ait pu arriver jusqu'à nos pays. Depuis un certain nombre d'années, ce peuple commence à être mieux connu, quoique bien des points restent encore obscurs pour la science contemporaine. Voici comment l'on peut résumer l'état actuel de nos connaissances sur cette nation. Placés sous la domination plus nominale que réelle de l'empereur de la Chine, les habitants de la Mongolie forment deux grands rameaux, les Mongols proprement dits ou Orientaux, qui sont généralement pour les Mandchoux, maîtres de la Chine, de fidèles alliés plutôt que des sujets, et les Mongols occidentaux ou Kalmouks, dont, en dépit de la cour de Péking, l'indépendance est à peu près complète, et dont certaines tribus vivent même en dehors des limites de l'empire chinois. Les uns et les autres mènent la vie nomade sous la conduite de princes héréditaires.

MONIQUE (Sainte), mère de saint Augustin, née en 332, morte à Ostie en 387, épousa un païen de la ville de Thagaste, nommé Patrice, qui se convertit au christianisme un an avant sa mort. Elle eut trois

enfants, dont l'aîné fut saint Augustin. On sait, par les *Confessions*, avec quelle sollicitude maternelle et quelle foi ardente en la toute-puissance de la bonté divine, elle suivit son fils dans les voies troublées de sa jeunesse, alors qu'il fut la victime des égarements de la passion et des doutes de la pensée. Elle habita avec lui d'abord Carthage, puis Milan où elle connut Ambroise, et eut le bonheur de voir la conversion de saint Augustin. Après son baptême, Monique se disposait à se rendre avec lui en Afrique; mais s'étant arrêtée à Ostie, pour se reposer des fatigues du voyage, elle tomba malade et mourut peu de jours après les immortels entretiens sur la vie supérieure dont son fils nous a conservé le souvenir. Elle fut inhumée à Ostie, mais en 1430 son corps fut porté à Rome, sous le pontificat du pape Martin V, qui a rédigé lui-même l'histoire de cette translation. Sa fête principale se célèbre le 4 mai.

MONITION, MONITOIRE. La monition (*admonitio*) est un avertissement donné par l'autorité ecclésiastique à un clerc de corriger ses mœurs. Elle diffère du monitoire (*monitorium*), en ce qu'elle est une simple invitation charitable, accompagnée de la menace de quelque peine si on ne veut pas se corriger, tandis que le monitoire est un commandement fait par le supérieur ecclésiastique qui oblige tous ceux qui ont connaissance de quelque crime caché, à le révéler sous peine d'excommunication. — Voyez Eveillon, *Traité des excommunications et des monitoires*; Th. Raynaul et M. Rouault, *Traité des monitoires*; *Mémoires du clergé*, VII, 1076, 1121.

MONNAIES. Avant l'exil, les Hébreux ne connaissaient pas l'argent monnayé; dans leurs transactions commerciales, ils calculaient d'après des sicles d'argent non monnayés, ou d'après les talents que les parties contractantes pesaient (Gen. XXIII, 16; Exode XXII, 17). Ils n'ont fait que suivre en cela les habitudes d'autres peuples de l'antiquité, chez qui, dans la première période de leur développement, le métal non frappé tenait lieu d'argent monnayé. Néanmoins, à l'époque d'Abraham déjà, il circulait dans l'Asie occidentale des barres d'argent d'un poids nettement déterminé et peut-être munies d'une estampille (Gen. XXXIII, 19), et dans cet Etat israélite où tout était si nettement organisé, il est certain que, pour les petites transactions, il circulait de petites pièces de sicles d'argent et des pièces plus petites encore d'une valeur nettement déterminée, mais sans garantie de la part de l'Etat (1 Sam. IX, 8; Ex. XXX, 18; Lévit. XXVI, 3). On les acceptait volontiers, tandis que pour les grandes transactions, les deux parties contractantes continuaient encore à peser les barres d'argent. L'argent était conservé et expédié dans des bourses (2 Rois V, 23; XII, 10). Après l'exil, nous voyons circuler d'abord de l'argent perse, puis des monnaies gréco-syriennes et enfin, quand les rois de Syrie accordèrent au prince Simon le droit de battre monnaie, des sicles et des demi-sicles d'argent, dont il reste encore de nombreux exemplaires authentiques. Ces sicles de l'époque des Machabées ne paraissent pas, toutefois, avoir eu cours à l'étranger, car l'argent monnayé grec continua à circuler et, à l'époque

de Jésus-Christ encore, on calculait d'après les drachmes, les doubles-drachmes et les stater. La plus petite monnaie était le λεπτόν (Marc XII, 42; Luc XII, 59). Sous la domination romaine, c'est l'argent romain qui circule en Palestine et, à l'époque de Jésus-Christ, les payements se faisaient avec cette monnaie. Le Nouveau Testament cite comme monnaies romaines : 1° le denier, δηνάριον ; 2° l'as, monnaie de cuivre (Matth. X, 29 ; Luc XII, 6).

MONNARD (Charles) appartient à la Suisse allemande par sa mère et son lieu de naissance (Berne, 1790); à la Suisse romande par son père, ses études, sa carrière de professeur (Lausanne, 1816 à 1845); à l'ensemble de la confédération suisse, par son activité comme magistrat, surtout comme historien ; à l'université de Bonn, c'est-à-dire à l'Allemagne, par les dix-huit dernières années de sa vie (déc. 1846 à janv. 1865) ; mais il appartient aussi à tous les réformés de langue française par l'esprit religieux qui l'a animé dans l'enseignement, dans la vie publique, dans ses travaux politiques et littéraires. Ministre du saint Evangile, il a exercé quelque temps le pastorat, en 1845 et 1846, après avoir été honoré, entre 1830 et 1845, des fonctions législatives les plus élevées dans sa patrie, et avoir été quatre fois président du grand conseil, sept ou huit fois premier député de Vaud à la diète fédérale. S'il a connu, comme professeur et magistrat, les joies légitimes de la popularité, il a connu également les calomnies, les persécutions mesquines, l'expatriation et ses amertumes. Sa longue carrière (il est mort à soixante-quinze ans, toujours travaillant, toujours debout) a été trop pleine et trop accidentée pour être racontée ici ; on en trouvera un résumé exact dans le tome III de la *Galerie Suisse* (Lausanne, 1880), mais sa biographie est encore à faire. Le but de cet article est de faire connaître les convictions religieuses et ecclésiastiques de Charles Monnard. — Consacré au saint ministère à Lausanne, vers 1812, il n'avait point l'intention de devenir pasteur : les études de théologie étaient à ses yeux, selon l'usage, la filière nécessaire pour arriver à l'enseignement supérieur; à vingt-six ans, en effet, après un séjour à Paris comme précepteur dans la famille du comte Duchâtel, il devenait professeur de littérature française à l'Académie de Lausanne, et, près de trente années, il resta titulaire de cette chaire. Le Réveil le repoussa d'abord plus qu'il ne l'attira, et l'on trouverait, dans sa correspondance d'alors, des mots qui rappellent les premières impressions de Vinet. Il accepta sans étonnement la loi oppressive de 1824, dirigée contre les dissidents, et tristement fameuse dans les annales vaudoises. Sous l'influence des faits, éclairé aussi par les publications de Vinet, son cadet de sept ans, alors à Bâle, et avec lequel il s'était lié par correspondance, Monnard comprit que la liberté religieuse n'implique rien moins que le devoir pour l'Etat de garantir à chacun la protection de son culte dans les limites de la morale publique. Une fois convaincu, il s'efforça de convaincre ses concitoyens ; mais, tout en étant l'un des collaborateurs principaux du *Nouvelliste Vaudois*, l'organe des libéraux, il eut à lutter contre la prudence du comité de rédaction. Un procès de presse, en

1829, mit fin à cette position équivoque. Vinet et Monnard en furent les victimes, disons mieux, les héros. Le point de départ avait été, en janvier 1829, l'arrestation brutale, à Payerne, d'un évangéliste dissident, doué de plus de zèle que de tact, et qui tombait évidemment sous le coup de la loi de 1824. Les deux amis prirent chevaleresquement la défense de la liberté religieuse : Vinet, en montrant dans deux brochures que l'unité de culte ne pouvait s'obtenir que par le sacrifice de la conscience ; Monnard, en opposant à la loi de 1824 les droits garantis par la constitution. L'un et l'autre furent dénoncés aux tribunaux, et Monnard suspendu provisoirement de ses fonctions à l'académie. Acquitté par le tribunal d'appel, absous par l'opinion publique, il fut suspendu administrativement pour une année (1er sept. 1829 au 1er sept. 1830) par un Conseil d'Etat qui voyait en lui un adversaire politique à museler. Monnard devint ainsi l'un des chefs les plus populaires de l'opposition libérale ; mais, s'il est beau de voir sa fermeté dans la polémique et au sein du Grand Conseil, il est édifiant, dans ses messages presque quotidiens à son ami Vinet, de surprendre sa sérénité en face d'une mesure illégale qui supprimait son traitement, de constater son peu d'amertume envers ses ennemis personnels. Il est à désirer que ses lettres soient toutes publiées, de même que l'ont été celles de Vinet. Ce procès acheva de discréditer la loi de 1824 contre les dissidents ; mais elle avait jeté de profondes racines dans les couches populaires, et la révolution vaudoise du 18 décembre 1830 ne put les extirper que graduellement. Au sein de la Constituante, Monnard et plusieurs autres parlèrent inutilement en faveur de la liberté des cultes, réclamée par neuf mille pétitionnaires et plus de cent cinquante pasteurs. Aussi Monnard écrivait-il à son ami de Bâle : « N'allez pas croire que je sois abattu, ou que je désespère de la cause en laquelle j'espérais... mais la vue des hommes est triste, les petites tracasseries sont ennuyeuses, et la force des nerfs est limitée. » En 1834, la loi de 1824 fut abolie par le Grand Conseil ; seulement, malgré les efforts de Monnard et de ses amis, elle fut remplacée par une loi contre le prosélytisme. En 1839, nous retrouvons l'ami de Vinet dans les rangs de la minorité, protestant contre la suppression de la confession de foi helvétique, en tant que décrétée par le pouvoir civil. Il regrettait en elle moins un symbole dogmatique qu'un témoignage de l'indépendance de l'Eglise nationale. La loi ecclésiastique de 1839 fut un premier coup de cloche, annonçant les prochaines funérailles du gouvernement de 1831. Vint la révolution du 14 février 1845 ; elle est facile à expliquer du moment où l'on a présent à l'esprit l'état général de la Confédération suisse, et les efforts opiniâtres du parti radical, soit pour renverser le pacte de 1815, soit pour expulser les jésuites. La position du gouvernement vaudois et de ses amis était insoutenable : les hommes de 1830 n'aimaient ni le pacte de 1815, ni surtout les jésuites, mais ils se cramponnèrent à la légalité ; issus d'une révolution, ils furent balayés par une révolution, peut-être pour n'avoir pas voulu opposer à temps à l'émeute la force armée. Monnard ne fut point mêlé offi-

ciellement aux événements de février 1845; retiré depuis deux ans du Grand Conseil et en congé comme professeur, il se consacrait à la continuation de la grande *Histoire de la Confédération suisse*, séjournant tour à tour à Paris, à Berne, à Lausanne. Toutefois, la révolution acheva de le décider à échanger la chaire académique contre celle de pasteur de campagne; ces mutations-là étaient singulièrement facilitées par le mode de nomination aux postes vacants, basé surtout sur l'ancienneté dans le clergé. A la mort du doyen Bridel, Monnard fut donc appelé sans difficulté, en juin 1845, au poste de premier pasteur de la paroisse de Montreux; vivre utile au pied de ce temple pittoresque, en face du Léman et des Alpes, avait été, dès longtemps, son rêve pour ses années de maturité. Le rêve fut brusquement interrompu. — Le gouvernement provisoire chargea le clergé de lire en chaire une proclamation essentiellement politique, un long plaidoyer en faveur de la Constitution nouvelle, qui allait être soumise à la votation populaire; Monnard s'y refusa, d'accord avec une quarantaine de pasteurs. Un billet qu'il écrivit à cette occasion pour exhorter quelques amis à une résistance parfaitement légale à ses yeux, fut exploité par le parti au pouvoir comme s'il se fût agi d'une conspiration. Le fait est que son passé, son autorité morale dans le pays, le faisaient considérer comme un homme politique plus que comme un membre du clergé, et donnaient à toutes ses démarches une couleur accentuée. Loin de souhaiter, ainsi que Vinet, Louis Burnier et trois ou quatre autres, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, Monnard croyait travailler, ainsi que la grande majorité de ses collègues, à réorganiser l'Eglise nationale. Le jour même de la démission, dans l'assemblée mémorable des 11 et 12 novembre 1845, il parla avec force en faveur d'une démission collective, il fut le principal rédacteur de l'adresse au Conseil d'Etat; mais, en résumant la discussion, il s'écriait en toute bonne foi: « Vous voulez tous l'Eglise nationale, et je la veux aussi! » Plus tard, il se rendit à l'évidence, il comprit qu'une Eglise qui veut être indépendante de l'Etat, ne peut prétendre à rester nationale. Sa correspondance avec Louis Vulliemin, son ami intime, permet de suivre, dans son âme loyale et désintéressée, la marche de ses nouvelles convictions ecclésiastiques. Depuis sa démission, il quitta le confortable presbytère de Montreux pour desservir, tout près de là, à Clarens, la congrégation naissante de l'Eglise libre; il prit part, dans l'été 1846, à un avant-projet d'organisation ecclésiastique, lequel fut d'ailleurs bientôt mis de côté. Enfin, au moment où allait s'ouvrir le premier synode de l'Eglise libre, en novembre 1846, Monnard accepta un appel fort honorable comme professeur de langue et de littérature romanes à l'université de Bonn. Il ne quitta pas sans serrement de cœur cette patrie pour laquelle il avait dépensé les forces de sa jeunesse et de son âge mûr, et qu'il ne devait revoir qu'une seule fois, en 1861, quatre ans avant sa mort. — Les écrits de Monnard sont nombreux, sans même parler des discours de circonstance, ni de sa collaboration à des journaux politiques, à des revues. Quelques-uns ont un but

direct d'édification, ainsi une œuvre de sa jeunesse, ses *Méditations religieuses*, traduites ou imitées des célèbres *Stunden der Andacht* de Zschokke, et dont une nouvelle édition a paru à Paris, en 8 volumes, de 1830 à 1836; ainsi, parmi plusieurs notices biographiques, celle de son ami de jeunesse, le vénérable et spirituel pasteur Louis Manuel; ainsi encore, au déclin de sa carrière, une excellente biographie, publiée à Neuchâtel en 1856, *Caroline Perthès ou l'épouse et la mère chrétienne*. Il y aurait à mentionner divers articles adressés de Bonn au *Chrétien Evangélique* de Lausanne, à la *Revue chrétienne* de Paris. — Monnard a rendu de plus grands services encore à la cause de l'Evangile, en lui demeurant fidèle au sein des assemblées politiques, au milieu des luttes du journalisme, dans sa carrière d'historien national. Au Grand Conseil, par exemple, il a plus d'une fois pris la défense de l'Ecole normale pour les instituteurs, de création récente, et qu'on accusait alors d'être un foyer de méthodisme. Pendant plus de quatre ans, de 1841 à 1845, il a rédigé le *Courrier Suisse*, de concert avec son ami Louis Vulliemin, et rarement la Suisse française a eu un organe politique aussi fidèle au drapeau du christianisme. L'œuvre capitale de Monnard, c'est sa collaboration à l'*Histoire de la Confédération suisse;* pendant quinze ans, ce fut le principal intérêt de sa vie intellectuelle. C'est lui qui a traduit les neuf premiers volumes de l'ouvrage et qui en a composé les cinq derniers, depuis le commencement du dix-huitième siècle jusqu'en 1815. Peut-être n'est-il pas de pays dont l'histoire nationale ait eu le privilège, comme celle de la Suisse, d'être écrite par des historiens qui ont été en même temps des patriotes chrétiens, Jean de Müller, J.-J. Hottinger, Louis Vulliemin et Ch. Monnard. — L'humilité est la pierre de touche d'un christianisme sincère; malgré certaines apparences, l'ancien président du Grand Conseil et premier député à la Diète était profondément humble : ceux auxquels il a été donné de lire sa correspondance intime lui rendront ce témoignage; aussi n'était-ce point de sa part une simple formule, quand il écrivait à Louis Vulliemin, le 4 avril 1850, à propos d'un ami commun : « Je rougis de honte en pensant qu'il a placé mon portrait en face de celui de Vinet; c'est aux pieds de Vinet qu'il faut le mettre, et encore voilé. »

Eugène Secretan.

MONOD (Pierre), historien et diplomate savoyard, né en 1580 à Bonneville, dans le Faucigny, appartenait à une des meilleures familles de sa province; son père siégeait au sénat de Chambéry. Les jésuites, ses maîtres, avaient pendant le cours de ses études remarqué ses heureuses dispositions, le firent entrer en 1604 dans leur compagnie et le chargèrent d'enseigner dans plusieurs de leurs collèges les belles-lettres et la philosophie. Devenu recteur de celui de Turin, Monod attira sur lui par ses capacités l'attention de la duchesse Christine, sœur de Louis XIII, qui le choisit pour confesseur et rechercha son avis sur les affaires politiques les plus importantes. Une mission dont il fut chargé en 1636 à Paris pour revendiquer en faveur de la maison de Savoie les

honneurs royaux, tout en marquant l'apogée de sa fortune, fut l'occasion de sa chute. En effet, Monod irrité de l'insuccès de ses démarches, voulut se venger de Richelieu en se liguant avec ses ennemis et en ourdissant pour le renversement du tout-puissant ministre de nouvelles intrigues avec son confrère Caussin, le confesseur de Louis XIII. Le cardinal qui en fut informé renvoya à Turin l'ambitieux jésuite, mais celui-ci n'en conserva pas moins tout son crédit sur la duchesse et en profita pour la détourner de l'alliance française et la jeter dans les bras de l'Autriche. De vastes perspectives s'ouvraient devant les regards de Monod lorsqu'il fut brusquement enlevé sur l'ordre du cardinal La Vallette par une troupe d'hommes armés entre Ivrée et Villeneuve et enfermé dans la forteresse de Pignerol d'abord puis dans celle de Cunéo. Un essai de fuite n'aboutit qu'à un internement plus rigoureux à Miolans, en Savoie, où Monod mourut le 31 mars 1644. Le saint-siège était intervenu inutilement à diverses reprises en sa faveur, tandis que son ancienne protectrice avait fini par l'abandonner pour ne pas attirer sur elle le courroux du tout puissant cardinal. Monod profita de son passage à la cour de Turin pour réunir les matériaux de quelques ouvrages historiques consacrés soit à l'épineuse question des rapports de son pays avec la France, soit à la glorification de ses souverains : *Recherches historiques sur les alliances de France et de Savoie*, Lyon, 1621, in-4° ; *Amadeus pacificus seu de Eugenio IV et Amadei Sabaudiæ ducis in sua obedientia Felicis V nuncupati controversis*, Turin, 1624, in-4°, reproduit dans le t. XVII des *Annales* de Baronius ; *Apologie pour la maison de Savoie contre les scandaleuses invectives de la Première et de la Seconde savoysienne*, Chambéry, 1641 ; suivie d'une seconde apologie traduite en italien par l'auteur lui-même, Turin, 1652 ; *Trattato del titolo regio dovuto alla casa de Savoya con un ristretto delle revoluzione del reame de Cypro e Ragione della casa de Savoya sopra de esso*, un ouvrage qui, par son chauvinisme amena d'assez sérieuses difficultés entre la cour de Turin et la république de Venise. Monod exprima dans un autre ouvrage les sentiments qui même après l'Escalade animaient les ducs de Savoie à l'égard de la cité de Calvin : *Extirpation de l'hérésie ou déclaration des motifs que le roi de France a d'abandonner la protection de Genève.* La deuxième partie en demeura inédite ainsi que les deux ouvrages suivants conservés manuscrits à la bibliothèque de l'université de Turin : *Annales ecclesiasticæ et civiles Sabaudiæ* ; *Vita B. Margaritæ Sabaudiæ marchionissæ Montesferrati*. — Sources : Botta, *Histoire d'Italie* ; Rossotti, *Scriptores Pedemontii*. E. Strœhlin.

MONOD (Jean), né à Genève le 5 septembre 1765 (deux ans après le dernier synode du désert). — Son père, Gaspard Joël, né aussi à Genève en 1717, et sa mère, Suzanne Puerari, genevoise, donnèrent les plus grands soins à son éducation religieuse et littéraire, ainsi qu'à celle de leurs autres enfants, Gérard et Elisabeth (plus tard Mme de Coutouly). Avant son mariage, Gaspard Monod, qui était pasteur, avait rempli à la Guadeloupe les fonctions de chapelain du gouverneur anglais, quand l'île tomba au pouvoir de l'Angleterre

(1739). En même temps, il prêchait en français pour les protestants français établis à la Guadeloupe. Lorsqu'au bout de trois ans et demi, l'île fut rendue à la France, Gaspard Monod revint en Suisse. Il se fit connaître par des traductions d'ouvrages anglais qui se distinguent par la première des qualités d'une traduction, l'exactitude. Il traduisit entr'autres l'*Histoire de sir Charles Grandisson*, par Richardson (7 volumes). — Sous sa direction éclairée, Jean Monod, doué lui-même d'excellentes facultés, fit des progrès rapides; ses études classiques furent solides et brillantes. A l'âge de dix-sept ans, au moment où il commençait ses études de théologie à l'académie de Genève, il eut le malheur de perdre son père (1783). Il fut consacré au saint ministère, à vingt-un ans et demi. Il s'était lié, à Genève, avec plusieurs hommes distingués dont l'amitié lui demeura toujours précieuse, en particulier avec Frédéric Ancillon, de Berlin, l'auteur des *Révolutions du système politique de l'Europe*, depuis la fin du quinzième siècle (4 volumes). Passant par le Danemark, dans un voyage qu'il fit en Russie, peu après la fin de ses études, il prêcha plusieurs fois dans l'Eglise française de Copenhague (Eglise du refuge, qui existe encore), et y laissa un si excellent souvenir qu'il fut appelé, par le vœu de l'Eglise, à y revenir et à s'y fixer comme pasteur, en 1794. Il y avait déjà fait un second séjour, l'année précédente, pour épouser, le 18 janvier 1793, Louise de Coninck, qui appartenait à l'une des plus honorables familles du pays et dont il avait fait la connaissance, lors de sa première visite. Il l'emmena avec lui en Suisse. Son fils aîné, Frédéric, naquit à Monnaz, près de Morges, le 17 mai 1794, et, avant la fin de l'année, les contrecoups et commotions de la Révolution française, rendant l'exercice du ministère évangélique presque impossible dans sa patrie, il repartait pour Copenhague, comme pasteur de l'Eglise française, avec sa jeune femme (elle avait dix-neuf ans), son enfant, sa mère et sa sœur. Il y resta quatorze ans pendant lesquels il eut la douleur d'assister à deux attaques iniques de l'Angleterre contre le Danemark : la première, en 1801, fut repoussée par l'héroïsme des Danois; la seconde, en 1807, amena la ruine d'un grand nombre de familles, entr'autres de la famille de Coninck. En 1808, l'un des postes de l'Eglise réformée de Paris étant devenu vacant, par la mort de M. le pasteur Mestrezat, le consistoire adressa vocation à Jean Monod, à Copenhague. Il crut devoir répondre à cet appel et s'établit à Paris où il exerça son ministère pendant vingt-sept ans. Il y succéda à M. Marron, dans la présidence du consistoire et compta parmi ses collègues son fils Frédéric. — On sait qu'après les excès de la Révolution, il y eut un retour assez général, sinon à une piété vivante, du moins aux idées religieuses; un besoin d'ordre, d'apaisement, se faisait partout sentir. Le tempérament et les aptitudes de Jean Monod le rendaient particulièrement propre à répondre aux nécessités du moment. Sincèrement religieux, apportant dans la chaire une parole grave et toujours simple, pleine d'onction et d'autorité, éloigné de toute exagération, il savait faire respecter l'Evangile même par ceux qu'il ne parvenait

pas à convaincre. Les circonstances, d'ailleurs, favorisaient cette modération qui lui était naturelle; les luttes dogmatiques et ecclésiastiques n'avaient pas encore éclaté dans l'Eglise réformée ; nul n'y contestait les faits surnaturels et caractéristiques de l'Evangile; ni les hardiesses de la critique allemande, ni les étroitesses de l'orthodoxie anglaise n'agitaient les esprits ; malgré certains signes avant-coureurs, tels que l'affaire Gasc, à Montauban, en 1812, le concours ouvert pour deux chaires de théologie, à la faculté de Montauban, en 1824, avec obligation pour les candidats de souscrire à une déclaration de foi, la destitution d'Adolphe Monod, à Lyon, en 1832, on peut dire néanmoins que les luttes intestines étaient alors inconnues au sein du protestantisme français; aussi, la morale chrétienne si pure que Jean Monod prêchait avec talent et conviction, suffisait-elle à nourrir la piété de son troupeau. Il ne publia qu'un seul de ses sermons, qu'il avait prononcé à l'occasion du retour des Bourbons. Ce retour lui parut, ainsi qu'à tous ceux qui étaient lassés des conquêtes si chèrement achetées et du despotisme de Bonaparte, être l'avènement de la paix et de la liberté. Quinze ans plus tard, il salua avec espoir, comme citoyen et comme protestant, l'ordre de choses nouveau inauguré par Louis-Philippe. Aux travaux de son ministère il sut toujours associer des œuvres littéraires sérieuses : il collabora à la *Biographie universelle*, dite de Michaud, à laquelle il a fourni au moins quinze articles, et traduisit de l'allemand, d'une façon supérieure, les *Lettres de Reinhard sur ses études et sa carrière de prédicateur*, 1816, ouvrage court et substantiel, précédé d'une préface fort instructive du traducteur et suivi d'une notice raisonnée sur les écrits de Reinhard par P. A. Stapfer, le savant et fidèle ami de Jean Monod. Nul n'a goûté plus que lui les nobles et douces joies de la vie de famille. De ses douze enfants, intimement unis entre eux, quatre avaient embrassé, comme leur père, la carrière pastorale. Il s'endormit paisiblement au milieu des siens, le 23 avril 1836, entouré du respect de tous, et laissant, ainsi qu'il l'a dit lui-même de son père, « un nom plus cher à sa famille que célèbre dans la postérité. »

MONOD (Frédéric), fils aîné de Jean Monod, né à Monnaz, près de Morges (canton de Vaud), le 17 mai 1794. De 1815 à 1818 il étudia la théologie à Genève, où il subit, malgré ses professeurs, l'influence chrétienne de Robert Haldane. Il fut l'un des principaux promoteurs du Réveil dans les Eglises réformées de France. Nommé en 1820 pasteur adjoint à Paris, principalement pour les hôpitaux et les prisons, puis pasteur titulaire, il fonda la première école du dimanche à Paris, œuvre pour laquelle il eut toujours une sympathie particulière et de remarquables aptitudes. Depuis la même époque jusqu'à la fin de sa vie, il rédigea avec un incontestable talent et une ardeur de conviction qui commandaient le respect de ceux-là mêmes qui professaient des vues théologiques opposées aux siennes, le journal des *Archives du Christianisme*, organe de l'orthodoxie réformée. En outre, durant tout le cours de son ministère à Paris, il fut l'un des membres les plus dévoués et les plus laborieux des diverses sociétés

religieuses qui témoignèrent du réveil de la vie chrétienne dans nos Eglises. A la suite du refus de la majorité du synode officieux, en 1848, d'affirmer explicitement la foi de l'Eglise, Frédéric Monod crut de son devoir de donner, sans être assuré du pain du lendemain pour lui et sa nombreuse famille, sa démission de pasteur national à Paris, et fonda, avec Agénor de Gasparin, l'*Union des Eglises évangéliques de France*, dans l'organisation desquelles il déploya sa multiple et infatigable activité. Ces Eglises ont pour base commune une confession de foi et une discipline. Leur synode se réunit tous les deux ans. Pasteur de l'Eglise évangélique de Paris avec son collègue Armand-Delille, puis avec M. A. Duchemin, F. Monod fit le voyage d'Amérique pour achever de recueillir les fonds nécessaires à l'érection d'un temple, qu'il eut la joie de voir terminé. Une affection de la gorge l'enleva en quelques mois à sa famille et à l'Eglise. Durant ces mois d'inaction et de grandes souffrances qui furent particulièrement difficiles à supporter pour une nature aussi forte et aussi vive que la sienne, il put encore édifier ses amis et glorifier Dieu par la patience et la soumission filiale avec lesquelles il accepta l'épreuve. Le 30 décembre 1863, Dieu le rappela à lui. Ce ne fut pas seulement l'Eglise de Paris qu'il avait édifiée durant quarante ans par sa parole, sa plume et son exemple qui le pleura ; ce fut toute l'Eglise chrétienne. Sa largeur de cœur, sa parfaite loyauté, la vaillance de sa foi et de son caractère lui avaient fait dans les Eglises évangéliques de toutes les dénominations de nombreux et chauds amis.

MONOD (Adolphe), illustre prédicateur et pasteur de l'Eglise réformée française au dix-neuvième siècle, né à Copenhague, le 21 janvier 1802, et décédé à Paris le 6 avril 1856. Son père, Jean Monod, originaire du canton de Vaud, fut d'abord pasteur de la colonie française protestante de Copenhague, puis de l'Eglise réformée de Paris, où il exerça un ministère long et honoré. Il avait épousé une danoise, descendante de réfugiés français, M^lle^ de Coninck, de laquelle il eut douze enfants qui ont compté plus tard, comme laïques ou comme pasteurs, parmi les hommes distingués du protestantisme français. C'est au sein de cette famille patriarcale, dans cette chaude atmosphère d'affection filiale et fraternelle et de haute culture intellectuelle, que grandit Adolphe Monod ; il y puisa de bonne heure cette élévation d'esprit, ce sérieux moral et ces fortes habitudes de travail qui le distinguèrent ; il y apprit aussi ce langage pur et classique qui est devenu comme une tradition dans cette famille privilégiée ; mais à cette première époque de sa vie, comme il le racontait lui-même, il ne connaissait pas encore l'Evangile dans sa puissance de régénération spirituelle. De 1820 à 1824, il fit à Genève ses études de théologie ; il se contenta tout d'abord de suivre le courant qui régnait à cette époque dans l'académie, celui d'un supranaturalisme assez superficiel qui, tout en maintenant l'élément objectif et surnaturel du christianisme, en négligeait le côté subjectif et diminuait la valeur de ces grandes réalités religieuses qui s'appellent la grâce, la rédemption, la conversion. — Il paraît que les premiers débuts du futur orateur ne furent pas heureux,

car, après avoir présenté sa première proposition, il écrivit à sa mère, confidente de ses pensées, que ne se sentant aucune aptitude pour la chaire, il désirait renoncer à la carrière pastorale et quitter la Faculté. Avec cette intuition de l'avenir qui éclaire parfois le cœur des mères, Mme Monod releva le courage abattu du jeune étudiant et, sans combattre directement son dessein, elle lui fit promettre de tenter un nouveau et sérieux effort, en consacrant à la composition de son second sermon, avec la meilleure partie de son temps pendant plusieurs mois, toutes les forces de son intelligence et toutes les énergies de sa volonté. Le succès éclatant qu'il obtint cette fois rassura pleinement le fils et la mère ; les professeurs et les étudiants de Genève saluèrent en lui un véritable orateur; les noms même de Saurin et de Massillon furent rappelés dans la critique qui fut faite du discours ; humainement parlant, Adolphe Monod avait trouvé sa voie. Il lui restait à trouver la vraie voie religieuse, celle de la conversion par une foi personnelle et vivante en Jésus-Christ. — Ce fut à Genève, vers la fin de ses études, que commença la crise spirituelle qui le renouvela si profondément. A part les influences qui lui vinrent de la famille, et tout particulièrement de son frère Frédéric Monod, qui allait devenir un des apôtres du Réveil, et de sa digne sœur, Mme Babut, trois hommes concoururent par leurs écrits et par leur exemple à cette transformation morale : Louis Gaussen, l'aimable et éminent prédicateur et professeur de Genève, Charles Scholl, d'abord pasteur à Londres, puis à Lausanne, et Thomas Erskine, l'auteur de plusieurs traités remarquables d'apologétique qui mettaient en relief l'évidence morale du christianisme et son harmonie avec les besoins spirituels et immortels de l'âme humaine. Appelé en 1826 comme premier pasteur de l'Eglise française de Naples, Adolphe Monod apprit à connaître du même coup les graves responsabilités du ministère évangélique et l'insuffisance de ses forces personnelles et de ses convictions. Comme autrefois Saul de Tarse, dont il a si éloquemment commenté la vie, il se mit directement en face de « la sainte loi de son Dieu,» et comme lui, il fut convaincu de péché ; mais, comme lui aussi, il trouva son refuge et sa paix au pied de la croix. Les deux premiers sermons qu'il composa alors et qu'il publia l'année d'après (1828) : *La Misère de l'homme et la Miséricorde de Dieu*, portent la trace brûlante de cette révolution intérieure en même temps qu'ils commencent à révéler le grand orateur qui vient de surgir. — C'est avec cette première ferveur de sa foi qu'Adolphe Monod arriva à Lyon, où le vénérable consistoire de l'Eglise réformée l'avait nommé pasteur. Dans cette grande Eglise où d'anciennes traditions de probité et de moralité et des habitudes respectables d'assiduité au culte ne pouvaient pas dissimuler la pauvreté des croyances et la médiocrité de la vie religieuse dans la masse du troupeau, l'apparition d'un ministre de l'Evangile, jeune, éloquent, passionné, dévoré du zèle de la maison de Dieu et tout rempli de la doctrine de la grâce, devait inévitablement amener un conflit. On sait que ce conflit éclata et qu'il aboutit à la destitution d'Adolphe Monod, qui fut prononcée par le consistoire de Lyon en

avril 1831, et ratifiée par ordonnance royale le 19 mars 1832. Dans cette lutte pénible, le jeune pasteur manifesta une fermeté de principes et une ardeur de zèle qui ne fut pas exempte de quelques exagérations, mais qui resta constamment pure de tout sentiment d'intérêt personnel et de gloire propre. C'est à ce moment qu'il faut rattacher l'une de ses improvisations les plus éloquentes, le sermon qui a pour titre : *Qui doit communier?* Après sa destitution, cédant aux instances d'un certain nombre d'amis chrétiens qui le suppliaient de ne pas les abandonner, Adolphe Monod s'unit à eux pour fonder l'Eglise évangélique de Lyon, en faveur de laquelle il adressa, en 1833, un chaleureux *Appel aux chrétiens de France et de l'étranger*. Il avait dû se résigner à célébrer le culte et à prêcher dans un local bien modeste, mais il vit bientôt le champ de son activité s'étendre et son ministère porter les plus beaux fruits. Sous la direction aussi intelligente que fidèle de son pasteur, l'Eglise évangélique de Lyon créa successivement les institutions et les organes nécessaires à son développement; elle ne voulut pas d'ailleurs arborer le drapeau de la dissidence et s'efforça de revêtir les trois grands caractères qui distinguent toute Eglise vivante : foi évangélique, charité fraternelle et activité missionnaire. D'autre part, Adolphe Monod, dont la réputation religieuse et oratoire allait grandissant, recevait de tous côtés des demandes de prédications, auxquelles il s'efforçait de répondre, et bien des temples nationaux comme bien des chapelles indépendantes retentirent de ses puissants et pressants appels à la repentance et à la foi. De cette période de son ministère datent la plupart des sermons imprimés qui constituent la « première série, » et parmi lesquels nous citerons comme de vrais chefs-d'œuvre du genre : *La Sanctification par la vérité; le Salut gratuit; Pouvez-vous mourir tranquille? La Compassion de Dieu pour le chrétien inconverti* (deux discours). La péroraison du premier de ces sermons, qui se termine par la peinture du départ et de la mort du jeune missionnaire, est restée justement célèbre. — En 1836, Adolphe Monod fut appelé comme professeur de morale à la faculté de théologie de Montauban. Il semblait au premier abord peu préparé pour l'enseignement; il avait plus de piété que de science, et il connaissait mieux les secrets de l'art oratoire que les difficultés de la théologie. Il n'en exerça pas moins une influence profonde sur plusieurs générations de jeunes gens qui se succédèrent sur les bancs de la faculté durant les onze années de son professorat (1836 à 1847) ; il fut vraiment pour eux à la fois un maître, un ami et un père spirituel. Ce n'est pas que son enseignement fût marqué de ce cachet d'originalité que peut seul donner un esprit créateur; mais, grâce à son admirable capacité de travail, grâce à la lucidité de son intelligence et à la merveilleuse netteté de son exposition, grâce surtout à cette flamme de vie religieuse qu'il portait dans son cœur et qui éclairait tous les sujets qu'il était appelé à étudier, le nouveau professeur sut bientôt captiver l'attention et quelquefois passionner l'intérêt de ses auditeurs. Dans la chaire de morale, qui était particulièrement appropriée à ses

talents et que, malheureusement, il ne fit que traverser, ses cours, dont on a conservé l'esquisse autographiée (*Morale chrétienne*, 1836 à 1839), furent pour plusieurs de ses élèves l'instrument d'un véritable réveil de conscience.— En 1839, désirant faciliter à son nouveau collègue et ami, M. G. de Félice, l'acceptation de l'appel qui lui avait été adressé, Adolphe Monod lui céda la chaire de morale et d'éloquence sacrée pour prendre celle d'hébreu, qu'il occupa jusqu'en 1845. A cette époque, poussé par le même esprit de désintéressement, il passa de l'enseignement de l'hébreu à celui de l'exégèse et de la critique sacrée. C'est là que l'attendait une autre forme d'activité et d'influence religieuse. Jusqu'à cette époque, les grandes questions que la critique sacrée agitait ailleurs, surtout en Allemagne, étaient restées à peu près ignorées à la Faculté de théologie de Montauban : sur cette importante matière, tous, professeurs et étudiants, avaient tout à apprendre. Adolphe Monod se livra à sa nouvelle tâche avec la conscience et l'ardeur qu'il savait apporter dans l'accomplissement de tous ses devoirs, s'efforçant de suppléer au défaut d'études préparatoires par un infatigable travail et une parfaite sincérité ; c'est ainsi qu'il initia progressivement ses élèves et s'initia tout d'abord lui-même aux problèmes si délicats et si complexes que soulève l'étude des origines du Nouveau Testament, de l'authenticité, de l'intégrité et de la canonicité des livres qui le composent (1845-1846). Le résultat de ce travail fut pour le maître et les étudiants le réveil de l'esprit critique, et, il nous faut l'ajouter, l'abandon de l'ancienne notion théopneustique et la recherche d'une base plus large et plus solide pour la doctrine de l'inspiration des Ecritures. A la fin du cours, le professeur reconnut loyalement que sur ce point, par l'effet de l'étude, ses convictions s'étaient modifiées et élargies ; quant aux étudiants, quelques-uns datent de cette époque le point de départ d'une modification d'idées qui a fini par aboutir à une entière révolution ; presque tous ont reçu de cette crise un véritable élargissement intellectuel. — L'action du professeur était d'ailleurs complétée par celle du prédicateur; pendant près de dix années, Adolphe Monod occupa de dimanche en dimanche la chaire du temple de la Faculté, d'où il adressait aux étudiants et à un auditoire choisi des homélies, des méditations bibliques où son ferme bon sens exégétique et son incomparable talent d'élocution se faisaient toujours remarquer, mais où l'on sentait surtout la chaleur communicative d'une piété austère et vivante, toute nourrie du suc des Ecritures et de la contemplation du Seigneur. Les méditations sur la *Tentation de Jésus-Christ*, sur *Hérode et Jean-Baptiste*, qui parurent plus tard dans le recueil de ses sermons, et l'*Explication de l'épître de saint Paul aux Ephésiens*, imprimée après sa mort (Paris, 1866), sont le seul fruit que l'on ait conservé de cette série de prédications. De temps en temps, à propos d'une fête ou d'une collecte, Adolphe Monod était invité à occuper la chaire du temple consistorial de Montauban, où se pressait une foule avide de l'entendre ; pendant le congé de Pâques et les vacances de l'été, il répétait, après les

avoir soigneusement retravaillés, ces grands discours dans les temples de Bordeaux, de Marseille, de Nîmes, de Paris et d'ailleurs. C'est ainsi que se forma le second volume du recueil qui a maintenant pour titre : *Montauban*, et dont les sermons les plus remarquables sont: *Le geôlier de Philippes*, *La crédulité de l'incrédule*, *L'amide l'argent*, *Dieu est amour*. Plusieurs sermons qui révèlent chez l'orateur une modification dans sa manière correspondante à celle qui s'était accomplie dans son point de vue, quoique insérés dans le troisième recueil intitulé *Paris*, remontent aussi à cette période féconde ; ce sont ses discours sur le *Fatalisme*, sur la *Femme* et sur *Saint Paul*, auxquels nous regrettons qu'on n'ait pu joindre un sermon d'apologétique toute morale, qui a laissé dans nos souvenirs une trace profonde sur le *Caractère de Jésus-Christ*. Pour ne rien négliger, ajoutons que cet illustre maître dans l'art de la chaire donnait à ses élèves des leçons hebdomadaires de débit oratoire, dont il a résumé l'esprit et les règles dans un discours imprimé (1840). Ajoutons aussi que c'est pendant son professorat à Montauban qu'il fit paraître (1840), à l'issue d'un concours où il partagea le prix avec M. Philippe Boucher, un livre qui eut un grand succès : *Lucile ou la lecture de la Bible*.Cet ouvrage appartient à son ancienne conception et résume avec un grand charme de style et un vrai talent dramatique, les arguments de l'école apologétique anglaise en faveur de la divine autorité de la Bible, qui se tirent de la valeur des miracles et des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament. — Si Adolphe Monod avait su conquérir une place distinguée comme professeur, il demeurait avant tout prédicateur et pasteur. Il le sentait vivement lui-même ; aussi, malgré le profond attachement qu'il avait pour la faculté de Montauban, malgré les regrets unanimes de ses collègues et de ses élèves, il crut devoir répondre en 1847 à l'appel qui lui était adressé par le consistoire ds l'Eglise réformée de Paris, en acceptant le poste de pasteur suffragant dans cette Eglise où son père avait laissé de précieux souvenirs et où son frère Frédéric exerçait depuis longtemps son utile ministère. Nous ne pouvons le suivre avec autant de détails dans cette dernière période de son activité; ce serait faire de l'histoire religieuse contemporaine, dont la plupart des témoins vivent encore. La modification théologique qu'il avait subie dans les dernières années de son professorat se fit bien sentir dans son discours d'installation : *La parole vivante* et, quelque temps après, dans son beau sermon sur les *Grandes âmes*. C'était bien toujours le même Evangile, l'Evangile du salut par la foi au Christ rédempteur, Fils éternel de Dieu, « mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification ; » c'était bien aussi la même notion sérieuse et tragique de la loi et de la sainteté de Dieu, du péché et de la condamnation de l'homme ; c'était bien encore la même confiance en l'autorité religieuse des Ecritures, la même disposition à les citer et à les invoquer en témoignage ; mais le point de vue où se plaçait le prédicateur était réellement modifié. Il aimait à présenter alors le christianisme plutôt comme une vie que comme une doctrine ; il le résumait tout entier, comme il aimait à le dire, dans « la personne vivante de Jé-

sus-Christ, » à laquelle la parole écrite a été chargée de rendre témoignage ; il insistait d'ailleurs avec force sur les débris de notre grandeur première, et sur l'harmonie préétablie entre l'Evangile, ou pour mieux dire, Jésus-Christ, et ce qu'il y a de vraiment grand, de divin en nous. Le sermon sur *Nathanaël* est aussi pénétré de cette pensée. Evidemment l'étude approfondie des questions religieuses, l'expérience de la vie et du ministère pastoral, et nous croyons pouvoir ajouter l'influence qu'exerçait alors un penseur éminent, dont Adolphe Monod lisait attentivement les écrits et vénérait le caractère, Alexandre Vinet, avaient déterminé chez lui comme chez d'autres enfants du Réveil, cet élargissement progressif de vues et de méthode, sans produire toutefois aucune de ces secousses violentes, aucune de ces ruptures avec le passé, qui sont l'étonnement et le scandale des âmes pieuses. Adolphe Monod resta jusqu'au bout le disciple fervent de Jésus-Christ, Dieu fait homme, et le lecteur assidu et croyant des Ecritures divinement inspirées. — Dans les dernières années de sa vie, et en particulier sur son lit de souffrance, il sembla même vouloir revenir, au moins en partie, à son ancienne manière, et accentuer plus fortement certaines doctrines (voir ses discours sur la *Doctrine chrétienne* et ses *Adieux*). C'est que, dans l'intervalle, une nouvelle crise théologique, puis ecclésiastique, avait éclaté, et que l'éminent pasteur de Paris éprouvait le besoin de réagir contre de dangereux excès. Ce n'est pas ici le lieu de raconter la crise théologique, qui fut déterminée par la lettre de démission de M. le professeur Scherer à l'école de théologie de Genève (1849), et surtout par l'apparition de la *Revue de théologie de Strasbourg* (1850) ; nous n'avons pas non plus à parler de la lutte que la majorité orthodoxe du consistoire de Paris soutint, pour se maintenir et se consolider contre la minorité libérale. Adolphe Monod prit nettement parti dans cette lutte et défendit, toujours avec la plus grande loyauté, mais sans faiblir, la cause de l'orthodoxie, qui se confondait pour lui avec celle de l'Evangile. Le synode officieux de 1848, par son refus d'arborer le drapeau d'une confession de foi, avait déjà amené la sécession de Frédéric Monod et du comte Agénor de Gasparin, bientôt suivie de la fondation de l'*Union des Eglises libres*. Ne croyant pas devoir se retirer avec eux, Adolphe Monod, qui partageait leurs convictions religieuses et leurs regrets, publia une brochure qui avait pour titre : *Pourquoi je demeure dans l'Eglise établie?* où il expliquait les motifs de sa résolution à rester dans l'Eglise nationale ; pour lui « la voie spirituelle, » qui consiste à travailler dans un esprit de foi et de fidélité à la reconstitution doctrinale et au réveil religieux de cette grande Eglise, et à n'en sortir que lorsqu'on en est exclus ou que la situation est devenue intolérable, est préférable à la « voie de démission », qui consiste à en sortir volontairement et actuellement. La voie qu'il croyait la meilleure, il l'a suivie jusqu'à la fin avec une admirable persévérance. Sa grande parole venait puissamment en aide à la cause qu'il défendait. Quand il devait occuper la chaire, les temples de l'Eglise réformée de Paris regorgeaient d'auditeurs. — C'est dans cette période

qu'il prononça quelques-uns de ses plus beaux discours, les uns purement d'édification ou d'appel comme : *Qui a soif? Donne-moi ton cœur*, *Marie-Madeleine*, *Trop tard*; les autres où se fait sentir une intention polémique, tels que : *Exclusivisme*, *La doctrine chrétienne*. Le ministère pastoral proprement dit occupait aussi une partie considérable de son temps; la visite des malades, les conseils à donner à ceux qui le consultaient de tous côtés, l'instruction religieuse de la jeunesse et celle de ses propres enfants étaient l'objet de sa constante et chrétienne sollicitude. Le protestantisme évangélique tout entier regardait à lui comme à son guide; sa réputation allait grandissant à l'étranger, particulièrement en Angleterre où il avait fait entendre plus d'une fois la parole évangélique, en se servant de la langue même du pays. Aussi fut-il appelé à prendre une part importante à la première assemblée de l'Alliance évangélique, tenue à Londres en 1846. Pendant que le vaillant serviteur de Dieu accomplissait son œuvre, la maladie faisait incessamment la sienne. Déjà atteint depuis quelques années par un mal redoutable qui minait lentement ses forces, Adolphe Monod continua à se dépenser au service de son Maître; mais le moment vint où il dut céder et où il se coucha pour ne plus se relever. Au mois de juin 1855, le dimanche de Pentecôte, il prêcha son dernier sermon; dix mois après, quinze jours après Pâques, le 6 avril 1856, il rendait son âme à son Dieu-Sauveur. C'est sur son lit de souffrances que, de dimanche en dimanche, au moment de prendre la communion avec sa famille et quelques amis rassemblés dans sa chambre, il prononça avec une voix quelquefois entrecoupée par des exclamations arrachées par la douleur, ces touchantes allocutions qui ont été plus tard imprimées sous le titre d'*Adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Eglise, octobre* 1855 *à mars* 1856. Ce livre est resté et restera dans l'Eglise comme le testament sacré d'un de ses pasteurs les plus éloquents et les plus aimés, comme une sorte de nouvelle *Imitation de Jésus-Christ*, ainsi que l'a désigné une plume autorisée et impartiale. — Avant de finir, essayons de caractériser les éléments essentiels de ce grand talent oratoire. Au point de vue physique, Adolphe Monod n'était doué ni d'une haute stature ni de traits réguliers ; mais il portait sur son visage l'expression d'une grande distinction intellectuelle et d'une grande bonté, avec un reflet de mélancolie que tempérait un sourire plein de douceur. La chaire avait d'ailleurs pour effet de le grandir et de le transfigurer. Sa voix avait un timbre particulier, aussi sonore que profond qui charmait l'oreille et remuait le cœur; son geste était d'une justesse irréprochable, et, à certains moments, d'une saisissante beauté; son action oratoire, dont il avait soigneusement, dès sa jeunesse, perfectionné les qualités, était, dans ses grands sermons, extrêmement mouvementée ; quand il n'était pas suffisamment prêt ou en train, on pouvait reprocher à son débit une allure un peu solennelle et un ton de voix « un peu chantant, » comme il le reconnaissait un jour lui-même avec simplicité. Chacun de ses discours était pour lui l'objet d'une forte méditation; il en écrivait avec soin les parties

principales, laissant le reste à l'état de notes bien coordonnées ; il unissait ainsi les libres allures de l'improvisation avec la discipline d'une sérieuse préparation. Dans ses méditations familières, il improvisait avec une pureté et une clarté de style remarquables. Le plan et l'ordonnance générale du sermon sont chez lui d'une grande beauté, mais d'une beauté toute classique dont le type se retrouve chez les grands prédicateurs du dix-septième siècle ; on n'y rencontre que rarement ces digressions imprévues et ces fines allusions pleines d'actualité, dont on est de nos jours si prodigue. L'orateur y reste toujours fidèle à sa préoccupation dominante : l'unité du sujet et le sérieux de l'acte qu'il accomplit en le traitant. C'est une âme éclairée par la Parole de Dieu et régénérée par le saint Esprit qui parle à d'autres âmes pour les amener captives à l'obéissance de Dieu par Jésus-Christ. Aussi ses sermons produisent-ils souvent l'impression d'un drame, dont les péripéties sont parfois émouvantes et dont le dénouement est d'un pathétique extraordinaire. La longueur de quelques-uns dépassait déjà alors l'attention des auditoires ordinaires ; elle paraîtrait de nos jours excessive ; la fin en particulier était trop prolongée ; on pouvait y compter quelquefois deux ou trois péroraisons accumulées. La partie de l'art oratoire que l'on a nommée l'*invention* n'est pas chez Adolphe Monod d'une grande nouveauté ; il emprunte la matière de ses pensées, soit aux immortels lieux communs de l'éloquence religieuse, soit aux doctrines évangéques mises en circulation par le réveil religieux dont il était un des plus nobles représentants ; mais comme il sait rajeunir et agrandir son sujet par le point de vue oratoire où il se place, par le sérieux mêlé d'onction de sa parole, par l'ardent et profond amour pour les âmes que respirent tous ses discours ! Quelle richesse d'imagination il déploie, quelle vive sensibilité religieuse il manifeste, tempérée et gouvernée par un talent dialectique de premier ordre ! et comme il connaît et sait faire connaître et aimer les saintes Ecritures ! Il nous sera cependant permis d'exprimer deux regrets : le premier, que cet éminent prédicateur n'ait pas eu plus souvent recours, dans le choix de ses arguments et de ses citations, aux annales de l'histoire, en particulier de l'histoire de l'Eglise ; le second, qu'il n'ait pas donné à sa prédication ce caractère de familiarité et d'abandon, ces allures plus simples et plus libres qui l'auraient rapprochée d'une sérieuse causerie, et qui semblent de plus en plus réclamées par les exigences du goût moderne. Mais ce que nous nous plaisons surtout à rappeler en terminant, c'est que l'autorité de cette puissante parole se fondait surtout sur la valeur morale du prédicateur. Adolphe Monod n'a pas été seulement un grand orateur, il a été aussi un grand chrétien ; son éloquence n'était pas faite seulement d'imagination, de logique et de sentiment ; elle était faite d'aspirations et d'expériences chrétiennes, de luttes et de victoires spirituelles ; elle s'alimentait sans cesse à la source vive de toute éloquence religieuse vraiment digne de ce nom, au contact de ces « trois grandes choses qui demeurent : la foi, l'espérance et l'amour. » — Sources : *Sermons par Adolphe*

Monod, 1er, 2e et 3e recueils en 4 vol.; *Sermons détachés*; *Lucile* ou *la lecture de la Bible*; *Discours d'installation à la faculté de théologie de Montauban*, 1836; *Discours prononcé à l'ouverture d'un cours de débit oratoire*, 1840; *Pourquoi je demeure dans l'Eglise établie*, 1848; *Explication de l'épître de saint Paul aux Ephésiens*; *La destitution d'Adolphe Monod*; *Adieux*; *Etudes contemporaines*, par E. de Pressensé; souvenirs personnels du signataire de cet article. N. Recolin.

MONOPHYSITISME, hérésie relative à la personne de Jésus-Christ. La condamnation de Nestorius à Ephèse (431) avait eu bien plutôt la signification d'une victoire personnelle remportée par le patriarche d'Alexandrie sur son collègue de Constantinople, comme le prouve le compromis signé en 433 entre Cyrille d'Alexandrie et Jean d'Antioche, que celle d'un triomphe de la christologie alexandrine sur la christologie de l'école d'Antioche. Aussi les partisans de la doctrine d'une seule nature en Christ, Dioscure, le successeur de Cyrille depuis 444, et surtout l'archimandrite Eutychès de Constantinople (voir cet article), cherchèrent-ils les années suivantes à faire prévaloir leur opinion dans l'Eglise, ce dernier allant même jusqu'à nier l'homoousie du corps de Christ avec le nôtre, ce qui conduisait au docétisme. Après un triomphe passager au « synode des brigands » d'Ephèse (449), ils virent leur manière de voir condamnée à l'égal du nestorianisme par le concile de Chalcédoine (451). Rejetés de la communion orthodoxe, ils essayèrent à plusieurs reprises de ressaisir la prépondérance dans l'Eglise; mais leurs tentatives échouèrent, le symbole de Chalcédoine resta en vigueur, et ils finirent, comme les nestoriens, par constituer un parti ecclésiastique indépendant, qui, bien que fractionné en un grand nombre de sectes, s'est également perpétué à travers les âges jusqu'à nos jours. S'ils abandonnèrent l'opinion particulière professée par Eutychès sur le corps du Christ, ils demeurèrent fermement attachés à leur idée d'une nature unique que le Seigneur aurait possédée ici-bas, et reçurent pour ce motif de leurs adversaires le surnom de *monophysites*, par opposition au *dyophysitisme* de la doctrine ecclésiastique. Nous nous bornerons ici à raconter les principaux épisodes de leur lutte contre l'Eglise orthodoxe. — Quand on apprit en Orient les décisions du concile de Chalcédoine, des soulèvements populaires éclatèrent de différents côtés. A Jérusalem, un parti de moines et de gens du peuple fanatisés dépossèda le patriarche Juvénal, qui avait adhéré au nouveau symbole, pour élever à sa place le moine monophysite Théodose. Celui-ci remplaça aussitôt les évêques orthodoxes de Palestine par ses adhérents. A Alexandrie, le peuple s'insurgea contre le patriarche Proterius; la sédition, un instant victorieuse, dut être réprimée par les armes. Alors le parti vaincu, rompant avec le patriarche imposé par les troupes impériales, se choisit un nouveau chef en la personne du presbytre Timothée Ælurus (αἴλουρος). En 457, à la mort de l'empereur Marcien, nouveau soulèvement. Proterius fut tué et Ælurus prit possession du siège d'Alexandrie; mais son triomphe fut de courte durée : Léon le Thrace le déposa et le remplaça par un évêque dyophysite animé d'intentions conciliantes, qui réussit à rétablir pour quelque temps la paix dans l'Eglise d'A-

lexandrie. A Antioche, où le moine Pierre dit le Foulon (ὁ γναφεύς), venu de Constantinople, avait réussi à force d'intrigues et de vexations à décider le patriarche orthodoxe Martyrius à se démettre de sa charge, la victoire du monophysitisme fut également passagère. Devenu patriarche, Pierre introduisit dans la liturgie ecclésiastique la formule monophysite « Dieu crucifié pour nous ; » mais cet acte d'autorité le perdit. L'opposition contre lui devint si violente que Léon jugea à propos de le faire destituer. — Les choses en étaient là quand Léon mourut (474). Deux ans plus tard, son gendre Zénon fut chassé du trône par l'usurpateur Basiliscus. Celui-ci, pour trouver un point d'appui en dehors de l'Eglise orthodoxe qui tenait pour l'empereur détrôné, s'empressa de rappeler Pierre le Foulon et Ælurus dans leurs diocèses, et de publier une encyclique (ἐγκύκλιον) dans laquelle il se prononçait ouvertement en faveur du monophysitisme et ordonnait à tous les évêques de condamner les décisions du concile de Chalcédoine. Ce retour de fortune inespéré ne fut pas de longue durée. Dès l'année suivante, Zénon remontait sur le trône (477) et la doctrine orthodoxe redevenait la doctrine officielle de l'empire. Peu d'années après cependant, une entente s'établissait entre le successeur monophysite d'Ælurus à Alexandrie, Pierre le Bègue (ὁ μογγός, blæsus), et Acacius, le patriarche dyophysite de Constantinople ; et Zénon, dans l'espoir de rendre la paix à l'Eglise, se décidait, sur les conseils de ces deux personnages, à publier son *Hénotikon* (ἑνώτικον, édit d'union, 482), dans lequel il engageait les évêques à éviter désormais toute controverse au sujet de la personne du Seigneur et à s'en tenir sur cette question aux formules des conciles de Nicée et de Constantinople : aussi le terme de « nature » y était-il soigneusement passé sous silence ; les deux doctrines extrêmes, le nestorianisme et l'eutychianisme, y étaient condamnées d'une manière générale, et il n'était même fait mention du concile de Chalcédoine que pour lancer l'anathème contre ceux qui dans cette assemblée avaient professé une opinion différente de celle des auteurs de l'édit d'union. L'unité de la personne de Christ y était seule enseignée : « Christ est un et non deux ; et c'est à ce Christ un en lui-même que se rapportent et les miracles et les souffrances. » — Le temps n'était plus où les esprits eussent pu se contenter de déclarations aussi vagues, et le seul effet de l'édit de Zénon fut d'augmenter la division qui régnait dans l'Eglise : au lieu de deux partis il y en eut trois. S'il se trouva en effet un certain nombre d'évêques qui se soumirent à la volonté impériale, les monophysites et les dyophysites rigides refusèrent leur adhésion à une profession de foi aussi ambiguë. L'évêque de Rome, Jules II, indépendant de la cour de Constantinople depuis qu'Odoacre avait conquis l'Italie, se fit le centre de l'opposition dyophysite contre l'empereur ; il excommunia Acacius (484) qui lui répondit en l'excommuniant à son tour : ainsi éclata entre les Eglises d'Orient et d'Occident un schisme qui devait durer trente-sept ans. Les monophysites rigides de leur côté se séparèrent de Pierre le Bègue et demeurèrent quelque temps « sans chef » (ἀκέφαλοι). Plus tard, nous trouvons à leur tête Xenaïas, évêque d'Hiérapolis, Julien, évêque

d'Halicarnasse, et un ancien rhéteur du nom de Sévère, qui, après sa conversion au christianisme, était devenu un partisan zélé de la doctrine monophysite, et qui, n'ayant pu se maintenir à Constantinople, où il avait essayé d'introduire la formule « Dieu crucifié pour nous » dans la liturgie, avait été nommé par l'empereur au siège d'Antioche. En 519, la communion ecclésiastique fut rétablie entre Rome et Constantinople par les soins de Justin Ier et de son neveu Justinien, et la doctrine du concile de Chalcédoine redevint la doctrine officielle de l'empire. L'édit d'union fut rapporté, et les évêques monophysites, qui jusque-là avaient joui de la tolérance, parfois même des faveurs plus ou moins cachées de la cour, furent destitués. Sévère, Xenaïas et Julien cherchèrent en Egypte un refuge contre la haine de leurs adversaires. Leur arrivée à Alexandrie marqua le commencement de nombreuses divisions dogmatiques dans leur parti, divisions qui allèrent en se multipliant dans le cours du sixième siècle. Les sévériens d'un côté enseignaient que le corps de Christ avait été corruptible comme le nôtre (φθαρτολάτραι, *corrupticolæ*) ; quelques-uns d'entre eux, les partisans du diacre alexandrin Thémistius, reconnaissaient même que l'âme humaine de Christ, semblable en ceci aux âmes humaines ordinaires, avait pu ignorer certaines choses (ἀγνοηταί). Les julianistes de l'autre considéraient la corruptibilité du corps humain comme une conséquence du péché originel, de laquelle il ne pouvait être question à propos du corps du Seigneur (ἀφθαρτοδοκῆται, *phantasiastæ*), et ils se divisaient eux-mêmes sur la question de savoir si le corps incorruptible de Christ devait être considéré ou non comme une créature (κτιστολάτραι, ἀκτίστηταί). D'autres représentants du monophysitisme déduisirent de leur christologie une conception particulière de la Trinité. Jean Askunagès à Constantinople, Jean Philoponus à Alexandrie et l'évêque Conon de Tarse tombèrent dans le trithéisme en enseignant que les trois personnes divines possèdent chacune une nature ou une substance particulière (ces deux termes étant considérés comme synonymes), doctrine que le patriarche monophysite d'Alexandrie Damianus essaya de mettre en harmonie avec le symbole de Nicée en postulant pour la divinité elle-même une existence réelle et indépendante de celle des trois personnes, ce qui fit que les uns l'accusèrent de tétrathéisme et les autres de sabellianisme. Enfin le rhéteur Etienne Niobès, développant la doctrine de la communion des idiomes jusqu'en ses conséquences extrêmes, enseigna qu'il fallait abolir en Christ toute distinction entre son humanité et sa divinité, au nom de l'« unité » de sa nature. — A l'avènement de Justinien, zélé défenseur de l'orthodoxie (527), la cause du monophysitisme semblait donc définitivement perdue. Et cependant c'est sous son règne que put être tenté, par suite d'un concours de circonstances favorables, un nouvel effort pour lui rendre sa place dans l'Eglise, au détriment du symbole de Chalcédoine. L'impératrice Théodora, en effet, appartenait en secret à cette tendance; elle sut profiter avec une habileté consommée de l'inexpérience de son époux en matière théologique et de son vif désir de rétablir la paix religieuse dans ses Etats, pour obtenir de lui des concessions de plus en plus importantes

en faveur de la doctrine condamnée. Elle l'amena tout d'abord à introduire dans la liturgie officielle la formule monophysite « Dieu crucifié pour nous, » qu'un certain nombre d'évêques orthodoxes (surnommés pour ce motif « théopaschites », Θεοπασχῖται, par leurs collègues d'une orthodoxie rigide) n'avaient pas hésité à adopter, ne la trouvant pas inconciliable avec la doctrine du concile de Chalcédoine : « c'est dans la chair seule, disaient-ils, que le Fils a été crucifié. » Elle le décida ensuite à nommer au siège de Constantinople son protégé Anthimus (535), secrètement dévoué comme elle à la cause du monophysitisme ; ce second succès cependant fut de courte durée, et faillit même compromettre l'influence qu'elle exerçait sur l'empereur. En effet, l'évêque de Rome, Agapet, présent alors à la cour, informa Justinien des véritables opinions du nouveau patriarche : celui-ci fut aussitôt destitué et remplacé par Mennas, ami d'Agapet et dyophysite convaincu. Cette mesure fut le signal de nombreuses persécutions dirigées contre les monophysites : elles eurent pour résultat de décider les nombreux partisans que la doctrine condamnée comptait dans la Grande-Arménie, à ouvrir cette province au roi de Perse Chosroës Ier. Pour réparer cet échec, l'impératrice imagina un nouveau plan de campagne, de concert avec deux abbés palestiniens, grands admirateurs d'Origène, nommés Domitien et Théodore Askidas, qui se trouvaient alors à la cour de Constantinople. Ceux-ci avaient si bien réussi à gagner la confiance de l'empereur par le zèle qu'ils affichaient pour la cause orthodoxe, bien qu'ils fussent en secret partisans du monophysitisme, qu'ils avaient reçu de lui les évêchés d'Ancyre et de Césarée en Cappadoce. En vain Mennas, opposant intrigues à intrigues, essaya-t-il de provoquer la disgrâce des deux étrangers en faisant renouveler par l'empereur la condamnation d'Origène : Domitien et Askidas n'hésitèrent pas à signer les quinze formules d'anathème qu'un synode réuni à Constantinople lança en 544 contre le grand docteur alexandrin. A leur tour ils pensèrent porter à leurs adversaires un coup décisif en décidant Justinien à condamner trois des représentants les plus distingués du dyophysitisme, Théodore de Mopsueste, Theodoret de Cyr et Ibas d'Édesse, quoique ces deux derniers eussent été expressément reconnus comme orthodoxes par le concile de Chalcédoine. Ils lui persuadèrent que cette mesure contribuerait puissamment à réconcilier les monophysites avec l'Eglise et à rendre ainsi la paix religieuse et la sécurité politique à l'empire. C'était une atteinte grave portée à l'autorité du concile de Chalcédoine, quand même les décisions dogmatiques de cette assemblée n'étaient pas directement attaquées et devaient continuer à rester en vigueur. Justinien condamna donc, dans un édit de l'an 544, les trois points ou, comme on disait, les « trois chapitres » (κεφάλαια, *capitula*) soumis à son appréciation théologique, c'est-à-dire la personne et les écrits de Théodore de Mopsueste, les écrits dirigés par Théodoret contre les douze formules d'anathème de Cyrille et contre le concile d'Ephèse, et la lettre d'Ibas à l'évêque persan Maris de Hardaschir. La querelle que cette sen-

tence souleva dans l'Eglise s'appelle la « querelle des trois chapitres. » Les évêques d'Orient, à leur tête le patriarche de Constantinople, se soumirent à la décision impériale. Ceux d'Occident, au contraire, refusèrent leur adhésion. Vigilius, à qui Théodora avait fait obtenir le siège de Rome moyennant la promesse secrète de favoriser le monophysitisme, suivit leur exemple. Mandé pour ce motif à Constantinople, il consentit à signer une formule ambiguë, dans laquelle il déclarait approuver la condamnation des trois chapitres, tout en réservant expressément « en toutes choses » l'autorité du concile de Chalcédoine. Cette formule, appelée *Judicatum*, fut ensuite soumise à la signature des évêques occidentaux convoqués dans la capitale; mais l'attitude qu'ils prirent vis-à-vis de l'évêque de Rome fut si énergique, que celui-ci jugea prudent de redemander son *Judicatum* à l'empereur. Il l'obtint, après avoir promis formellement de favoriser les projets d'union de son souverain. Pour donner à son œuvre la sanction ecclésiastique, Justinien convoqua en 553 le cinquième concile œcuménique à Constantinople. Cette assemblée adopta la formule : « Le Seigneur, crucifié dans la chair, est vrai Dieu, l'une des personnes de la sainte Trinité »(εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τόν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ. εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω), et confirma la condamnation des trois chapitres. Pour se dispenser de signer les décrets de ce concile, Vigilius adressa à Justinien son *Constitutum ad Imperatorem*, dans lequel il consentait bien à rejeter les doctrines des trois docteurs incriminés, mais se refusait à condamner leur personne. Menacé d'excommunication et jeté en prison par l'empereur, Vigilius se soumit et obtint la permission de retourner dans son diocèse; mais il mourut en route (555). Son successeur, Pelage, s'empressa de reconnaître les décisions du dernier concile, ce qui provoqua un schisme dans l'Eglise d'Occident. Les Eglises d'Afrique, d'Illyrie et de l'Italie septentrionale rompirent la communion ecclésiastique avec Rome, et ne purent être amenées que bien plus tard, par l'influence de Grégoire le Grand, à accepter les décrets de l'an 553. La condamnation des trois chapitres ne produisit cependant pas sur les monophysites l'effet que l'empereur en avait attendu. Déjà il se disposait à faire de nouvelles concessions à ces dissidents et à reconnaître la doctrine de l'incorruptibilité du corps du Christ comme doctrine officielle de l'empire, quand il mourut (565). Sa mort mit un terme aux espérances que ses projets d'union avaient fait concevoir aux partisans secrets que le monophysitisme comptait à la cour. Ces projets ne furent repris qu'au siècle suivant, par l'empereur Héraclius, à l'origine de la controverse sur le monothélitisme. — Grâce à l'édit de tolérance publié par le successeur de Justinien, Justin II, le monophysitisme put continuer à subsister dans l'empire sans être inquiété. Il s'est maintenu jusqu'à nos jours en Syrie et en Mésopotamie, en Arménie, en Egypte et en Abyssinie. L'Eglise monophysite de Syrie et de Mésopotamie doit son organisation à l'activité infatigable du moine syrien Jacob, surnommé par les uns « el Baradaï » et par les autres « Zan-

zalus », et qui, déguisé en mendiant (de là ces surnoms, qui signifient l'un « haillon », l'autre « objet méprisable »), parcourut ces deux pays de 541 à 578, au milieu de dangers et de privations de tout genre, consacrant des évêques et des prêtres, et s'efforçant de rétablir la concorde entre les diverses communautés qu'il visitait et de les rattacher à un centre commun. Il fonda le patriarchat œcuménique d'Antioche dont il fut le premier titulaire, et qui comprenait seize diocèses. C'est en son honneur que les membres de cette Eglise portent le nom de jacobites. L'Eglise monophysite d'Arménie se sépara en 552 de l'Eglise grecque, sous l'influence de la politique persane dont ce schisme favorisait les intérêts, et au concile de Twin (595) elle se prononça définitivement pour le monophysitisme. Elle comptait quarante-deux évêques, soumis à un patriarche ou « catholique », qui demeura d'abord à Sébaste, et plus tard dans un couvent des environs d'Erzéroum. D'autres patriarchats arméniens furent fondés dans la suite des temps à Jérusalem (1311), à Cis en Cilicie (1440) et à Constantinople (1461). Au concile de Florence de l'an 1439 une partie de l'Eglise arménienne se rattacha à l'Eglise de Rome; c'est dans le sein de cette fraction redevenue orthodoxe que fut fondée, au commencement du dix-huitième siècle, par l'abbé arménien Pierre Mechitar, la congrégation des mechitaristes, qui fut reconnue par Clément XI et qui a son siège principal dans la petite île de San Lazzaro, près de Venise. L'Eglise monophysite d'Egypte enfin ou l'Eglise kopte, ainsi appelée parce qu'elle se composait principalement des représentants du vieux parti national égyptien, par opposition à l'Eglise d'Etat des « melchites » ou impériaux, eut depuis l'an 536, outre ses douze évêques, un patriarche particulier qui résida d'abord à Alexandrie et plus tard au Caire, et dont l'autorité s'étendait et s'étend encore aujourd'hui sur toutes les Eglises monophysites de la vallée du Nil. C'est lui qui choisit le patriarche d'Abyssinie, surnommé *Abuna* (père). — Voir les actes des conciles chez Mansi, VII, 481-IX, 700. Consulter encore les histoires ecclésiastiques de Nicéphore Calliste (Paris, 1630, l. XVI, 25), et de l'évêque monophysite Jean d'Ephèse (écrite au sixième siècle et publiée par M. Cureton, *The third part of the eccles. History of John bishop of Ephesus*, Oxford, 1853); puis : Facundus (évêque d'Hermiane, en Afrique), *Pro defensione trium capitulorum* (Gallandii, *Bibl. vet. PP.*, XI, 665 ss.); Fulgentius Ferrandus (diacre à Carthage, † 551), *Pro tribus capitulis* (ibid.); Leontius Byzantinus, *De sectis liber, in X actiones distributus* (actio V-X), et *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Gallandii *Bibl. vet. PP.*, XII, 621 ss., 658 ss.); Baur, *Lehre v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes*, II, 37 ss.; Dorner, *Entwickelungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi*, II, 150 ss.; Hefele, *Conciliengesch.*, II, 545 ss; enfin : Assemani. *De scriptoribus syris monophysitis*, dans sa *Bibl. orient.*, II; Renaudot, *Hist. patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Paris, 1713; Michel Le Quien, *Oriens christianus in IV patriarchatus digestus*, Paris, 1740; Ludolf, *Historia Æthiopica*, Francf., 1681; Math. Veyssier La Croze, *Histoire du christianisme d'Ethiopie et d'Arménie*, La Haye, 1739;

Taki-eddini Makrizzi (historien et jurisconsulte mahométan du quinzième siècle), *Historia Koptorum christianorum in Ægypto*, publ. par Wüstenfeld, Gœttingue, 1845 ; John Mason Neale, *The Patriarchate of Alexandria*, Lond., 1847 ; Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, Paris, 1828-29, et *Hist. d'Arménie par le patriarche Jean VI, dit Jean Catholicos* († 925), *trad. de l'armén. en français*, Paris, 1841 ; Neumann, *Gesch. d. armen. Literatur*, Leipz., 1836 ; Dulaurier, *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Eglise arménienne*, Paris, 1859.

A. Jundt.

MONOTHÉLITISME, hérésie relative à la personne de Jésus-Christ. La controverse monothélite a été l'épilogue de la controverse monophysite. — Héraclius (610-641), désireux de rendre la paix religieuse et par elle la sécurité politique à son empire, en face des progrès des Perses auxquels devaient bientôt s'ajouter ceux des Arabes, entama en 622, pendant une expédition contre Chrosroès II, des négociations avec les chefs du monophysitisme arménien. Comme il ne pouvait être question de revenir sur les décisions du concile de Chalcédoine et que c'était précisément à ces décisions que les monophysites ne pouvaient souscrire, l'on se demanda s'il ne serait pas possible de sortir d'embarras en ajoutant au dogme de Chalcédoine un dogme nouveau, destiné en apparence à le compléter, mais qui, au fond, en atténuerait singulièrement la portée et introduirait indirectement le monophysitisme à côté du diophysitisme dans l'enseignement de l'Eglise. L'on avait discuté pendant plus d'un siècle pour savoir si Christ avait eu une ou deux natures, et l'on ne s'était jamais demandé quelles seraient au point de vue moral les conséquences des diverses solutions proposées à ce problème métaphysique et anthropologique, si de l'unité ou de la dualité des natures ne découlerait pas nécessairement l'unité ou la dualité des volontés. C'était une question entièrement nouvelle, sur laquelle aucun concile ne s'était encore prononcé ; et il était d'autant plus facile de la trancher dans un sens agréable aux monophysites, que les principales autorités patristiques à invoquer ou bien la laissaient indécise (comme la lettre de Léon le Grand à Flavien : *agit utraque natura cum alterius communione*), ou bien étaient favorables au *monothélitisme*, c'est-à-dire à la doctrine de l'unité de la volonté de Christ. Cyrille d'Alexandrie, en effet, dont le concile de Chalcédoine avait reconnu l'orthodoxie, avait attribué au Sauveur un seul principe d'activité, une « énergie » unique (μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν) ; Mennas de Constantinople s'était prononcé dans le même sens (ἓν τὸ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν), et avait ajouté à l'unité de l' « énergie » l'unité de sa manifestation, la volonté ; enfin, les écrits de Pseudo-Denis, qui firent alors leur apparition et dont l'authenticité était universellement admise, parlent également au singulier de l' « énergie de l'Homme-Dieu » (ἐνέργεια θεανδρική). Poursuivant ses projets d'union, l'empereur éleva en 630 deux des principaux chefs du monophysitisme, du dévouement desquels il s'était assuré, les évêques Athanase d'Hiérapolis et Cyrus de Phasis en Colchide, l'un au siège d'Antioche, l'autre à celui d'Alexandrie.

Cyrus entra aussitôt en négociations avec les monophysites sévériens d'Egypte et réussit en 633 à leur faire accepter le dogme de Chalcédoine, moyennant l'importante concession de l'unité de l' « énergie » du Seigneur (εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνέργεια, κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον, ἀνάθεμα ἔστω) ; quant aux autres monophysites d'Egypte qui refusèrent d'adhérer à ce compromis, il les persécuta avec la dernière rigueur. Satisfait de ce premier succès, l'empereur demanda à Sergius, patriarche de Constantinople, qu'il savait dévoué à sa politique ecclésiastique, d'établir la vérité du monothélitisme par des citations des Pères. Sergius obéit, mais s'adressa en même temps au pape Honorius, qu'il savait favorablement disposé à l'endroit du nouveau dogme afin de se couvrir de l'autorité de l'évêque de Rome en une question aussi controversée. Une vive opposition venait d'éclater, en effet, contre les projets d'union de l'empereur; le foyer principal n'en était plus à Rome, comme au temps de Zénon et de Justinien, mais en Orient. Deux moines, Sophronius de Damas et Maxime de Constantinople s'étaient élevés à Alexandrie contre les agissements de Cyrus. Sophronius, devenu patriarche de Jérusalem, continua dans ses nouvelles fonctions la lutte contre le monothélitisme, jusqu'à la conquête de la Palestine par les Arabes (637) ; quant à Maxime, il quitta l'Egypte lorsque cette province fut également tombée au pouvoir des musulmans (640), et continua à soutenir en Occident, par ses écrits, la cause de l'orthodoxie. Consulté par le patriarche de Constantinople, Honorius (voir cet article) lui adressa successivement deux lettres dans lesquelles il affirmait l'unité de la volonté de Christ (ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ Χριστοῦ), tout en refusant de se prononcer sur le nombre des « énergies » du Seigneur, puisque admettre une « énergie » unique ou deux « énergies » conduisait, selon lui, soit au nestorianisme soit à l'eutychianisme; dans son indécision, il s'arrêtait sur ce point à l'idée vague d'une « énergie s'exerçant de diverses manières » (ἐνεργεῖ πολυτρόπως). La réponse du parti orthodoxe ne se fit pas attendre : un synode réuni à Jérusalem par Sophronius condamna le monothélitisme et traita d'hérétique l'opinion professée par l'évêque de Rome. Encouragé dans ses desseins par l'attitude d'Honorius, l'empereur se crut assez fort, surtout après les événements de l'an 637, pour imposer sa volonté à l'Eglise entière. Il publia en 638, sous forme d'édit, un nouveau symbole dogmatique, appelé *Ekthesis*, à la rédaction duquel le patriarche de Constantinople ne paraît pas être resté étranger. C'était une « exposition » (ἔκθεσις) de la doctrine monothélite, qui devint ainsi doctrine officielle de l'empire. Après la mort d'Honorius, l'Eglise de Rome redevint le centre de l'opposition qui se manifestait de divers côtés contre les projets d'union de l'empereur. Un synode africain de l'an 646 condamna le dogme nouveau ; la même année le pape Théodore excommunia le patriarche de Constantinople, Paul, qui avait adhéré à l'Ekthesis. Effrayé par la perspective des conséquences politiques que ce schisme pouvait avoir dans les circonstances exception-

nellement difficiles où se trouvait alors l'empire, le successeur d'Héraclius, Constant II (642-668), essaya de rétablir la paix religieuse en révoquant l'Ekthesis, et en ordonnant dans un nouvel édit appelé *Tupos* (τύπος τῆς πίστεως, modèle ou type de la foi chrétienne) de garder à l'avenir le silence sur la question controversée, et de ne plus enseigner ni le monothélitisme, ni la doctrine contraire, le *dithélitisme* (648). Il ne réussit par là qu'à ruiner définitivement l'œuvre de conciliation entreprise par son prédécesseur et à fournir de nouvelles armes à l'opposition orthodoxe. Les chefs de cette opposition étaient alors le pape Martin Ier et le moine Maxime, connu comme commentateur de Pseudo-Denis, et qui de la province d'Afrique, où il s'était d'abord réfugié en quittant l'Egypte, venait d'arriver en Italie. Martin Ier réunit en son palais du Latran un synode (appelé premier synode du Latran), qui condamna dans les termes les plus énergiques le monothélitisme ainsi que les deux édits impériaux, l'Ekthesis et le Tupos (649). Saisi sur l'ordre de l'empereur par l'exarque de Ravenne et amené à Constantinople, Martin Ier fut accusé de haute trahison et exilé à Cherson en Crimée ; là, il termina ses jours en 655. Le sort de Maxime fut plus dur encore. Après avoir vainement essayé de l'amener à signer le Tupos, l'empereur ordonna de le battre de verges, de lui arracher la langue et de lui couper la main droite ; après quoi il l'exila dans une partie de l'ancienne Colchide, appelée Lazique. Maxime y mourut en 662 ; sa constance religieuse lui valut de la postérité le surnom de « confesseur. » Ces mesures de violence eurent pour effet d'imposer momentanément silence aux adversaires de l'édit, et même de réconcilier en apparence les Eglises de Rome et de Constantinople ; les successeurs immédiats de Martin Ier s'abstinrent, en effet, d'attaquer le Tupos, et l'on s'abstint également d'exiger d'eux la soumission à ce décret. — Constantin IV Pogonat (668-685) ne persévéra pas dans la politique ecclésiastique de ses prédécesseurs. Il renonça à établir entre l'orthodoxie et le monophysitisme une union qu'aucun intérêt politique ne recommandait plus depuis que les provinces où cette dernière doctrine comptait ses plus nombreux adhérents, la Syrie, l'Arménie, l'Egypte étaient tombées au pouvoir des Arabes ; et il chercha en conséquence à se rapprocher du parti orthodoxe. Afin de résoudre définitivement les questions théologiques encore pendantes, il convoqua pour l'année 680 un sixième concile œcuménique à Constantinople. Le pape Agathon réunit aussitôt un nombre considérable d'évêques occidentaux à Rome, et leur fit rédiger une adresse à l'empereur, dans laquelle ils déclaraient persister dans les résolutions du concile du Latran. Agathon ajouta à cette adresse une lettre particulière que ses légats furent chargés de remettre à l'empereur, et qui exerça sur les décisions du nouveau concile la même influence que la lettre de Léon le Grand à Flavien avait exercée sur celles du concile de Chalcédoine. Le concile se réunit et délibéra sous la présidence de Constantin dans une salle du palais impérial appelée *trullus*, parce qu'elle était couverte d'un plafond en forme de coquillage (τρύλλος) :

de là le nom de premier concile *in trullo* donné à cette assemblée. Macarius, évêque *in partibus* d'Antioche, y défendit énergiquement le monothélitisme ; mais les légats romains n'eurent pas de peine à prouver que cette doctrine était incompatible avec les décrets du concile de Chalcédoine, puis qu'il était contradictoire d'admettre en Christ deux natures distinctes et complètes, et de ne pas accorder à chacune d'elles une volonté particulière. Les évêques orientaux, à leur tête le patriarche de Constantinople, applaudirent à cette argumentation, et Macarius, abandonné de tous, fut excommunié et exilé. Se fondant sur le contenu de la lettre d'Agathon, le concile, après avoir renouvelé la déclaration du concile de Chalcédoine sur la dualité des natures et l'unité de la personne du Seigneur, reconnut en Christ l'existence de deux « énergies » et de deux volontés « naturelles » (c'est à dire appartenant aux deux natures), volontés et énergies distinctes, quoi qu'inséparables l'une de l'autre ; et il détermina leur rapport dans le sens d'une subordination de la volonté humaine à la volonté divine (δυὸ φυσικὰς θελήσεις, ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δυὸ φυσικὰς ἐνεργείας, ἀτρέπτως ἀμερίστως, ἀσυγχύτως... κηρύττομεν· καὶ δυὸ μὲν φυσικὰ θελήματα, οὐχ ὑπεναντία,... ἀλλ'ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα... καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι). Le monothélitisme fut solennellement condamné, et l'anathème lancé contre ses principaux représentants, entre autres contre le pape Honorius, sentence qui fut renouvelée par les conciles œcuméniques des années 692, 787 et 689, et à laquelle deux successeurs d'Agathon, Léon II et Adrien II s'associèrent explicitement. — Le monothélitisme ne se releva point de sa défaite. En 711 l'usurpateur Philippicus Bardanès essaya bien de le faire revivre comme doctrine officielle de l'empire, et un synode réuni par lui à Constantinople condamna l'œuvre du sixième concile œcuménique ; mais dès l'année 713 Bardanès était renversé, et deux ans plus tard Anastase II faisait confirmer le dogme orthodoxe des deux volontés par un nouveau synode de Constantinople. La doctrine condamnée ne disparut cependant pas immédiatement. Elle se maintint jusqu'à l'époque des croisades au sein de la petite Eglise dissidentes des maronites, fondée vers la fin du septième siècle dans les vallées du Liban, et dont le centre était un couvent consacré à saint Maron. A partir de l'an 1182 les maronites entrèrent en relations avec l'Eglise romaine, à laquelle ils ne tardèrent pas à se rattacher, tout en conservant quelques usages ecclésiastiques particuliers. C'est à tort que l'on a cherché à établir dans les temps modernes que les maronites avaient toujours été orthodoxes. — Voir les actes des conciles chez Mansi, X et XI. Consulter sur l'histoire du monothélitisme : Anastasii bibliothecarii *Collectanea de iis quæ spectant ad historiam Monothelitarum* (Bibl. PP. Lugd., XII, 833 ss.); Theophanis Confessoris *Chronographia* (ex. rec. Io. Casseni, Bonnæ, 1839), I, 274 ss ; Nicephori Constantinopol. *Breviarium historiæ* (edd. Petavius), Paris 1626 ; F. Combefisii *Hist. hæresis Monothelitarum ac vindiciæ actorum sextæ synodi*, dans son *Novum auctuarium patrum*, Paris, 1648, II, 3 ss. ; Dorner, *Entwickelungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi* II ;

Hefele, *Conciliengesch.*, III, 110, 254; Michel Le Quien, *Oriens christianus in IV patriarchatus digestus*, Paris, 1740, III, 1; Ritter, *Erdkunde*, XVII, § 1; Walch, *Gesch. der Ketzereien*, IX, 474 ss.

A. Jundt.

MONTAGU ou Montague (Richard), érudit anglais, né dans le comté de Buckingham en 1578, mort à Norwich en 1641. Il fut successivement chapelain de Jacques Ier, chanoine de Windsor, évêque de Chichester et enfin évêque de Norwich. Il fut accusé de complicité avec le papisme à la suite de la publication d'un écrit intitulé : *Appel à César*. Montagu se disculpa avec talent de ce reproche. On peut-être parmi ses ouvrages outre son *Appel a César* (Londres, 1625) sa traduction des *Deux invectives de Grégoire de Nazianze contre Julien* (Eston. 1610), traduction qui ne manque pas de valeur puisqu'on ne la trouve pas dans les éditions de saint Grégoire.

MONTAIGNE (Michel Eyquem, seigneur de), naquit en 1533, au château de Montaigne ou Montagne, près Sainte-Foy (Périgord). Son père était de souche anglaise ; esprit original, affranchi de préjugés, il envoya l'enfant passer son premier âge au milieu des paysans, après l'avoir fait tenir sur les fonts baptismaux par des personnes de la plus basse condition sociale. Le petit Michel fut traité du reste avec une tendresse extrême, son père allant jusqu'à défendre de l'éveiller autrement qu'au son d'une douce musique. Il sut le latin dès son bas âge, ayant été confié dans ce but à un Allemand qui ne lui parlait que cette langue ; quant au grec ce fut aussi sous forme de récréation qu'il en apprit les éléments. A six ans, il entre au collège de Guyenne à Bordeaux, et bientôt se met à lire Ovide, Virgile, Térence, Plaute ; il a d'ailleurs pour précepteurs les hommes les plus distingués, le poète Buchanan, Muret, Guerente. Dès ce moment on remarquait en lui une intelligence fine, un jugement sûr, mais un caractère indolent et mou; ses maîtres disaient qu'il ne ferait probablement jamais de mal, mais peut-être aussi point de bien. A treize ans, sorti du collège, il étudie le droit et bientôt devient membre du parlement de Bordeaux, où il se lie d'une amitié profonde avec cet Et. de la Boétie, que la mort allait sitôt lui ravir et au souvenir duquel il devait consacrer de si touchantes pages. Son père étant mort en 1569, Montaigne, qui n'avait aucun goût pour les charges publiques, quitta le Parlement, et dès lors, retiré dans son château, consacra ses loisirs à la lecture des auteurs anciens (surtout Sénèque et Plutarque traduit par Amyot), à l'examen de lui-même et à la rédaction de ses *Essais*. C'était le temps où les guerres civiles et religieuses sévissaient en France, particulièrement en Guyenne ; Montaigne eut à ce sujet de fréquentes alarmes et subit même des vexations assez sensibles. Quoiqu'un de ses frères fût protestant et qu'il fût lui-même en bons termes avec Henri de Navarre, qui logea quelque temps chez lui, Montaigne tenait pour la cause catholique et pour le roi légitime; il faillit un jour payer cher ces opinions qu'il avait toujours franchement avouées, mais pour lesquelles il n'avait jamais pris les armes ; pendant un séjour qu'il fit à Paris en 1588, les partisans des Guises

le firent saisir et mener à la Bastille ; il eut du reste le bonheur d'obtenir son élargissement le jour même. — En 1580-81 Montaigne visita l'Allemagne et l'Italie. Le *Journal de son voyage*, écrit en partie de sa propre main, en partie de la main d'un secrétaire, a été découvert et publié pour la première et unique fois en 1774 (in-4° et in-12, Rome), par Meusnier de Querlon. Ce ne sont que des notes sans grande valeur littéraire si l'on excepte quelques passages, en particulier une admirable page sur les ruines ou plutôt sur « le sépulcre » de Rome ; mais il est piquant d'y retrouver en action l'auteur des *Essais* avec son mépris caractéristique pour les préjugés de clocher, avec son plaisir à constater la diversité des coutumes et des opinions (voyez Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, II). C'est vers la fin de ce voyage que Montaigne reçut la nouvelle de son élection comme maire de Bordeaux : grand honneur qu'il n'accepta pourtant que sur l'ordre exprès du roi et qui, par une exception flatteuse, lui fut renouvelé au bout de deux ans pour une même durée. Cela même prouve que ses électeurs avaient goûté son administration et particulièrement la tranquillité qu'il avait su maintenir dans leur ville en ces temps de troubles. Conformément à sa coutume de promettre peu afin de pouvoir tenir au moins sa parole, Montaigne avait déclaré d'avance qu'il n'était pas homme à se sacrifier lui et ses aises à la chose publique ; puis, cela dit, il s'était mis à l'accomplissement de sa tâche, sans y dépenser, il l'avoue, un zèle incompatible avec son naturel indolent, mais en y mettant du moins sa conscience : « Je ne laissay, dit-il, que ie sçache, aulcun mouvement que le debvoir requist en bon escient de moy. » La moins belle partie de sa mairie ce fut la fin ; la peste ravageait Bordeaux : Montaigne, à la veille de déposer ses fonctions, n'eut garde de s'exposer au danger, et, se bornant à donner par écrit ses ordres et ses conseils, s'en alla chercher avec sa famille un plus sûr asile. Une fois rentré dans son château, Montaigne, souffrant de la gravelle et attristé par les horreurs croissantes de la guerre, reprit pour passe-temps la rédaction de ses *Essais*. Il en avait déjà fait paraître les deux premiers livres en 1580 ; il en composa dès lors un troisième et augmenta les précédents de diverses surcharges, qui parfois ont pour effet de nuire à la clarté de la rédaction primitive. Ce nouveau travail, imprimé à Paris en 1588, sous le nom de 5e édition, servit de base à des corrections et à des adjonctions nouvelles, dont Montaigne s'occupa jusqu'à sa fin, mais qu'il laissa manuscrites. « Il mourut en sa maison de Montaigne, où lui tomba une esquinancie sur la langue, de telle façon qu'il demeura trois jours entiers, plein d'entendement, sans pouvoir parler. Au moyen de quoi il était contraint d'avoir recours à sa plume, pour faire entendre ses volontés ; et comme il sentit sa fin approcher, il pria, par un petit bulletin, sa femme de semondre quelques gentilshommes siens voisins, afin de prendre congé d'eux. Arrivés qu'ils furent, il fit dire la messe en sa chambre : et comme le prêtre était sur l'élévation du *Corpus domini*, ce pauvre gentilhomme s'élance au moins mal qu'il peut comme à corps perdu, sur son lit, les mains jointes ; et en ce

dernier acte rendit son esprit à Dieu » (Et. Pasquier, *Lettres*, XVIII, 1). C'était en 1592. Montaigne s'était laissé marier en 1565 avec Françoise de la Chassaigne, fille d'un conseiller au parlement de Bordeaux ; il lui avait été plus fidèle qu'il ne s'était engagé à l'être et que ne pouvait le faire espérer sa conduite antérieure. Des enfants qu'il avait eus d'elle un seul lui survivait, sa fille Eléonore ; il laissait le titre de fille adoptive à M^lle^ de Gournay, qui s'était prise pour sa personne et pour son livre d'une affection passionnée, et qui devait plus tard enrichir les *Essais* de notes et de préfaces. — Tous les éléments de la biographie de Montaigne comme tous les traits nécessaires à la peinture de son caractère se trouvent semés çà et là dans les *Essais*. L'auteur a eu pour premier but, en effet, dans ce « livre de bonne foy » de se peindre lui-même : « Si i'eusse esté, dit-il, parmy ces nations qu'on dict vivre encores soubs la doulce liberté des premières loix de nature, ie t'asseure que ie m'y feusse tresvolontiers peinct tout entier et tout nud. » Ce souhait, du reste, Montaigne n'est pas loin de l'avoir réalisé, car il nous parle de toutes choses et de lui-même non seulement avec une entière franchise, mais souvent avec un cynisme qu'on lui a justement reproché et qui choque tout particulièrement quand on le retrouve augmenté plutôt qu'atténué dans la dernière partie de son livre, dans celle qu'il écrit déjà vieux et sentant la mort approcher. Au reste la peinture de l'auteur par lui-même est loin de remplir tout le livre des *Essais* ; ce qui fait le fond de ces derniers ce sont des dissertations ou plutôt de libres causeries sur les sujets les plus divers : tout est pour Montaigne prétexte à *essayer* son jugement et à laïsser courir sa plume, à nous exposer ses opinions et celles des auteurs qu'il a lus, à nous citer des vers de Lucrèce ou d'Horace, à nous communiquer ses observations psychologiques. D'un sujet il passe à l'autre sans souci des transitions et pourvu qu'il trouve « le bout d'un poil pour les ioindre » ; les matières les plus graves alternent avec les balivernes les plus futiles ; et la seule chose qui reste constante dans ce pêle-mêle et « cette rapsodie », c'est la verve de l'écrivain qui ne se dément jamais, qui va pétillant en étincelles brillantes, prodiguant les plus heureux tours de phrase et les mots les plus expressifs d'une langue toujours originale sinon toujours correcte ; l'imagination surtout, imagination hardie, incroyablement riche, grâce à laquelle toute idée se revêt d'une figure ou d'un exemple et devient vivante à nos yeux. — *Philosophie de Montaigne*. Montaigne ne se pique nullement de constance et de conséquence avec lui-même : aussi conçoit on combien il trouve d'occasions de se contredire dans ces cent-sept chapitres écrits à bâtons rompus et souvent retouchés dans un espace de vingt ans. Toutefois sous les plis ondoyants de cette riche étoffe aux nuances changeantes on sent qu'il existe une trame ; et, si l'on n'ose pas dire que les opinions de Montaigne constituent à proprement parler un système, du moins faut-il reconnaître en elles l'expression d'un point de vue général plus ou moins caractérisé. Quel est ce point de vue ? A cet égard les appréciations des lecteurs de Montaigne ne peuvent être, on le comprend,

absolument concordantes. On ne demandera pas sans doute à trouver ici l'exposé des manières diverses dont on a compris la philosophie des *Essais* ; bornons-nous donc sur ce sujet à deux indications historiques. P. Charron (voyez cet article), lié d'une étroite amitié avec Montaigne à la suite d'une visite qu'il lui fit à Bordeaux en 1589, a dans son livre *De la Sagesse* visé à reproduire sous une forme systématique les opinions de celui qu'il avait pris pour maître. D'autre part on possède le récit d'un entretien qui eut lieu vers 1655 entre M. de Saci et Pascal. On y voit celui-ci, lecteur assidu des *Essais* (voyez l'article *Pascal*), résumer avec génie la pensée de ces derniers. Ce qui frappe surtout Pascal c'est la peinture que fait Montaigne de la misère et de l'impuissance humaines, peinture que le grand janséniste refera lui-même avec tant de force, mais à côté de laquelle il mettra le tableau des grâces rédemptrices, tandis que Montaigne passe sous silence ce second élément de la vérité chrétienne et peut servir ainsi de type à tous ceux qui, connaissant la bassesse de notre race, ignorent ses destinées et sa grandeur, pendant qu'Epictète est le chef de tous ceux qui savent au contraire le devoir et la dignité de l'homme mais ne s'aperçoivent pas de sa chute. — Peut-être le point central (ou du moins l'un des points centraux) de la philosophie de Montaigne, doit-il être cherché dans ce sentiment des diversités, que notre auteur possède à un si haut degré et dont il excelle à nous communiquer l'impression. Né dans un siècle de fermentation générale, où l'unité religieuse et politique est rompue, où mille idées diverses, ressuscitant à la fois des ruines de l'antiquité retrouvée, viennent achever d'ébranler ce qui peut rester de la scholastique épuisée, où la découverte de contrées nouvelles, de peuplades aux mœurs inconnues, remplit les esprits d'étonnement et recule bien loin ce qu'on croyait être les bornes du réel ou même du possible ; doué lui-même d'une intelligence moins puissante que claire, plus contemplative que créatrice, plus curieuse de détails qu'avide de conclure, en un mot plus analytique que capable de synthèse, Montaigne semble ne plus voir que l'infinie variété des choses dans le monde de la nature et des opinions dans le monde de la pensée. « Il n'est aulcune qualité si universelle, en cette image des choses, que la diversité et variété... Nature s'est obligee à ne rien faire aultre, qui ne feust dissemblable... Et ne feut iamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils, ou deux grains : leur plus universelle qualité, c'est la diversité. » Ajoutez à cela que rien ne demeure bien longtemps semblable à soi-même : « Le monde n'est qu'une bransloire perenne ; toutes choses y branslent sans cesse, la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Ægypte, et du bransle publique et du leur ; la constance mesme n'est aultre chose qu'un bransle plus languissant... Les iugements et opinions des hommes ont leur revolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les choulx... Finalement, il n'y a aulcune constante existence, ny de nostre estre, ni de celuy des obiects ; et nous, et nostre iugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et rou-

lant sans cesse; ainsi, conclut Montaigne, il ne se peult establir rien de certain de l'un à l'aultre, et le iugeant et le iugé estants en continuelle mutation et bransle. » Telle est la base de ce qu'on nomme à bon droit le pyrrhonisme de Montaigne. On a prétendu souvent, il est vrai, que ce scepticisme, comme le dit le marquis d'Argens (*Philosophie du bon sens. Disc. prélim.*, § 6) « se réduit à la sage précaution de balancer son opinion et d'examiner les différents sentiments avant de se déterminer » ; mais il y a plus que cela. A défaut d'une lecture complète des *Essais* on peut s'en convaincre déjà en parcourant le plus étendu et le plus systématique des chapitres qu'ait écrits Montaigne, celui qui forme comme le cœur de son ouvrage, l'*Apologie de Raymond Sebond*, probablement écrite à la demande de Marguerite, femme d'Henri IV. Ce R. Sebond, savant espagnol du quatorzième siècle, avait écrit une *Theologia naturalis sive Liber creaturarum* qui était un essai de démontrer la vérité du christianisme par des preuves naturelles ; le père de Montaigne, ayant trouvé de l'édification à la lecture de ce livre, l'avait fait traduire en français par son fils (Paris, 1581 ; voyez Bayle, *Dict.*, art. *Sabonde*). Dans le chapitre XII du livre II de ses *Essais*, sous prétexte de défendre Sebond contre ceux qui trouvaient ses arguments faibles et qui prétendaient démontrer contre lui la fausseté de notre religion, Montaigne, se donnant libre carrière, s'attache à démontrer que l'homme ne peut arriver par ses seules facultés à aucune certitude quelconque ni sur sa propre nature, ni sur celle des choses qui composent l'univers, ni surtout en matières religieuses. La démonstration n'a rien de bien neuf, elle ne fait guère que reproduire les arguments des anciens sceptiques ; mais elle est du moins complète ; car, après nous avoir dit : « toute cognoissance s'achemine en nous par les sens, ce sont nos maistres... Les sens sont le commencement et la fin de l'humaine cognoissance... Ny créance ou science en l'homme qui se puisse comparer à cellesla en certitude ; » Montaigne démontre que ces sens eux-mêmes sont trompeurs et ne peuvent nous faire trouver la vérité : « ce commencement esbranlé, conclut-il, toute la science du monde s'en va necessairement à vau l'eau. » Des trois grandes catégories de philosophes, dogmatistes, académiciens et pyrrhoniens, ce sont les derniers qui ont raison, parce que leur doute est le plus radical : ils ne disent, en effet, ni je sais, ni je ne sais pas, ce qui serait encore une sorte d'affirmation, mais « que sçais-ie ? » et c'est en quoi « ils sont le plus sage parti des philosophes. » Cela étant, il est clair qu'il ne nous reste rien d'autre à faire qu'à nous « mettre en tutelle... Il nous faut abestir pour nous assagir. » Abandonnons nos sottes prétentions à juger nous-mêmes du juste et du vrai, « ce cuider, premier fondement de la tyrannie du maling esprit ; » répudions cette « gloire » et cette « curiosité » qui sont « les fleaux de nostre ame », puisque « cette-cy nous conduict à mettre le nez par tout ; et celle-là nous deffend de rien laisser irresolu et indecis ; » recevons humblement la vérité des mains de l'Eglise qui nous la donne toute trouvée et revêtue du sceau de l'autorité divine ; recevons cette vérité sans discu-

ter, sans faire de restrictions, car « ou il fault se soubmettre du tout à l'autorité de nostre police ecclesiastique, ou du tout s'en dispenser: ce n'est pas à nous à establir la part que nous luy debvons d'obéissance ; » d'ailleurs, ne voit-on pas journellement que notre raison, « pour peu qu'elle se desmente du sentier ordinaire, et qu'elle se destourne ou escarte de la voye trassee et battue par l'Eglise, tout aussitost elle se perd, s'embarrasse et s'entrave, tournoyant et flottant dans cette mer vaste, trouble et ondoyante, des opinions humaines, sans bride et sans but ; aussitost qu'elle perd ce grand et commun chemin, elle se va divisant et dissipant en mille routes diverses. » C'est ainsi que le scepticisme de Montaigne, soutenu sans doute en ce point par son goût naturel pour la tranquillité, le rend conservateur décidé en religion comme en politique, et l'amène à formuler mainte fois son peu de sympathie pour les partisans de la Réforme. On peut remarquer, à ce sujet, comment il exprime (I, ch. LVI) sa répugnance à entendre « un garson de boutique » chanter en travaillant les « sainctes et divines chansons que le sainct Esprit a dicté en David, » et à « veoir tracasser, par une salle et par une cuisine, le sainct livre des sacrez mysteres de nostre creance. » L'idée de mettre ainsi la philosophie de Pyrrhon au service de l'Eglise et de lui faire prendre cette place d'*ancilla theologiæ* qu'avait longtemps tenue l'aristotélisme n'est pas si étonnante qu'elle semble au premier abord, et l'apparition des systèmes de Huet, de Lamennais (dans l'*Essai sur l'indifférence*), etc., sont là pour montrer les sympathies naturelles qui existent entre le scepticisme et l'affirmation d'une autorité extérieure, absolue, indiscutable. Le catholicisme, plus serré sur ce dernier point et plus conséquent à soi-même que n'a jamais osé l'être l'autoritarisme protestant, a souvent, néanmoins, condamné par prudence ceux d'entre ses enfants terribles qui dévoilaient trop ouvertement ce secret. Du temps de Montaigne il semble qu'on fût moins prudent, car, bien loin de lui faire un crime de son scepticisme théologique, le pape Grégoire XIII, quand il le vit à Rome, le reçut « d'un visage courtois, l'admonesta de continuer à la dévotion qu'il avait toujours portée à l'Eglise, » et se déclara prêt à « le servir volontiers où il pourrait. » Les représentants de la censure romaine, « personnes de grande authorité et cardinalables, » remarque Montaigne, enchérirent encore là-dessus : laissant à sa seule sagesse le soin de purifier son livre de quelques passages par trop licencieux, ils lui déclarèrent combien « ils honoraient son intention et affection envers l'Eglise, » et le prièrent de bien vouloir continuer « d'aider à l'Eglise par son éloquence » (voir *Journal du voyage de M.*). Pourtant le scepticisme autoritaire de Montaigne était net : conséquent avec lui-même, il renonce à avancer aucune preuve en faveur de l'Evangile, même celle de l'excellence de ses fruits : « Comparez, dit-il, nos mœurs à un mahometan, à un païen ; vous demeurez touiours au dessoubs ; » il ne songe point à chercher des raisons à sa soumission : vrai sceptique et vrai autoritaire, il se soumet purement et simplement à l'autorité sous laquelle le hasard l'a fait

naître : « Puisque ie ne suis pas capable de choisir, ie prends le chois d'aultruy, et me tiens en l'assiette où Dieu m'a mis : aultrement ie ne me sçaurois garder de rouler sans cesse. »—La morale de Montaigne est moins conséquente que sa logique, et cela se comprend, la certitude morale étant celle à laquelle l'honnête homme renonce le moins volontiers. On trouvera donc dans les *Essais* quelques beaux passages sur l'excellence de la vertu et sur son désintéressement, sur la conscience qui « trompette suffisamment à chascun » ce qu'il a à faire et grâce à laquelle il y a chez le juste « ie ne sçais quelle congratulation de bien faire, » sur l'effort énergique enfin que réclame de nous la poursuite du bien. Mais ce n'est point de ce côté là que porte le principal courant : au fond, l'idée du devoir est absolument étrangère à la pensée de Montaigne, et sa morale n'est guère, sauf quelques heureuses atténuations, que le couronnement de son scepticisme. D'abord, les opinions ne sont pas moins variables dans le domaine des mœurs que dans celui des sciences, et le même sentiment qui faisait dire à Montaigne que nous ne saurions saisir dans la nature une loi universelle, mais seulement des « loys municipales, » toujours sujettes à infractions, lui fait ignorer également l'existence d'une loi morale absolue ; et puis, à supposer même qu'on parvînt à se fixer sur la question du but à poursuivre, qui peut s'assurer jamais qu'agir de telle ou telle manière soit le vrai moyen d'obtenir le résultat qu'il désire ? Ne voit-on pas souvent le même effet obtenu par des procédés opposés et d'une même cause sortir des résultats contraires, tant le hasard a de place en ce monde ? Montaigne ne prétend point à nous donner des directions ou des ordres : « Ie ne me mesle pas de dire ce qu'il fault faire au monde, déclare-t-il, mais ce que je fois. » Quant à ceux qui insisteraient auprès de lui pour en obtenir un conseil, voici quelle serait sa réponse ; il ne leur dirait point : faites comme je fais, mais au contraire : faites à votre manière, suivez chacun votre nature particulière et pour cela commencez par bien connaître quel vous êtes. « Fay ton faict, et te cognoy, » répète-t-il après Platon ; « nous ne sçaurions faillir à suyvre nature... Le souverain précepte, c'est de se conformer à elle. » D'un tel principe découle le mépris que Montaigne témoigne pour tout ce qui est factice, servitudes arbitraires que nous impose la politesse ou la coutume, gloire sans vrai mérite « la plus inutile, vaine et faulse monnoye qui soit en nostre usage, » distinctions sociales sans fondement réel : « Un riche et un pauvre ne sont différents qu'en leurs chausses... Les âmes des empereurs et des savatiers sont iectées à mesme moule » ; de là également sa déclaration que la vertu « n'est pas, comme dict l'eschole, plantee à la teste d'un mont coupé, rabotteux et inaccessible : » non seulement elle est « logee dans une belle plaine fertile et fleurissante, d'où elle veoid bien soubs soy toutes choses, mais si peult on y arriver, qui en sçait l'adresse, par des routes ombrageuses, gazonnees et doux fleurantes, plaisamment, et d'une pente facile et polie ; » elle est « ennemie professe et irreconciliable d'aigreur, de desplaisir, de crainte et de contraincte, ayant pour guide nature,

fortune et volupté pour compaignes. » Bien souvent, en voulant transformer la nature ou la diriger, nous n'avons fait que l'empirer : « la pluspart des facultez de nostre ame, comme nous les employons, troublent plus le repos de la vie qu'elles n'y servent ; » cependant nous pourrions et nous devrions tirer un meilleur parti de la raison que Dieu nous a donnée, et, au lieu de nous en servir pour notre malheur, l'utiliser pour seconder notre nature dans la poursuite de notre seule fin véritable, le bien-être, le plaisir : « de vray ou la raison se mocque, ou elle ne doibt viser qu'à notre contentement, et tout son travail tendre en somme à nous faire bien vivre, à notre aise, comme dict la saincte Escriture. » Le travail de la raison sur notre nature ne consistera donc pas à imprimer à celle-ci des élans extraordinaires et coûteux ; Montaigne déclare admirer ces vertus sublimes plus que les approuver : il les trouve « un peu trop aigrettes. » La raison devra surtout agir pour modérer doucement les passions et maintenir l'âme dans un équilibre exempt de peine : « La plus expresse marque de la sagesse, c'est une esiouïssance constante ; son estat est, comme des choses au dessus de la lune, touiours serein :... elle fait estat de sereiner les tempestes de l'ame... c'est la mère nourrice des plaisirs humains... elle nous laisse abondamment touts ceulx que veult nature, et iusques à la satiété, sinon iusques à la lasseté, maternellement. » Toute vertu a ses limites « lesquels franchis on se trouve en plein dans le train du vice. » « L'ordre, la modération, la constance, » voilà donc selon Montaigne le principal mot de la sagesse. Un autre secours que la raison devrait prêter à notre nature, mais elle ne s'en acquitte guère bien, disent les *Essais*, ce serait de nous rendre moins sensibles aux maux qui nous frappent et particulièrement de diminuer pour nous la crainte de la mort. Montaigne revient souvent sur ce dernier sujet et s'exprime parfois comme si la mort devait être l'absolue fin de notre être ; quant aux souffrances il trouve bon qu'on travaille à émousser la sensibilité de son cœur ; moi qui l'ai « naturellement dure » dit-il, « ie l'encrouste et espessis touts les iours par discours ; » d'ailleurs comme suprême ressource si les maux nous pèsent trop il reste le suicide, pour lequel l'auteur des *Essais* semble éprouver une sorte de vénération. Assez concordantes avec son précepte de suivre en tout la nature, se trouvent d'une part l'indulgence extrême avec laquelle Montaigne traite les péchés de la chair, et d'autre part la profonde aversion qu'il a pour toute tromperie, « mauldict vice » qui corrompt la parole, cette seule chose par laquelle « nous sommes hommes et nous tenons les uns aux aultres. » On peut rattacher de la même manière à son goût de la modération ce qu'il dit contre la colère, contre la cruauté, contre la torture, dont il s'attache à montrer la parfaite inutilité. C'est toujours le même principe de compromis, d'équilibre, qui paraît l'inspirer quand il traite de nos rapports avec nos semblables. Ces derniers ont en effet leur nature comme nous la nôtre, et, dans l'immense collection des diversités, celle-ci n'a évidemment pas plus de valeur que celle-là ; pourquoi donc l'une des deux prétendrait-elle s'imposer à l'autre ?

N'est-il pas équitable qu'elles se supportent au contraire mutuellement et si possible s'accordent entre elles? C'est ainsi que Montaigne semble comprendre la chose, car partout on l'entend recommander la justice, qui renonce à se sacrifier le prochain, mais nulle part le dévouement, qui se sacrifie lui-même pour autrui. On ne peut pas ne pas s'occuper du prochain, ce serait se faire tort à soi-même : celui qui sait « exactement ce qu'il se doibt, trouve dans son roolle qu'il doibt appliquer à soy l'usage des aultres hommes et du monde ; et, pour ce faire, contribuer à la société publicque les debvoirs et offices qui le touchent. Qui ne vit aulcunement à aultruy, ne vit gueres à soy ; » mais : « mon opinion est, qu'il se fault prester à aultruy, et ne se donner qu'à soy mesme... autant que ie puis ie m'employe tout à moy. » Dans les affections mêmes de nos cœurs, Montaigne ne veut pas que nous aliénions notre liberté : « Il fault avoir femmes, enfants, biens, et sur tout de la santé, qui peult : mais non pas s'y attacher en matiere que nostre heur en despende : il se fault réserver une arrière boutique, toute nostre, toute franche... il faut n'espouser rien que soy... la plus grande chose du monde c'est de sçavoir estre à soy. » Tel est bien le dernier mot de cette sagesse paresseuse et égoïste, sans être méchante, parce qu'elle n'est pas ambitieuse : véritable philosophie de l'honnête homme naturel, qui se sent éloigné par tempérament de toute violence et de toute injustice, mais qui ne songe pas à se dévouer à la sainte loi de l'amour. On a voulu soutenir que Montaigne était un excellent chrétien (ainsi dom Devienne, puis M. La Bouderie, *Le christianisme de M.*, Paris, 1819); il est possible qu'il fût vraiment bon catholique, et son pape le tint pour tel ; quant à chrétien, certainement il ne l'était pas. — Il ne faut pas oublier en parlant de l'auteur des *Essais*, les conseils remarquables qu'il donne au sujet de l'éducation des enfants (voyez surtout I, chap. xxv) et dont Rousseau s'est inspiré dans son *Emile*. Ici le besoin d'un retour à la nature n'était que trop justifié, et chacun applaudit Montaigne en l'entendant protester contre les horribles violences des maîtres d'école, contre le pédantisme qui « ne faict que des asnes chargez de livres, » qui sans développer le jugement remplit la mémoire « comme qui verserait dans un entonnoir », et d'une manière plus générale contre une éducation qui ne fait qu'enseigner une science abstraite sans améliorer l'âme ni former le cœur, si bien qu'on en sort sachant « décliner vertu » mais non pas « l'aimer. » — Les *Essais* ont été édités un grand nombre de fois par M^lle^ de Gournay, Coste, Naigeon, etc. La meilleure édition est celle de Le Clerc, qui a paru d'abord chez Lefèvre, 1826-28, puis en 4 vol. in-8° dans la collection des chefs-d'œuvre de la littér. franç. chez Garnier, 1865-66 ; on trouvera là un texte critique excellent, accompagné des notes des divers commentateurs, la correspondance de Montaigne (en particulier l'épître où il raconte à son père la mort de La Boétie, et deux lettres à Henri IV), de nombreux renseignements sur les éditions des *Essais*. — A consulter en outre : Villemain, *Eloge de Montaigne*, 1812 ; Alph. Grün, *Vie publique de Montaigne*, 1855 ; D^r^ Payen, *Recherches sur Montaigne*, 1856

et autres opuscules; Bigorie de Laschamps, *Montaigne et son temps*, 1860; Sainte Beuve, *Port-Royal*, III, ch. I, II, III; Vinet, *Moralistes des seizième et dix-septième siècles*, Paris, 1859; Alb. Desjardins, *Moralistes français du seizième siècle*, 1870; Prévost-Paradol, *Etudes sur les moralistes français*, 1873; J. Goguel, *Essai sur la morale de Montaigne*, Genève, 1874; Thimme, *Der Skepticismus Montaigne's*, Göttingue, 1875; Henning, *Der Skepticismus Montaigne's*, Iéna, 1879.

PH. BRIDEL.

MONTALEMBERT (Charles, comte de). L'un des chefs du parti catholique libéral en France, né à Londres en 1810, mort à Paris le 12 mars 1870. Après avoir achevé son éducation en Angleterre sous la direction de son grand-père, Forbes, Montalembert rejoignit à Stokholm son père qui y représentait la France et donna déjà la mesure de ses talents, en publiant un travail remarqué sur la Suède. Nature religieuse ardente, il avait subi l'ascendant de O'Connell, resté toujours pour lui un maître vénéré, et qui, à cette époque, préconisait l'union du catholicisme et de la liberté. Il semble qu'il ait ambitionné de jouer en France un rôle semblable à celui du célèbre agitateur irlandais; l'ardeur avec laquelle il s'associa dès 1830 aux tentatives de Lamennais (voir ce nom) comme sa participation à la bruyante affaire de l'*Ecole libre*, ne paraissent que trop justifier ce jugement. On sait quel fut le résultat de cette première affaire qui amena comme accusés devant la Chambre des pairs, le jeune comte de Montalembert, héritier du siège de son père, et son ami, l'abbé Lacordaire. Une condamnation dérisoire les encouragea à continuer la lutte entreprise en faveur de l'Eglise. Appelés à Rome, ils furent frappés par l'Encyclique du 15 août 1832. Lamennais se révolta, et Montalembert eut suivi son chef, si la tendresse qu'il éprouvait pour Lacordaire ne l'eut arrêté. Les années qui suivirent furent pour lui un temps de retraite et de voyages, pendant lequel il se passionna pour l'art religieux, comme pour l'étude d'un passé riche en légendes. Ce fut en 1836 qu'il publia la vie de sainte Elisabeth de Hongrie; l'année précédente, il était entré à la Chambre des pairs avec voix délibérative. Une jeunesse studieuse, toute remplie par des voyages comme par l'étude des constitutions de l'Europe, permettait au jeune comte de Montalembert de prendre rang parmi les hommes politiques de son temps. C'était l'époque où le catholicisme se relevait de ses ruines et où la foule débordait aux prédications de Lacordaire. Montalembert voulut hâter le jour de la victoire des idées religieuses et devint le champion du catholicisme. Il s'était séparé avec éclat des légitimistes, ne voulant pas épouser les rancunes des anciens partis, et montrait ouvertement ses sympathies pour la monarchie de Juillet, car s'il avait une politique religieuse, du moins il prétendait servir la religion et non pas se servir d'elle, comme on l'avait fait si souvent. Il prétendait reconquérir pour l'Eglise « le pouvoir spirituel », oubliant que les limites de ce pouvoir sont reculées jusqu'à l'exercice de la puissance temporelle par ceux qui le réclament. Par la nature même de son esprit, il aimait à

croire que la proclamation des principes entraîne leur victoire et qu'il suffisait en quelque sorte de parler de religion pour que le pays en subît la salutaire influence. Il voulait « conquérir sans usurper » ne voyant pas qu'il substituait aux rêveries de l'école de Rousseau, les illusions religieuses d'un néo-catholicisme dont l'enthousiasme ne devait servir qu'à avancer le triomphe de l'ultramontanisme, Pour arriver à la domination des esprits, il fallait posséder la liberté de l'enseignement ; aussi, pour l'obtenir, M. de Montalembert paya-t-il de sa personne dans le procès de l'école libre dont le retentissement fut si grand. Plus tard il s'associa à cette campagne violente entreprise par le clergé contre l'Université et qui agita si profondément les esprits pendant les dernières années du gouvernement de Juillet. C'est lui qui proposa la formation d'un parti catholique ayant comme objectif la liberté de l'enseignement, et ne reculant devant aucun sacrifice pour arriver à ce résultat. Mais pour ne pas renouveler les erreurs du passé, et recommencer l'aventure de l'*Avenir*, Montalembert réclamait l'appui des évêques. C'était cependant un danger aux yeux d'un grand nombre de prélats que cette intrusion de l'élément laïque dans le domaine religieux, danger qui devait devenir redoutable par suite de la fondation du journal l'*Univers*, dont M. Veuillot, écrivain de premier ordre mais d'une rare violence, allait prendre la direction. — Dans les nombreux discours politiques de M. de Montalembert on put remarquer combien les passions religieuses enlevaient de force à la discussion des principes qu'il voulait défendre, car, s'il était avant tout un combattant d'avant-garde, on peut dire aussi qu'il avait toutes les imprudences de ceux qui ouvrent la brèche. C'est ainsi qu'on le vit prendre avec emportement la défense des jésuites dans les débats de 1844 et 1845, et s'écrier : « L'avenir sera à nous, parce qu'il est à la liberté et au droit commun. » Pas une année ne se passa, même pendant son long séjour à Madère, sans qu'il ne lançât dans le public quelques brochures où il traitait avec la passion généreuse de son cœur les sujets du moment. Avec une imprudence dont les suites devaient être fatales à la cause qu'il défendait, il se plaisait à marquer la distance qui le séparait des hommes qui ne pouvaient, malgré leur respect pour la religion, devenir les serviteurs de la politique cléricale. « Nous sommes les fils des croisés, disait-il, et nous ne reculerons pas devant les fils de Voltaire. » On trouve Montalembert mêlé à toutes les luttes de son temps, défendant avec intrépidité, avec éloquence la cause de la liberté des peuples, mais se montrant, le plus souvent, homme de parti et n'oubliant jamais que la politique catholique doit profiter du moindre de ses efforts. Aussi, Montalembert vit-il, dans l'avènement de Pie IX, le triomphe de la cause qu'il avait défendue avec ardeur. Quelques réformes du nouveau pape suffirent pour que le chef du catholicisme libéral le proclamât « l'idole de l'Europe », paroles que devait démentir plus tard la cruelle apostrophe à ceux qui érigeaient une « idole au Vatican, » C'était, du reste, l'heure où Pie IX disait lui-même de Montalembert : « Son nom seul

est un éloge, c'est un *vero campione*, » aussi le parti catholique se croyait-il sûr de la victoire. Cependant on approchait de 1848. La lutte du Sonderbund venait d'éclater, et Montalembert, effrayé, avait attaqué avec la dernière violence ce qu'il appelait le radicalisme, annonçant déjà, comme sous l'impression de l'impuissance du catholicisme à faire triompher les idées libérales, la victoire des idées révolutionnaires. Il ne s'était pas trompé, car trois mois ne s'étaient pas écoulés que le gouvernement de Juillet succombait. Plus tard il devait reconnaître l'erreur de cette politique violente et hautaine qui l'avait toujours entraîné à combattre un pouvoir qui avait été respectueux des droits du catholicisme, mais n'avait pas voulu permettre à l'Eglise d'empiéter sur les droits de l'Etat. Dominé par ses vues religieuses, il applaudit à un mouvement dont il ne mesura pas toute la portée, persuadé qu'il tournerait au profit de la politique cléricale. Montalembert, en effet, n'était pas homme d'Etat, et sa place se trouvait dans cette opposition inintelligente qui, le plus souvent, n'arrive qu'à assurer sa propre défaite. Nommé à la Constituante par le Doubs, il devint dans cette nouvelle assemblée le défenseur des idées cléricales, se montra l'ennemi du suffrage universel, et prépara le succès de cette campagne de Rome dont les suites devaient être si fatales pour la France. On sait avec quelle ardeur il défendit le prince Louis-Napoléon, faisant de lui « la victime de l'une des ingratitudes les plus aveugles et les moins justifiées de ce temps-ci. » Si Montalembert avait des aspirations libérales, il n'avait au fond que la politique de sa théologie étroite et arriérée. Il avait suffi que le prince Louis-Napoléon servît la cause de Rome, pour qu'il devînt son défenseur. Il s'était tourné vers ceux qu'il avait autrefois combattus, et qui, terrifiés des progrès des idées démocratiques, demandaient à l'Eglise le salut d'une société qu'ils croyaient perdue. Cette alliance aboutit à la loi de 1850 sur l'instruction, à laquelle M. de Falloux devait attacher son nom, et qui était destinée à livrer les jeunes générations à l'influence du parti clérical. Mais ce n'était pas assez pour ceux que contente à peine l'absolu pouvoir, et Montalembert put, dès cette heure, constater qu'il n'avait été que le brillant instrument des menées réactionnaires d'un parti qui le reniait au moment qu'il estimait favorable. Ainsi demeura-t-il à la fois victorieux et vaincu, ayant fait prévaloir ses idées, mais abandonné par ceux avec lesquels il avait si longtemps combattu. Le patriciat romain fut la pauvre récompense de tant d'efforts, et à dater de ce moment commença pour lui une longue suite d'épreuves. Le coup d'Etat du 2 décembre 1851 l'avait surpris, mais sans faire éclater son indignation, car il fit partie de la deuxième commission consultative, et siégea au Corps législatif. Il comprit enfin, mais trop tard pour l'honneur de son nom, la grandeur de la faute commise, lorsqu'il put juger l'étendue du malheur public. Lui-même a avoué que les années qu'il passa au Corps législatif, de 1852 à 1857, furent certainement les plus tristes et les plus méritoires de toute sa vie. « Je défendais seul, dit-il encore, l'honneur et la liberté

de la France sans que personne m'en sût le moindre gré, sans que personne eût l'air de s'en apercevoir dans le public. Je combattais en désespéré dans une cave sans air ni lumière. » — Montalembert aimait plus la liberté qu'il ne la servait, car il était condamné à ne pas la défendre contre les attaques de la papauté à laquelle il avait promis une obéissance sans réserve. C'est ainsi qu'à l'étroitesse de sa conception religieuse correspond la stérilité de son action politique. Les années qui suivirent la proclamation de l'Empire achevèrent de dissiper ses illusions en lui montrant à quel point l'école ultramontaine prétendait user de la victoire. Il essayait cependant de lutter encore contre ceux qui, tout-puissants dans l'Eglise, préparaient le triomphe de l'absolutisme religieux. Depuis qu'il avait renoncé à la vie politique, retiré dans le château de la Roche-en-Breny, devenu le quartier général des derniers défenseurs du catholicisme libéral, il défendait dans le *Correspondant* la cause à laquelle il avait consacré sa vie. Il aimait à dire de sa personne comme de son œuvre : « *Qualis ab incepto*, » parole trop vraie, car si elle était à l'honneur de sa persévérance, elle dénotait l'inutilité de ses efforts. Montalembert assista ainsi à la destruction de son œuvre, faite par ses anciens alliés, qui ne lui ménagèrent ni dédains, ni sarcasmes, et fomentèrent dans l'Eglise des divisions qui portèrent le scandale à son comble. D'un autre côté, il était le témoin de la réaction impériale dont la politique étrangère devait avoir pour résultat la chute du pouvoir temporel. Avec un instinct prophétique il pressentit toutes les conséquences de la guerre d'Italie, alors qu'il publia : *Pie IX et la France en* 1848 *et en* 1859, fougueuse apologie de la puissance temporelle des papes, où il se crut en droit de traiter avec un dédain ridicule la politique de Cavour. Cependant le catholicisme libéral tentait un dernier effort et provoquait la réunion du congrès de Malines (1863). Pour la dernière fois, Montalembert y déploya son entraînante éloquence en plaidant la cause de la liberté. « Je le déclare donc, s'écria-t-il, j'éprouve une invincible horreur pour tous les supplices et toutes les violences faites à l'humanité sous prétexte de servir la religion. Les bûchers, allumés par une main catholique me font autant d'horreur que les échafauds où les protestants ont immolé tant de martyrs. Le bâillon enfoncé dans la bouche de quiconque parle avec un cœur pur pour prêcher sa foi, je le sens entre mes propres lèvres et j'en frémis de douleur. » Rome répondit par la publication du Syllabus en 1864, en proclamant « que le pontife romain ne pouvait et ne devait se mettre en harmonie avec le progrès, avec le libéralisme, avec la civilisation moderne. » A toutes les tristesses que lui causaient les violences de la polémique de ses adversaires, étaient venues se joindre les cruelles atteintes d'une maladie qui firent des dernières années de sa vie un martyre noblement supporté. Il avait demandé aux études qui avaient passionné sa jeunesse, une consolation, et c'était à l'*Histoire des Moines d'Occident*, ouvrage resté inachevé, qu'il consacra ses dernières forces. Ce livre, que traverse un amour profond du christianisme et de la liberté, par

son manque de critique reste plutôt une œuvre de polémique religieuse qu'une étude historique. Là encore, Montalembert fut dominé par ses vues ecclésiastiques et resta le serviteur trop dévoué de la puissance infaillible de l'Eglise. Il avait salué avec joie le mouvement libéral des derniers jours de l'Empire, voyant dans l'arrivée au pouvoir du ministère Ollivier « la délivrance de la liberté, de la captivité où elle gisait ensevelie pendant dix-sept années de ténèbres et de deuil. » Cependant, de son lit de douleur, il pouvait assister déjà à la glorification de l'infaillibilité personnelle et séparée du pape, et ce n'était pas sans une amère douleur qu'il dictait les pages sublimes qui servent d'introduction au *Testament de Lacordaire* (1870). Il se reportait à ces temps de lutte et de combat pour la liberté des catholiques, afin de les comparer à ces jours de « lâches asservissements et de honteuses complaisances », où, comme il devait le dire peu de jours avant sa mort, les théologiens laïques de l'absolutisme, après avoir commencé « par faire litière de toutes nos libertés, de tous nos principes devant Napoléon III, viennent ensuite immoler la justice et la vérité, la raison et l'histoire en holocauste à l'idole qu'ils se sont érigée au Vatican. » Montalembert mourut avant que le concile n'eût sanctionné ce que Lacordaire appelait « la plus grande insolence qui se soit encore autorisée du nom de Jésus-Christ, » mais il avait joint sa protestation à celle des prêtres courageux qui voulurent une dernière fois saluer la liberté mourante sous les coups de l'omnipotence papale. La publication de ses études sur l'Espagne, faite par les soins du père Hyacinthe, ont révélé l'amertume de ses souffrances, car elles prouvèrent à quel point il avait conscience du mal intérieur qui mine le catholicisme, comme les nations qui subissent son influence. On sait que Pie IX alla jusqu'à interdire un moment le service funèbre demandé en l'honneur de celui qui avait si fidèlement servi la papauté; rien ne prouva mieux la victoire de ses ennemis, et ne montra avec plus d'éclat l'étendue de la défaite du parti catholique libéral. Montalembert a eu le malheur de voir succomber toutes les causes qu'il avait défendues. Aussi reste-t-il comme l'exemple le plus remarquable d'un homme admirablement doué, dont la vie s'est dépensée en pure perte, par le seul fait d'avoir tenté de concilier le respect de la liberté avec le respect de la foi d'autorité. On doit à Montalembert de nombreuses publications, la plupart de circonstances, recueillies dans l'édition complète de ses œuvres, 7 volumes in-8°. Ses œuvres principales ont déjà été signalées dans cette étude. — Sources : Thureau-Dangin, *L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de Juillet*, Paris, 1880; A. Cochin, *Le comte de Montalembert*, Paris, 1870; A. Perraud, *Le comte de Montalembert*, Paris, 1870; Miss. Oliphant, *Mémoirs of count de Montalembert*, trad. lib. par M^me^ A. Craven, Paris, 1873, etc.; le journal l'*Avenir;* diverses études de M. Foisset dans le *Correspondant*; les lettres de M. Cornudet, ami intime de Montalembert, dans le *Contemporain*, etc., etc.

FRANK PUAUX.

MONTANISME, secte judéo-chrétienne qui a pris naissance en Phrygie

au milieu du second siècle et a exercé une très grande influence sur l'Eglise dont elle se séparait bien moins que le gnosticisme ou même l'ébionitisme, car elle se contentait d'exagérer une tendance qui y existait avant elle. Les sources principales sont : 1° *Philosophoumena*, VIII, 19 ; 2° Epiphane, *Contra Hæres.*, 48 ; 3° Eusèbe, *H. E.*, V, 16, 20 ; 4° les traités montanistes de Tertullien. Parmi les modernes, sans parler des grandes histoires ecclésiastiques, nous citerons en toute première ligne Ritschl, *Altkatholische Kirche*, p. 462 ss.; Neander, *Kirchengech.*, II, 877 ; id., *Antignosticus* ; 2e édit., Berlin, 1847 ; Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles de l'Eglise*, V, 131 ss. — La Phrygie qui fut le berceau du montanisme, était tournée comme par nature vers les idées excessives en religion. La secte nouvelle fut toute imprégnée de l'ardent fanatisme qui embrasait cette atmosphère intellectuelle. En outre, elle trouva dans la situation générale de l'Eglise des circonstances favorables pour la formation et le développement de ses idées particulières. Elle associa un millénarisme ascétique à un anticléricalisme prononcé, sans exciter l'épouvante et le scandale que provoquait la métaphysique gnostique. Le *Pastor* d'Hermas lui avait frayé les voies en Occident. Elle fit son grand éclat à un moment critique de l'Eglise des trois premiers siècles, alors que le parti hiérarchique et autoritaire livrait à Rome sa bataille décisive contre les représentants de l'ancien libéralisme et de l'ancienne austérité. Les *Philosophoumena* nous ont retracé cette lutte dans toute sa gravité. Hippolyte n'est pas très loin du montanisme dans sa résistance aux usurpations de l'épiscopat romain et au relâchement de la discipline. Aussi n'est-on pas étonné de voir un esprit passionné, intempérant, excessif comme Tertullien se rattacher à une secte qui sembla pendant de longues années dans un étroit lien avec l'Eglise orthodoxe ; il mit à son service son incomparable éloquence. Ce fut surtout l'anticléricalisme des montanistes qui hâta la rupture entre eux et l'Eglise, bien que déjà la nature même de leur doctrine tendît à les précipiter en dehors de ses cadres réguliers. Ils eurent beau en être exclus, ils y laissèrent plus d'un ferment qui y perpétua leur influence ; elle devint plus puissante du moment où l'on ne s'en défia plus. Vers le milieu du second siècle, un chrétien de Phrygie nommé Montan, prétendait avoir reçu de nouvelles révélations. Deux femmes ses compatriotes, Maximilla et Priscilla, se donnèrent pour être avec lui les organes préférés du Paraclet, car dès ses premiers jours la nouvelle secte soutint que l'Esprit d'illumination continue à éclairer l'Eglise comme aux temps apostoliques (*Prophetias Montani, Priscæ, Maximillæ;* Tertul., *Adv. Praxeas.; Philosoph.*, VIII, 11). — Les succès de la secte furent grands en Asie Mineure. Ses principaux adhérents furent Theodotas, Alcibiade, Themison, Proculus ; ce dernier marqua dans la fameuse discussion sur la Pâque entre l'Orient et l'Occident (Eusèbe, *H. E.*, V, 16, 18). Le nouveau prophétisme qui annonçait le prochain retour du Christ et commandait qu'on s'y préparât par l'ascétisme se mettait naturellement au-

dessus des pouvoirs réguliers ; aussi entra-t-il en conflit avec les évêques d'Asie Mineure. Claude Apollinaire, évêque d'Hiéropolis (Eusèbe, *H. E.*, IV, 27), Miltiade, auteur d'un livre sur *La prophétie extatique* (Eusèbe, *H. E.*, V, 17) et même plus tard Clément d'Alexandrie (*Stromat.*, IV, 13, 15; VI, 8, 10), prirent parti contre le montanisme. A Rome il rencontra un accueil très favorable précisément parce qu'il y trouvait un parti d'opposition tout formé et assez exalté contre les tendances hiérarchiques. L'évêque Eleutherus (170-185) aurait même reconnu ses droits sans Praxeas qui, venant d'Asie Mineure, aurait tourné l'opinion contre le montanisme (*Praxeas cum episcopum romanum coegit litteras pacis jam emissas revocare;* Tertull., *Adv. Prax.*) Eleutherus est le seul évêque qui puisse être ici désigné, car la chronologie ne permet d'hésiter qu'entre lui et l'évêque Victor. Or celui-ci est écarté par sa violente opposition aux Orientaux dans la question de la Pâque. Les doctrines montanistes par leur propagation rapide et leur succès prodigieux en Gaule, spécialement à Lyon, parurent même un si grand péril, qu'Irénée vint à Rome avec une lettre des chrétiens de son Eglise pour savoir ce qu'il fallait en penser. Il devint de suite leur adversaire le plus décidé (Eusèbe, *H. E.*, V, 3, 20). Dans l'Afrique proconsulaire, le montanisme eut une brillante fortune ; il rallia à lui d'héroïques martyrs, Felicitas et Perpetua furent sa gloire la plus pure (*Acta Perpetuæ et Felicit.*). Nous avons déjà rappelé l'accession de Tertullien à la secte, peut-être s'y rallia-t-il à la suite de son séjour à Rome sous l'épiscopat de Zéphirinus et de Calliste. Il y trouva les deux principaux objets de son aversion, le relâchement de la discipline et l'exagération du pouvoir épiscopal. Nous remettons à l'article qui le concerne sa part personnelle à ces luttes ardentes, nous bornant à puiser dans ses écrits des renseignements sur la doctrine générale du montanisme. A partir de la seconde moitié du second siècle, celui-ci est décidément en dehors de l'Eglise orthodoxe tout en y laissant plus d'une de ses idées favorites comme la flèche du Parthe. — Le montanisme se distingue profondément du gnosticisme sur deux points. Tout d'abord il accepte sans le dénaturer par une mythologie métaphysique le fond de la doctrine chrétienne. Les montanistes, dit Epiphane, acceptent toute l'Ecriture sainte, l'Ancien et le Nouveau Testament et confessent également la résurrection des morts ; ils pensent comme la sainte Eglise catholique sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit (Epiph., *Hæres.*, 48). En second lieu, et cela ressort du texte même d'Epiphane, ils ne prennent point une position hostile vis-à-vis du judaïsme et de son Dieu qui est pour eux le Père du Christ. Leur opposition aux hérésies gnostiques fut même plus énergique que celle des vrais orthodoxes. Ils invoquent contre eux sur les points de dogme non seulement l'Ecriture où Tertullien reconnaît la voix même de Dieu (*Dei litteras*, *De anim.*, 2), mais encore la tradition de l'Eglise. Celle-ci constitue la règle de la foi irréformable et éternelle qui doit contrôler jusqu'à l'interprétation de l'Ecriture (*Ubi apparuerit esse veritatem disciplinæ et fidei christianæ, mei erit veritas scriptura-*

rum; Tertull., *De præscript.*, 19). Tertullien n'a pas varié sur ce point; devenu montaniste, il s'est montré aussi autoritaire qu'auparavant, pour tout ce qui constitue le fond doctrinal du christianisme. La véritable innovation du montanisme a consisté à ne pas considérer l'ère des révélations comme close avec l'Evangile. Il admettait que la période de l'inspiration ou de la révélation se continuait dans l'Eglise par le prophétisme. Il allait parfois jusqu'à reconnaître à ce prophétisme le droit de modifier les préceptes évangéliques, comme Jésus-Christ l'avait fait lui-même pour les préceptes mosaïques. Il est vrai que ces modifications n'étaient que des compléments. Les révélations des prophètes nouveaux n'en avaient pas moins autant d'autorité que celles des apôtres, puisque c'était le Paraclet qui parlait en eux, après les avoir réduits à une passivité totale (*extasis*, *Sancti spiritus vis operatur prophetias*, Tertull., *De anima; In spiritu patitur*, id. 9). L'homme n'est qu'une lyre sans le souffle de l'esprit (Epiph., *Hæres.*, 4). « L'homme dort, moi seul je veille, » dit le Paraclet (id.). Cette prétention à la continuation de la révélation par la voie surnaturelle du prophétisme se justifiait par l'eschatologie des montanistes. Ils en étaient revenus à l'état extatique de la première génération chrétienne, aux jours de sa première ferveur. Ils attendaient le prompt retour du Christ et l'établissement du règne de mille ans. « Nous attendons, dit Tertullien, le règne qui nous est promis sur la terre. Après la résurrection, nous habiterons mille années dans la cité faite par la main de Dieu : *Confitemur in terra nobis regnum repromissum in mille annos* (Tertull., *Contra Marc.*, III, 24). Après moi, s'écrie l'une des prophétesses de la secte, il n'y aura plus de prophètes, ce sera la fin (συντέλεια, Epiph., *Hæres.*, 48, 1). Aussi les montanistes voulaient-ils que l'Eglise, semblable à la vierge qui attend le solennel moment où l'époux reviendra, se tînt avec sa lampe allumée dans une attente pleine d'ardeur, ne se préoccupant que de sa prochaine entrée dans la salle des noces mystiques. — De là deux conséquences qui devaient provoquer le conflit entre la montanisme et la chrétienté organisée. La première était précisément le dédain de toute organisation ecclésiastique. Quand on doit être transporté au ciel d'un moment à l'autre, à quoi bon se préoccuper de questions de gouvernement? Ensuite qui gouvernerait, si ce n'est le Paraclet? L'inspiration est libre; l'Esprit souffle où il veut; il ne peut reconnaître d'autre pouvoir que le sien. La hiérarchie ne serait qu'une entrave à son action; l'épiscopat ne peut pas commander au saint Esprit. « L'Eglise n'est pas constituée par le nombre des évêques; elle est l'Esprit saint dans l'homme spirituel. *Ecclesia spiritus per spiritualem hominem* (Tertull., *De pudicit.*, 21). Toute distinction était ainsi abolie entre l'Eglise visible et invisible. Le montanisme était amené à se jeter sans ardeur dans la lutte contre les tendances hiérarchiques et à y apporter une exagération qui aboutissait à la destruction de tout ordre dans l'Eglise. La seconde conséquence de son eschatologie était un ascétisme outré. Le monde va périr dans la flamme du jugement. Il faut en sortir. Le chrétien doit

marquer son austérité jusque dans son vêtement, en prenant le manteau du philosophe. C'est sa manière de ceindre ses reins (Tertull., *De pallio*, 6). Il lui faut mortifier son corps par le jeûne qui devient un devoir de première importance (Tertull., *De jejun.*, 7). L'homme doit donner satisfaction à Dieu dans cette chair même par laquelle il l'a offensé (id., 3), et s'il trouve l'occasion de s'en débarrasser tout à fait, se hâter d'en profiter. Le martyre, bien loin d'être évité même par une prudence sans lâcheté, doit être recherché pour lui-même. La secte l'exalte sans mesure. « L'Esprit nous pousse tous au martyre » (*Spiritus omnes pæne ad martyrium exhortatur*, Tertull., *De fuga*, 9), Les premières noces sont seules concédées. « Nous ne connaissons qu'un seul Dieu comme un seul mariage. » *Unum matrimonium novimus sicut unum Deum* (Tertull., *De monog.*, 1). Cette concession est bien près d'être retirée, une fois que le mariage lui-même est considéré comme un état inférieur, une faiblesse pour cette chair qui va si tôt être détruite, avant de renaître intégralement dans la résurrection; car le montanisme associait un réalisme presque grossier avec son ascétisme effréné. « La sainteté appartient surtout à la femme vierge parce qu'elle ignore la souillure de la chair. » *Virginis principalis sanctitas, quia caret stupro carnis* (Tertull., *De exhortat. ad castit.*, 9). Par une singulière contradiction, le montanisme anéantissait, sur le terrain moral, la liberté qu'il avait revendiquée avec excès sur le terrain ecclésiastique. L'ascétisme, tel qu'il le comprenait, conduisait à une règlementation minutieuse de la vie chrétienne. Il partait de ce principe, empreint du légalisme le plus étroit, que tout ce qui n'est pas permis est frappé d'interdiction (*Prohibetur quod non ultra est permissum*, Tertull., *De coron.*, 2). Le montanisme en arrivait, comme toutes les morales exagérées qui se placent en dehors des conditions possibles de la vie humaine, à distinguer entre ce qui est permis et ce qui est conseillé, entre le niveau ordinaire, inférieur de l'existence qui concède le mariage et le sommet dénudé d'une spiritualité poussée jusqu'à la rupture des liens de la famille. Les divers degrés de la vertu correspondent à des volontés différentes en Dieu lui-même : l'une de tolérance, l'autre de préférence. *Nonne omne quod permittitur ex mera voluntate procedit ejus qui permittit* (Tertull., *De exhort. castit.*, 3). Poussant le rigorisme à outrance, le montanisme refusait à l'Eglise le droit de rouvrir sa porte à ceux qui avaient manqué à la loi de chasteté. Il arrivait ainsi à la distinction des péchés mortels et véniels; ce qui était une manière de porter atteinte à la doctrine de la rédemption. En effet, si celle-ci a été complète, à le croire, le même pardon doit être accordé à tout repentir sincère. « Parmi les péchés, disait Tertullien, les uns sont rémissibles, les autres ne le sont pas. De cette différence d'état découle la différence dans la pénitence (*Causas pœnitentiæ delicta condicemus; hæc dividimus in duos exitus; alia erant remissibilia, alia irremissibilia. De pudicit.*, 2). — On le voit, le montanisme voulait que le chrétien plantât sa tente sur les hauteurs de l'idéal, sur la montagne même de la transfiguration; il oubliait que l'Eglise devait en redescendre, comme saint Pierre et saint

Jean, pour accomplir dans la plaine, au jour le jour, son long travail de rénovation au milieu du monde. Il voulait refermer sur elle la chambre haute de la Pentecôte, et la retenir en plein prodige en dehors des conditions naturelles de la vie humaine, qui implique le lent progrès et l'action organisée. Sous peine de se résigner à n'être qu'une société de saints des derniers jours, l'Eglise devait répudier une pareille conception de sa mission. Elle y était d'autant plus poussée au troisième siècle, qu'elle était entraînée dans un courant tout contraire par la tendance hiérarchique qui altérait sa constitution primitive dans un sens opposé. Elle n'en a pas moins subi l'influence du montanisme sur plusieurs points importants. Elle lui doit la notion de l'inspiration continue qu'elle a mise dans ses conciles d'abord, plus tard dans l'évêque de Rome, avec le droit d'interpréter infailliblement et de compléter la révélation. Le *conseil évangélique*, qui met la perfection dans l'ascétisme et cherche l'idéal en dehors de la famille, est également un legs du montanisme, ou du moins ce dernier a fortifié cette tendance si prompte à renaître partout où le salut gratuit est altéré. Enfin, la distinction des péchés véniels et mortels a contribué à former la casuistique, et grâce à ses subtilités, à élever le tribunal de la pénitence au profit de cette hiérarchie si énergiquement combattue pourtant par les disciples de Montan. Si la secte disparaît dès la fin du troisième siècle, on en retrouve l'esprit caractéristique dans toutes les sectes millénaires qui, à diverses époques, ont exagéré à la fois le rigorisme et l'opposition aux gouvernements réguliers de l'Eglise. E. de Pressensé.

MONTAUBAN, pendant la période gauloise, paraît avoir été, sous le nom de Tascodunum, le centre de la tribu des Tasconi. Vingt-six ans avant l'ère chrétienne, Auguste l'admit à l'usage du droit latin ; cette ville se gouverna dès lors, comme avant la conquête romaine, selon ses propres lois et fut administrée par des magistrats choisis parmi ses habitants. Occupée au cinquième siècle par les Visigoths, au sixième par les Francs, au commencement du huitième par Eudes, duc d'Aquitaine, elle tomba au pouvoir de Pépin le Bref en 768, et resta sous l'autorité plus ou moins effective des carlovingiens jusqu'à la naissance du régime féodal. Elle ne fut plus depuis ce moment jusque vers le milieu du douzième siècle qu'un bourg, désigné sous le nom de Montauriol (*Mons aureolus*), groupé autour de l'abbaye de Saint-Théodard, et appartenant à cette abbaye, Fatigués de la dureté de la domination des moines, les habitants de Montauriol abandonnèrent, en octobre 1144, leurs maisons, se transportèrent de l'autre côté du mince filet d'eau qui séparait les possessions de l'abbaye des terres appartenant au comte de Toulouse, se mirent sous la protection de ce seigneur, et construisirent une ville qui fut appelée Montauban (en latin *Mons albanus* et dans le langage du pays *Montalba*). En passant sous l'autorité du comte de Toulouse, la nouvelle ville fut soumise à de nombreuses redevances ; mais en même temps elle obtint d'assez larges libertés municipales confiées à la garde de dix capitouls pris dans son sein. Ces magistrats municipaux reçurent plus tard le

nom de consuls, et furent réduits à six, dont trois choisis parmi les bourgeois, deux parmi les ouvriers et un parmi les laboureurs de la banlieue. A l'amour pour le régime municipal, dont la population de cette ville avait joui jusqu'au neuvième siècle, et dont elle n'avait jamais perdu le souvenir, se joignit alors dans les Montalbanais une antipathie profonde pour la hiérarchie catholique ; c'était la conséquence de leurs longs démêlés avec les moines de Saint-Théodard. Sous l'inspiration de ces deux sentiments ils acceptèrent de bonne heure les principes des albigeois, et les défendirent avec courage. Dès que le traité de 1228 eut terminé la guerre, Montauban fut livrée aux vengeances ecclésiastiques ; l'inquisition y fit de nombreuses victimes, et l'abbé de Saint-Théodard rentra en possession d'une partie de ses anciens privilèges. Mais le régime consulaire, objet de la réprobation de l'abbaye, avait jeté de trop profondes racines pour pouvoir être aboli, et soit prudence, soit impuissance, l'abbé de Saint-Théodard, Albert III, accepta les faits accomplis et sanctionna les institutions municipales de la ville. La croisade contre les albigeois avait été terminée par l'intervention des Français. Ce fait explique la facilité avec laquelle Montauban accepta, au quatorzième siècle, la domination anglaise, qui d'ailleurs lui garantit la conservation de ses franchises municipales. — Une population telle que la montrent les événements que vous venons de rappeler sommairement, devait nécessairement se déclarer pour la Réforme. A Montauban, comme dans bien d'autres lieux, les doctrines nouvelles furent d'abord enseignées dans les écoles publiques. Déjà en 1537, un carme, du nom de Michel de Affinibus, appelé par les consuls pour en être le principal, fut accusé d'expliquer à ses élèves les épitres de saint Paul et de proposer « certaines doctrines hérétiques. » Vingt-deux ans après, on reprochait à Jean de La Rogeraye, professeur d'éloquence, de lire publiquement la sainte Écriture, sans en avoir reçu l'autorisation de l'évêque, et au mépris des arrêts du parlement de Toulouse. C'est dans le même sens qu'enseignèrent, sans le moindre doute, Jean Carvin, qui en fut principal à trois reprises différentes, de 1546 à 1559, et bien d'autres régents tels que Charles de Bellefleur, Jean de Manas et Pierre Berthélier, qui, plus tard, firent ouvertement profession de protestantisme. Ce ne fut que vers la fin de 1559 que la Réforme se produisit au grand jour. Un jeune homme, nommé Bernard Colom, natif de Montauban, de retour de Paris, où, pendant qu'il faisait ses études de droit, il avait fréquenté les réunions des réformés, gagna à la cause protestante Pierre Du Perrier, Jean Constans, Pierre Cabos, licenciés ès-lois, et Jean Montanier, écolier, et tous les cinq « commencèrent sur la fin du mois de décembre de s'assembler en une maison du faubourg du Moustier, pour y faire les prières, y adjoustant le chant des pseaumes, et la lecture de quelques passages de la parole de Dieu, continuans de ce faire tous les dimanches » (*Histoire ecclés.* de Th. de Bèze, I, 215 et 216). Le nombre des adhérents ne tarda pas à s'accroître. Un consistoire fut établi en 1660 ; l'année suivante on s'empara de l'église Saint-Louis

pour y célébrer le culte ; bientôt après, les autres églises furent fermées, ou passèrent entre les mains des réformés ; les ornements sacerdotaux furent brûlés ou vendus au profit des pauvres ; la cathédrale (l'église de l'abbaye de Saint-Théodard), que les catholiques essayèrent de défendre, fut pillée et brûlée ; l'évêque dut aller résider dans une de ses propriétés, à Montpezat ; les couvents se vidèrent ; les moines et les religieuses embrassèrent le protestantisme, ou furent chassés. Depuis ce moment jusqu'en 1629, Montauban forme une sorte de république se gouvernant et s'administrant elle-même ; le conseil de ville et l'assemblée des chefs de famille décident des affaires publiques, et il ne semble pas que, malgré les attaques nombreuses qu'elle eut à soutenir, les guerres incessantes auxquelles elle prit part, les famines, les pestes qui étaient les funestes conséquences de ces troubles, la ville ait cessé d'être florissante ; on peut le supposer sans peine, à la facilité et à la rapidité avec lesquelles elle réparait ses pertes (Mary-Lafon, *Histoire d'une ville protest.*). — La fondation de l'université protestante et le siège de 1621 furent les événements les plus remarquables de cette période. Il nous suffit de mentionner le second ; nous devons entrer dans quelques détails sur le premier. Ce fut au synode général tenu à Montpellier du 26 au 30 mai 1598 (Aymon, *Synodes nation.*, I, 225), que fut décidée la fondation de l'académie de Montauban. Une commission composée de personnes compétentes (on en appela les membres « intendants de l'académie ») mit deux ans à en préparer l'organisation (le collège existait déjà, l'institution nouvelle fut logée dans le même édifice), et à la fin de 1600, on donna lecture dans le grand temple des *Lois et règlements de l'académie de Montauban, dressés cette année, au mois d'octobre*, et signés le 25 décembre par les intendants (*Bulletin de la Société de l'hist. du protest. franç.*, IX, 394). Les cours durent s'ouvrir dans le courant de l'année suivante. Ce qu'on pourrait appeler la faculté de théologie en fut la partie prépondérante. Il y vint des étudiants de toutes les parties de la France, et même de la Suisse et de l'Ecosse ; ceux de ce dernier pays paraissent y avoir été nombreux ; plusieurs d'entre eux restèrent à Montauban comme régents du collège. Un professeur de médecine et de pharmacie et un professeur de droit enseignaient les éléments de ces branches de la connaissance humaine, et comme l'académie avait été autorisée à conférer le diplôme de maître ès-arts, les jeunes gens de la bourgeoisie et de la petite noblesse de la ville et des environs venaient suivre les cours de la division de philosophie, qui duraient deux ans. En 1632, le collège fut mi-parti entre les catholiques et les protestants. La présence de professeurs et d'élèves des deux religions ennemies devait nécessairement amener des conflits. En juillet 1659, il en éclata un qui fut jugé assez considérable pour pouvoir servir de prétexte à la remise du collège tout entier aux mains des jésuites et au transfert de l'académie à Puylaurens. — A partir de 1629, date de la ruine du protestantisme français comme parti politique, l'autorité royale prit des mesures pour infuser du sang catholique dans la population de

cette ville, depuis trois quarts de siècle entièrement réformée. L'évêque venait d'y rentrer; on y attira des ouvriers et des petits marchands catholiques des campagnes et des villes voisines, soit en leur promettant des subventions, soit en s'engageant à leur créer une clientèle. Le consulat fut mi-parti, le premier consul,le troisième et le cinquième devant être dorénavant catholiques, et le second, le quatrième et le sixième protestants. En 1635, une intendance y fut établie. La ville devint ainsi le centre des affaires administratives pour les élections de Figeac, Cahors, Villefranche, Rodez, Millau, et pour celles de Lomagne, d'Astarac, d'Armagnac et de Comminges. On espérait, non sans raison, y attirer par là un grand nombre de catholiques. On y créa un bureau des finances qui y amena seize familles de cette religion. En 1662, la cour des aides fut transportée de Cahors à Montauban. Les considérants de l'édit qui ordonne cette translation, font savoir qu'elle n'a pas d'autre but que « d'augmenter en ladite ville le nombre des catholiques » (*Hist. de Montauban*, par Le Bret, nouv. éd., II, 357, note). La révocation de l'édit de Nantes acheva l'œuvre. Les timides succombèrent,vaincus, les uns par l'intimidation, les autres par la séduction et l'offre de charges publiques. Ceux qui essayèrent de résister furent déportés. Un grand nombre de réformés de tout âge et de toute condition allèrent chercher à l'étranger la liberté de conscience, et y apportèrent leur activité, leurs talents et leur industrie. — Les conversions de ceux qui restèrent furent feintes pour la plupart. Dans les registres des déclarations qui furent faites par les non-catholiques, en conformité de l'édit de novembre 1787, on retrouve presque tous les mêmes noms qui se lisent dans les registres de l'état civil protestant de 1650 à 1685. La persécution n'avait eu que des résultats insignifiants. Si l'on voulait se donner la peine de dresser une statistique exacte, on verrait probablement que la population protestante de Montauban a plus diminué de 1787 à 1880 que de 1685 à 1787, et cela par suite de déplacements, de mariages mixtes et d'extinction d'anciennes familles. — Un sénatus-consulte du 2 novembre 1808 créa le département de Tarn-et-Garonne et en désigna Montauban pour le chef-lieu. Un fait plus important, du moins pour l'histoire religieuse, c'est que la faculté de théologie réformée y avait été déjà établie par un décret impérial du 17 septembre de la même année. — Il est juste de rappeler ici ce fait oublié depuis longtemps, que le pasteur Fonfrède, alors président du consistoire, avait conçu le premier le projet de faire revivre dans cette ville l'ancienne école qui l'avait illustrée de 1600 à 1660; et qu'il fit les démarches les plus actives pour le faire réussir. Ajoutons enfin, ce qui n'est pas moins tombé dans l'oubli, que c'est à l'ancien doyen Frossart que cet établissement est redevable du premier fonds de sa riche bibliothèque, fonds déjà par lui-même fort considérable. S'étant rendu à Paris, après sa nomination, pour recevoir les instructions du gouvernement relativement à la faculté, il demanda avec une vive insistance des livres pour y former une bibliothèque; après bien des requêtes inutiles, on lui offrit les doubles de

la bibliothèque du tribunat; il s'empressa de les accepter, et apporta à Montauban une belle collection d'ouvrages utiles, rares et précieux.

M. Nicolas.

MONTAZET (Antoine Malvin de) naquit dans les environs d'Agen en 1712, et mourut à Paris le 3 mai 1788 à l'âge de soixante-seize ans. Il embrassa la carrière ecclésiastique, et entra en relation avec M. de Fitz-James, alors évêque de Soissons, dont il adopta les sentiments. Ce prélat, connu par son éloignement pour les jésuites, le fit chanoine écolâtre de son église, grand vicaire de son diocèse, et lui procura la charge d'aumônier du roi. Montazet, devenu évêque d'Autun en 1748, se fit remarquer dans les assemblées du clergé par son talent et la puissance de sa parole. En 1750, il attirait, dans un discours éloquent, l'attention de ses collègues sur les progrès de l'incrédulité, et il en signalait les dangers avec autant de force que de pénétration. — On était alors dans le plein de la lutte au sujet de la bulle *Unigenitus* que les parlements combattaient, et que la majorité du clergé embrassait avec cette étrange soumission qui n'est pas le fait le moins triste et le moins étonnant de son histoire; la cour, tantôt favorable, tantôt hostile à l'un contre les autres, flottait tour à tour entre les voies de tolérance et les mesures de rigueur. Or, au sujet d'une réélection d'abbesse dans un couvent de sœurs hospitalières de la rue Mouffetard, il y eut conflit entre l'archevêque de Paris, le fougueux M. de Beaumont, qui défendait formellement à ces religieuses de faire cette élection et le parlement qui, cassant l'interdiction du prélat, les y autorisait. Sur ces entrefaites, le siège primatial de Lyon étant devenu vacant par la mort du cardinal de Tencin (2 mars 1758), la cour y nomma M. de Montazet. On a dit, mais sans aucune preuve, que c'était à la condition que le nouvel archevêque s'engageât à casser, comme primat, l'ordonnance de l'archevêque de Paris. En tous cas, Montazet s'empressa de se prononcer dans le sens de la cour qui avait déjà exilé M. de Beaumont en Périgord. Nous voyons dès lors l'archevêque de Lyon prendre une position tranchée contre la bulle, se prononcer en faveur des « appelants » qu'il appelle autour de lui et dont il fait ses amis et ses conseillers les plus intimes, conduite qui semble être en harmonie du reste avec les débuts de sa carrière commencée, on s'en souvient, auprès de M. de Fitz-James. Une grande partie du clergé, surtout de celui des provinces, s'éleva contre M. de Montazet, ce qui ne semble pas avoir arrêté le prélat dans la voie qu'il s'était tracée. C'est ainsi qu'on le voit, en 1762, publier un mandement de 212 pages in-12, sur l'*Histoire du peuple de Dieu*, par le père Berruyer, jésuite, et dans lequel il censure l'ouvrage avec sévérité. Le mandement de M. de Fitz-James sur le même livre n'avait pas moins de 7 volumes in-12. On comprend qu'une histoire dans laquelle « les patriarches prenaient quelquefois le ton des « Céladons », où les personnages emploient le langage « des ruelles, » selon Chaudon, ne pouvait trouver grâce devant des hommes comme Fitz-James et Montazet. En 1765, nous voyons encore l'archevêque de Lyon être l'un des quatre prélats qui refusèrent d'adhérer aux actes du clergé.

Sous son influence, les jésuites qui tenaient le collège de la ville, furent remplacés par les pères de l'Oratoire. N'ayant pu parvenir à enlever son séminaire aux prêtres de Saint-Sulpice, il fonda deux nouveaux séminaires qu'il confia aux oratoriens et à d'autres ecclésiastiques jansénistes. M. de Montazet avait été reçu membre de l'Académie française en 1757 ; à sa mort, on lui donna pour successeur le chevalier de Boufflers. Il avait été pourvu de deux abbayes, celles de Moustier en Argonne, et de Saint-Victor, à Paris. Ses biographes, pour la plupart, sont favorables aux jésuites, et se montrent par conséquent très sobres d'éloges à son égard ; ne pouvant lui retirer toutes ses qualités, ils les atténuent autant qu'ils le peuvent, et semblent regretter d'être obligés de lui en reconnaître au moins quelques-unes. La vérité, c'est que Montazet fut un homme d'une nature élevée et généreuse, et l'un des prélats les plus recommandables de son siècle, par sa piété profonde, la pureté de ses mœurs, ses talents et son esprit. Les trente années pendant lesquelles il occupa le siège de Lyon, ont laissé un souvenir plein de respect dans le clergé de ce diocèse, souvenir qui subsiste encore, malgré le triomphe actuel des idées hostiles à celles de ce prélat. Montazet, qui écrivait bien, a laissé un grand nombre de mandements, instructions et ordonnances dont nous ne pouvons parler ici ; nous ne citerons que les ouvrages principaux de ce prélat : 1° *Catéchisme*, 1708 ; 2° *Bréviaire* nouveau, composé par ses ordres, 1776 ; 3° *Institutions théologiques*, Lyon, 1782, 6 vol. in-12, attribuées au père Valla, mais toujours sous l'influence directe de Montazet ; 4° *Rituel*, 1787. A. Maulvault.

MONTBÉLIARD, chef-lieu de l'ancien comté du même nom, réuni à la France en 1793, actuellement sous-préfecture du département du Doubs. — Le christianisme fut prêché dans le pays de Montbéliard dès la fin du second siècle par Ferréol et Ferjeux, envoyés par l'évêque de Lyon Irénée. De violentes persécutions anéantirent les résultats de cette première mission, et ce n'est qu'à la fin du sixième siècle que Columban reprit et mena à bonne fin l'œuvre commencée par ses prédécesseurs. — A l'époque de la Réformation, le comté de Montbéliard appartenait depuis 1397 à la maison de Wurtemberg. Le duc Ulric, chassé de ses autres Etats par la ligue de Souabe, s'y réfugia en 1519. Il avait fait à Bâle la connaissance d'Œcolampade, et penchait pour les idées de la Réformation. Il désira les répandre dans son comté et appela auprès de lui d'abord Jean Gayling, théologien wurtembergeois, disciple de Luther, en qualité de chapelain, puis Guillaume Farel, qu'Œcolampade lui avait recommandé. Farel se mit immédiatement à l'œuvre, avec toute l'impétuosité de sa nature ardente, et obtint d'abord les plus grands succès. Il avait pour lui le duc et la plus grande partie de la population. Mais quelques seigneurs de la cour et surtout les chanoines de l'Eglise de Saint-Maimbœuf ne tardèrent pas à lui faire une vive opposition. Bientôt les églises de Montbéliard ne retentirent que du bruit des discussions que Farel soutenait contre eux et contre un franciscain envoyé de Besançon pour le combattre. Farel réduisit ses adversnires au silence, et, mal-

gré l'excommunication lancée contre lui et ses adhérents par l'archevêque de Besançon, continua son œuvre avec le même succès. D'autres événements l'obligèrent pourtant bientôt à quitter son poste. Les cantons suisses catholiques, auxquels le duc Ulric avait demandé des secours pour rentrer en possession de ses États, lui enjoignirent, à l'instigation des autorités ecclésiastiques du comté de Bourgogne, d'avoir à renvoyer les prédicateurs hérétiques qui se trouvaient dans son comté; le duc dut céder. Gayling fut d'abord congédié (déc. 1524), puis, sur de nouvelles instances des cantons suisses, Farel dut quitter Montbéliard au printemps de l'année suivante (mars 1525). Ce départ fut le signal d'une violente réaction en faveur du catholicisme. Peu après (1526) le duc Ulric céda l'administration de son comté à son frère George, alors mal disposé pour la Réformation ; la réaction ne rencontra pas d'obstacle, et, en 1529, l'archevêque de Besançon, croyant que toute trace d'hérésie avait disparu, leva l'interdit qui depuis deux ans pesait sur le comté. Cependant les idées du comte George s'étaient peu à peu modifiées ; devenu partisan de la Réforme, il appela à Montbéliard en 1535 Pierre Toussain qui reprit vigoureusement l'œuvre de Farel. Le mouvement se propagea rapidement de la ville aux campagnes environnantes. En 1538, le comte décréta l'abolition de la messe et des cérémonies catholiques dans le comté de Montbéliard et les seigneuries de Blamont et d'Etobon. Le décret fut exécuté sans résistance: Toussain organisa les nouvelles Eglises et établit treize paroisses rurales qu'il pourvut de pasteurs. — En 1542, le duc Ulric retira à son frère George l'administration du comté et la confia à son fils Christophe, et dès ce moment commença pour le comté de Montbéliard une période de luttes religieuses intestines qui durèrent plus d'un demi-siècle. Farel et Toussain avaient introduit dans le comté de Montbéliard les doctrines réformées, et les nouvelles Eglises étaient constamment en rapport avec les Eglises réformées de la Suisse. Au contraire, le duc Christophe était très attaché aux doctrines luthériennes, ainsi que ses chapelains et sa cour. Il s'efforça de faire prévaloir le luthéranisme dans tout le comté. Il fit traduire en latin l'ordonnance ecclésiastique du Wurtemberg et la rendit obligatoire pour tous ses sujets du comté de Montbéliard. Les ministres présentèrent aussitôt leurs observations au duc qui n'en tint compte. Sur les conseils de Calvin, Toussain céda sur tous les points secondaires, mais demeura ferme sur tous les autres. Excommunié par le chapelain du duc, il quitta Montbéliard (1545) et la lutte continua avec une grande vivacité. On en appela au duc Ulric qui s'efforça de réconcilier les deux partis ; il publia un règlement basé sur des concessions réciproques et parvint à apaiser momentanément le débat. Toussain vint reprendre son poste (1546). La publication de l'Intérim dans le comté de Montbéliard (1548), la destitution de tous les pasteurs, à l'exception de Toussain et de ses collègues, qui en fut la suite, et leur remplacement par des prêtres catholiques, firent cesser naturellement toute velléité de lutte intestine jusqu'au traité de Passau (1552), qui ramena le libre

exercice du culte protestant dans le comté de Montbéliard, et en même temps les querelles confessionnelles. Le comte George, à qui Christophe, devenu duc de Wurtemberg (1550), avait cédé en toute souveraineté le comté de Montbéliard (1553), désirait unir les Eglises de son comté à celles du Wurtemberg, et voyait avec déplaisir les rapports que la plupart des pasteurs entretenaient avec la Suisse. Quelques-uns d'entre eux tenaient des réunions particulières, y célébraient la sainte cène en en excluant ceux qui ne partageaient pas leurs idées. Toussain fit des observations qui ne furent pas écoutées et, sur l'ordre du comte, quatre des plus récalcitrants furent destitués et immédiatement remplacés.— La mort du comte George fit arriver la crise à l'état aigu (1558). Il ne laissait qu'un fils, Frédéric, encore au berceau ; le conseil de régence, dirigé par le duc de Wurtemberg Christophe, et composé de zélés partisans du luthéranisme, voulut en finir avec toutes ces luttes et établir une bonne fois dans le comté l'unité doctrinale et liturgique. Il fit publier à Montbéliard (1560) un nouveau règlement ecclésiastique conçu tout à fait dans le sens luthérien, et qui rencontra de la part des réformés la plus vive opposition. L'arrivée d'un grand nombre de réfugiés français renforça le parti antiluthérien, bien que les princes tuteurs ne leur aient permis le séjour à Montbéliard qu'à la condition de ne pas faire profession publique de leurs doctrines. Pour vaincre cette résistance, le conseil de régence destitua cinq pasteurs en 1563, et quatre en 1569. Le fils de Pierre Toussain, Daniel, qui, chassé par la persécution d'Orléans où il était pasteur, s'était réfugié à Montbéliard auprès de son père, et avait été nommé second pasteur de l'Eglise de Saint-Martin, fut sommé d'aller se justifier devant le conseil supérieur de Stuttgard des hérésies dont on l'accusait, et, sur son refus, destitué en même temps que deux autres pasteurs (1571). Pierre Toussain lui-même, après trente six ans de services fut mis à la retraite et remplacé par un surintendant fanatique dont les violences surexcitèrent la population ; le conseil de régence jugea prudent de revenir à des voies plus douces. Un accord intervint : Toussain reprit ses fonctions ; mais sa santé avait été fortement ébranlée par toutes ces luttes, et il mourut l'année suivante (1573) à l'âge de soixante-quinze ans. La paix ne fut pas de longue durée. Un grand nombre de protestants français s'étaient réfugiés à Montbéliard après le massacre de la Saint-Barthélemy. Charles IX demanda au conseil de régence l'extradition des fugitifs. Le conseil profita de la circonstance pour expulser tous les réfugiés ; les magistrats de Montbéliard en sauvèrent un certain nombre en leur accordant le droit de bourgeoisie. La lutte recommença plus vive que jamais ; le conseil de régence dut recourir de nouveau à la conciliation, éloigna le surintendant qui avait succédé à Toussain et ne se montra sévère que pour le ministre André Floret, qui persistait dans son opposition et qui fut destitué (1575). C'est sous l'administration du conseil de régence que les seigneuries d'Héricourt, du Châtelot et de Climont, furent rattachées au comté de Montbéliard (1561) et converties au protestantisme (1562-1565). —

De nouvelles causes de conflit surgirent lorsque le comte Frédéric prit, en 1577, la direction des affaires. Son premier acte fut de faire publier dans le comté la Formule de concorde. L'opposition fut générale parmi les pasteurs ; six d'entre eux et cinq maîtres d'école refusèrent ouvertement leur adhésion. La population elle-même s'émut et protesta contre le despotisme spirituel de la cour. Néanmoins les pasteurs et maîtres d'école récalcitrants furent destitués ; ces rigueurs amenèrent une si violente fermentation dans les esprits, que le comte Frédéric jugea prudent de sortir de la ville où il ne se sentait plus en sûreté. On songea alors, pour ramener la paix, à provoquer une discussion publique entre les principaux docteurs des deux partis. Le comte Frédéric y consentit, et le *Colloque de Montbéliard* s'ouvrit le 21 mars 1586. Jacques Andreæ, Luc Osiander et deux pasteurs de Montbéliard représentaient le parti luthérien : Théodore de Bèze, Antoine Faye et quelques autres, les réformés. On discuta longuement, mais on ne parvint pas à s'entendre (voir *Actes du colloque de Montbéliard*, in-4°, Montb., 1587). Théodore de Bèze proposa des mesures de conciliation qui furent repoussées. Les réformés consentirent pourtant sur ses conseils à participer à la sainte cène avec les luthériens. Cependant le parti luthérien se fortifiait : le comte George avait, en 1557, légué au séminaire de Tubingue une somme de dix mille florins destinée à l'entretien de dix étudiants du comté. Cette mesure commençait à porter ses fruits : les nouveaux pasteurs arrivaient de Tubingue imbus des doctrines luthériennes, et le nombre des pasteurs appelés de la Suisse diminuait. Pour échapper aux vexations auxquelles ils étaient en butte, beaucoup de réformés allaient célébrer leur culte à Bâle. Frédéric les condamna à l'amende pour ces voyages. En vain eut-on recours aux supplications et aux prières : Frédéric fut inflexible ; les réformés durent se soumettre ou quitter le pays. Dès lors le parti réformé ne fit que décliner et il avait à peu près disparu vers le milieu du dix-septième siècle. — Jusqu'en 1793, les Eglises du comté de Montbéliard furent étroitement unies à celles du Wurtemberg. Lors de la réorganisation des cultes par la loi du 18 germinal an X (8 avril 1802), elles furent rattachées à l'Eglise de la confession d'Augsbourg. Réorganisées par un décret du 26 vendémiaire an XIII (18 oct. 1804) elles formèrent une des six inspections de cette Eglise, comprenant cinq consistoires et trente paroisses. — Malgré les efforts et les violences de ses comtes, le pays de Montbéliard n'a jamais été complètement luthéranisé : les premiers enseignements de Farel et de Toussain y ont laissé des traces profondes et les doctrines particulières au luthéranisme n'ont pas pénétré dans le fond des populations. Après la guerre de 1870-71, lorsque se présenta la grande question de la réorganisation des Eglises protestantes de France, les Eglises de Montbéliard, séparées de leurs sœurs d'Alsace, et formant désormais avec l'Eglise luthérienne de Paris tout ce qui

stait de l'Eglise de la confession d'Augsbourg en France, s'adressèrent à l'Eglise réformée et lui proposèrent la réunion des deux Eglises en une seule. Ce projet n'aboutit pas. L'inspection de Mont-

béliard s'occupa dès lors activement de la réorganisation de l'Eglise de la confession d'Augsbourg et participa, dans un esprit libéral, aux travaux du synode de cette Eglise, réuni à Paris du 23 au 29 juillet 1872 ; le projet de loi, élaboré par le synode, vient enfin, après bien des vicissitudes, d'être voté par les Chambres, avec quelques modifications (1879). L'inspection de Montbéliard compte aujourd'hui cinquante mille protestants, cinq consistoires, quarante-sept paroisses et cinquante et un pasteurs. Les Eglises de Belfort et de Vesoul, récemment créées, y ont été rattachées. — Voyez Duvernoy, *Ephémérides du comté de Montbéliard*, Besançon, 1832 ; *Précis historique de la Réformation et des Eglises protestantes dans l'ancien comté de Montbéliard et ses dépendances*, Paris, 1841 ; E. Lang, *La Réformation au pays de Montbéliard*, Montauban, 1872 ; E. Mabille, *Histoire succinte de la Réforme au pays de Montbéliard*, Genève, 1873 ; P. E. Tuefferd, *Histoire des comtes souverains de Montbéliard*, Montb., 1877. Eug. Picard.

MONTBRUN (Charles **DU PUY-**), illustre capitaine huguenot, membre d'une des plus anciennes familles du Dauphiné, naquit à Montbrun vers 1530 et fut converti à la Réforme par Théodore de Bèze. Sommé en 1560 de comparaître devant le parlement de Grenoble, comme coupable d'avoir favorisé l'établissement du nouveau culte, notamment à Montélimar, il se tint coi, et enferma dans les cachots de son château les soldats envoyés pour l'arrêter. Il se retira ensuite dans le Comtat Venaissin, s'empara de Malaucène où se trouvait l'arsenal du pape, et assiégé dans cette ville, conclut avec La Motte-Gondrin (voir ce mot) une convention que celui-ci viola bientôt. Menacé dans sa vie, Montbrun reprit les armes ; mais trop faible pour lutter contre des ennemis nombreux, il se réfugia en Suisse pendant que La Motte-Gondrin brûlait son château. La première guerre civile le ramena en France. Le baron des Adrets (voir ce mot) l'envoya secourir Châlon-sur-Saône à la tête de cinq cents arquebusiers ; mais cette place étant indéfendable, Montbrun en sortit avec le plus grand nombre des habitants ; ceux qui refusèrent de le suivre furent taillés en pièces par les catholiques. Il retourna ensuite dans le Comtat Venaissin, enleva Mornas d'assaut, fit justice des saccageurs d'Orange, s'empara de Montdragon, mais ne put empêcher la prise de Sisteron. Ce fut lui qui saisit Des Adrets quand on eut la preuve de sa défection. Dans la seconde guerre civile (1567), il aida D'Acier à repousser les attaques de Joyeuse contre Montpellier. On le retrouve aux combats de Jarnac, La Roche-Abeille, Moncontour (1569), puis à Loriol dont il s'empare (1570). Il reçut en Dauphiné la nouvelle de la Saint-Barthélemy, et après avoir passé l'hiver à visiter les châteaux en compagnie de quelques ministres, qui l'aidaient à relever le courage de ses coreligionnaires, il recommença ses entreprises au printemps, s'empara d'Orpierre, Serres, etc., etc., qu'il refusa de rendre quand la paix fut signée à La Rochelle (1574). L'année suivante, écrasé par le nombre à Mirebel, et son cheval lui ayant brisé la cuisse en s'abattant sur lui, il fut fait prisonnier. Henri III, qu'il avait bravé et qui ne reculait devant aucune infamie, lui fit trancher

la tête (12 août), malgré le duc de Guise, qui voulait qu'on l'échangeât contre Besme, l'assassin de Coligny. L'un de ses fils, Alexandre, marquis de Saint-André, prit une grande part à la dernière guerre religieuse sous Rohan. Voir *La France prot.* O. Douen.

MONTCALM (Louis de), frère de François de Montcalm, sieur de Saint-Véran et de Candiac, appartenait à l'une des plus anciennes familles nobles du Midi, et était prieur du monastère de Milhau en Rouergue (Aveyron). Il embrassa ouvertement la Réforme en 1561, et toute la ville, y compris les moines et les prêtres (ces derniers au nombre de six), suivit son exemple. Le jacobin Jean Reyne devint chantre de l'Eglise réformée; les carmes Pierre Geniers et Jean Boet se firent serruriers, etc. Le 27 juillet 1563, les consuls, manants et habitants du lieu présentèrent au roi une requête tendant à ce que l'exercice du nouveau culte fût continué dans le grand temple et dans l'église des jacobins. Ils affirmaient que, depuis environ deux ans, ce culte n'avait excité aucun trouble, et que les moines s'étant librement « démoinés » et les prêtres volontairement « déprêtrisés », nul ne réclamait contre la substitution du prêche à la messe. Un interrogatoire poursuivi de maison en maison par les gens du roi, ne fit qu'attester le fait de l'entier abandon du catholicisme. Les deux églises conservèrent donc leur nouvelle affectation. Louis de Montcalm avait consacré les deux tiers des revenus du prieuré à l'entretien des ministres et à la nourriture des pauvres, ne se réservant que l'autre tiers pour subvenir à ses besoins personnels. L'ex-prieur joua un grand rôle dans la direction des affaires protestantes, ayant été élu premier consul de Nîmes en 1588, 1597, 1607, et député à plusieurs assemblées politiques, entre autres à celle de Clairac en 1600. Il mourut en 1628. — Son neveu, Louis premier de Montcalm, baron de Saint-Véran et de Candiac, second fils de François et de Louise des Porcellets de Maillane, fut, dès 1613, conseiller à la chambre de l'édit de Castres. Il avait déjà été chargé de plusieurs missions à la cour, lorsque le duc de Rohan le choisit pour négocier avec Richelieu la paix d'Alais (1629), qui fit cesser pour près d'un siècle les guerres de religion et mit les réformés, désormais privés de places de sûreté et obligés de raser les fortifications de leurs villes, à la merci du despotisme royal s'acheminant peu à peu vers la révocation de l'édit de Nantes. Les services qu'il rendit au cardinal en diverses circonstances lui valurent une charge de conseiller d'Etat qu'il remplit jusqu'en 1644, date de sa mort. Ses descendants abjurèrent le protestantisme en 1685. — Voir le *Bullet. de l'hist. du prot.*, IX, 382; XI, 376, et *la France prot.* O. Douen.

MONTESQUIEU (Charles de Secondat, baron de la Brède et de), aussi profond penseur que remarquable écrivain, a été l'un des hommes de génie de notre dix-huitième siècle. Son grand ouvrage fut, ne disons pas avec d'imprudents et trop hardis admirateurs, le premier, à une époque où vivaient Voltaire et Rousseau, mais l'un des meilleurs, de la Régence à la Révolution, l'un de ceux qu'il faut appeler rares dans tous les temps. On s'attendrait, dans un siècle qui s'im-

posait comme une loi, sur tous les points, religion, politique, choix des modèles en littérature, de contredire le précédent, à trouver un homme de ce mérite en première ligne dans l'un des camps opposés. Erreur. Son style, on ne dit pas la fiction romanesque, l'allure assez libre et la négligence habituellement voulue de tel livre qu'il a pu donner au public, mais, exactement, sa manière d'écrire, fait penser, en appelant d'inévitables comparaisons, aux auteurs de la grande époque antérieure. Il se distingue des philosophes par la religion, quoiqu'il ne soit plus religieux à la manière de Pascal ou de Bossuet; et, s'il critique la monarchie, c'est pour la sauver en la réformant, non pour la renverser. Ainsi l'*Encyclopédie* et les philosophes, pour un seul article qu'il leur donna, l'*Essai sur le goût*, ont eu tort de le réclamer comme l'un des leurs. C'est un esprit original qui reste indépendant, en dehors et, mieux, au-dessus de tout parti et de toute école. Son genre même est difficile à définir. Il est tour à tour historien, savant en jurisprudence, philosophe et moraliste, mais en passant, et tandis qu'il s'applique à exposer ce qu'on a eu raison de regarder comme le fond, l'unité réelle de son œuvre, sous une diversité apparente et malgré les tons variés, la philosophie des lois. Il importait de commencer par assigner ainsi à Montesquieu son rôle et sa vraie place. Pour deux raisons : d'abord parce que, dans ce dix-huitième siècle, aux premiers jours de ce qu'on a appelé les « temps nouveaux, » à propos de toute remarquable publication, se posait presque invariablement la question première : philosophie incrédule ou religion? et de plus, parce que l'ancienne querelle continuant encore aujourd'hui, un homme de génie qui comprit la religion et sut reconnaître le bien qu'elle fait, vaut certes la peine que le spiritualisme contemporain le réclame et se serve contre les matérialistes de ses déclarations expresses ou de ses opinions. Interrogeons-le avec discrétion, toutefois, et bornons-nous à le consulter. S'il a du goût pour la satire, c'est parce qu'il est homme d'esprit; il n'est pas homme de combat. Voici comment il s'est dépeint lui-même : « L'étude est pour moi le souverain remède contre les dégoûts de la vie, n'ayant jamais eu de chagrin qu'une heure de lecture n'ait dissipé. Je m'éveille avec la joie de voir la lumière; je vois la lumière avec une espèce de ravissement, et tout le reste du jour je suis content. Je n'ai jamais été tenté de faire un couplet de chanson contre qui que ce soit; j'ai fait en ma vie bien des sottises et jamais de méchancetés. » Un tel homme doit vivre à l'écart. Jamais le lecteur ne pensera de lui ce qu'on disait de Voltaire, que sa plume était une épée. Que ferait-il dans la mêlée des partis? Faut-il pousser plus loin la critique, faut-il dire (on est allé jusque-là, et physiquement, d'après la médaille de Dassier, son regard droit et vif, mais sans chaleur, éclairant une figure anguleuse dont l'expression habituelle est une inaltérable sérénité, semblerait justifier une telle opinion) qu'il manquait de sentiment, de cœur? Les uns ont pensé qu'après avoir racheté et rendu à ses enfants un père tombé en esclavage, il n'aurait pas dû refuser les remerciements du fils, en affectant de ne le point connaître. Les

autres ont vu en lui, dans cette occasion (Mercier, dans sa pièce, *Montesquieu à Marseille*), un modèle de charité discrète, de bienfaisance désintéressée. Peut-être; mais n'oublions pas qu'il y a des obligés, quand on leur a fait accueil, dont il est bien difficile de se débarrasser! Quoiqu'il en soit, il est vrai de dire que Montesquieu est en tout un peu froid, dans l'action, dans les sentiments, dans la religion, dans la polémique ; bien qu'il vienne du Midi, il a la fécondité, l'imagination, non la grâce de Montaigne; bien qu'il pense et parle à merveille, on ne sait quelle gravité qu'il faudrait appeler héréditaire dans ces familles où l'on est, soit conseiller, soit même président à mortier de père en fils, le dispose à éviter l'enthousiasme, quand il serait en effet nécessaire de s'émouvoir, et l'empêche d'être éloquent; on a bien dit, en un mot, qu'en lui, tout ce qu'il y a d'excellent se trouve dans l'esprit. Or, c'est par là même que son témoignage en faveur de la religion est moins suspect et plus précieux. Il n'en est guère, quoiqu'on ne l'avoue pas volontiers, de plus décidé et de plus net que le sien. — Il était né au château de la Brède, près de Bordeaux, le 18 janvier 1689. Comme il devait être magistrat, on lui mit dans les mains des livres de droit. « J'en cherchais l'esprit, » dit-il simplement. En 1716, à l'âge de vingt-sept ans, après être entré d'abord comme conseiller dans le parlement de Bordeaux, il était déjà président à mortier; et cinq ans plus tard, en 1721, il avait quitté son siège, il était à Paris, il publiait les *Lettres persanes*, et il se décidait à vendre sa charge. Ceux qui le connaissaient furent surpris de voir qu'il employait les années de sa jeunesse à s'occuper de religion, de sciences, d'histoire, d'analyse et d'observations au microscope, de tout, en un mot, excepté de procédure. Un livre (non publié) destiné à fournir la preuve que l'idolâtrie des païens ne mérite pas une damnation éternelle, une *Histoire physique de la terre ancienne et moderne* (1719), un *Éloge du duc de la Force*, et une *Vie du maréchal de Berwick*, était-ce là ce qu'on devait attendre d'un président? Il a écrit depuis, ce mot, l'un de ces aveux qu'on ne fait que plus tard, après avoir obtenu quelque succès décisif dans la nouvelle carrière où l'on est entré : « Quant à mon métier de président, j'ai le cœur très droit, je comprenais assez les questions en elles-mêmes; mais, quant à la procédure, je n'y entendais rien. » C'est sincère et c'est parfaitement clair. A partir de ce moment-là, le président disparaît pour faire place à l'écrivain. On a dit, non sans conviction et sans autorité : « Les *Lettres persanes* sont un des livres de génie qu'a produits notre littérature. » Ce n'est pas exact. Il faut lire : l'un des livres où s'annonce le génie, la puissance d'observation et de réflexion d'un vrai philosophe qui doit en faire de plus importants et de supérieurs. Il y a certes des rapports frappants entre Montesquieu et Labruyère, des traits communs, et jusqu'à la division en fragments ou petits chapitres; mais il ne faut pas s'écrier, dès qu'on va rencontrer, non pas même un portrait, mais une esquisse spirituelle, un léger crayon dans les *Lettres persanes*, que cela vaut Labruyère et que l'auteur des *Caractères* n'a pas fait mieux. Ce qu'on peut dire de

plus juste en faveur du premier livre important de Montesquieu, c'est qu'on y trouve en germe ce qui va être merveilleusement développé dans l'*Esprit des lois*, questions religieuses et législation. Sur cent soixante lettres environ, il en consacre un tiers au moins aux lois et à la religion. Il faudrait bien y chercher la pensée de l'auteur si c'était son principal ouvrage. Mais ce n'est pas le cas, et l'on ne risque guère de se tromper en étendant à ce roman écrit sous forme de correspondance familière, ce que La Harpe a dit du *Temple de Gnide* (1725) : « C'est un aigle qui voltige dans les bocages ; on sent qu'il y est gêné et qu'il resserre avec peine un vol fait pour les hauteurs des montagnes et l'immensité des cieux. » — Tout ce qu'il avait de force réelle, d'art et d'observation, Montesquieu l'a concentré dans ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1 vol. in-12, Paris, 1734), qui lui ont valu d'être glorieusement nommé le Tacite français. Ni Polybe parmi les anciens, ni Machiavel, Saint-Réal, ou Saint-Evremond, quand ils se proposaient d'arriver au même but en racontant la même histoire, n'avaient réuni dans les pages qu'ils écrivirent autant de mérites divers. Il n'y a qu'un sérieux défaut : l'auteur, qui connaît à fond les anciens et qui déploie dans cet ouvrage une évidente et profonde érudition, a ignoré les recherches et les découvertes de la critique moderne. Il parle, il disserte, il raisonne sur Tite-Live et d'après lui. Il prête l'autorité d'un fait à mainte fable de Plutarque. Que n'a-t-il pu consulter Niebuhr, aux bons endroits ? Mais ce qui sauvera son livre de l'oubli, tant qu'il y aura une langue française, c'est le style. Il choisit la forme oratoire, comme Bossuet dans le *Discours sur l'Histoire universelle*. On a écrit partout que ces deux compositions ont entre elles des rapports frappants. Naturellement. Raconter la gloire et la chute de Rome sous forme de discours, n'est-ce pas écrire une oraison funèbre ? Les décadences succédant aux grandeurs n'est-ce pas, pour l'un et l'autre écrivain abordant un tel sujet, l'éternelle leçon qui vient de l'homme à l'homme, et la trame de l'histoire ? Mais de vrais critiques, des érudits à la vérité plus connaisseurs en livres qu'en discours (c'est leur excuse) ont-ils bien pu écrire que le style est heurté, contraint, sans la variété, la souplesse et l'harmonie indispensables à l'historien ? Qu'on lise les chapitres consacrés à Mithridate et à Tibère. Il y a dans le style une véritable allure d'épopée, et dans le récit, dans l'ensemble, la marche d'une tragédie. On dit que la couleur manque. Il est vrai que l'auteur, dans ce sérieux ouvrage, ne la prodigue pas. Mais sincèrement, dire que Mithridate, loin de céder à la crainte « dans les adversités, tel qu'un lion qui regarde ses blessures, n'en était que plus indigné, » et que le Romain déchu en était venu sous Tibère « à s'affliger, comme les enfants et les femmes qui se désolent par le sentiment de leur faiblesse, » est-ce employer des images faibles ou communes ? Sainte-Beuve, qui n'a rencontré nulle part plus souvent que dans ses articles sur Montesquieu, les bonnes fortunes de style, a écrit en vrai poète : « Dans la pensée de Montesquieu, au moment où on s'y attend

le moins, tout à coup la cime se dore. » Ajoutons que la supériorité qu'il faut reconnaître à Bossuet, malgré tout, tient à ces deux choses, premièrement à ce qu'il a la grande habitude des discours, et surtout à ce que la main de Dieu est partout dans son histoire, en sorte qu'il ne manque pas de relever l'homme après l'avoir abaissé, et de faire briller à ses yeux une sublime espérance.— Dans *l'Esprit des lois* (1748), il faut moins s'arrêter à la forme, parce que c'est le philosophe et non spécialement l'écrivain qui tient la plume. Il avait médité longuement cet ouvrage, après avoir pris la peine d'aller étudier pendant quatre ans dans les pays étrangers, ou de critiquer sur les bons documents la législation de tous les peuples. S'il y a un nombre infini de lois, il n'y a que trois types de gouvernements sous lesquels on les retrouve avec d'inévitables variétés d'application : le républicain, le monarchique et le despotique. Le rapport de ces lois avec la force offensive ou défensive, la liberté politique, la nature du climat ou du terrain, l'esprit général en même temps que les mœurs et les manières, le commerce, le nombre des habitants, la religion de chaque pays, et, à la fin, le moyen de les bien composer ; voilà ce qui se trouve développé dans les trente et un livres de ce grand travail. Bornons les remarques qui vont suivre aux livres XXIII et XXIV sur la religion ; oublions même qu'il y a çà et là dans les *Œuvres complètes* de bien plaisantes épigrammes sur les moines et sur les théologiens, « qui sont dans l'impuissance par eux-mêmes d'accommoder jamais leurs différents, en sorte, comme on voit quand on essaie de les rapprocher, une hydre de dispute qui renaît sans cesse, qu'ils ne se seront jamais accommodés qu'à la fin du monde. » Il réfute comme un sophisme l'affirmation paradoxale de Bayle, qu'il vaut mieux être athée qu'idolâtre ; car, de l'idée que Dieu n'est pas, résulterait notre complète indépendance ; « c'est aussi mal raisonner, ajoute-t-il, que de rassembler une longue énumération des maux que la religion a produits, si l'on ne procède de même à celle des biens qu'elle a faits. » On allait répétant qu'il n'était spiritualiste qu'à la manière des stoïciens qu'il admire. Pour avoir sa réponse, il n'y a qu'à lire ces lignes : « Quand l'immortalité de l'âme serait une erreur, je serais fâché de ne pas la croire. J'avoue que je ne suis pas si humble que les athées. Je suis charmé de me croire immortel... Indépendamment des idées *révélées*, les idées métaphysiques me donnent une très forte espérance de mon bonheur éternel. » Le mot « révélées » est significatif. Il va même (livre XXIII, ch. XIII) jusqu'à expliquer les peines éternelles, parce que s'il n'y a pas de crime inexpiable, dans le christianisme, une vie tout entière peut l'être. Comparant les deux religions, catholicisme et protestantisme, Montesquieu prédit que les protestants actifs, commerçants, n'imposant jamais le célibat, deviendront plus riches et plus puissants, tandis qu'il n'est pas possible que le christianisme subsiste encore en Europe cinq cents ans. La religion catholique convient mieux à une monarchie, et la religion protestante, à cause de l'esprit d'indépendance et de liberté, convient mieux à une république. Si Luther et Calvin diffèrent entre eux, c'est qu'ils ont suivi,

chacun dans le pays où il vivait, le plan de l'Etat politique. Chaque Eglise d'ailleurs peut se croire la plus parfaite, la calviniste se jugeant plus conforme à ce que Jésus-Christ avait dit, et la luthérienne à ce que les apôtres avaient fait. N'est-ce pas bien juger? Les plus sensées et les plus justes critiques sont encore dirigées contre la vie contemplative, les richesses excessives du clergé, les empiètements du droit canonique sur le droit civil et l'infaillibilité. La tolérance est partout recommandée. Bayle, pour avoir avancé qu'une société de chrétiens ne pourrait pas subsister, est attaqué de nouveau par l'auteur de l'*Esprit des lois* qui s'étonne qu'on puisse imputer à ce grand homme d'avoir méconnu l'esprit de sa propre religion. Et voici pour finir la loi et les prophètes : « Chose admirable! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » — L'ouvrage, dont l'impression et la publication furent surveillées par le pasteur Jacob Vernet, avait paru à Genève en 1748, chez Barillon, 2 vol. in-12. Il avait trop de réelle valeur pour n'être pas attaqué de toutes parts. « C'est de l'esprit sur les lois, » dit M^me^ du Deffant, qui, ce jour-là, n'en eut guères. Voltaire fit, principalement pour relever quelques erreurs en histoire, un commentaire qu'on trouve imprimé dans la partie de ses œuvres qui a pour titre : *Législation*. Plus tard, Destutt de Tracy et Condorcet réunirent dans un même livre leurs critiques sur l'*Esprit des lois*, une réfutation hostile et systématique à tel point qu'un lecteur de bonne foi lui refusera sans hésiter toute confiance et toute valeur. Un recueil hebdomadaire, les *Nouvelles ecclésiastiques*, dont le titre indique assez l'esprit, accusa Montesquieu d'athéisme. La Sorbonne s'empara de l'*Esprit des lois* pour l'examiner, et l'auteur dut fournir des explications. D'Alembert, dans son *Eloge*, suivi d'une excellente *analyse*, dédaigne de répondre à ces accusations qui partaient surtout des rangs du clergé. Il accable de son mépris les adversaires de mauvaise foi qu'il va jusqu'à traiter de « vils insectes; » et Voltaire ajoute pour qu'on sache de quelle espèce d'insectes il peut bien être question, « qui sucent notre sang. » Il fallut répondre. La *Défense de l'Esprit des lois* parut, en vingt pages in-8; c'était beaucoup pour réfuter de pareilles inepties. On croit rêver en lisant dans les *Nouvelles ecclésiastiques* que l'écrivain est accusé à la fois de spinosisme et de déisme, convaincu d'avoir, au grand scandale des gens de bien, appelé Bayle « grand homme », lui qui l'avait réfuté, et d'avoir expressément méconnu la saine doctrine orthodoxe, en parlant de l'influence du climat, de la tolérance, du célibat et de l'usure. La Sorbonne, dans cette circonstance (ne lui refusons pas cet éloge qu'elle a mérité rarement) fut assez bien inspirée pour laisser tomber l'accusation et pour épargner ses censures à celui qui venait d'honorer le pays, en lui donnant après vingt ans d'études le produit de son patient labeur. D'ailleurs, si la querelle se fût prolongée, Montesquieu aurait été forcé de laisser à d'autres le soin de répondre. Il était presque aveugle, et, ce qui lui restait de lumière, ainsi qu'il le dit mélancoliquement à ses amis, « n'était que l'aurore du jour où ses yeux allaient se fermer

pour jamais ». Son dernier mot, dicté par l'impatience, fut à l'adresse du curé et des jésuites, les pères Routh et Castel, qui le pressaient de revenir sur quelques opinions exprimées et de reconnaître de prétendues erreurs : « Je veux tout sacrifier à la religion et rien aux jésuites. » Il mourut à Paris le 10 février 1755. Sincère admirateur de la constitution anglaise, libéral avec sagesse, auteur de la théorie sur la séparation des pouvoirs divisés en législatif, exécutif et judiciaire, dont notre droit moderne s'est toujours inspiré et qui a passé dans nos récentes constitutions; ami dans les questions criminelles de lois pénales humaines sans faiblesse et larges sans utopies ; possédant déjà en matière de prêt, de divorce, de peine capitale, de liberté ou de protection commerciale, des doctrines qu'on n'a pas encore dépassées, il semblait qu'il dût avoir une grande influence sur les lois et la politique de notre pays. Mais la première république vint déconcerter toutes les prévisions. La Révolution s'inspira de Jean-Jacques Rousseau qui parlait de souveraineté nationale. En 1814, quand on fit la charte, il était trop tard pour revenir à ces principes dans leur ensemble et les expliquer. Qui voudrait dire, en pensant aux crises politiques qu'il nous a fallu traverser dans ce siècle, qu'il n'y avait pas lieu de le regretter? — Voyez D'Alembert, *Eloge de Montesquieu*, t. V de l'*Encyclopédie*, ou, dans les *Œuvres de M. de Montesquieu*, 3 vol. in-4°, Amsterdam et Leipzig, 1758; Deleyre, l'*Esprit de Montesquieu*, 1 vol. in-12, Paris, 1758; Dupin, *Observations sur l'Esprit des lois*, 3 vol. in-8°, Paris, 1758 ; Fréron, *Lettres sur quelques écrits de ce temps*, suivies de l'*Année littéraire*, 8 vol. in-12, Paris, 1754 ; les *Nouvelles ecclésiastiques*, recueil hebd. in-8°, impr. roy., n^os^ du 9 et du 16 octobre 1749, ex libris abatiæ Sanctæ Genovefæ ; Voltaire, *Commentaire sur l'Esprit des lois*, t. XXII des *Œuvres complètes*, édit. Perronneau, 60 vol. in-8°, Paris, 1818; le comte Destutt de Tracy, *Etude sur l'Esprit des lois* suivie des *Observations* de Condorcet, 1 vol. in-8°, Paris, 1819 ; Villemain, *Eloge de Montesquieu*, couronné à l'Académie française le 25 août 1816; Maurice Meyer, *Etudes critiques*, 1 vol. in-12, Paris, 1850; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. VII, in-12, Paris, 1853. J. Arboux.

MONTFAUCON (Bernard de) est né le 13 janvier 1655 dans un château près de Narbonne. Il appartenait à la plus haute noblesse du pays, et, après des études brillantes, il embrassa, pour plaire à ses parents, la carrière des armes et fit plusieurs campagnes sous les ordres de Turenne. En 1676, la mort de ses parents lui permit de réaliser un projet qu'il avait conçu dès sa jeunesse et de renoncer au monde. Il prononça ses vœux à Toulouse dans une abbaye bénédictine et fut envoyé successivement à Sorèze et à La Grasse, où il joignit à ses études historiques et philosophiques la revision et la correction de la traduction latine des Pères grecs. La variété de ses connaissances, l'étendue de ses lectures, la finesse de son esprit critique, la possession de plusieurs langues anciennes et modernes attirèrent bientôt sur ses travaux l'attention de ses supérieurs. Dom Martin le signala au prieur de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés,

où il reçut l'ordre de se rendre en 1687 pour y travailler à la préparation des éditions nouvelles des Pères de l'Eglise, dont les bénédictins avaient conçu le vaste programme. Dès l'année suivante (1688) Montfaucon publia ses *Analecta Græca*, dont une dernière édition a paru en 1844. En 1690, dans son opuscule, *La vérite sur l'histoire de Judith*, il consacra une grande érudition à défendre l'authenticité et la réalité historique du récit contre les théologiens qui ne voulaient y voir qu'une parabole. Nommé gardien du cabinet des médailles de l'abbaye de Saint-Germain, il donna au public en 1698 son édition des œuvres d'Athanase, à laquelle il joignit quelques opuscules nouveaux, une vie du père de l'orthodoxie et de nombreuses notes, ainsi que les œuvres d'Eusèbe de Césarée et la *Topographie chrétienne* du moine Cosmas Indicopleustes. Cet ouvrage comprend, outre les trois volumes des œuvres d'Athanase, deux volumes (parus en 1707) sous ce titre : *Collectio nova patrum et scriptorum græcorum*. Ses travaux considérables et leur haute valeur scientifique assurèrent à Montfaucon l'honnenr d'avoir à préparer une édition complète des œuvres de saint Jean Chrysostome. Il obtint l'autorisation de se rendre en Italie pour compulser les divers manuscrits de Venise, de Milan et de Rome. Accueilli avec faveur par le pape, il eut cruellement à souffrir de la jalousie mesquine des savants italiens et ne put atteindre tous les résultats qu'il avait espérés de ce voyage. Les faits les plus importants sont consignés dans son *Diarium italicum* et dans ses lettres recueillies par Valery (voir Mabillon). Montfaucon a aussi traduit en français le traité de Philon sur la vie contemplative (1709). Dans sa réponse aux objections du président Bouhier, il cherche à démontrer que les thérapeutes étaient chrétiens. Nous pouvons encore citer sa *Palæographia græca*, Paris, 1708 ; sa *Bibliotheca Coisliniana*, 1715 ; sa *Bibliotheca manuscriptorum græcorum nova*, 1739 ; *L'antiquité expliquée*, 15 vol. in-f°, et les *Monuments de la monarchie française*, 5 vol. in-f°, 1729, le firent entrer à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, à laquelle il dédia quelques-uns de ses opuscules. Mais son chef-d'œuvre, c'est l'édition critique des œuvres de Chrysostome en 13 vol. in-f°, pour laquelle il a étudié tous les manuscrits français, anglais, italiens et allemands. Sa notice biographique, ses notes nombreuses, sa traduction élégante et fidèle ont assuré à cet ouvrage, qui fut comme son chant du cygne, une autorité qui n'a jamais été égalée depuis. Au moment où il préparait une nouvelle édition du *Dictionnaire grec* d'Æmilius Partus, Montfaucon mourut à Saint-Germain-des-Prés le 21 décembre 1741, dans sa quatre-vingt-septième année, la plume à la main et ayant conservé jusqu'à la dernière heure toutes ses facultés. — Sources : *Académie des Inscrip. et Belles-lettres, XVI ;* dom Tassin, *Hist. litt. de la cong. de Saint-Maur*, 591 ; Herzog, *Real. Enc. ; Biographie universelle*, sub voce. A. Paumier.

MONTGERON (Louis-Basile Carré de) naquit à Paris à la fin du mois d'avril 1686, et mourut à Valence le 12 mai 1754, âgé de soixante-huit ans. Il était fils d'un maître des requêtes, et perdit sa mère lorsqu'il n'avait encore que quatre ans. Son père qui l'aimait profondé-

ment, mais d'une de ces tendresses aveugles qui perdent les enfants, le laissa grandir sans s'occuper de son éducation morale. Jouissant d'une liberté sans limites, dont il usait sans contrôle, le jeune Carré s'abandonna à tous les mauvais penchants d'une nature ardente et passionnée. Bientôt même il se précipita dans le désordre le plus effréné et s'y laissa emporter avec une fougue insensée. De plus, pour se soustraire aux reproches de sa conscience et aux menaces de la justice de Dieu, il voulut cesser de croire aux doctrines religieuses du christianisme, pour ne garder qu'une vaine croyance de déiste. Toutefois, n'ayant encore que vingt-cinq ans (1711), il acheta une charge de conseiller au Parlement où ses talents naturels et son esprit lui obtinrent un certain succès. En 1719, il vit sa fortune déjà considérable, s'augmenter par des successions diverses dont il hérita, et ne vit dans cet accroissement de richesses qu'un moyen de se livrer à la dissipation avec plus de facilité. L'heure approchait cependant où le fougueux et profane conseiller allait être terrassé par un événement qui devait changer le caractère de sa vie tout entière. S'étant rendu le 7 septembre 1731 au cimetière de Saint-Médard pour y visiter le tombeau du diacre Pâris, où s'accomplissaient chaque jour, disait-on, des prodiges et des miracles sur les convulsionnaires, il y fut témoin de faits qui le convainquirent de la puissance de Dieu, quoiqu'il fût d'ailleurs venu avec les sentiments d'incrédulité railleuse d'un mondain sceptique et léger. « Dès ce moment, dit-il lui-même, plusieurs pensées se développèrent successivement dans mon esprit et m'occupèrent si fort que je restai immobile et à genoux pendant quatre heures, sans que la presse qui m'accablait et me foulait de toutes parts pût suspendre ou affaiblir l'attention profonde dans laquelle mon âme était comme absorbée. » — Nous n'avons point à traiter ici de la réalité ou de l'illusion de ces prodiges, ni à nous prononcer dans un sens déterminé sur les miracles de Saint-Médard; ce qu'il y a de certain, c'est que leur vue agit si puissamment sur Montgeron, qu'après ses quatre heures de prière recueillie, il se releva un autre homme et pleinement converti. Ces phénomènes qui aujourd'hui encore demeurent inexpliqués se produisent généralement quand les âmes sont comme acculées aux suprêmes efforts des dernières luttes; camisards et convulsionnaires, se rapprochent et se confondent même par des traits communs de ressemblance. Le désespoir fait sortir les facultés morales de leur état ordinaire et les jette dans des écarts qui peuvent devenir tour à tour sublimes ou insensés. Pendant l'année qui suivit celle de sa conversion, Montgeron se vit contraint de quitter Paris, à l'occasion des démêlés entre la cour et le parlement; exilé en Auvergne, il commença un ouvrage qu'il continua pendant toute sa vie, et qu'il destinait à prouver la réalité des miracles accomplis par l'intercession du diacre Pâris. En 1737, il voulut en présenter lui-même le premier volume au roi Louis XV; mal lui en prit, car, d'après les conseils du cardinal de Fleury, le roi fit mettre l'auteur à la Bastille d'où il fut successivement transféré à Villeneuve-lès-Avignon, à Viviers et enfin à Valence

Dans ces diverses stations de sa captivité, il continua son ouvrage dont le deuxième volume parut en 1741, et le troisième en 1748. Il consacra les dernières années de sa vie à la composition d'un ouvrage contre les incrédules, ce travail ne fut point publié. Si l'on est en droit de reprocher au conseiller du parlement son enthousiasme mal placé, on ne peut nier la sincérité de sa conversion. Sa vie pénitente et la piété dont il ne se démentit jamais rachètent ses illusions. Le style de Montgeron a de l'éclat, sa phrase est large, coulante et passionnée. La harangue dont il fait précéder le premier volume de son ouvrage renferme des pages d'une vraie éloquence. En voici le titre : *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. Pâris et autres appelants, démontrés contre M. l'archevêque de Sens*, 3 vol. — On peut consulter sur Montgeron le *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. III; le *Dict. des Jansén.* réimprimé par Migne; un ouvrage moderne fort bien fait: *Histoire des Miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard*, par P.-F. Mathieu, Paris, 1864; *Nouv. ecclés.*, 1737 et 1737; *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiast. pendant le dix-huitième siècle*, II, 158. A. MAULVAULT.

MONTGOMMERY (Gabriel de), comte de Montgommery et sieur de Lorges dans l'Orléanais, commandait, en 1545, les troupes françaises envoyées au secours de Marie de Lorraine, reine d'Ecosse. Ce fut lui qui, en 1559, arrêta Anne du Bourg en plein parlement. Quelques jours après, il blessa mortellement Henri II dans le tournoi donné rue Saint-Antoine sous les murs de la Bastille, et se retira aussitôt dans ses terres de Normandie. Quand il reparut sur la scène, trois ans plus tard, il avait embrassé la Réforme, dont il fut, sous Condé et Coligny, l'un des plus vaillants capitaines. En 1562, il s'empara de Bourges, alla ensuite combattre en Normandie et s'enfermer dans Rouen. La ville succomba après un siège héroïque; tout ce qui s'y trouvait fut passé au fil de l'épée. Cependant Montgommery réussit à s'enfuir et à gagner le Havre, d'où il passa en Angleterre. Il ne tarda pas à rentrer en Normandie, à se saisir de Saint-Lô, d'Avranches, de Vire, et réussit à empêcher le massacre des habitants de cette ville. Il reprit les armes dans la seconde guerre de religion, et se signala particulièrement dans la troisième (1569), par la foudroyante rapidité avec laquelle il reprit le Béarn, enlevé à Jeanne d'Albret par le roi de France et rendu au catholicisme. Epouvantés par la prise et le sac d'Orthez, les gouverneurs des autres villes s'enfuirent ou traitèrent avec le vainqueur. Au mois de novembre, le Parlement de Paris le condamna à mort, et le fit exécuter en effigie sur la place de Grève. Etant à la cour au moment de la Saint-Bathélemy, il dut la vie à la précaution qu'il avait prise de se loger dans le faubourg Saint-Germain. Prévenu à temps, il s'enfuit avec quelques-uns de ses amis ; le duc de Guise les poursuivit, bride abattue, jusqu'à Montfort-l'Amaury. Le fugitif gagna l'île de Jersey, puis il alla en Angleterre équiper, malgré le mauvais vouloir et les défenses de la reine Elisabeth, une flottille qu'il conduisit au secours des Rochellois. Mais il ne réussit qu'à s'emparer de Belle-Isle, qu'il évacua peu après (1573).

Revenu d'Angleterre l'année suivante pour venger la mort de son frère, assassiné par ordre de Matignon, il s'empara de Saint-Lô, de Carentan, et avec une quarantaine d'hommes soutint, sur les murs ruinés du château de Domfront, l'assaut de plus de mille adversaires qu'il repoussa au bout d'une lutte acharnée de cinq heures. A la fin de la journée, le château ne comptait plus que quinze ou seize défenseurs, blessés pour la plupart. Montgommery voulait attendre un nouvel assaut et se faire tuer ; mais obéissant au vœu de ses compagnons, il capitula et obtint pour eux et pour lui la vie sauve. Matignon ne rougit pas de violer la capitulation : il livra Montgommery à Catherine de Médicis, qui en témoigna une joie extrême et le fit condamner à mort par le parlement. Le 26 juin 1574, il fut tiré de la tour carrée de la Conciergerie, qui porte encore son nom, jeté dans un tombereau, mené en place de Grève, décapité et coupé en quartiers. Ses deux fils aînés, Jacques et Gabriel, ont aussi joué un rôle important dans la lutte soutenue par le parti huguenot. — Voir *la France prot.* ; la *Biographie Michaud* ; Brantôme, *Capitaines illustres ;* la Noue, *Mémoires ;* Sismondi, *Hist. des Français*, XVIII et XIX.

O. Douen.

MONTLUC (Jean de), évêque de Valence et de Die en 1553, né à Condom en Gascogne dans les premières années du seizième siècle, d'une branche de la famille d'Artagnan-Montesquiou, fut, au témoignage de l'historien de Thou, « le principal ministre de Catherine de Médicis dans toutes les affaires diplomatiques, » après avoir été employé par François Ier à diverses négociations, particulièrement auprès de Soliman. Frère du maréchal Blaise de Montluc qui, sous Charles IX, ternit sa gloire de vaillant capitaine par sa cruauté envers les protestants et mérita le surnom de *Boucher royaliste*, il n'inspire pas de l'horreur comme son aîné, mais il ne saurait mériter toute notre estime, car il a publié un honteux libelle contre les victimes de la Saint-Barthélemy : *Defensio pro illustr. Andium duce adversus calumnias quorumdam*, 1573, in-8° ; trad. en franç. et inséré dans les *Mémoires de Charles IX*. La participation du duc d'Anjou à cet affreux carnage n'est que trop prouvée, surtout depuis la savante publication de M. Henri Bordier : *La saint-Barthélemy et la critique moderne*, Genève, 1879, in-4°. Il montra d'abord quelque sympathie pour la Réforme ; dans ses prédications du moins et dans ses livres il en professait les doctrines sur plusieurs points importants ; il avait même adopté pour prêcher le costume des prédicants. Mais le crédit dont il jouissait auprès de la reine mère et des Guises, montre assez que son opposition n'était pas dangereuse : il était avant tout courtisan, et il sut toujours subordonner sa foi religieuse à son ambition. Dès son élévation à l'épiscopat, il prit au sérieux les devoirs de sa charge. Il fit et envoya « au clergé et peuple de Valence et Dye » *Deux Instructions et deux Epistres*, Avignon, 1557, in-8° ; Paris, même année ; souvent réimpr. ; trad. en italien et en flamand. Les deux instructions traitent, la première des commandements de la loi, et la seconde de l'usage des sacrements. Les deux épîtres parlent, la première des processions

générales ordonnées par le roi pour la paix (1555), la seconde, en latin, adressée plus spécialement aux curés du diocèse, les exhorte à la méditation et observation des commandements de Dieu. Dans son explication du premier commandement, l'évêque se montra assez hérétique au sujet des saints et des images ; il disait : « Garde-toi donc d'estimer, ni de recevoir autre Dieu que moi. Je suis seul Dieu, et ne veux recevoir compaignon. Je suis invisible, incorporel et ne peut mon essence estre figurée ne représentée par chose qui soit au ciel ni en la terre. » La Sorbonne trouva que ces passages, quoique tirés de la Bible, n'étaient pas produits « selon le sens du Saint-Esprit reçu par l'Eglise, » et que les protestants avaient coutume de s'en prévaloir contre les honneurs dûs aux saints, contre l'usage et la vénération des images, contre la sainteté des temples, et elle censura ces propositions. Elle trouva aussi à redire à la manière dont l'évêque parlait du sacrement de la cène, de la confession auriculaire, des prières des morts, etc. Mais il n'en continua pas moins ses essais de réformation. Il publia, en 1558, en latin et en français, *Cleri Valentii et Diensis reformatio restitutioque ex sacris Patrum conciliis excerpta*, Paris, in-8°, et l'année suivante : *Recueil des lieux de l'Ecriture servant à découvrir les fautes qu'on commet contre les dix commandemens de la loi*, Paris, in-8° de 199 p., et la même année des *Sermons sur certains points de la religion*, Paris, 1559, in-8°, 724 p. Cet ouvrage fut supprimé, la Sorbonne ayant trouvé que l'auteur enseignait la justification par la foi comme Luther. « Pour comparoistre devant Dieu, disait l'évêque, Dieu qui est tout pur et net, toute droiture, toute justice, celuy qui est armé de la foy se dépouille de sa robbe et se retire à Jésus-Christ qui est son chef, qui le couvre de ses mérites, comme s'il l'environnoit de ses cheveux et de son manteau : le lave et nettoye de son propre sang pour le présenter à Dieu son père, et avec ceste confiance, celuy qui de soy seroit vaincu, triomphe comme victorieux, etc. » La cour de Rome elle-même, à la poursuite du doyen de Valence, le déclara hérétique, mais sur l'appel de Montluc un arrêt du parlement de Paris intervint (14 octobre 1560), qui condamna le calomniateur à l'amende honorable. De nouveaux *Sermons sur les articles de la Foy et l'Oraison dominicale*, Paris, 1561, pet. in-8° ; Lyon, même année, furent également censurés par la Sorbonne, le 17 février 1561, et ce jugement fut confirmé le 7 novembre 1562. Lors de l'Assemblée des notables (août 1560), il parla hardiment dans le sens de la tolérance et son avis prévalut : c'était quelques mois seulement après le supplice d'Anne du Bourg. Au colloque de Poissy, il prêcha aussi la modération. Dans une de ses harangues, il parla avec une grande vivacité, comme il l'avait fait à l'Assemblée des notables, contre les évêques « déclarant en toute liberté les abus et les remèdes qui luy sembloient être nécessaires. » Bientôt après il fut envoyé au concile de Trente, mais il eut la sagesse de ne pas aller plus loin que Pignerol ; il était si violemment soupçonné d'hérésie que ç'aurait été se mettre imprudemment entre les mains de ses ennemis. En 1563, il fut compris dans le monitoire que le tri-

bunal de l'Inquisition fulmina contre Jeanne d'Albret et contre les prélats français dont la doctrine n'était pas strictement orthodoxe. Quand la guerre eut éclaté entre les deux partis, Montluc prodigua ses conseils à Catherine de Médicis. Il partit de Paris huit jours avant la Saint-Barthélemy, pour aller en Pologne faire donner la couronne au duc d'Anjou. Il réussit, mais en mentant, en trompant les Polonais, en noircissant les huguenots et en blanchissant la cour de France. S'il était mort avant cette date funèbre, il aurait emporté avec lui dans la tombe la réputation d'un évangélique du juste milieu, timide, mais sincère, et nous n'aurions pas à nous demander s'il a été honnête homme et croyant. A partir de cette époque, du reste, il ne trouva à la cour que des mortifications; et peut-être montra-t-il auprès de qui il avait puisé les inspirations de sa vie en se jetant avant de mourir dans les bras des jésuites (12 avril 1579). — Voy. J.-A. de Thou, *Hist. universelle* ; *la Fr. prot.* VII. Ch. Dardier.

MONTMORENCY (Louise de), fille de Guillaume de Montmorency et d'Anne Pot. De son mariage avec Ferry II de Mailly, baron de Couty, naquirent, en 1508, 1509 et 1512, trois enfants, Jean, Louise et Madeleine de Mailly. Louise de Montmorency alliait à la distinction et à l'aménité de caractère une grande fermeté de principes ; et sa piété, ses vertus, la pureté de ses mœurs, lui concilièrent le respect et la sympathie de tous. — Devenue veuve, elle épousa, en secondes noces, le 1er décembre 1514, Gaspard Ier de Coligny, connue dans l'histoire, sous la qualification du maréchal de Châtillon. De son union avec lui naquirent Pierre, Odet, Gaspard et François. Le maréchal étant mort en 1522, Louise de Montmorency rechercha, loin du bruit et des agitations de la cour, la retraite, afin de mieux veiller sur ses enfants et de seconder, à tous égards, leur développement. Elle donna pour précepteur aux trois plus jeunes, Nicolas Berauld. — La marche des événements provoqua, vers 1530, le retour de la maréchale de Châtillon à la cour, d'où elle s'était tenue éloignée, à dater de 1522. Le roi ne l'avait pas perdue de vue, dans la vie de retraite qu'elle menait habituellement à Châtillon-sur-Loing, et parfois au sein de sa famille, soit à Paris, dans l'hôtel de Montmorency, soit à Chantilly. Aussi, lorsque par suite du traité de Cambrai, François Ier devint l'époux d'Eléonore d'Autriche et qu'il voulut donner pour dame d'honneur à cette princesse une femme doublement recommandable par ses vertus et par l'élévation de son rang, adressa-t-il à la maréchale de Châtillon un confiant appel. Marguerite de Valois applaudit vivement au choix fait par son frère. Les hautes qualités de la maréchale l'avaient depuis longtemps rendue particulièrement chère à la duchesse d'Alençon, devenue depuis reine de Navarre. La correspondance de la sœur de François Ier atteste les affectueuses relations qui s'étaient établies entre elle et la femme distinguée dont elle se disait volontiers « la bonne cousine et parfaite amie. » La considération générale, qui déjà avait entouré Louise de Montmorency à la cour de Louis XII et d'Anne de Bretagne, alors qu'elle était attachée, comme dame d'honneur, à la personne de cette

princesse, la suivit à la cour de François Ier et d'Éléonore, quand elle vint occuper auprès de cette dernière le poste de confiance que le monarque lui avait assigné. Elle ne cessa d'y obtenir le respect de tous, par la pureté de sa vie et la noblesse de son caractère. On l'y considérait comme une sainte. L'hommage ainsi rendu par chacun à sa piété et à ses vertus était d'autant plus frappant qu'il contrastait avec les mœurs relâchées d'une cour dans laquelle on ne pratiquait guère d'autre culte que celui de la galanterie. Bien vue du roi, la maréchale de Châtillon n'avait pas tardé à l'être aussi de la reine, avec laquelle elle vécut dans une affectueuse familiarité, que prouverait, au besoin, le seul fait de l'hospitalité qu'Eléonore aimait à trouver à Châtillon-sur-Loing, dans le château de sa dame d'honneur. — Heureuse comme mère et comme aïeule, Louise de Montmorency le fut aussi comme sœur, lorsqu'elle vit, en 1538, celui de ses frères en qui elle avait trouvé le plus ferme appui de son veuvage, élevé à la dignité de connétable de France. A trois années de là, une disgrâce dont les causes n'ont jamais été nettement établies, atteignit Anne de Montmorency et le contraignit à vivre au sein de ses domaines, dans une retraite qu'il ne devait quitter qu'à la mort de François Ier. Cette disgrâce semblait être de nature à réagir sur la situation de la maréchale de Châtillon, à la cour et sur celle de ses enfants. Elle et eux avaient le cœur trop bien placé pour ne pas se ranger ouvertement du côté de celui qu'ils considéraient comme victime de préventions injustement conçues par le roi. — La maréchale se concentra plus que jamais dans ses affections de famille et dans la pratique de ses devoirs. Le sort de ses filles et de son fils Odet était assuré ; mais celui de Gaspard et de d'Andelot ne l'était pas encore. et elle s'en préoccupait fortement, lorsqu'en 1542 vint pour les deux jeunes gens le moment ardemment désiré par eux de faire leurs premières armes. En quelques années ils conquirent une brillante situation militaire. Heureuse de leurs succès, leur mère l'était aussi de la considération dont jouissait son fils aîné, le cardinal de Châtillon, et sa fille, la comtesse de Roye. La maréchale habitait, à Paris, l'hôtel de son frère le connétable, en juin 1549, lorsque, le 12 de ce même mois, elle y rendit le dernier soupir. — Des circonstances qui précédèrent sa mort, une seule nous est connue : c'est l'expression solennelle et réitérée de sa foi en la miséricorde divine, et de la ferme assurance de son salut éternel ; legs sacré de la mère chrétienne à ses enfants, qui, ainsi qu'on est autorisé à le croire, exerça une influence salutaire sur le développement spirituel de ceux-ci. « C'est une chose mémorable, dit un contemporain, que madame la maréchale ayant établi une si sainte forme de vie, qu'elle estoit tenue pour un rare exemple de chasteté, elle rendit, en mourant, le témoignage de la vraye et pure religion qu'elle avait reconnue ; car ayant continuellement en la bouche ce passage du pseaume de David : « Sa misé-« ricorde sera de génération en génération sur ceux qui le crai-« gnent, » elle exhorta son fils aîné, Odet, qui estoit déjà cardinal, et luy deffendit expressément qu'aucun prestre ne luy fût amené, disant que

Dieu, par un singulier bienfait, luy avoit ouvert le moyen de le craindre et servir en toute piété, et de sortir des liens de ce corps pour monter au céleste séjour. » — On ignore les circonstances qui mirent la maréchale de Châtillon sur la voie d'une connaissance positive des vérités évangéliques ; on peut incliner à ranger parmi ces circonstances les rapports qu'elle soutint avec Marguerite, reine de Navarre, honorée par Calvin, et avec Nicolas Bérauld, ami de Louis de Berquin ; mais il est permis surtout de conjecturer que les relations de la maréchale avec une femme de son rang, douée d'une piété éclairée et solide, exercèrent une influence directe sur la formation et le développement de ses convictions religieuses. Cette femme dut être Michelle de Saubonne, dame de Soubize, ayant vécu en même temps qu'elle dans l'intimité de la reine Anne, et, plus tard, dans celle de Rénée de France, duchesse de Ferrare, dont elle était devenue la seconde mère. Revenue d'Italie en France, M^me^ de Soubize y avait coutinué, pendant plusieurs années, avec Louise de Montmorency, des relations basées sur une estime et une affection mutuelles qu'un lien plus étroit, le lien religieux, ne pouvait que fortifier encore. M^me^ de Soubize était, tout porte à le croire, la seule femme noble qui, antérieurement à 1547, eût franchement adhéré aux doctrines de la religion nouvelle. N'est-il pas, dès lors, naturel de supposer que ses conseils et son exemple agirent efficacement sur l'esprit et le cœur de la maréchale de Châtillon et l'amenèrent à faire profession de la foi évangélique? — Voyez *Gasparis Colinii Castellonii magni quondàm francine amiralii vita*, in-12, 1575 ; le chancelier M. de l'Hospital, *Poésies lat.*, liv. I, épit. 8 ; *Livre d'heures de Louise de Montmorency*, ap. *Bull. soc. d'hist. du prot. fr.*, 2^e^ ann., p. 4 à 6 ; *Lettres autogr. d'elle*, ap. Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3094, f. 199 ; vol. 4031, f. 18, 23, 75 ; vol. 4754, f. 3 à 87.

J. Delaborde.

MONTPELLIER (*Monspestellarius*, *Monspessulanus*), ville épiscopale depuis 1536, où l'évêché de Maguelone y fut transféré et l'église du monastère de Saint-Benoît et Saint-Germain érigée en cathédrale sous l'invocation de saint Pierre. L'église de Maguelone (*Magalona*), dont la légende rapporte les origines à Simon le Pharisien, mais qui ne semble pas encore avoir eu d'évêque en 506, était connue depuis 589. Il ne reste aujourd'hui de l'ancienne cité romaine, deux fois ruinée par Charles Martel (737) et par Louis XIII (1633), que les ruines de la cathédrale de Saint-Pierre et qu'une ferme dans une île de l'étang de Maguelone, en face de Villeneuve. Pendant trois siècles, l'évêché fut abrité par la ville gallo-romaine de Substantion (Desjardins, *Géogr. de la Gaule d'après la table de Peutinger*, 1869), dont on ne voit plus que quelques ruines, situées près de Castelnau. En 1037, l'évêque Arnaud I^er^ releva la ville de Maguelone, qui fut longtemps grande et forte (Lenthéric, *les Villes mortes*, 1876 ; Desjardins, *Géogr. de la Gaule rom.*, I, 1876). L'évêché de Montpellier était, comme celui de Maguelone, suffragant de Narbonne, il est soumis depuis 1822 à Avignon. Le plus célèbre des évêques de Montpellier est Guillaume Pellicier, deuxième du nom (1527-1568), homme de science et de

goût, ambassadeur de François Ier à Venise, qui fut accusé de protestantisme et dont M. J. B. Zeller nous fera bientôt connaître l'intéressante figure ; à côté de lui nous nommerons le savant et judicieux François Bosquet ou du Bosquet (1637-1676), le seul auteur qui ait traité d'ensemble et avec critique, des origines du christianisme en Gaule. On cite encore l'évêque Gauthier, auteur ecclésiastique (1104-1128 ; *Hist. Litt. Fr.*, XI) et Arnaud de Verdale (1339-1352), à qui nous devons l'histoire de ses prédécesseurs. Montpellier est célèbre par son université, où la médecine était enseignée au moins depuis 1220 (voyez Germain, *La Renaiss. à Montp.*, soc. arch. Montp., 1871 ; Faucillon, *la Fac. des arts à Montp.*, *ib.*, 1855 ; Germain, *Les Pèlerins de la science à Montp.*, 1879). La bibliothèque de la Faculté de médecine s'est enrichie en 1804 d'une partie des manuscrits de Clairvaux. La ville souffrit cruellement, en 1561, de l'invasion des calvinistes. — Voyez le *Gallia christiana*, VI ; Gariel, *Series Præsulum Magal. et Monspel.*, Toul., 1664, 2 vol. in-f° ; le même, *Origine*, etc., *de l'égl. cathédr. de Montp.*, Montp., 1634, in-8° ; de Grefeuille ou d'Aigrefeuille, *Hist. eccl. de Montp.*, Montp., 1739, in-f°, t. II de son *Hist. de Montp.* ; Fisquet, *la Fr. pontif., Montp.*, 1868 ; Germain, *Mag. sous ses év., et ses chan.*, soc. arch. Montp., 1869 ; le même, *Le Temporel des év. de Mag.*, 1879, *La Charité à Montp. au moyen âge*, soc. arch., 1859, et *l'Œuvre de la Rédempt. des captifs à Montp.*, *ib.*, 1863 ; l'*Histoire générale de Languedoc*, de Vaissète, en ce moment republiée avec tant de soin ; le Dictionnaire d'Expilly ; les *Mémoires sur Montp.*, de E. Thomas, P., 1827 et comme sources, la *Chronique de Maguelone* (douzième siècle), publiée en 1853 par M. Germain, et celle d'Arnaud de Verdale (Labbe, *Nova Bibl.*, I). S. Berger.

MONTPELLIER (Le protestantisme à). Ce ne fut qu'au commencement de l'année 1560 (ancien style, 9 février 1559), que le protestantisme fit son entrée officielle à Montpellier, c'est à dire qu'il s'y installa par des prédications régulières et la formation d'un consistoire ; mais avant de s'y montrer au grand jour, il y avait travaillé en secret. Les moyens dont on s'était servi pour faire des partisans à la Réforme étaient les suivants : l'enseignement clandestin de maison en maison, la propagation de petits écrits par le moyen du colportage et le culte secret des réunions nocturnes. Il est certain que dès le commencement de l'année 1554, ces moyens avaient déjà produit des résultats, puisque les persécutions commencèrent. Un de ces prédicateurs clandestins qui évangélisait de maison en maison et distribuait ces petits livres faits pour éclairer les esprits et réveiller les consciences, Guillaume d'Alançon, fut jeté en prison comme coupable de tels délits et il y trouva des prisonniers de la même cause : l'histoire fait mention d'un cardeur de laine qu'il eut la satisfaction de reconforter par ses exhortations et par son exemple. Ils furent brûlés à trois jours d'intervalle, Guillaume, le 7 ; et le cardeur, le 10 janvier. — Le sang de ces martyrs fut une semence féconde et les idées de la Réforme gagnèrent promptement du terrain. Ces progrès sont constatés par les historiens catholiques qui les expliquent à leur manière,

mais ne peuvent les contester. A mesure que les idées nouvelles faisaient des progrès, les anciennes tombaient en défaveur. Ce changement fut rendu sensible par des prédications qui eurent lieu dans l'église saint Denis, en 1558. Des prédicateurs ébranlés dans leurs croyances ou inhabiles dans leur façon de les exposer, compromirent la cause du catholicisme, et les catholiques restés fidèles à leur foi firent venir des moines pour la défendre. La manière dont ils s'acquittèrent de leur charge indisposa fortement une femme qui, sans respect pour les convenances, se leva en plein sermon pour accuser le prédicateur de blasphème, secoua la poussière de ses vêtements et quitta brusquement l'assemblée. Malgré l'inconvenance du procédé, personne ne prit la défense du moine, et les dispositions que ce silence constatait de la part de l'auditoire engagèrent les partisans secrets de la Réforme à s'occuper de l'organisation d'un culte régulier. Ils s'adressèrent dans ce but à l'église de Nîmes qui s'était déjà organisée, et celle-ci leur envoya son pasteur, Guillaume Mauget. Le culte eut lieu dans les caves de la maison Desandrieux, à l'endroit où se trouve actuellement la place Louis XVI, et avant de repartir pour Nîmes, Mauget institua Claude Formy et François Maupeau pour le célébrer provisoirement. Des progrès notables furent accomplis sous leur direction, et Genève, répondant favorablement à la demande des protestants de Montpellier, leur envoya Jean Chassanion ou de La Chasse qui s'établit dans leur ville. — Les assemblées étaient encore célébrées de nuit dans la maison Desandrieux, mais avec une certaine notoriété et au milieu d'un grand concours de monde. Il était superflu de chercher à dissimuler ce qui frappait tous les yeux: il fut décidé que le culte serait transporté dans la maison Didier-Baudier et qu'il aurait lieu de jour. En prenant ainsi sa place au soleil de la publicité, le protestantisme ne pouvait pas ignorer qu'il s'attirait beaucoup d'attaques et qu'il aurait à supporter des luttes indéfinies. C'était la condition de son existence publique: il l'accepta. Ces luttes, nous n'avons pas à les raconter ici, mais nous devons en indiquer le caractère et chercher le fil conducteur qui débrouille et met à leur place tous les faits qui constituent l'histoire de l'Eglise réformée de Montpellier. La maison Didier-Baudier étant devenue insuffisante, les protestants établirent leur culte dans le local de la maison Mage, actuellement l'hôpital Saint-Eloi, où leurs assemblées furent troublées à l'instigation de l'évêque qui ne craignit pas de s'adresser dans ce but à Catherine de Médicis et au cardinal de Lorraine. Par des lettres qui ont été conservées, elle invoqua la force armée pour faire cesser un culte qui lui déplaisait. Honorat de Savoie, comte de Villars, fut envoyé à Montpellier pour y tenir garnison, et l'on peut dire que c'est par lui que fut inauguré ce système, devenu célèbre sous le nom de dragonnades, qui consiste à faire payer les soldats persécuteurs par les amendes imposées sur ceux qu'ils sont chargés de persécuter. Ceci fait bien connaître le point de départ d'un système qui consiste à comprimer par le bras armé de l'autorité l'expansion spontanée et souvent irrésistible de la population vers le

protestantisme. Telle est la ligne de conduite que suivirent, à Montpellier, le comte de Villars, Joyeuse et leurs successeurs. — Malgré ces obstacles incessants les progrès du protestantisme furent rapides à Montpellier. Déjà dès l'année 1561, les protestants étaient en grand nombre et comptaient dans leurs rangs des magistrats haut placés et des professeurs célèbres. Ils pouvaient résister par la force à leurs adversaires dont ils eurent plusieurs fois à subir les provocations : ils continuèrent même leurs assemblées, malgré les édits du roi qui les défendaient et ils allèrent jusqu'à s'emparer de l'église Notre-Dame des Tables pour y célébrer leur culte, prétendant que l'église appartient aux fidèles et non les fidèles à l'église, ou que l'usage de celle-ci doit changer avec les convictions de ceux-là. A mesure que les forces s'équilibrèrent, les luttes acquirent plus d'importance. Les catholiques se retranchèrent dans Saint-Pierre dont ils firent un véritable arsenal et où ils retirèrent même de la cavalerie. Les protestants les y assiégèrent et Joyeuse, qui tenait la campagne avec ses troupes, essaya vainement de délivrer ses coreligionnaires. Après la capitulation de saint Pierre et par suite d'un accident qui fit croire à une trahison, beaucoup de chanoines perdirent la vie, et soixante églises ou chapelles furent mises hors de service en une seule journée : la messe prit fin à Montpellier. Ces violences prouvent la force des protestants dès l'année même qui suivit la fondation de leur culte.— L'autorité qui n'avait pu empêcher ces désordres, intervint vigoureusement en faveur des catholiques. Un édit du roi fut publié en vertu duquel la restitution des églises devait être faite dans les vingt-quatre heures. Les protestants se soumirent et se remirent à prêcher dans la maison de l'école Mage. Mais ce dont ils s'étaient emparés par la force, leur fut bientôt cédé volontairement. C'est ici qu'il faut placer cet acte du 22 novembre 1561, connu sous le nom de *partage des églises*. En vertu d'une convention entre les représentants du chapitre de saint Pierre et des membres du consistoire, parmi lesquels figure Rondelet, les églises de Notre-Dame des Tables, Saint-Paul, Saint-Matthieu, quelques-uns ajoutent Saint Firmin, furent cédées aux protestants pour y célébrer leur culte. La restitution des églises eut lieu conformément à l'édit de janvier 1562, qui trouva en Cailus un habile avocat. A l'appel de sa parole persuasive tous les particuliers allèrent déposer leurs armes à la maison de ville. On se croyait à l'aurore d'un avenir très pacifique. — Ce fut au milieu des circonstances les plus favorables qu'Henri de Montmorency, seigneur de Dampville, prit possession du gouvernement du Languedoc, qu'il devait conserver jusqu'au 1er avril 1614, pendant cinquante et un ans. Les protestants avaient rendu les églises dont les catholiques ne s'empressaient pas de reprendre possession. L'évêque se montrait disposé à rester à Maguelone, où il s'était retiré ; mais il rentra sur les pas de Dampville et les nonains, qui pendant longtemps n'avaient paru dans la ville qu'en « habit dissimulé », s'y montrèrent ouvertement et furent remis en possession de leurs couvents. Ce fut pendant l'année 1563 que les états protestants et les états catholiques se trouvèrent simultané-

ment réunis dans la province, et tandis que les derniers adressaient une supplique à la cour pour demander qu'il n'y eût qu'une religion dans la province, les autres votaient des pensions aux chanoines, prieurs, vicaires, collégiez, prêtres, prébendiers, nonains et autres qui avaient renoncé à la papauté et librement acceptaient ces pensions en compensation des canonicats et autres bénéfices auxquels ils renonçaient. La tranquillité dont on jouissait à Montpellier fut troublée par la situation des affaires générales. La deuxième guerre civile se préparait, les catholiques prirent peur et se retirèrent de nouveau dans le fort Saint-Pierre où les protestants les assiégèrent une seconde fois et les forcèrent encore à capituler après quarante-huit jours de siège. Dampville, si bien nommé le vice-roi du Languedoc, se trouva quelquefois allié aux protestants, mais le plus souvent il leur était hostile, et, sous sa longue administration, ils se virent alternativement triomphants et proscrits. Mais si les protestants furent chassés de la ville, ils surent y rentrer et s'y maintenir ; et si les avantages obtenus dans le passé ne se reproduisaient pas avec le même éclat, leur cause néamoins s'y consolida et y poussa de profondes racines. Les églises catholiques dont ils s'étaient souvent servis pour y célébrer leur culte leur ayant toujours été reprises, ils parurent vouloir y renoncer définitivement et se mirent en devoir de construire des temples dont, pensaient-ils, on leur laisserait la libre possession puisque, étant bâtis de leurs deniers, ils seraient leur propriété. Le protestantisme de Montpellier traversa sans trop de désavantages, mais non sans une nouvelle interdiction (1585), les guerres de la Ligue et reprit un peu baleine sous Henri IV. Sous Louis XIII, quand il crut devoir prendre les armes pour défendre sa propre existence, il soutint, contre le souverain en personne, un siège qui ne fut pas sans gloire et montra de quelles forces il disposait encore. Toute cette première période si glorieuse de l'histoire du protestantisme à Montpellier, montre bien clairement qu'il avait le dessus dans cette ville, puisque le catholicisme ne parvint à s'y relever par moments que grâce à l'intervention des troupes de la couronne. Les pasteurs de Montpellier pendant cette première période (1560 à 1629) furent : Chassanion, Claude Formy et François Maupeau pour les premiers commencements ; Payan, 1564 à 1583 ; Antoine Pellicier, 1565 à 1583 ; Jean de La Place, 1566 à 1590 ; Michel Many, 1562 à 1568 ; Jean Gigord père, 1584 à 1615 ; Jean Gigord fils, 1622 à 1651 ; Brunier, en 1591 ; Daniel Peyrol, 1595 à 1617 ; Philippe Codur, 1599 à 1626 ; Bernardin Codur, fils du précédent, enseigna l'histoire à la petite académie de Montpellier pendant quelques années et fut nommé à Nîmes en 1617 ; Rudavel, 1599 à 1626 ; Michel Le Faucheur, 1612 à 1633 ; Jean Védrine, 1608 à 1637. — La situation des protestants français et de ceux de Montpellier, par conséquent, était profondément changée. Déjà la politique de Richelieu leur avait enlevé cette organisation bâtarde d'après laquelle ils faisaient un triage dans les édits des rois, les observaient en certains points, les réformaient sur d'autres ; tenaient leurs assemblées d'états où se

trouvaient des hommes revêtus d'un caractère officiel, qui croyaient pouvoir servir en même temps la couronne et le protestantisme ; prenaient des délibérations contraires aux ordres du roi, qui pourtant ne pouvaient se passer de la sanction royale, professaient du plus profond respect et vivaient dans la désobéissance. Mais cette situation seulement étrange prend un bien autre caractère par l'effet de l'édit de grâce (1629). D'après cet édit, les protestants reconnaissaient leurs torts, faisaient amende honorable, recevaient leur pardon à genoux, comme le duc de Rohan, et promettaient au roi obéissance et fidélité; ils perdaient leurs places de sûreté, s'engageaient à détruire les fortifications de leurs villes, n'existaient plus comme parti. Néanmoins ils étaient maintenus dans l'entière jouissance de l'édit de Nantes et des autres édits, articles, brevets et déclarations enregistrés par les parlements, et l'exercice libre de leur religion était garanti sinon partout, du moins dans un nombre déterminé de lieux. L'existence religieuse du protestantisme devait donc se perpétuer sous la protection du gouvernement. Il y avait à la réalisation de ce plan deux difficultés majeures : Le protestantisme se résignerait-il à ce rôle après l'habitude qu'il avait prise d'en jouer un autre et le gouvernement voudrait-il et pourrait-il lui conserver sa bienveillante protection quand, au fond, il n'avait pour lui aucune sympathie et qu'il le considérait comme antipathique à ses institutions ; le lui permettrait-on ? Les démarches incessantes du clergé à ce sujet ne peuvent faire l'objet d'aucun doute ; elles commencèrent bientôt après la promulgation de l'édit et se poursuivirent sans interruption jusqu'au moment où elles eurent atteint leur but. On les trouve dans les harangues des évêques et dans les procès-verbaux des assemblées du clergé de France. Partout l'extermination du protestantisme est demandée comme une mesure politique, comme un devoir envers Dieu, comme un acte de piété. Nous avons à indiquer les effets de ces conseils pour la ville de Montpellier, mais il faut dire avant que des instructions secrètes avaient été données et qu'on dissimulait ces instructions pour le motif que, depuis cent ans, les Eglises réformés avaient poussé de telles racines dans le royaume qu'on ne pouvait agir ouvertement contre elles sans compromettre le repos de l'Etat. Il fallait donc user de prudence. Voici quelques-uns des moyens dont on devait se servir : Ne jamais leur accorder des assemblées générales, leur ôter peu à peu les synodes, écraser les protestants d'impôts, éloigner les hommes qui, par leur influence, pouvaient devenir chefs de parti, gagner les nobles, favoriser les conversions, séduire des ministres pour en faire des espions, amoindrir la compétence des chambres mi-parties et accroître celle des intendants ; enfin, donner aux évêques un syndic spécial pour s'occuper des poursuites. Ces instructions, maintenant très connues, étaient secrètes alors. Il y a des choses qu'on se permet de faire, mais qu'on n'oserait avouer,et qui se trahissent par les actes qu'elles mettent au jour. Indiquons quelques-unes de ces manœuvres dont la portée n'est pas difficile à saisir, et d'abord la résidence des pasteurs. On

leur défendit de prêcher ailleurs que dans le lieu de leur domicile, et un pasteur de Montpellier, Carcenat, fut poursuivi pour être allé remplacer à Pignan (10 kilomètres) un de ses collègues, Roussillon, mis en prison et condamné à l'amende pour avoir prêché dans une de ses annexes et baptisé un enfant d'une localité voisine. Un synode provincial tenu à Montpellier même se vit dans l'obligation d'envoyer une députation à Paris pour réclamer le retrait d'une mesure qui sapait tous les édits par leur base et prit énergiquement la résolution suivante : « Que s'il se trouvait, par malheur, quelques personnes de notre communion qui entreprît d'exécuter la déclaration qui nous est si contraire, la compagnie le déclare dès maintenant ennemi de nos Eglises, excommunié et retranché du corps des fidèles. » Il y eut encore une nouvelle difficulté au sujet des prédications qui devaient être faites pendant la tenue des synodes, dans les lieux où ils étaient réunis. D'après l'usage, le synode désignait à l'avance deux prédicateurs qui devaient occuper la chaire. L'intendant, M. de Bezons, prit un arrêté pour l'empêcher ; il se basait peut-être sur ce qui a été dit plus haut au sujet de la résidence. Le synode passa outre, nomma les prédicateurs et envoya une députation auprès de l'intendant pour justifier sa conduite. A ceux qui seraient étonnés qu'il fût encore question de synodes après 1660, époque où Louis XIV fit connaître sa volonté souveraine, à Loudun, par l'organe de M. de la Magdeleine, nous rappellerions que les synodes nationaux étaient seuls interdits et que Sa Majesté permettait les synodes provinciaux une fois l'année « pour conserver la discipline de la religion prétendue réformée. » En effet, ces synodes subsistèrent à peu près jusqu'à la révocation. Il en fut tenu un en 1681. D'après un arrêté du conseil d'Etat, les consuls de Montpellier devaient être pris dans les deux cultes par égales portions ; on obtint un arrêt en vertu duquel ils seraient tous catholiques (1656). Pourrions-nous ne pas regarder comme une vexation et comme un produit de ces mesures secrètes, dont le but était d'affaiblir et de ruiner le protestantisme, ce procès qui fut intenté au consistoire de Montpellier par l'hôpital général de cette ville pour s'emparer des biens qui avaient été légués à ses pauvres ? Le procès fut jugé à Toulouse et gagné par l'hôpital qui s'empara de l'argent et des propriétés du consistoire et qui, de plus, se fit rendre un compte très difficile à régler de sa gestion. Ne faudrait-il pas aussi mentionner à cette place cet édit de 1681, qui permettait aux enfants d'abjurer la religion protestante dès l'âge de sept ans ? Pouvons-nous également nous dispenser de mentionner ces mesures sans nombre qui furent prises pour interdire presque toutes les professions aux protestants ? Ils ne pouvaient être ni juges, ni avocats, ni notaires, ni médecins, ni pharmaciens, ni experts dans les affaires, ni imprimeurs, ni libraires. La profession d'accoucheuse était interdite aux femmes protestantes, et ceux qui occupaient des emplois dans la maîtrise des arts et métiers en furent peu à peu dépouillés. Quand nous parlons des tracasseries dont les protestants furent l'objet vers la fin de cette période, il est impossible d'oublier

la guerre ardente et passionnée qui fut faite aux temples dont on voulait consommer la ruine. Pour qu'ils disparussent sans rémission, il suffisait qu'on se trouvât dans l'impossibilité de présenter la permission qu'on avait eue de les construire, qu'ils fussent trop près d'une église catholique et que ceux qui les fréquentaient se plaignissent d'être dérangés par ce voisinage, ou enfin, qu'ils fussent situés dans une ville épiscopale, à moins qu'on ne pût démontrer que le culte protestant y était établi avant la convention d'Amboise (1563). Malheur à eux si le sol sur lequel ils reposaient avait appartenu à une église ou à un couvent : une terre sainte ne devait pas supporter plus longtemps une construction si profane. Les temples devaient aussi disparaître quand ils avaient donné asile à des relaps, c'est-à-dire à des personnes qui revenaient à la foi protestante qu'ils avaient abandonnée ou qu'ils avaient paru abandonner. La ville de Montpellier avait deux temples dont la propriété ne pouvait être contestée aux protestants, puisqu'ils les avaient acquis ou fait construire de leurs deniers, après avoir rempli toutes les formalités légales. L'un était le petit temple situé sur la place Saint-Côme, et l'autre, appelé le grand temple ou temple de la cour du Bayle, était à l'endroit où se trouve maintenant la place de la Préfecture. Ils furent attaqués l'un et l'autre sous les prétextes les plus frivoles : le petit temple en 1670 et le grand en 1682. On reprochait au petit temple d'avoir été construit sans permission et de reposer sur une terre qui avait appartenu à l'abbaye de Vignagoul. Il fut établi que ces deux accusations n'avaient aucun fondement : le jugement le reconnaît dans ses considérants, mais le temple n'est pas moins condamné et tombe sous le marteau des démolisseurs. Quant au grand temple, sur la dénonciation d'une congrégation de la ville, celle de la Propagation de la foi, une jeune fille, Isabeau Paulet, y aurait participé à la sainte cène, bien qu'elle eût fait abjuration du protestantisme à l'âge de douze ans. Le parlement de Toulouse, saisi de l'affaire, condamna Isabeau par défaut au bannissement et l'amende honorable ; le pasteur qui lui avait distribué les symboles sacrés fut interdit de ses fonctions, le temple démoli et le culte prétendu réformé dut cesser pour toujours à Montpellier. Il y avait pourtant dix mille protestants à cette époque. Mais Isabeau Paulet avait été condamnée par défaut, le droit d'appel lui restait ; elle se constitua prisonnière pour faire purger sa contumace et prouva que son abjuration n'avait jamais été réelle, que les actes sur lesquels on voulait la faire reposer étaient faux ; le jugement n'en fut pas moins confirmé par un nouvel arrêt. Il faut lire cette procédure qui est, à coup sûr, l'une des plus dramatiques qui se soient déroulées devant nos parlements. — Montpellier, qui comptait dix mille protestants en 1682, en possédait encore un nombre considérable lors de la révocation de l'édit de Nantes, car nous savons que six mille se convertirent par ordre et qu'il en restait beaucoup à convertir un an après. Ils se convertirent aussi pour conserver leurs biens ou prirent le chemin de l'exil. — Les pasteurs de cette période (1629 à 1685)

sont : Baux, 1621 à 1656 ; Carcenat, 1627 à 1670 ; David Eustache, 1642 à 1670 ; Brun, 1661 à 1668 ; Isaac Dubourdieu, 1651 à 1682 ; Crussol-Dumont, 1670 à 1672 ; Bertheau, 1657 à 1685 ; Hurtautz, 1670 à 1677 ; François Gaultier, 1650 à 1682 ; Sartre, 1679 à 1682 ; Jean-Armand Dubourdieu, 1679 à 1682. Après avoir aidé son père, Bertheau fils fut nommé pasteur à Charenton en 1682. — Dans la pensée de ses auteurs la révocation de l'édit de Nantes avait bien été un arrêt de mort. Les temples étaient rasés, tout signe extérieur de culte avait disparu, les ministres avaient quitté le royaume, le protestantisme était couché dans la tombe..... Mais est-il bien mort? La certitude ne paraît pas complète, on a des doutes, des craintes tout au moins, car on fait pour lui ce que les Juifs avaient fait pour Jésus-Christ, on place des gardes autour de sa tombe. La période qui suit nous appelle à parler des mesures qui furent prises pour achever sa ruine et l'empêcher de ressusciter. — Et d'abord disons que la population de Montpellier fut considérablement réduite par la promulgation de l'édit révocatoire. D'Aigrefeuille nous apprend qu'un dénombrement fait par les consuls en 1689 ne s'éleva qu'au chiffre de 21,397 habitants, et il ajoute que cette diminution tient à la fuite des religionnaires. D'après le journal de Locke, la population de Montpellier aurait été de 30,000 âmes, de 1675 à 1679, dont les trois quarts protestants. Si beaucoup de protestants avaient quitté la ville, les uns pour sortir du royaume, les autres pour se cacher dans les environs, combien en restait-il parmi ceux qu'on appelait « nouveaux convertis, » c'est-à-dire parmi ceux qui avaient paru abandonner leur Eglise sans avoir abandonné leur foi ? Le nombre en était certainement considérable, et pour s'en convaincre il suffit de lire les rapports qui existent sur leur compte au sujet des difficultés qu'ils faisaient d'assister à la messe, de la peine qu'ils donnaient pour l'éducation de leurs enfants et de la préférence obstinée qu'ils conservaient pour leur ancien culte auquel ils se livraient en secret et de nuit, nonobstant les dangers qu'il fallait courir et les fatigues de longues courses à la campagne. Que de moyens de constater la persistance des sentiments protestants de ces réformés dont on avait fait des catholiques malgré eux ! Indépendamment des déclarations contenues à ce sujet dans les mémoires de Basville, il se trouve des pièces extrêmement curieuses où les curés rendent compte de l'état religieux de leurs nouveaux paroissiens. Les notes dont ces feuilles sont chargées reviennent presque invariablement à ceci : à côté du nom du nouveau converti on lit : « Mal converti, il ne donne aucune marque de catholicité, » et quelquefois : « Il loge près de l'église, mais il n'y va jamais. » C'est au point que malgré tous les moyens employés on désespère et qu'on en vient à penser qu'il faut y renoncer et se rabattre sur les enfants. C'est ce qu'on fit en effet et l'on organisa ce qu'on appellerait, dans le langage de nos jours, « l'instruction obligatoire; » mais ici l'obligation n'avait pas pour principal but de développer l'intelligence des enfants ; il s'agissait de les convertir, c'est-à-dire de les former aux habitudes de l'Eglise

romaine. Des écoles furent donc établies dans toutes les communes et tous les enfants des nouveaux convertis durent les fréquenter, sous peine d'amende pour les parents. Tous les mois des certificats de présence devaient être présentés par l'instituteur pour l'école et par le curé pour l'église. Les consuls devaient tenir la main à ce que ces prescriptions fussent exactement remplies, et il y avait une pénalité pour chacun de ces fonctionnaires, quel qu'il fût, lorsqu'il manquait à son devoir. Les listes des amendes ainsi dressées étaient rendues exécutoires par l'intendant et le recouvrement en était fait par le receveur avec le concours de la garnison. Le comptable lui-même était passible d'une peine s'il mettait de la négligence dans ce recouvrement. Les fonds arrivés par ce canal allaient se réunir à ceux qui provenaient de la gestion des biens délaissés par les fugitifs, dans ce bassin où tombaient aussi les sommes considérables prélevées sur les individus et les communes pour cause d'assemblées. Il faut dire que ces assemblées, désignées sous le nom de culte du désert, pour le motif qu'on le célébrait dans la campagne, le plus souvent de nuit et toujours dans les lieux les plus inaccessibles et le mieux dissimulés, commencèrent immédiatement après la révocation de l'édit de Nantes, et furent continuées sans interruption jusqu'en 1789, malgré des difficultés de toute nature et les plus grands dangers. Des rapports nombreux adressés à l'intendant ne laissent aucun doute sur la réalité et la fréquence de ces assemblées, et des dénonciations plus nombreuses encore constatent le même fait. Avant qu'il fût rentré de l'étranger des pasteurs pour présider ces réunions, des laïques se chargeaient de cet office et, dans Montpellier même, des services dits des veillées furent organisés pour fournir aux âmes pieuses ces aliments spirituels dont elles ne pouvaient se passer. Toutes sortes de moyens furent employés pour mettre fin à ces pratiques; l'on édicta les peines les plus sévères contre les pasteurs qui présidaient ces assemblées, les fidèles qui les fréquentaient, les particuliers qui prêtaient leurs maisons, et même contre les communes et les arrondissements qui les souffraient sur leur territoire... Rien ne put y mettre fin. Ce culte fut célébré sans interruption dans tous les pays où les protestants étaient en grand nombre. Les religionnaires avaient les moyens de s'avertir, de convoquer des assemblées et de les protéger qui annoncent une police très bien organisée et encore mieux exécutée; et si des assemblées furent souvent surprises, si des pasteurs furent exécutés, si des fidèles, hommes ou femmes, allèrent peupler les galères ou la tour de Constance, il y a lieu de s'étonner qu'avec l'espionnage auquel on recourait, l'argent dont on disposait, la prime élevée que l'on offrait à la trahison, ces accidents n'aient pas été plus nombreux. L'histoire de la cité qui nous occupe nous fait assister bien souvent à la préparation de ces assemblées dont la nouvelle se propageait discrètement. On était informé de l'arrivée du prédicateur qui devait présider le culte, du lieu et de l'heure de la réunion, et l'on quittait sa demeure, on marchait quelquefois plusieurs heures, par tous les temps, au milieu de

l'obscurité, pour se procurer le plaisir d'aller chanter ensemble les louanges du Seigneur, entendre la prédication de l'Evangile et participer à la sainte cène. — Sans doute les rigueurs ne furent pas toujours les mêmes, il y eut des intermittences, mais la législation ne changea pas et le culte du désert ne fut point interrompu de 1685 à 1770 et même jusqu'en 1789, époque de la Révolution française. Et non seulement le culte fut célébré sans interruption, mais les Eglises sous la croix reprirent cette organisation synodale que le despotisme de Louis XIV avait enlevée aux protestants. De 1716 à 1793, il fut tenu en Languedoc six synodes généraux et soixante et onze synodes provinciaux. Quant au sang qui dut être répandu pour obtenir ces résultats, on peut dire qu'il fut abondamment versé, à Montpellier surtout. Depuis Claude Brousson, dont la sainte vie fut couronnée par une mort glorieuse, en 1698, jusqu'à François Bénézet qui souffrit le martyre à l'âge de vingt-six ans, en 1752, que d'autres martyrs n'ont-ils pas versé leur sang sur l'esplanade de Montpellier pour la même foi! Et l'on avait cru ou l'on feignait de croire qu'il n'y avait plus de protestants et que le protestantisme était mort, que la révocation de l'édit de Nantes l'avait tué! Erreur, une religion n'est pas morte quand elle résiste à des persécutions si savamment conduites. Seraient-ils morts ceux qui donnent tant de peine à tuer? — Pendant toute cette période, au moins jusqu'en 1770, il n'y eut point de pasteurs attachés à une localité particulière; ils étaient tous des pasteurs itinérants passant d'une province à l'autre et, souvent même, faisant des excursions à l'étranger afin de mieux se soustraire aux poursuites. Pour dresser la liste complète de ces pasteurs du désert, il faudrait faire le relevé de ceux dont la tête fut mise à prix ou qui périrent sur les bûchers. Les pasteurs qui se trouvèrent à la tête de l'Eglise de Montpellier quand revint un peu de calme furent André Bastide, de 1770 à 1775; Rabaud-Pommier, de 1772 à 1791, et Pierre Saussine fils, en 1791; il fut le successeur de Jacques Rabaut. Le culte, interrompu à l'époque de la Terreur, se rouvrit en 1797, sous le ministère de Louis Buisson qui ne tarda pas à céder sa place à Honoré Michel (1798 à 1861). Il était seul pasteur de Montpellier quand eut lieu la réorganisation prescrite par la loi du 18 germinal an X. — On peut consulter pour les questions qui viennent d'être traitées : Bèze, *Histoire des Eglises réformées;* Elie Benoît, *Histoire de l'Edit de Nantes; Mémoires de Philippi*, 2e éd., Montpellier; d'Aigrefeuille, *Histoire de la ville de Montpellier;* Ph. Corbière, *Histoire de l'Eglise réformée de Montpellier;* le même, *Isabeau Paulet et la démolition du grand temple*, dans le 4e vol. in-4° de la réimpression de l'ouvrage du chanoine d'Aigrefeuille.

Ph. Corbière.

MONTPENSIER (Jacqueline de Longvic, duchesse de), fille de Jean de Longvic, seigneur de Pagni, et de Jeanne d'Orléans, épousa, en 1538, Louis de Bourbon, duc de Montpensier. A la différence de son mari qui se signala par son ardente ambition et par les excès dans lesquels l'entraîna sa servile condescendance vis-à-vis des Guises et du gouvernement espagnol, Jacqueline fut un modèle de

droiture, de tolérance et de bonté. — L'histoire la représente, au milieu des agitations de l'époque, comme une femme « d'un courage et d'une prudence au-dessus de son sexe, qui ne cherchait que la paix et la tranquillité publique. » Catherine de Médicis, qui la savait sincèrement attachée à la religion réformée, ne l'en tenait pas moins pour « l'une de ses plus privées amies. » On lit dans une relation de l'ambassadeur vénitien, J. Michiel : « Le duc de Montpensier ne se mêle pas des affaires ; mais, en revanche, sa femme le fait bien pour lui. Elle est gouvernante et première dame d'honneur de la reine, très familière avec elle, et elle en obtient tout ce qu'elle veut. » Lors de la trame ourdie en 1560, par la cour, à Orléans, contre Louis et Antoine de Bourbon, Marillac, archevêque de Vienne, rappelant à la duchesse de Montpensier, dont il possédait toute la confiance, la promesse qu'elle lui avait faite naguère de s'opposer, en temps opportun, aux desseins des Guise, lui signala les mesures à prendre pour tenter de détourner le coup que voulaient frapper les ennemis de la France et des princes du sang. Il lui conseilla, entr'autres choses, d'engager le duc de Bouillon à recevoir les enfants du prince de Condé dans Sedan et Jametz, et à consentir qu'on enfermât dans ces places les enfants ou les frères du duc de Guise, si l'on réussissait à les prendre, parce que leur vie répondrait de celle des Bourbons. La duchesse mit à exécution le conseil de Marillac, en envoyant un messager éprouvé au duc de Bouillon et aux princes protestants d'Allemagne, pour gagner leur concours à la cause des princes du sang. Les rigueurs exercées à ce moment contre les Bourbons et contre la belle-mère de l'un d'eux, n'arrêtèrent ni le zèle, ni le courage de Jacqueline de Longvic. Au risque de se voir, à son tour, traitée comme la comtesse de Roye, incarcérée alors au château de Saint-Germain, elle se prévalut de la familiarité, non ébranlée encore, de sa liaison avec Catherine de Médicis, pour plaider, en sa présence, la cause du prince de Condé, de sa belle-mère et de son frère. Elle conjura la reine de se défier de la puissance des Guise, de ne pas attendre que la mort du roi de Navarre et du prince l'eût portée au comble, et d'opposer aux Lorrains factieux la noblesse de France qui, s'il le fallait, prendrait contre eux les armes. — Elle donna de nouveau ses conseils, lorsque s'agita la question de savoir qui serait appelé aux fonctions de chancelier de France, en remplacement d'Olivier. « La duchesse de Montpensier, dite de Thou, favorite de la reine-mère, princesse d'un esprit élevé, ne voyait qu'avec peine que la puissance des Lorrains croissait de jour en jour ; et, communiquant ses chagrins à Catherine de Médicis, qui commençait à redouter la violence de ces princes, elle persuada à cette reine ambitieuse que, si elle voulait gouverner, elle devait choisir un homme ferme et courageux qui s'opposât à leurs desseins, » en d'autres termes Michel de l'Hospital. Ce fut, en effet, à cet homme si recommandable, à tant de titres, que les sceaux furent confiés. — Dans d'autres circonstances encore, la duchesse de Montpensier fit un noble usage du crédit dont elle jouissait. Atteinte en 1561 d'une grave maladie, elle donna de touchantes preuves de sa foi et de sa

résignation, sous le poids de longues souffrances. Le ministre Jean Malot l'assista à ses derniers moments. Elle succomba, le 28 août, laissant après elle d'unanimes regrets. « Si elle eût plus longuement vescu, dit de Laplace, l'on estime que les troubles ne fussent tels survenus, que depuis ils survinrent, pour ce qu'elle estoit, d'une part fort aimée et creue de la roine, et, d'autre, le roy de Navarre se sentoit fort obligé à elle, qui servoit d'un lien pour les unir et entretenir en paix et amitié. Elle estoit femme de bon entendement et clair-voyante aux affaires mesme d'estat. » — Voyez de Bèze, *Hist. eccl.*; de Laplace, *Comment.*; Davila, *Hist. des guerres de relig.*; de Thou, *Hist. univ.*; Bayle, *Dict. hist. et crit.* J. Delaborde.

MORALE ou Ethique. Quand on parle de morale, il semble à bien des gens qu'on parle d'une chose que tout le monde sait sans avoir besoin de l'apprendre, et sur laquelle il ne saurait y avoir ni de longues discussions ni de profondes recherches. C'est une grande erreur. En fait, il n'est pas une des idées dont se compose la substance de la morale qui ne soulève les plus difficiles problèmes (voyez *Conscience*, *Devoir*, *Liberté*, *Loi morale*, etc.). Tenons-nous en à la définition la plus simple et la plus modeste de la morale, celle qui dit, par exemple, que la morale est la science des lois qui doivent régir l'activité humaine (Ad. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2e éd., art. *morale*). Il est facile de voir que la connaissance de ces lois suppose celle de la fin de l'homme, que la connaissance de la fin de l'homme suppose celle de l'univers dont l'homme est une partie, que la connaissance de la fin des choses n'est guère possible ni certaine sans celle de leur origine; que, d'autre part, on ne peut proclamer ces lois de l'activité humaine sans expliquer pourquoi il est à la fois si obligatoire et si difficile de les accomplir, ni sans indiquer les moyens, s'il y en a, d'élever le pouvoir de l'homme à la hauteur de son devoir. On le voit, toute la métaphysique et toute la religion entrent ensemble, par ces questions inévitables, dans la science de la morale (Kant, *Métaphysique des mœurs*, préface; Schopenhauer, *Fondement de la morale*, trad. Burdeau, p. 3-4, 179-182; Ed. v. Hartmann, *Phænomenologie des sittl. Bewussts.*, 1879, p. 772-774). Il est vrai que l'on décharge d'ordinaire la morale du soin de trouver les principes premiers qu'elle suppose. On remet ce travail ardu à d'autres qu'à elle, et on ne lui confie que le modeste mais utile rôle de tirer les conséquences pratiques. Pour quantité de philosophes (Ad. Franck, *op. cit.*, ib.), la morale n'est pas une science indépendante, elle n'est qu'une science d'application. Que le penseur cherche la solution des hauts problèmes métaphysiques, sans se préoccuper de la morale, ce sera à celle-ci de s'arranger comme elle pourra avec les résultats obtenus. Ce point de vue sur l'attitude subalterne de la morale nous paraît difficile à soutenir. D'abord il repose sur une illusion : on se figure que la certitude se fait en nous par le simple fonctionnement des facultés intellectuelles, et l'on ne voit pas que celles-ci sont, en très grande partie, sous l'influence et sous le gouvernement des facultés morales. Il y a longtemps que Pascal a dit ce mot profond et

hardi: « La volonté, organe de la croyance. » Sans doute, il y a des convictions toutes passives, et comme impersonnelles, qui sont une sorte d'héritage transmis avec le sang, le produit inconscient de l'éducation et du milieu, et dans la formation desquelles la volonté du croyant a peu de part. Mais le moment arrive inévitablement où les objections se dressent contre cette croyance traditionnelle, et, dès cette heure, la volonté entre en exercice, soit pour étouffer le doute naissant, soit pour l'admettre et se livrer à l'examen. La résolution une fois prise d'examiner, on se tromperait fort si l'on pensait que la volonté se retire et laisse agir la raison toute seule; il y a volonté dans la persévérance de la recherche, dans la direction qui lui est donnée, dans l'attention accordée à certaines considérations plutôt qu'à d'autres, et, si l'on s'est promis une impartialité absolue, plus que jamais il faut une volonté énergique pour se tenir parole à soi-même. Enfin il y a volonté dans l'affirmation finale qui conclut l'examen. Ce dernier point est essentiel et demande qu'on s'y arrête. Prenons pour exemple les sciences physiques et naturelles. Dans ce domaine, c'est l'induction qui est le grand instrument de vérité; or l'induction ne peut jamais créer qu'une vraisemblance; vous ne pouvez observer qu'une partie minime des phénomènes, et quand vous formulez la loi qui selon vous les régit tous sans exception, vous dépassez vos observations, vous faites acte de volonté. Ou bien pour expliquer un ensemble de faits, vous avancez une hypothèse, celle de l'éther, par exemple; il y a de grandes raisons pour, mais il y a aussi de grandes raisons contre; vous passez outre ces objections sans les résoudre, vous affirmez; c'est un acte de volonté. Il en est ainsi, à plus forte raison, dans le domaine de l'histoire, et bien plus encore dans celui de la métaphysique. Seules, les mathématiques semblent faire exception, mais l'acte de volonté y est au commencement dans le choix des suppositions premières, et, dans tout le cours de l'argumentation ou du calcul, dans le choix des procédés. Certes, nous n'aurons garde de prétendre que notre caprice fait seul notre certitude et que l'observation des faits, la raison, la logique n'y sont pour rien; nous prétendons seulement que la volonté y est pour beaucoup: c'est elle, en définitive, qui se sert de l'observation, de la raison, de la logique, et c'est elle qui tire la conclusion. En vérité, l'homme n'a, sur tous les points, que des croyances et des croyances qu'il veut avoir (cf. Renouvier, *Essai de critique générale*, 2e éd., II, 128-422; *Critique philosophique*, 1879, I, 362-368; II, 65-70; Victor Brochard, *De l'erreur*, 1879; Victor Egger, *Le principe de la certitude scientifique*, dans les *Annales* de la Faculté des lettres de Bordeaux, 1879; Liard, *Science positive et métaphysique*, 1879; L. Robert, *De la certitude et des formes récentes du scepticisme*, 1880). Aussi la volonté exerce une action constante et décisive sur les opérations de nos facultés intellectuelles; faut-il donc demander à celles-ci la base des lois qui doivent régir celle-là? Et n'est-il pas évident que la science qui formule les lois de la volonté doit avoir la primauté sur toute autre? — On arrive au même résultat par une

autre voie. La conscience morale nous donne l'idée du bien comme de l'objet suprême auquel tout doit être subordonné. C'est donc à dire que rien n'existe ou n'a droit à exister que pour la réalisation du bien ; en d'autres termes, que le bien est la cause finale universelle. Il suit de là que toute doctrine qui nie la morale doit être, pour cette seule raison, niée à son tour, et traitée comme fausse. Nous disons qui nie la morale, non pas telle morale ou telle application particulière de morale, mais la morale en son principe, en son essence. Nous ne disons pas que le savant, que le penseur, ne doit accepter que les faits qui s'accordent avec les idées qu'il a de la morale ; les faits s'imposent et ne permettent pas qu'on les nie; la morale commande qu'on les accepte sincèrement, quels qu'ils soient, mais les faits ne sont en eux-mêmes ni pour ni contre la morale : c'est l'interprétation qu'on en donne qui seule peut avoir cette portée, et c'est cette interprétation, œuvre de raison sans doute, mais aussi de volonté, qui tombe sous la juridiction de la conscience morale. Nous ne voulons pas dire non plus que ce jugement sommaire de moralité, s'il suffit à l'honnête homme pour rejeter un système, doive suffire au philosophe pour le réfuter ; il faudra d'un côté prouver le bien fondé de cette sentence morale, et de l'autre, montrer soit dans l'observation des faits, soit dans les raisonnements, la lacune inaperçue, le vice secret d'où est venu l'erreur de la théorie condamnée. La morale ne se borne pas à ce rôle négatif déjà si considérable ; elle a droit à exercer une action positive dans nos recherches du vrai ; elle postule l'existence de tout ce qui est impliqué dans sa propre existence. C'est donc la morale qui fournit à la métaphysique tout ensemble un point de départ, un point d'arrivée et une direction; et vouloir faire de la métaphysique premièrement, pour en déduire après la morale, c'est vouloir se lancer dans l'espace sans guide et sans but. En un mot, ce qui doit dominer tout le travail de la pensée et de la science humaine, c'est le besoin, c'est le devoir d'arriver à une conception des choses qui s'accorde avec l'idée morale. Cette autorité souveraine de la morale, proclamée par la conscience, l'est encore avec plus d'éclat par le christianisme. D'après lui, Dieu a créé l'univers pour y mettre des êtres libres, et il y a mis des êtres libres pour réaliser le bien. Quand ces êtres libres, infidèles à leur haute vocation, ont enchaîné leur liberté au mal, Dieu, selon l'Evangile, a envoyé son Fils unique au monde, pour affranchir ces esclaves volontaires et leur inspirer la force et l'amour du bien. Enfin, l'Evangile enseigne que le but suprême vers lequel Dieu dirige le mouvement de l'histoire, c'est l'établissement du royaume de Dieu, c'est à dire la réalisation parfaite du bien dans l'univers. Ainsi création, conservation, rédemption, eschatologie, tout dans le christianisme n'a qu'une fin : le bien. Et il ne serait pas difficile de montrer que la conception chrétienne du monde est justement cette conception dont nous parlions tout à l'heure, qui s'accorde avec l'idée morale. — Les partisans de ce qu'on a appelé la « morale indépendante, » ne sont pas moins éloignés que nous de la pensée de

faire de la morale une simple science d'application. Ils estiment qu'elle porte en elle-même ses principes premiers, et qu'elle peut pleinement se suffire. Mais ils ne lui permettent pas de formuler des postulats métaphysiques. A leurs yeux, la métaphysique est à la fois inaccessible à l'homme, car l'homme ne connaît que ce qui tombe sous son observation; inutile à la morale, car on voit des hommes honnêtes avec des croyances métaphysiques différentes, et même sans aucune croyance de cette sorte; nuisible à la morale, car c'est aux métaphysiques changeantes et arbitraires qu'il faut attribuer la funeste diversité des idées morales et même bon nombre de notions immorales. Ils concluent qu'il faut construire la morale uniquement sur la conscience humaine. Nous ne saurions trop applaudir à cette grande et noble affirmation du caractère souverain et premier du devoir. Mais c'est une illusion de croire que l'esprit humain pourra s'interdire de rechercher la raison profonde des phénomènes, ce qui serait en vérité s'interdire de penser. La métaphysique n'est point chose facultative et de luxe pour l'esprit humain. Il fait de la métaphysique, même sans le savoir, sans le vouloir, par une sorte de nécessité de nature et invincible. On n'empêchera jamais l'homme de chercher derrière les phénomènes, les lois, et derrière les lois, les causes, et derrière les causes, la cause. En vint-on à sevrer absolument l'esprit humain de cette haute curiosité, il se trouverait en fin de compte qu'on aurait fait encore de la métaphysique : passer Dieu sous silence, c'est une manière très réelle de le nier, spécialement en morale. Si Dieu est, il doit tout occuper et tout diriger dans l'âme humaine, c'est le premier devoir. Mais si l'homme n'a à se préoccuper en son activité, ni de Dieu, ni de sa volonté, cela n'est légitime et possible que dans la supposition que Dieu n'est pas; cette négation pratique est de la métaphysique. Pour éviter que la métaphysique exerce une funeste influence sur la morale, le vrai moyen n'est pas de la nier, mais de la mettre sous le gouvernement et sous l'autorité de la morale. A notre sens, le vrai mot n'est pas morale indépendante, mais morale souveraine. — On a souvent opposé l'une à l'autre la morale chrétienne et la morale philosophique ; y a-t-il entre les deux une opposition réelle? Il semble qu'il y ait en tout cas une différence « formelle » : la morale chrétienne tire son enseignement de la révélation divine; tandis que la morale philosophique puise ses données dans la conscience et dans la raison humaine; d'où le supranaturalisme concluait que la morale chrétienne possédait une autorité absolue, et la morale philosophique une autorité très relative. En ce qui concerne ce dernier point, il faut remarquer que la conscience est aussi une révélation de Dieu et qu'elle possède, elle aussi, une autorité absolue. Quand elle me dit « tu ne déroberas point, » je n'ai pas besoin de lire cet ordre gravé par la main de Dieu sur les tables du Sinaï, pour me sentir absolument obligé. En ce qui concerne la différence des sources, il ne faut pas oublier que la conscience est la présupposition première du christianisme, c'est à elle qu'il se rattache, c'est sur elle qu'il prétend se fonder; quand

il donne un enseignement de morale, il ne fait que révéler à la conscience humaine son véritable contenu. C'est pourquoi Vinet disait avec autant de raison que de hardiesse, que l'Evangile est la conscience de la conscience. D'où il suit que consulter l'un, c'est entendre l'autre. Aussi bien, la morale chrétienne qui veut être scientifique ne borne pas son ambition à prouver qu'elle est biblique, elle prétend de plus établir qu'elle est vraie, et elle fait cette preuve en montrant son accord avec la conscience. D'autre part, rien n'empêche un philosophe moraliste de profiter du riche enseignement moral des saintes Ecritures. On ne saurait donc établir entre la morale chrétienne et la morale philosophique une distinction absolue, même au point de vue formel. Tout ce qu'on pourrait dire, c'est que la première reconnaît une autorité que la seconde n'accepte pas dans le même sens. Faudrait-il placer la différence essentielle dans le contenu de l'une et de l'autre morale? C'était la pensée des sociniens et ce doit être celle de tous les théologiens qui, n'acceptant pas la doctrine de la rédemption, veulent pourtant maintenir au christianisme un caractère spécifique et distinctif : ils ne peuvent placer ce caractère que dans un enseignement moral absolument nouveau. Mais d'abord, il est fort douteux que l'on trouve dans l'Evangile un seul précepte dont on ne puisse montrer l'analogue ou le germe chez les moralistes païens ou juifs, antérieurs à Jésus-Christ. Ensuite, à supposer que l'Evangile eût proclamé des préceptes jusque-là inconnus, ils étaient tellement fondés dans la nature des choses et conformes à l'idée du bien, que la conscience humaine les a immédiatement adoptés et faits siens, et qu'on les voit paraître dans tous les traités de morale que des philosophes non croyants composent en pays chrétiens. Non, il n'y a pas, en principe, une différence nécessaire, quant au contenu, entre la morale philosophique et la morale chrétienne. Des croyants, du moins, ne sauraient admettre qu'il doive y en avoir une : puisque l'Evangile est à leurs yeux la vérité, son enseignement doit coïncider avec celui de la conscience et de la raison ; si quelque différence se produit, de deux choses l'une, ou c'est le moraliste chrétien qui expose inexactement l'Evangile, ou c'est le moraliste philosophe qui interprète mal la conscience et la raison. Il est vrai que le moraliste chrétien enseignera l'impuissance de l'homme à réaliser sa vocation et indiquera celui qui est venu pour l'en rendre capable. Mais comme cette impuissance de l'homme et ce secours de Dieu sont l'un et l'autre des réalités certaines, une philosophie vraie ne manquera pas de les constater. Il ne faut donc pas dire que la morale chrétienne est opposée à la morale philosophique, mais seulement à la morale de tel ou tel philosophe. En somme, la différence, quand elle se produit, formelle ou matérielle, n'a rien en soi de nécessaire, elle provient uniquement des convictions personnelles des moralistes (cf. Schleiermacher, *Christl. Sitte*, p. 24-31; *Beilage*, A, § 1-17; C, IV-VI; Ad. Wuttke, *Handb. d. Sittenlehre*, I, 11-16). — Ce que nous avons dit sur la portée métaphysique de la morale explique pourquoi les théologiens ont tant de peine à distin-

guer nettement son domaine de celui de la dogmatique. On distingue, sans difficulté, la théologie morale de la théologie historique : elle n'a pas pour objet, comme celle-ci, de constater ce qu'a été le christianisme à son origine, ni de raconter ce qu'il a pu devenir dans la suite des âges ; elle décrit ce que doit être la vie chrétienne dans les diverses sphères de l'activité humaine. Elle se distingue aisément aussi, quoique déjà avec moins de netteté, de la théologie pratique. Celle-ci recherche comment l'Eglise actuelle pourra réaliser pleinement son idée. La morale se pose cette question, non à propos de l'Eglise, mais du simple fidèle. Elle considère l'individu en tant que chrétien ; la théologie pratique le considère en tant que fonctionnaire de l'Eglise. Vouloir faire rentrer la théologie morale dans la théologie pratique, ce serait comme si l'on voulait intercaler le tout dans une de ses parties. A vrai dire, la théologie pratique n'est qu'un chapitre de la morale, mais un chapitre qui a reçu de tels accroissements et est marqué d'un caractère si spécial qu'il s'est constitué à part. Il ne reste donc qu'à placer la morale dans la partie des sciences théologiques qu'on désigne sous le nom de théologie systématique. La dogmatique y est déjà établie ; la grande difficulté consiste à faire à côté d'elle une place distincte pour la morale. On s'en tirait, au dix-septième siècle en disant que la dogmatique est la théorie et que la morale est la pratique. Mais la dogmatique a une signification très pratique, quand elle décrit le péché et la rédemption, quand elle expose et explique la justification par la foi. Et d'autre part, la morale est une théorie, la théorie de la vie chrétienne, nullement un simple recueil de préceptes et de recettes pour bien vivre. Il faut trouver des dictinctions plus profondes et plus solides. Les meilleurs théologiens s'y sont essayés sans grand succès, citons quelques-unes de leurs solutions. De Wette, dans sa *Christliche Sittenlehre* (I, p. 1-8, 1819-1821), émet les distinctions suivantes : La dogmatique contemple les choses divines, la morale prescrit à l'homme les lois de son activité terrestre ; l'éternité et le temps présent, le royaume de Dieu dans le ciel et le royaume de Dieu sur la terre, ce sont, sous la plume de ce théologien, les deux termes correspondant à l'antithèse entre la dogmatique et la morale. Mais la dogmatique ne formule-t-elle pas des doctrines sur l'homme et sur le royaume de Dieu ici-bas ? Et est-il d'ailleurs bien possible de parler à l'homme de sa vocation sur la terre sans lui parler de Dieu et du ciel ? Schleiermacher (*Christl. Sitte*, p. 12-24) est remonté, pour distinguer les deux disciplines théologiques, jusqu'au sentiment de dépendance absolue vis-à-vis de Dieu qui constitue d'après lui l'essence de la religion. Ce sentiment lui paraît contenir un élément de connaissance et un élément d'activité ; c'est de ces deux éléments développés que découlent la dogmatique et la morale. L'une et l'autre expriment le même objet, mais à des points de vue différents. Ainsi s'explique et se justifie tout ensemble qu'elles soient longtemps restées unies et qu'on les ait pu séparer ensuite. La doctrine chrétienne doit être exposée, dit-il, d'une part en tant que doctrine de la foi : la conscience chrétienne est alors prise

en son état de repos relatif ; d'autre part, en tant que doctrine de la morale : la conscience chrétienne est alors prise en son état d'activité relative (cf. *Christl. Glaube*, 4e éd., p. 143-144). Le grand théologien a bien raison d'employer les termes de repos relatif et d'activité relative ; car la conscience chrétienne ne saurait jamais être trouvée en un repos absolu. Qui dira que la conscience chrétienne cherchant à se rendre compte de son objet et à formuler intellectuellement les représentations qu'elle se fait de Dieu, est en repos ? La séparation faite par Scheiermacher s'évanouit à mesure qu'on la regarde et qu'on veut la fixer. Dans le fond, ce penseur hardi, initiateur, comme on l'a remarqué, n'a jamais fait que de la morale. La dogmatique n'est pour lui que l'expression scientifique de la piété chrétienne, c'est-à-dire d'un certain état moral autant que religieux. M. Dorner, dans l'article étendu et remarquable qu'il a consacré à notre sujet dans l'*Encyclopédie* d'Herzog, propose à son tour une façon de distinguer la dogmatique de la morale. Elles sont distinctes, dit-il, au même titre que Dieu et l'homme. La dogmatique expose l'essence de Dieu, ses pensées et ses actes, constituant ensemble un système dont le but est de créer un monde moral. Ce dessein se réalise graduellement parce qu'il réclame le concours de la liberté humaine ; mais cette réalisation lente et successive, n'empêche pas que les actes de Dieu ne forment en eux-mêmes un tout achevé et complet. L'éthique chrétienne s'occupe de la réalisation du dessein de Dieu par la liberté humaine après que celle-ci a été rendue possible par les actes divins. Elle se place donc sur la base établie par la dogmatique. En réalité, M. Dorner, par son ingénieuse et belle exposition, ne fait que prouver, lui aussi, l'impossibilité de séparer absolument la dogmatique de la morale. Mieux que personne, en effet, il montre que les actes de Dieu et les actes de l'homme se conditionnent mutuellement et qu'on ne peut, par conséquent, parler des uns sans parler des autres. Pourquoi y a-t-il eu des actes de Dieu ? Quels ont été ces actes ? En qui se sont-ils accomplis ? Qu'on essaie de répondre à ces questions de dogmatique, ce sera de la morale. D'autre part qu'est-ce que l'homme au point de vue éthique ? Quelles sont ses facultés morales ? Quelle est sa liberté ? Quelle est sa responsabilité ? etc. Que l'on réponde à ces questions de morale, ce sera de la dogmatique. On ne saurait trouver plus acceptable la délimitation proposée par M. Lange (*Grundriss der christl. Ethik*, 1878, p. 60-62). La dogmatique est la doctrine de la vie chrétienne considérée dans ses principes, et la morale est la doctrine de la vie chrétienne au point de vue de son but. Comment séparer les principes du but ? Quand on parlera de l'œuvre de la rédemption, on fera de la dogmatique et l'on posera les principes de la vie chrétienne ; mais sera-t-il possible de le faire sans dire le but de cette rédemption qui est de créer des hommes saints ? Quand on parlera de la régénération, on fera, sans contredit, de la morale, mais le pourra-t-on sans parler de son principe premier qui est l'œuvre de la grâce de Dieu ? Je pourrais multiplier les exemples. Ni les théologiens dogmatiques, ni les théologiens moralistes n'ont réussi à

tracer nettement la ligne de démarcation entre leurs domaines. Aucune ne peut montrer une matière que sa science possède en propre, et qui n'appartienne pas aussi à l'autre science ; ou ne dépende pas d'elle. Sous ce rapport, les pages qu'a écrites M. Martensen (*Christl. Ethik. Allg. Theil*, § II, p. 53-56), sont significatives. On a rarement employé plus d'esprit à marquer des différences entre choses identiques, mais malgré tant de distinctions habiles, ce qui éclate, c'est l'identité fondamentale. M. Martensen reconnaît que le contenu des deux sciences est le même, comme disait Schleiermacher, et il met toute la nuance qui les distingue dans un *überwiegend* (surtout) (cf. Hagenbach, *Encyklopædie ;* Schmid, *Christliche Sittenlehre*, I, p. 19, 1867; J. P. Lange, *Op. cit.*, p. 58-62; Ad. Wuttke, *Op. cit.*, I, p. 7-11). — Il faut le reconnaître, cette séparation de la dogmatique et de la morale est contraire au caractère fondamental du christianisme qui est la réconciliation de l'homme avec Dieu, qui est une vie dans laquelle le sentir, le connaître et le vouloir se pénètrent et se déterminent mutuellement. La distinction entre le dogme et la morale, pour être faite par ses docteurs et ses croyants, lui est en réalité étrangère; et c'est mal le comprendre que de le partager, comme font tant de catéchismes, en vérités qu'il faut croire et en devoirs qu'il faut pratiquer. Il n'y a rien, à le bien voir, dans le christianisme qui ne soit moral. Vinet disait un mot profond, souvent cité : Toute religion est une morale, toute morale est une religion. Cette vérité ne se montre nulle part d'une façon plus manifeste que dans le christianisme, et l'on n'aura une exposition complète, disons même exacte, de la vérité chrétienne, qu'en mêlant ensemble ce qu'on a appelé dogme et morale. C'est ce qu'a fait Calvin dans son *Institution chrétienne* ; il dit, dès son premier chapitre, que « la vraie sagesse, c'est qu'en connaissant Dieu, chacun de nous aussi se connaisse, » et il ajoute « qu'il n'est pas aisé à découvrir laquelle (connaissance) va devant et produit l'autre. » Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse prendre une partie du système total pour en faire l'objet d'une étude à part, plus approfondie et plus développée. La morale a beaucoup gagné à cette tractation spéciale. Elle était négligée quand elle était confondue avec la dogmatique, parce que celle-ci prenait la grosse part. On les a séparées (chez les réformés, Lambert Daneau, *Libri tres ethices christ.*, 1577 ; chez les luthériens, Calixte, *Epitome theologiæ moralis*, 1634), et si la dogmatique en est devenue peut-être plus abstraite et plus froide, la morale a reçu des développements considérables et heureux. Nous devons à l'étude particulière dont elle a été l'objet, un grand nombre d'ouvrages importants et utiles. Mais cette séparation n'est pas sans arbitraire, elle peut être nuisible à la dogmatique et à la morale, si l'on oublie que l'on a séparé ce qui était étroitement uni, et si de temps à autre l'on ne cherche à réaliser dans des expositions totales l'unité première et essentielle. C'est ce que disait Scheiermacher dans une page frappante à laquelle nous renvoyons nos lecteurs, et qui est comme la conclusion de cette discussion (*Darstellung d. theol. Stud.*, 2e éd., § 221 et § 222). Il s'est trouvé de notre temps des théologiens

pour réaliser le vœu de Schleiermacher : Sartorius, *Die Lehre v. d. heilig. Liebe*, 1840-1856 ; Nitzsch, *System d. christl. Lehre*, 5e éd., 1844 ; R. Rothe, *Theologische Ethik*, 2e éd., 1867-1871 ; P. L. Rückert, *Theologie*, 1851 ; Laichinger, *Das Syst. d. christl. Glaubens und Sittenlehre aus d. Begriff d. höchsten Gutes*, 1876 ; Kübel, *Christl. Lehrsgst.*, 1876). Toutefois, cette union de la morale et de la dogmatique constitue l'exception ; la règle, c'est qu'on les traite séparément, sans réussir toutefois à marquer entre elles une limite nette et précise, par tous reconnue (voyez en Hagenbach, la longue énumération des ouvrage de morale depuis Reinhard). — La morale catholique comparée à la morale protestante présente des caractères qui lui sont propres. Assurément, les prédicateurs, comme les moralistes de l'Eglise catholique, ont des parties où les protestants reconnaissent sans hésiter l'inspiration chrétienne la plus authentique et la plus pure. Il y a chez les Bourdaloue, les Bossuet, les Lacordaire, les Hirscher, etc., des pages que les chrétiens de toutes les Eglises liront toujours avec édification. Il n'en est pas moins vrai que, par ses enseignements sur les conditions du salut et sur le libre arbitre, par ses principes sur l'autorité de l'Eglise et le rôle du prêtre, par son institution de la confession auriculaire, par sa théorie des œuvres surérogatoires, par la valeur supérieure qu'elle attache à l'ascétisme, l'Eglise romaine aboutit à une morale qui diffère de celle des Eglises évangéliques, non seulement par des vues particulières sur des points spéciaux, comme le divorce, le célibat, etc., mais encore par une conception générale de la vie chrétienne. On peut reprocher à cette Eglise d'avoir introduit dans la morale théologique le point de vue extérieur et légal du judaïsme et certains éléments d'hellénisme, tels que le dualisme de l'esprit et de la matière, la constitution d'une aristocratie privilégiée parmi les hommes (cf. H. Merz, *Das System. d. christl. Sittenlehre, nach d. Grunds. des Protestantismus im Gegens. z. Katholicismus*, 1841; H.W.J. Thiersch, *Vorlesungen üb. Kathol. u. Prot.*, I, p. 306-326 ; II, p. 1-250; Neander, *Katholicismus u. Protestantismus*, 1863, et toutes les Symboliques). — Y a-t-il une morale luthérienne et une morale réformée ? Il est incontestable que le calvinisme prédestinatien a, dès les commencements, manifesté une préoccupation particulière de morale pratique et austère. Il suffit de rappeler la Genève de Calvin, la discipline des Eglises réformées de France, les puritains d'Ecosse et d'ailleurs. Un fait non moins frappant et significatif, c'est que c'est chez les réformés que l'on a commencé à traiter la morale séparément et qu'on l'a cultivée longtemps avec une supériorité marquée. L'esprit de Luthur paraît avoir été plus esthétique et plus large, plus préoccupé de liberté que d'obéissance, plus porté à la joie chrétienne qu'au scrupule chrétien. Mais il faut reconnaître que ces différences s'effacent chaque jour davantage, que ces deux communions tendent de plus en plus, sauf dans leurs partis extrêmes et ultra-confessionnelles, à se communiquer leurs charismes particuliers et à exprimer d'une façon toujours plus complète, et par conséquent plus semblable, une même conception fondamentale de la vie chré-

tienne. Si un Ad. Wuttke a pu encore écrire une longue page semée de traits heureux, et aussi de traits excessifs, sur les différences caractéristiques de la morale luthérienne et de la morale réformée, M. Dorner a pu tout récemment déclarer que ces différences étaient contestées et difficiles à préciser sûrement. — Quant à l'histoire de la morale chrétienne, elle est encore à faire. Ce que l'on possède actuellement est inachevé ou dépassé. Nous devons nous borner à indiquer les ouvrages suivants : Barbeyrac, *Histoire de la morale et du droit naturel*, préface de la trad. du *Jus naturæ* de Pufendorf, 1732 ; K. Fr. Stäudlin, *Gesch. d. Sittenlehre Jesu*, 4 vol., 1799-1822 ; *Gesch. d. christl. Moral seit d. Wiederaufleben d. Wissensch.*, 1808 ; *Gesch. d. philos., hebr. u. christl. Moral*, 1806 ; *Gesch. d. Moralphilos.*, 1822 ; et, du même auteur, sept monographies historiques sur les idées qu'on s'est faites sur la moralité du théâtre, sur le suicide, sur le serment, sur la prière, sur la conscience, sur le mariage, sur l'amitié, 1823-1826 ; Meiners, *Gesch. d. Ethik*, 1800 ; Marheineke, *Gesch. d. christl. Moral*, 1806 ; de Wette, *Christl. Sittenlehre*, 2 vol., 1819-1821 ; Neander, *Gesch. d. christl. Ethik*, 1864, jusqu'au treizième siècle seulement ; J. H. Fichte, *Sys. d. Ethik*, 1850-1853, I et II ; Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, Paris, 1858 ; Ad. Wuttke, *op. cit.*, 1875, I, p. 17-242. CHARLES BOIS.

MORATA (Olympia-Fulvia), née en 1526 à Ferrare où son père dirigeait l'éducation des deux jeunes princes, Hippolyte et Alphonse d'Este. Elle fut élevée à la cour si brillante qui, depuis le mariage de Renée de France avec le duc Hercule d'Este, était devenue un foyer de culture classique et le rendez-vous des plus élégants, des plus nobles, des plus fermes esprits du temps, parmi lesquels nous ne citerons que Curione, Giraldi, Riccio, Calcagnini, Pierre Martyr, Clément Marot, Jamet et Calvin. La maison de Peregrinus Moratus, philologue distingué, ne désemplissait pas de savants visiteurs, et de bonne heure Olympia Morata s'était éprise d'un vif enthousiasme pour l'antiquité ; elle parlait avec la plus grande facilité le latin et le grec et conversait familièrement sur Homère et sur Cicéron, les auteurs favoris de la « jeune muse. » Dame de compagnie de la duchesse Renée et de sa fille Anne, de quelques années plus jeune qu'Olympia, elle rivalisa avec sa noble protectrice dans sa passion pour les belles-lettres. Dès l'âge de quinze ans, elle publia de courtes compositions, parmi lesquelles nous relèverons surtout un ardent panégyrique de Mucius Scévola. Lorsqu'à partir de 1543 la cour de Ferrare, encore toute émue des prédications de Calvin, devint le refuge des protestants persécutés, Olympia Morata, dont le père avait été converti aux doctrines de la Réforme par Curione, prêta elle-même une attention de jour en jour plus sérieuse « aux sciences divines » qu'elle avait d'abord dédaignées. La tempête de 1548 la trouva préparée. Le cercle brillant qui s'était formé autour de Renée se rompit ; Anne d'Este épousa le jeune duc François de Guise, le père d'Olympia mourut ; elle-même avait été calomniée auprès de Renée. Elle se retira, profondément ébranlée par tant d'épreuves, dans la maison de sa mère

Lucrezia, qu'elle soigna avec un dévouement filial inaltérable, l'aidant à diriger l'éducation de ses trois jeunes sœurs et de son frère, réservant les heures de la nuit à ses chères occupations littéraires. On ne sait exactement le moment où elle embrassa la foi évangélique; mais c'est entre les années 1548 et 1550 que se place cet important événement. A la fin de 1550, elle épousa un jeune docteur en médecine et en philosophie allemand, André Grunthler, de Schweinfurt, qui était venu achever ses études à Ferrare. Olympia suivit son époux en Allemagne, afin de pouvoir professer sa foi en toute liberté. La séparation fut amère et ses lettres respirent une nostalgie dont elle n'a jamais pu se guérir. Après un court séjour à Augsbourg et à Würzbourg, le jeune couple s'établit à Schweinfurt où André Grunthler venait d'être appelé comme médecin (octobre 1551). Olympia, tout en dirigeant l'éducation de son frère Emilio, qu'elle avait emmené avec elle, et celle de la fille de Jean Sinapi, l'ami dévoué de la maison, s'occupait à traduire les Psaumes en vers grecs et continuait à correspondre avec ses amis italiens qu'elle encourageait à persévérer dans la foi et dans la propagation des idées de la Réforme. Après le siège et la prise de Schweinfurt par le magrave Albert de Brandebourg (1553), aux horreurs desquels les deux époux avaient failli succomber, ils se rendirent à Heidelberg où Grunthler, dépouillé de tous ses biens, trouva une chaire à la Faculté de médecine. Mais Olympia, malgré les nouveaux amis qui cherchèrent à remonter son courage et les services qu'elle sut rendre aux réformés de France persécutés en invoquant l'intercession d'Anne de Guise, son ancienne compagne, ne se remit pas de la maladie qu'elle avait contractée lors du siège. Elle mourut le 26 octobre 1555 et son mari la suivit le 21 décembre de la même année. Curione a édité à Bâle en 1558 ce qu'il a pu réunir des œuvres de Morata, sous le titre de: *Olympiæ Fulviæ, mulieris omnium eruditissimæ latina et græca quæ haberi potuerunt, monumenta.* — Voyez l'élégante monographie de J. Bonnet, *Vie d'Olympia Morata*, Paris, 1858.

MORAVES (l'Unité des frères), ou plus exactement des frères bohêmes, se forma en Bohême au milieu du quinzième siècle, après l'anéantissement du parti des taborites. Les calixtins ou utraquistes étaient restés catholiques, se contentant des quatre *compactats* que leur avait concédés le concile de Bâle (voir cet art.), et pourtant c'est à eux que se rattache, par ses origines historiques, l'Unité des frères. A Prague, un de leurs chefs, Rockyczana (voir l'art. *Bohême*), s'élevant dans de virulentes prédications contre les vices du clergé catholique, fit naître, dans beaucoup d'esprits sérieux, la pensée de renoncer à l'union avec l'Eglise romaine; parmi eux se trouvait Grégoire, qu'on a à tort considéré comme un neveu de Rockyczana, et qui se lança avec ardeur dans ce mouvement; il pressa Rockyczana d'en prendre la direction. Celui-ci, dont les visées ambitieuses étaient gênées par ce zèle, adressa Grégoire à un laïque pieux et instruit, Pierre de Chelcicky, auteur d'un grand nombre d'écrits (*l'Image de l'Antichrist*; *Livre da la puissance seculière*; *Le filet de la Foi*, etc.); Chel-

cicky, que l'historien Palacky appelle le plus grand penseur du quinzième siècle à côté de Jean Hus, peut donc être considéré comme le premier fondateur de l'Unité des frères ; Grégoire reconnaît que c'est de lui que les frères ont reçu leurs principes et leurs tendances. Chelcicky enseigne que le christianisme n'est resté pur que jusqu'à Constantin. Quand le pape fit entrer ce païen dans l'alliance du Christ, Constantin fit, en échange, entrer le pape dans l'alliance du monde, et depuis ce temps ces deux puissances, papauté et empire, se soutiennent l'une l'autre. Bien que Rockyczana eût eu des rapports personnels avec Chelcicky, il résista aux sollicitations de Grégoire ; les adhérents de Chelcicky se séparèrent alors (1457) de l'Eglise romaine et se constituèrent en Unité des frères, se donnant le nom de *frères de la loi du Christ* ; ils eurent pour chefs Grégoire et Michel Bradacz, curé de Senftenberg ; beaucoup d'anciens taborites vinrent se joindre à eux. Rockyczana, pour se débarrasser d'eux, demanda pour eux au roi George Podiebrad, la concession d'une localité du *Riesengebirg*, Kunewald où les frères s'établirent en 1461 ; là se réunirent tous ceux qui réclamaient une religion plus pure, nobles, bourgeois, prêtres, et l'Unité prit bientôt une extension telle que Podiebrad s'en effraya, pensant voir revivre le parti taborite, et commença à les persécuter cruellement ; plusieurs périrent sur le bûcher ; un grand nombre, entre autres Grégoire, endurèrent la torture ; les frères se réfugièrent dans la montagne ; de là le surnom de *Jamnicii* (hommes des cavernes, troglodytes). Mais la persécution ne fit qu'augmenter leur nombre ; en 1467 ils eurent une assemblée à Lhota, pour se donner une constitution ; ils désignèrent par le sort trois anciens et, pour conserver la succession apostolique, ils les firent consacrer par un prêtre romain et un évêque vaudois, « bien que, dirent-ils, nous croyons sans aucun doute qu'ils étaient déjà consacrés et confirmés par Jésus-Christ, ainsi que Dieu nous l'a fait connaître. » Ladislas (1472) fit cesser la persécution ; les frères eurent deux colloques avec les utraquistes (1473 et 1478), mais sans résultat. Vers la fin du siècle, il y eut une scission dans l'Unité ; un parti plus strict s'en sépara et végéta pendant une cinquantaine d'années sous le nom d'amosites ou de « petit parti » (*mensi stranka*). L'Unité ne fut cependant pas entamée sérieusement par cette scission ; elle entra au contraire dans une nouvelle phase de son développement, et prit, sous l'influence de Luc de Prague, un nouveau caractère qui est comme le caractère spécifique de l'Eglise des frères. On peut donc considérer Luc de Prague comme un second fondateur de l'Unité. Le synode de Reichenau (1495) consacra officiellement cette évolution, en déclarant expressément que dans tous les points contraires à la foi nouvelle, les écrits de Chelcicky et de Grégoire ne feraient plus autorité désormais. Voici les points de doctrine ou de discipline qui caractérisent l'Unité des frères : ils n'admettent point, comme les utraquistes, la tradition, à côté de l'Ecriture. Leur but est de se séparer du monde, de vivre dans l'amour de Dieu et du prochain, dans la vertu et la sainteté. Ils ne reconnaissent aucune valeur aux sacrements administrés

par des prêtres vicieux. Ils condamnent la guerre, la peine de mort, les emplois publics, le serment, les procès judiciaires. Jusqu'au synode de Reichenau (1497), le commerce et l'industrie étaient défendus. Ce synode maintint l'interdiction pour la musique et la peinture ; il autorisa aussi la guerre, dans les causes justes, par exemple contre les Turcs. Aux prêtres étaient adjoints des laïques exerçant les fonctions de juges et de diacres ; un comité de matrones âgées était chargé de surveiller la moralité des femmes. Les prêtres, voués au célibat, ne pouvaient posséder aucune fortune personnelle ; ils avaient à leur tête quatre anciens ou évêques pouvant conférer l'ordination. Jusqu'au commencement du seizième siècle on rebaptisait tous ceux qui entraient dans l'Unité ; plus tard, à cause des anabaptistes, ce second baptême fut supprimé. L'Unité des frères fit surtout de nombreuses conquêtes dans la noblesse ; cependant lorsqu'en 1487 le servage fut établi dans le royaume, elle gagna aussi les sympathies des paysans. En 1500 elle comptait trois à quatre cents Eglises dans la Bohême et la Moravie ; en Moravie, où ils étaient beaucoup moins nombreux qu'en Bohême, elle comptait près de cent mille membres. Au temps de Luc de Prague l'autorité avait son siège à Jungbunzlau, en Bohême ; plus tard, à Eibenschütz, en Moravie. Désirant entrer en rapports avec des Eglises sœurs, les frères envoyèrent des députations aux vaudois du Sud de la France et du Nord de l'Italie ; ils eurent avec eux des pourparlers au sujet des rapports que ceux-ci conservaient avec l'Eglise romaine. On a longtemps pensé que les vaudois avaient exercé une influence dogmatique sur les Bohêmes; mais il est constaté aujourd'hui que c'est le contraire qui est vrai ; beaucoup d'écrits vaudois auxquels on attribuait une origine plus ancienne, ne sont que des traductions libres et plus parfaites dans la forme, d'écrits bohêmes ; tel le traité : *Ayczo es la causa del departiment de la gleysa Romana*. Il est constaté aussi aujourd'hui que la ressemblance qu'il y a entre le catéchisme bohême et le catéchisme vaudois provient de ce que les deux ont été faits d'après un catéchisme bohême plus ancien. Le pape Alexandre VI tenta de regagner les frères bohêmes par la douceur et la persuasion; mais les colloques et les prédications des dominicains (1500) n'eurent aucun succès. Ladislas se laissa alors entraîner à des mesures de rigueur, et en 1503 les persécutions recommencèrent. Cette fois encore les frères souffrirent le martyre avec une fermeté inébranlable ; ils répondirent aux persécutions par de nouvelles confessions de foi ; aucune Eglise confessionnelle n'a une littérature symbolique aussi riche que l'Eglise des frères. Gindély ne compte pas moins de trente-quatre professions de foi publiées de 1467 à 1671 ; plusieurs sont d'une assez grande étendue et ont une valeur théologique réelle. En général la production littéraire des frères bohêmes fut considérable ; de 1500-1519, ils fondèrent trois imprimeries (contre une catholique et deux utraquistes). Gindély constate que des soixante et quelques ouvrages bohêmes qui ont été conservés des dix premières années du seizième siècle, plus de cinquante appartiennent aux frères, et à peine dix aux

catholiques et aux utraquistes. Luc de Prague fut un de leurs écrivains les plus fertiles ; il améliora aussi le culte et lui donna plus de solennité ; il pourvut au culte domestique pendant le temps de persécution. C'est dans le temps le plus difficile qu'il publia son livre *Du renouvellement de l'Eglise* (*obnoveni cirkwe*), qui est comme un livre prophétique, annonçant la Réformation. La persécution cessa à la mort de Ladislas (13 mars 1516). En 1511, les frères avaient envoyé une députation à Erasme, à Anvers, pour le prier d'intercéder en leur faveur ; mais le prudent humaniste les avait éconduits froidement, parce que cette démarche « eût pu le compromettre lui-même.» Ils saluèrent avec d'autant plus d'espérance les commencements de Luther. Cependant les utraquistes accueillirent mieux la Réforme que les frères. Luc de Prague, d'abord bien disposé, s'éloigna bientôt de Luther, surtout dans la question de la cène et de la justification de la foi. C'est sans doute à son traité *De la vérité victorieuse* que Luther répondit par son écrit adressé aux Bohêmes : *Vom Anbeten des Sacraments des heil. Leichnahms Jesus Christi.* Luc défendit contre lui les sept sacrements, le célibat, la virginité, et se prononça absolument contre la justification par la foi : « On ne peut, écrit-il, en aucune manière, attribuer la justification à la foi seule, car vous avez l'Ecriture contre vous ; vous vous gardez de faire aucune bonne œuvre, mais vous agissez ainsi contre Christ et défendez une erreur. » Un des grands griefs des frères contre les luthériens, c'est que les jeunes gens, qui avaient étudié à Wittemberg, en rapportaient des habitudes moins ascétiques et usaient de la liberté chrétienne. Aussi longtemps que vécut Luc de Prague, les frères n'eurent pas de rapports plus intimes avec la Réforme. La mort de Luc de Prague (11 décembre 1528) marque une nouvelle évolution de l'Unité des frères, et inaugure une phase moins originale, mais non moins brillante ; l'Unité se rapproche d'abord du luthéranisme et subit ensuite l'influence du calvinisme, par suite de son extension en Pologne d'abord, puis de ses rapports avec la cour de Heidelberg. En ce temps-là elle envoie ses étudiants aux principales universités protestantes (Gindély en compte quarante en 1575) ; ces jeunes gens sont visités et surveillés avec beaucoup de soin ; déjà en 1542 les frères avaient fait observer à Luther que si les luthériens n'avaient pas une organisation meilleure dans leurs Eglises, cela provenait surtout de leur peu de sollicitude pour l'éducation de leurs pasteurs. C'est dans cette période aussi que la production littéraire de l'Unité fut à son apogée ; il faut citer en première ligne la *Bible de Kralicz*, traduction faite d'après les textes originaux, accompagnée d'un commentaire ; cette grande œuvre fut commencée par Blahoslav, qui acheva le Nouveau Testament. Gindély place cette version au-dessus de tous les ouvrages bohêmes, au point de vue du style : « Aussi longtemps qu'on parlera la langue bohême, écrit-il, on n'oubliera point cette œuvre magistrale. » Elle est classique, car « encore aujourd'hui, dit le même auteur, la Bohême suit les mêmes règles de grammaire et de syntaxe. » C'est dans cette période aussi qu'on abolit le célibat des prêtres, par suite de l'inconduite de beau-

coup de membres du clergé ; après 1590 il n'y eut plus guère de prêtres non mariés. En 1575 les frères firent en commun avec les calixtins et les luthériens la *Confessio bohemica* ; le danger avait rapproché ces trois partis. Cette confession fut reconnue par Rodolphe II, dans sa *Lettre de Majesté*, en 1609, et les trois Eglises eurent un consistoire commun ; dans cette Union, les frères seuls surent conserver une certaine autonomie. En Pologne les frères eux-mêmes prirent l'initiative d'une semblable union avec les luthériens et les réformés dans la « convention des Eglises év. de Pologne à Sandomir » en 1570 ; mais en 1627, les frères se fusionnèrent avec les réformés et cessèrent d'exister avec leur caractère propre. Amos Comenius (voir cet art.), obligé de quitter sa patrie et les débris dispersés de son Eglise persécutée (en 1627), sauva l'avenir de l'Unité par ses écrits, par son activité et aussi en continuant la succession épiscopale par le sacre de Jablonski, qui transmit l'épiscopat à son fils, de qui il passa sur Zinzendorf, le rénovateur de l'Unité des frères moraves (voy. cet article). Les anciennes archives des frères, qui se trouvaient à Senftenberg, périrent dans la persécution. Reconstituées à Leutomischl, elles furent détruites en 1540 par un incendie. Mais il existait des copies des documents les plus importants ; Jean Czerny, au Nigranus, les réunit et cette collection se trouve depuis 1840 dans la bibliothèque de Herrenhut. Parmi les anciens historiens, nous signalerons : Joachim Camerarius, *Historica narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia* ; l'*Histoire des frères* de Lasitius, gentilhomme polonais ; Balthazar Lydius, *Waldensia i. e. conservatio veræ ecclesiæ*. — Les ouvrages modernes les plus importants sont : Gindély, *Geschichte der böhmischen Brüder*, 2 vol., Prague, 1857-1858 ; Franz Palacky, *Geschichte Böhmens* ; *Ueber das Verhältniss der Waldenser zu den ehemaligen Sekten in Böhmen*, Prag., 1869 ; Jaroslav Goll, *Quellen u. Untersuchungen zur Geschichte der böhm. Brüder*, Prag., 1878 ; Zezschwitz, *Der böhmische Text des Brüder Katechismus u. sein Verhältniss zu den Kinderfragen*, Prag., 1877 ; Zezschwitz, article *Böhmische Brüder* dans l'*Encyclopédie* de Herzog, 2e éd. ; *Die Katechismen der Waldenser u. d. böhm. Brüder als Document ihres wechselseitigen Lehraustausches*, etc. 1863 ; *Geschichte d. alten Brüderkirche*, 1865-1866 (Bischof Crœger) ; Gindély, *Quellen zur Geschichte d. böhm. Brüder* (*Fontes rerum Austriacarum*, XIX), Vienne, 1859. Ch. Pfender.

MORE (Henry), philosophe anglais, né à Grantham (comté de Lincoln) en 1614, mort à Cambridge en 1687. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Cambridge, il prit en 1639 le grade de maître ès arts et fut attaché peu de temps après au *Christ College*. Il refusa les divers bénéfices qu'on lui offrit pour se consacrer tout entier à l'étude. Comme philosophe, il était platonicien ; comme théologien il essaya de trouver une doctrine pouvant concilier la raison et la foi. On s'accorde à lui reconnaître peu d'originalité. Ses traités, qui eurent un certain succès de son vivant, sont aujourd'hui tombés dans l'oubli. On a réuni ses ouvrages philosophiques sous le titre d'*Opera omnia* (Londres, 1679, 2 vol. in-fo).

MOREL (François de), sieur de Colonges, dit Du Buisson, originaire d'un bourg voisin de Genève, fut envoyé, au mois d'août 1544, pour servir de chapelain à Renée de France, duchesse de Ferrare, persécutée pour sa foi par son mari, Hercule d'Est, fils de Lucrèce Borgia. Calvin lui recommandait Morel comme un gentilhomme d'honnête maison, humble, modeste, humain aux pauvres, ayant le don d'enseigner et le zèle nécessaire pour s'acquitter irréprochablement de son devoir. La durée de son séjour en Italie est inconnue. En 1556, on le trouve dans une vallée des Vosges, à Sainte-Marie-aux-Mines, comme successeur de Jean Loquet, premier pasteur de cette église, fondée par un ouvrier mineur. La même année, il vint exercer le ministère à Paris, y rencontra le jeune Antoine de la Roche-Chandieu, déjà gagné à la Réforme, et lui persuada de renoncer à la jurisprudence pour prêcher la foi nouvelle. En conséquence, Chandieu fut élu pasteur à Paris, à l'âge de vingt ans. Voyant Morel « trop découvert » dans cette ville, le consistoire de Genève le rappela au mois de juillet 1557, pour l'arracher aux embûches des persécuteurs. En décembre 1558, il revint prendre la place de Macard et travailler aux côtés de Jean le Maçon de Launay, sieur de la Rivière (Jean Ripaire, « Riparius » de l'Anjou, et De la Rive), de Gaspard Carmel et de Chandieu. Ce fut lui qui présida les représentants de soixante-douze Eglises réunis du 26 au 28 mai 1559, dans la rue des Marais aujourd'hui rue Visconti). La confession de foi et la discipline des Eglises réformées de France, furent, on le sait, rédigées dans ce premier synode national, malgré les instructions de Calvin apportées par Nicolas des Gallards, et bien que le réformateur eût écrit le 17 mai à Morel : « Si quelques-uns ont un si grand désir de publier une confession, nous prenons les anges et les hommes à témoin que cette ardeur nous déplaît extrêmement. Que la témérité de ceux de Tours, qui ont donné malheureusement le signal, soit pourtant un avertissement de ne pas s'élancer avec trop d'impatience. » De son côté, François de Morel écrivait, le 11 juin, à Calvin : « Je ne sais si depuis mille ans un fait d'aussi grave conséquence s'est produit dans ce royaume. Dans la dernière mercuriale, notre cause a trouvé de courageux défenseurs. Bon nombre de conseillers ont opiné pour la restauration de la religion par un libre concile. » Mais à l'instigation du cardinal de Lorraine, Henri II courut au Parlement, fit arrêter sous ses yeux cinq conseillers au nombre desquels se trouvait Anne du Bourg, et ne songea plus qu'aux moyens d'extirper entièrement l'hérésie. « Au milieu d'une si grande perturbation et de tels périls, poursuit le correspondant du réformateur, nos frères hésitent à se rendre aux assemblées, et leurs craintes s'expliquent par la multitude des espions qui parcourent les rues nuit et jour et nous condamnent au repos. Si cette pénible situation devait se prolonger, je me rendrais dans quelqu'une des villes voisines, car il en est un grand nombre qui sollicitent notre ministère, ou bien je demanderais à retourner à Genève, pour ne pas demeurer inutile. » Quelques jours plus tard (29 juin) François de Morel reprend la plume pour épancher de nouveau sa

tristesse dans le sein de Calvin : « La fureur de nos ennemis ne connaît plus de bornes. Ils violent effrontément tout droit divin et humain, depuis qu'ils ont trouvé dans le prince un docile instrument de leur cruauté Ils chantent victoire comme s'ils avaient déjà triomphé, parce qu'un traître est sorti de nos rangs pour leur dévoiler nos secrets. On croit généralement que c'est un orfèvre, nommé Russanges, qui remplissait les fonctions d'ancien et s'est séparé de nous, uniquement poussé par la malice de son cœur. Il ne cesse de poursuivre l'Eglise, et surtout ses pasteurs, de toutes sortes d'injures et de calomnies. Comme il a pu entraîner quelques ignorants dans son apostasie, il s'en sert comme de troupes légères pour harceler le reste du troupeau. Vous comprenez notre position; mais ce n'est pas tout, car il y faut joindre les menaces du roi, les espions rôdant dans chaque quartier, les récompenses promises aux juges, enfin la délibération du parlement de Rouen, confirmée par un édit royal (celui d'Ecouen, juin 1559), qui nous met hors la loi et livre les pasteurs et les anciens de nos églises au premier venu pour les égorger impunément sans forme de procès. » Le premier juillet, de Morel annonce à Calvin que Henri II a été, la veille, dangereusement blessé par ce même Montgommery qui avait arrêté Du Bourg, et il ajoute : « Les jugements de Dieu sont un abîme profond, qui parfois apparaît plus clair que le jour. Cette effroyable tempête de persécutions déchaînée sur tout le royaume, et ne devant épargner ni ville ni bourgade, va peut-être cesser par ce coup soudain. Que le Seigneur ait pitié de nous et qu'il veille sur ses serviteurs ! » Lorsque Henri II mourut, le 10 juillet, les protestants respirèrent et crurent que, le pouvoir appartenant de droit à deux princes de leur religion, Antoine de Bourbon et son frère Condé, la persécution allait cesser. Malheureusement pour eux et pour la France il n'en fut rien. Les Guises s'emparèrent de François II par sa femme, Marie Stuart, leur nièce, tandis que le pusillanime roi de Navarre venait à petites journées, et que le consistoire de Paris députait à sa rencontre La Roche-Chandieu, pour l'aiguillonner et lui rappeler son devoir. François de Morel lui-même se rendit au-devant du prince, à trois journées de Paris, lui montra qu'une dispensation providentielle lui ouvrait la voie pour parvenir au gouvernement du royaume avec le consentement des trois ordres, et lui promit, au nom de Calvin, l'assistance des princes luthériens. Ce fut peine inutile, aussi bien que les efforts tentés pour rendre Catherine de Médicis favorable au culte proscrit.On lit dans la lettre de Morel à Calvin, du 15 août : « Il n'y a guère à attendre de la reine-mère Bien qu'elle eût répondu bénignement à notre première lettre et nous eût dit d'espérer en l'avenir, nous avons bientôt compris que le salut des fidèles était le moindre de ses soucis. Comme le cardinal ordonnait en sa présence de mettre à mort plusieurs des prisonniers, non seulement elle n'a rien dit pour calmer cette bête féroce, mais elle n'a pas témoigné le moindre regret. Sur l'ordre du consistoire, je lui ai écrit une seconde lettre, plus vive que la précédente, quoiqu'on m'y eût fait ajouter quelques paroles assez douces. Quoi ! s'est-

elle écrière après l'avoir lue, ils me menacent donc aussi ! La fureur du cardinal ne connaît plus de bornes... Il ne s'écoule pas une semaine sans qu'un de nos frères soit arrêté, blessé, mis à mort par une populace stupide, sans qu'un bûcher s'élève ou que quelque maison soit saccagée. Il en résulte que nous sommes réduits à un petit nombre déplorable. A l'exemple de la capitale, tout le royaume est exposé à cette fureur de la multitude. » Le 22 août, François de Morel confesse au réformateur que toute espérance s'est évanouie : « Le parlement tout entier, dit-il, est à la dévotion du cardinal, étant en partie acheté, en partie terrifié par les autres Guise. Les citoyens ne savent plus que trembler. » Il termine sa lettre par le post-scriptum suivant : « La Roche-Chandieu revient de Saint-Denis, où il avait été appelé par le roi de Navarre. Il nous apprend que cet homme, aussi lâche que frivole, a approuvé tout ce qu'ont fait les Guise en son absence, sous le nom du roi, notamment les mesures qui mettent le duc à la tête de l'armée, le cardinal à la direction du Trésor. Hélas ! hélas ! de quelles tempêtes sont menacées nos Eglises ? » Enfin, dans sa lettre du 11 septembre, de Morel trace le tableau le plus lamentable de la situation des réformés sous le régime tyrannique contre lequel catholiques et protestants allaient protester par la conspiration d'Amboise : « Nous comptons plus de soixante captifs, hommes, femmes et enfants de toutes les classes. On ne néglige à leur égard aucune cruauté, si bien que la mort serait cent fois préférable à une pareille captivité. Comme ils n'ont pas d'eau pour étancher leur soif par les grandes chaleurs et dans des cachots exposés au soleil, la peau d'un grand nombre vient à tomber avec de grandes tortures... On peut à peine leur remettre quelque secours d'argent, tant le péril est grand. Aussi craignons-nous que la plupart ne périssent, non par le feu, mais par la faim, le plus horrible des supplices... A ces maux vient s'ajouter un récent édit (celui du 4 septembre), par lequel on distribue la ville entre soixante commissaires ; ils vont de maison en maison, ordonnant aux propriétaires de questionner les personnes qu'ils logent. Au milieu de ces calamités, nous nous occupons sans cesse de notre émigration. Nous avons beau regarder de tout côté, nous n'apercevons que l'Angleterre et le tout petit royaume de Navarre qui puissent nous recueillir ; car votre ville ne saurait recevoir une telle multitude. Mais nous connaissons à fond la lâcheté du roi de Navarre ; s'il a renvoyé par peur le précepteur de son fils, comment protégerait-il de pauvres exilés ? Quant à l'Angleterre, par suite de la prise de Calais et des guerres antérieures... elle nous est grandement ennemie. Nous savons trop bien qu'elle n'est nullement disposée à nous accorder charitablement un asile. Où donc nous diriger ? Que le Seigneur nous reçoive dans son ciel, puisque la terre nous repousse ! » Le proscrit qui parlait avec tant d'éloquence, quitta la France avant la fin de l'année 1559, et ne tarda pas à y revenir une fois encore. Il assistait au colloque de Poissy (9 septembre 1560), comme aumônier de la duchesse de Ferrare, retirée à Montargis et qu'il espérait « mettre en bon train. » Il avait déjà converti plusieurs

personnes de la ville, entre autres Claude Chaperon, nommé ancien de l'Eglise, et Lebœuf, qui fut bientôt consacré au saint ministère. La veille du colloque, le sieur de Colonges avait été chargé, avec des Gallars et de Moyneville, de demander, pour la seconde fois, à la reine mère que les évêques ne fussent pas juges et parties, que le roi présidât les séances, y maintînt le bon ordre et que les questions y fussent décidées par la parole de Dieu. Catherine avait promis, mais sans vouloir s'engager par écrit. On ignore ce que devint ensuite l'ardent et courageux apôtre. — Voir *la France prot.*, art. *Morel* et *Chandieu*; A. Coquerel fils, *Précis de l'hist. de l'égl. réf. de Paris*, Paris, 1862, in-8°; le *Bullet. de l'hist. du prot.*, I, 162; II, 248, 382, 384; VII, 354; XII, 10, 2e série; XIII, 97, 435, 529; XIV, 241. O. Douen.

MOREL (Jean), confesseur et martyr de la Réforme, né à Tilleul, dans la vallée d'Auge en Normandie, était le frère cadet de Guillaume Morel, célèbre imprimeur du roi pour le grec. Il fut arrêté, au commencement de juin 1558, avec deux pasteurs de Paris, chez lesquels il demeurait. L'un s'échappa, grâce à une pièce d'argent glissée à propos; l'autre, qui était La Roche-Chandieu, mené au Châtelet, fut réclamé le lendemain par le roi de Navarre, et relâché avant qu'on sût qu'il était ministre. « Mais Jean Morel demeura, pource que l'heure était venue que Dieu s'en voulait servir. Il n'avait encore atteint l'âge de vingt ans. Et combien qu'il fût de pauvre maison, et n'eût moyen de poursuivre ses études qu'en servant à d'autres écoliers, et même eût employé une partie de sa jeunesse à l'imprimerie, si avait-il tellement profité (de ses neuf mois d'études) que bien peu de notre temps ont approché de sa dextérité à repousser les adversaires de la vraie doctrine. » C'est à son retour de Genève, où il n'était resté que huit jours, ne trouvant pas le moyen d'y vivre, qu'il était entré au service de Chandieu. Il a mis par écrit, pour l'édification de ses frères, les nombreux interrogatoires qu'on lui fit subir, aussi bien que le récit de sa chute et de son relèvement, et Crespin les a imprimés dans son *Histoire des Martyrs*. Lorsque les controversistes eurent perdu tout espoir de le ramener au catholicisme, ils s'en plaignirent au geôlier, qui le mit dans une fosse où l'eau dégouttait sur son lit. Le lendemain, quand on l'en tira pour le faire voir à son frère, il faillit s'évanouir et pouvait à peine se tenir debout. Ce frère fut le tentateur. « Il me représenta, raconte Morel, le déshonneur que ma condamnation ferait rejaillir sur lui, me dit que j'étais jeune, que ma mort ne servirait de rien, que si je réchappais, au contraire, je pourrais aller étudier à Genève, etc., si bien que petit à petit je commençai à m'écouler. » La tentation ayant été renouvelée à diverses reprises, « je fis abjuration de tout ce qu'ils appellent erreurs et hérésies. Puis pour achever le comble d'iniquité, j'y ajoutai le signe de ma main lâche et traître. Incontinent que j'eus signé mes blasphèmes de ma main, mon signe me fut comme le chant du coq à saint Pierre. Car incontinent que je fus ramené à mon cachot, qui était le pire du Fort-l'Evêque, ma conscience commença à m'accuser, si que je ne savais faire autre chose que pleurer et

lamenter mon péché... Plus j'y pensais, tant plus je sentais l'horrible jugement de Dieu. En ces tourments de l'esprit, j'ai été plus de deux fois vingt-quatre heures que je n'eusse osé lever mes yeux au ciel... Mais celui qui est toujours tant propice aux siens, et ne souffre qu'ils soient froissés, encore qu'ils tombent, m'a conduit jusqu'aux abîmes des trésors de sa miséricorde, m'assurant qu'il m'avait pardonné mes exécrables péchés... O la douce et aimable voix ! Que mon cœur s'est réjoui, voyant ce bon père m'embrasser, encore que j'eusse été enfant prodigue et débauché. Incontinent que j'ouis cette voix en mon esprit, mes os et ma force déclinée commencèrent à se renforcer... Ne craignons les prisons, vu que ce sont collèges où les enfants de Dieu apprennent la leçon de leur père et maître... Là il leur donne force pour surmonter les ténèbres, la puanteur, les liens, la faim, le froid, les injures, moqueries, battures et subtilités des ennemis de vérité, les tourments, tortures, questions. » Renvoyé devant l'official pour y faire abjuration, Morel, refusant de reconnaître l'autorité du tribunal ecclésiastique, interjeta appel de la sentence et fut mené à la conciergerie du Palais, où il trouva d'autres prisonniers qui le confirmèrent dans son dessein de mourir plutôt que de renoncer à sa foi. Ils faisaient leur culte à haute voix et chantaient des psaumes pour être entendus du dehors. On allait aux galeries du Palais pour les écouter. Le premier président en ayant été informé, ordonna que l'affaire de Morel fut appelée sur-le-champ, bien que la connaissance en appartînt à la Tournelle. Morel comparut le 14 décembre ; il confondit ses juges par son assurance et par la science avec laquelle il répondit à toutes les questions de controverse qui lui furent posées. En sortant de la salle d'audience, il fut jeté dans un cachot si petit qu'on ne pouvait y être couché. Le lendemain l'appel fut mis à néant. Conduit le 19 dans les prisons de l'évêché, Morel n'en sortit, le 17 février, qu'après avoir été déclaré hérétique, retranché de l'Eglise et abandonné au pouvoir séculier. On le ramena malade et fort affaibli à la Conciergerie ; il y subit encore un interrogatoire et ferma la bouche au moine Benedict. « Il soutint le combat plus vaillamment que jamais, et voyait-on à l'œil l'esprit de Dieu s'augmenter en lui tant plus qu'il approchait de sa fin... Trois ou quatre jours après cette dernière dispute, il rendit son âme au Seigneur... On ne doutait point que la source de son mal ne vînt du mauvais traitement qu'il avait reçu aux prisons de l'évêque, et même la chose n'était pas hors de soupçon de poison. Car partout on parlait de la constance d'icelui, et les prêtres en mouraient de deuil, et eussent volontiers empêché qu'il ne vînt de rechef devant la cour de parlement... Il est certain par le témoignage de Barbeville (autre martyr) qui était avec lui prisonnier, que souvent on était deux fois vingt-quatre heures sans lui apporter ni eau ni vin ; il était contraint de tremper au vinaigre le reste du pain que les rats avaient laissé. A la fin on lui apporta du vin puant, duquel il but, contraint d'une soif extrême, et dès lors il se sentit frappé à la mort, comme il disait souvent, peut-être empoisonné. » La grand'chambre du parlement ordonna que son

corps fût « déterré, apporté en la Conciergerie, et mené dans un tombereau jusqu'au parvis du temple Notre-Dame, et là ars et mis en cendres. Ce qui fut exécuté le vingt-septième jour de février. » — Voir le martyrologe de Crespin et la *France prot.* O. Douen.

MOREL (Dom Robert), né d'une famille honorable, à la Chaise-Dieu, en 1653, mort à Saint-Denis, le 29 août 1731, à l'âge de soixante-dix-neuf ans. Ayant montré de très bonne heure d'heureuses dispositions, ainsi qu'une réelle vocation pour la vie religieuse, il fut admis à l'embrasser dans la congrégation des bénédictins de Saint-Maur, qu'il avait choisie, et dans laquelle il avait fait ses études avec distinction. Il prononça ses vœux dès l'âge de dix-neuf ans (1672) à l'abbaye de Saint-Faron de Meaux. Il alla ensuite à celle de Saint-Germain-des-Prés pour se perfectionner dans la philosophie et la théologie, et en devint le bibliothécaire en 1680, « emploi auquel on peut conjecturer qu'il n'était point propre, » disent, on ne sait pourquoi, MM. Weiss et Gence, malgré l'auteur toujours bien renseigné du *Diction. histor. des auteurs ecclésiastiques*, qui dit au contraire que « cette place ayant fourni une occasion à dom Morel de faire connaître son mérite, il fut fait prieur de différentes maisons, et secrétaire du visiteur de France. » Après avoir occupé ces diverses fonctions, il se retira à Saint-Denis (1699) « où il vécut avec beaucoup de régularité jusqu'à sa mort, » consacrant son temps à la rédaction des ouvrages qui lui ont attiré le respect de la postérité et qui constituent pour ainsi dire le principal élément de sa tranquille existence. « Sa conversation était vive et délicate, nous dit Chaudon, toujours sobre d'éloges, ses réponses spirituelles et promptes, son humeur douce, égale, et d'une gaieté accompagnée de retenue. Ses paroles ne respiraient que la piété, la droiture, la charité, la sincérité et l'innocence des mœurs.» Cet homme savant et d'une piété aussi profonde qu'éminente, a laissé plusieurs ouvrages qui ont toujours fait et qui font encore les délices des âmes pieuses. On y trouve des règles sûres pour la vie spirituelle, et l'onction qui y est répandue, la tendresse qui y règne dans les pensées comme dans les expressions, en font des lectures pleines de charmes. Nous ne citerons que les plus connus : 1° *Effusion de cœur*, ou « Entretien spirituel et affectif d'une âme avec Dieu, sur chaque verset des Pseaumes et des Cantiques de l'Eglise, » Paris, 1716, nouv. édit. en 1729, 4 vol. in-12; cet ouvrage, écrit d'une manière touchante, est un véritable chef-d'œuvre ; 2° *Entretiens spirituels en forme de prières* « sur les Evangiles des Dimanches, et des mystères de toute l'année ; sur la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, distribués pour tous les jours du carême; sur l'incarnation, distribués pour tous les jours de l'Avent, » 1720, 4 vol. in-12; 3° *Entretiens spirituels en forme de prières pour servir de préparation à la mort*, in-12, 1721 ; 4° *Entretiens spirituels pour la fête et l'octave du Saint-Sacrement avec l'office du jour à l'usage de Rome et de Paris*, 1722, in-12, M. Picot donne cet ouvrage à Dusault (Paul) aussi bénédictin ; 5° *Imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, « traduction nouvelle, avec une prière affective, ou effusion de cœur à la fin de chaque

chapitre, » in-12, 1722; 6° *Méditations chrétiennes sur les Evangiles de toute l'année*, 2 vol. in-12, 1726; 7° *Du bonheur d'un simple religieux et d'une simple religieuse qui aiment leur état et leurs devoirs*, in-12, 1727; 8° *Retraite de dix jours sur les devoirs de la vie religieuse, avec une paraphrase sur la prose du Saint-Esprit*, in-12, 1728; 9° *De l'espérance chrétienne et de la confiance en la miséricorde de Dieu*, in-12, 1728; 10° *L'Office de la Semaine sainte et de celle de Pâques*, « en latin et en françois, avec des méditations sur chaque jour de la quinzaine, quelques réflexions sur l'office et les cérémonies, et des instructions et des prières pour la confession et pour la communion », in-12, 1729; 11° *Effusions de cœur sur le Cantique des cantiques*, in-12, 1730, un des ouvrages les plus remarquables de l'auteur, on le joint parfois aux *Effusions sur les Pseaumes* dont il forme alors le cinquième volume. Dom Morel avait commencé un ouvrage analogue sur le Livre de Job, mais il n'a composé que les onze premiers chapitres. Il a aussi largement contribué à l'ouvrage intitulé : *Vérités de foi et de morale pour tous les états*, « tirées des seules paroles de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec des élévations vers Dieu, » 1 vol. in-12; toutes les *élévations* sont de notre auteur. — Voir pour la liste complète des ouvrages de dom Morel, le *Moréri* de 1759. Sur ce qui le concerne en général, on peut consulter l'*Histoire littéraire de la congrégation de S. Maur*, par dom Tassin; les *Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés. pendant le dix-huitième siècle*, et le *Dict. d'ascétisme* de la collection Migne.

A. Maulvault.

MORELLI ou **MOREL** (Jean-Baptiste), parisien, réfugié à Genève, pour cause de religion, tenta comme Castalion et Servet, mais à un autre point de vue, l'application plus radicale des principes de la Réforme. Il représente le droit des laïques dans cet admirable seizième siècle, où furent agités tant de problèmes politiques et religieux dont la solution, entrevue et indiquée dès lors, n'a été plus ou moins imparfaitement acceptée et réalisée que de nos jours. Moins frappé des avantages de la forte organisation synodale-presbytérienne que de ses inconvénients, « dont le plus grave était sans doute, suivant le biographe de Ramus, la suppression de la liberté religieuse des minorités et des individus, » il encourut l'animadversion de Calvin et celle de Th. de Bèze, pour avoir signalé le caractère trop peu démocratique de la discipline calviniste, et pour s'être opposé, avec une rare clairvoyance, à la tendance cléricale qui se manifesta dès le second synode national et prévalut au septième. En effet, tandis que le synode de Poitiers (1560) s'était borné à décider que le nombre des votants laïques ne pourrait surpasser celui des pasteurs et docteurs lorsque des questions ecclésiastiques seraient mises aux voix, le synode de La Rochelle, présidé par Bèze (1571), constitua le clergé seul juge des matières théologiques ; il supprima le vote des laïques tout en leur permettant de prendre part aux discussions. Morelli, au contraire, n'avait pas eu de peine à établir, en s'appuyant sur l'histoire et le Nouveau Testament, que, durant les trois premiers siècles, le suffrage universel avait prononcé en dernier ressort sur tout ce qui con-

cernait la doctrine et les mœurs, aussi bien que l'élection des pasteurs, des anciens et des diacres. Il soumit à Calvin le manuscrit d'un ouvrage très modéré, dans lequel, sans attaquer nulle part directement la discipline en usage, il demandait le retour à la constitution de l'Eglise primitive. Calvin le lui renvoya en prétextant que le temps lui manquait pour lire un travail si étendu, et que d'ailleurs les Eglises réformées avaient été organisées conformément à la parole de Dieu. Blessé de cette façon d'agir et persuadé que la censure genevoise n'autoriserait pas l'impression de l'ouvrage, Morelli le dédia à Viret et le fit imprimer à Lyon. L'apparition du *Traité de la discipline et police chrétienne* (De Tournes, 1561, in-4°) excita la plus grande émotion. L'auteur fut mandé et comparut devant le synode national d'Orléans (1562), présidé par Chandieu (voir ce mot) ; mais ses explications n'empêchèrent pas le livre d'être censuré, et « tous les fidèles exhortés de se mettre en garde contre sa mauvaise doctrine tendant à la dissipation et confusion de l'Eglise. » Beaucoup de protestants zélés trouvèrent la sentence étrange, et Soubize, « l'un des principaux piliers du parti, » s'en expliqua vivement avec Bèze, sur les instances de qui elle avait été rendue. Morelli se retira ensuite à Tours ; mais y ayant trouvé, dans le pasteur Saint-Germain, un adversaire aussi ardent que Bèze lui-même, il retourna à Genève au mois de novembre. Sommé peu après de comparaître devant le consistoire pour se rétracter, il refusa d'obéir, offrant toutefois d'accepter le jugement de Viret, de Farel et de Calvin. Ce dernier repoussa la proposition, et Morelli, excommunié le 13 août 1563, fut déféré comme schismatique au Conseil, qui, le 16 septembre, fit brûler son livre par la main du bourreau. Le novateur s'était prudemment empressé de quitter la ville dont Marot, Louis Bourgeois, Castalion et tant d'autres, avaient dû s'éloigner avant lui. Il protesta dans une nouvelle publication contre les peines odieuses dont il venait d'être frappé. Le synode national de Paris (1565) devant lequel il se présenta, condamna de nouveau « ses livres et écrits, comme contenant de mauvaises et dangereuses opinions par lesquelles il renversait la discipline. » Mais considérant que, sur les principaux points et articles de la foi, les sentiments de l'excommunié étaient irréprochables, la compagnie des frères fut d'avis de le supporter en charité et décida qu'il serait reçu à la paix et communion de l'Eglise, à la condition de se soumettre à l'ordre établi, de ne propager ses opinions ni de bouche ni par écrit, de demander pardon à MM. de Genève, qu'il avait offensés en publiant le *Traité* sans leur permission et en ne paraissant pas devant le consistoire au jour assigné ; faute de quoi il serait procédé contre lui par les censures ecclésiastiques. Cependant une lettre officielle du 2 avril 1566, signée de P. Merlin, dit l'Espérandieu, aumônier de Coligny, invitait Chandieu à ne pas mentionner le consistoire de Paris dans la préface de la réfutation qu'il préparait de l'ouvrage de Morelli. Cette réfutation intitulée : *La confirmation de la discipline observée ès-églises réformées de France*, parut sans nom d'auteur dans le courant de l'année. Morelli y ré-

pliqua naturellement par une *Réponse à la confirmation de la discipline*. Les partisans de son système s'étaient promptement multipliés, surtout dans l'Ile de France et à Orléans, capitale du protestantisme durant la première guerre civile. Il avait été propagé dans cette ville par les pasteurs Sureau du Rozier, plus tard célèbre par son apostasie, et Pierre Baron, qui devint professeur à Cambridge vers 1575, et soutint le pélagianisme contre le prédestinatien Whitaker. Le grand jurisconsulte Charles du Moulin, qui, dès 1562, donnait à Orléans des leçons de théologie peu orthodoxe, les avait aidés dans cette tâche ; aussi son livre sur les évangiles (1565), dans lequel certains articles de la discipline étaient combattus, fut-il aussi brûlé à Genève par le bourreau. Le successeur de Calvin, voyant l'Eglise d'Orléans fortement entamée par l'hérésie ecclésiastique, s'efforça d'y mettre bon ordre. « Nous gémissons, lui écrivait-il, sur la division que le père de la discorde a semée parmi vous, et nous sommes contraint de vous rappeler qu'il fut un temps, peu éloigné, où vous témoigniez une filiale soumission à la mère qui vous a engendrés, et qui n'a, grâce à Dieu, changé ni de doctrine ni de discipline. Sans user de plus grands circuits, c'est de vous, monsieur du Rozier, et de vous, monsieur Baron, desquels nous nous plaignons devant la compagnie de laquelle vous êtes membres de par Dieu et toutefois par notre moyen, parce qu'il lui a plu. Vous avez trompé notre confiance en vous écartant de la voie que vous aviez juré de suivre; vous foulez aux pieds l'autorité des synodes particuliers et généraux, et la sentence qui a été prononcée contre Morelli. Mais plus vous mépriserez la bonne conscience, le savoir et l'avis sincère et entier du grand serviteur de Dieu, sans lequel rien n'a été fait en cette affaire, plus vous vous montrerez dignes d'être vous-mêmes méprisés en l'Eglise de Dieu... Si chacun voulait suivre son avis comme vous faites le vôtre, où serait l'Eglise de Dieu? Etes-vous plus clairvoyants que ceux desquels Dieu s'est servi pour vous ouvrir les yeux?... Il n'est possible que vous ayez aucunement adhéré à un si sot et impertinent, si malheureux et séditieux livre, que Dieu n'ait retiré de vous une bonne partie de l'esprit qu'il vous avait donné. Quant à vous, monsieur du Rozier, en devenant l'intime ami d'un hypocrite outrecuidant envers ses pasteurs, d'un détracteur et calomniateur tel que Morelli, vous avez commis un acte d'ingratitude à l'égard de ceux qui vous ont instruit, et à qui vous devez tout. » Bèze conjure ensuite les fidèles de ramener les deux frères susdits au chemin duquel ils se sont détraqués, et ceux-ci de suivre désormais la règle commune. Ces remontrances hautaines ne produisirent aucun effet, au moins sur Du Rozier, qui ne tarda pas à être envoyé d'Orléans à Melun, tandis que Morelli réussissait à s'introduire comme successeur de La Gaucherie, précepteur du jeune roi de Navarre, dans la maison de Jeanne d'Albret. Son adversaire l'y poursuivit avec acharnement. On lit dans les registres du consistoire de Genève, à la date du 28 novembre 1566 : « Sur ce qui a été proposé par M. de Bèze... touchant le blasphème fait contre Dieu et le tort fait à cette Eglise, voire à la Seigneurie, par Jehan

Morelli, dans des lettres adressées aux pasteurs genevois, il a été résolu d'envoyer une députation au Conseil, pour le prier d'en écrire à la reine de Navarre. » Le 5 décembre, craignant qu'une lettre fût insuffisante, Bèze demandait qu'on députât un pasteur auprès de Jeanne d'Albret, pour lui faire connaître la conduite de Morelli, et qu'on en informât premièrement l'amiral de Coligny. Déjà instruite par le réformateur lui-même, la reine lui écrivait le 6 décembre: Je n'ai tardé à répondre à vos deux longues lettres, que parce que je voulais auparavant prendre l'avis de l'amiral et celui du cardinal son frère, « ayant délibéré avec mes deux ministres d'assembler une bonne et notable compagnie pour le fait dont vous m'écriviez. Sur cela lorsque MM. de Châtillon furent arrivés, vint d'Orléans M. Béroald, comme par mes ministres le discours vous en est fait plus ample, et de la compagnie qui a été assemblée pour voir Morelli, comment il s'y est comporté, qui m'exemptera de vous en dire davantage, ainsi que la résolution que j'ai prise de l'ôter de près de mon fils, attendant que Dieu lui ait fait la grâce de se reconnaître. Et d'autant que la charité veut toujours et désire plutôt la miséricorde de Dieu que sa terrible justice, il a semblé à toute la compagnie que, sans adoucir la plaie de la conscience dudit Morelli par connivence, il a été bon aussi de n'user de telle véhémence qu'elle le pût accabler, l'admonestant toujours de reconnaître sa faute tant lourde qu'il faut que le temps et l'expérience éclaircissent son esprit. » La reine regrettait pourtant de l'éloigner, parce que le jeune prince avait plus profité de ses leçons en trois ou quatre mois qu'en sept ans de celles de La Gaucherie. — Des faits attestèrent bientôt le progrès de la cause défendue par Morelli, dont le seul tort fut peut-être une acrimonie qu'expliquent sans la justifier complètement les procédés employés à son égard. En certaines Eglises des conseils établis en violation de la discipline entreprenaient de « manier les choses ecclésiastiques »; un consistoire de l'Ile de France, contre lequel des protestations s'étaient élevées, avait consenti, par amour de la paix, à abandonner aux fidèles l'élection de ses membres. Le synode national tenu à Verteuil, en 1567, sous la présidence de De Lestre, déclara l'innovation « fort mauvaise et dangereuse », et somma les rebelles de rentrer dans l'ordre, sans succès paraît-il; car la même Eglise fut encore, quatre années plus tard, rappelée à la soumission par le synode de La Rochelle (1571). Coligny qui, dès le début, avait peut-être incliné du côté laïque et s'était prononcé pour des mesures conciliantes, se laissa finalement entraîner par Th. de Bèze, auquel il écrivait le 29 janvier 1569: « Quant à Morelli, je confesse certainement que j'ai été déçu, ayant maintenant fort bonne connaissance de son humeur et complexion, et étant bien au demeurant de cet avis qu'on doit, à l'endroit de ceux qui lui ressemblent et qui sont touchés de même maladie, user de médicaments des plus forts et réprimandes rigoureuses, et que la douceur, comme vous m'écrivez, ne fait qu'empirer le mal. » En revanche, la revendication avait conquis l'un des plus grands esprits du siècle:

l'illustre Ramus lui consacra au moins un ouvrage, dont les bibliographes ne parlent pas plus que de celui de Du Rozier sur le même sujet. Voici en quels termes il demandait son avis à Bullinger, le premier septembre 1571 : « Il ne s'agit pas des affaires journalières et ordinaires dont la décision est attribuée et confiée sans difficulté au consistoire, mais de ces questions générales sur la doctrine et la discipline, sur l'élection et la prédestination, l'excommunication et l'absolution. Est-ce à l'Eglise tout entière à prononcer et au consistoire à sanctionner? ou bien, comme cela s'est pratiqué jusqu'ici en France, le consistoire doit-il délibérer seul et proposer ensuite à l'Eglise sa résolution, non pour qu'elle en décide, mais pour qu'elle l'approuve, ou sinon qu'elle fasse un appel dont le consistoire lui-même sera juge? » Au colloque de l'Ile de France tenu à Lumigny en Brie le 12 mars 1572, Ramus et Bergeron firent adopter sur tous les points leur manière de voir, partagée par nombre de grands personnages et peu différente de celle de Morelli, lequel n'assistait pas, du reste, à la réunion. Outre le droit de vote, ils réclamèrent et obtinrent pour les laïques qui avaient reçu le don de prophétie (1 Cor. XIV), c'est-à-dire le don de la parole, l'autorisation d'exhorter leurs frères dans les assemblées. En annonçant au réformateur zurichois que les résultats obtenus avaient dépassé ses espérances et presque ses désirs, Ramus manifestait la crainte que l'influence de Bèze ne fût prépondérante dans le synode national qui allait s'assembler à Nîmes deux mois plus tard. Ses prévisions ne l'avaient point trompé: Bèze s'empressa de courir à Nîmes et l'assemblée prit la résolution suivante : « Pour ce qui est des propositions que MM. Ramus, Morellius, Bergeron et autres ont avancées, 1° touchant la décision des points de doctrine, 2° touchant l'élection et déposition des ministres, 3° touchant l'excommunication hors de l'Eglise, et la réconciliation et réception à l'Eglise, 4° touchant les prophéties ; pas une de ces propositions ne sera reçue parmi nous, parce qu'elles ne sont pas fondées sur la parole de Dieu, et qu'elles sont d'une conséquence très dangereuse pour l'Eglise. » Non seulement le synode refusa d'autoriser « le moindre changement ou innovation »; mais Ramus et ses amis furent censurés et menacés d'excommunication : « Touchant la censure de Ramus, de Morellius et de leurs compagnons, il fut arrêté à la pluralité des voix que l'on écrirait des lettres au nom et par autorité de cette assemblée aux dits Ramus, Morellius, Bergeron et Du Rozier, pour leur donner à entendre à chacun en particulier ce qui avait été conclu contre leurs livres, selon la sainte parole de Dieu, et que l'on écrirait au synode provincial de l'Ile de France de sommer lesdits messieurs au colloque du Beauvoisis, et de leur remontrer leurs offenses ; mais cependant d'en user toujours à leur égard avec toute la civilité et la douceur chrétienne, et en cas qu'ils voulussent rejeter leurs bons conseils et avertissements, on prononcera contre eux comme contre des rebelles et schismatiques selon les canons de notre discipline. » Cette décision autoritaire n'aurait sans doute rien pacifié. Sans parler de Morelli dont l'irritation n'était que trop motivée, il existait entre

Bèze et Ramus une sorte d'antipathie déjà ancienne. Ramus mettait Bullinger en garde contre l'esprit subtil et le caractère dominateur de Bèze, et celui-ci ne voyait dans le philosophe qui attaqua si vivement Aristote, qu'un faux dialecticien justement surnommé le rameau de Mars. « S'il se soumet avec sa petite bande, écrivait-il, à la bonne heure; sinon il causera de grands embarras : car c'est un homme toujours prêt à porter le trouble dans ce qui est le mieux organisé. » La lutte devait donc continuer : mais la Saint-Barthélemy, dont Ramus fut une des plus glorieuses victimes, assura le triomphe des adversaires du suffrage universel. Sureau s'enfuit de Melun à la nouvelle du massacre, puis arrêté, vaincu par la terreur, il abjura et devint convertisseur jusqu'au moment où il put porter ses remords et sa repentance à l'étranger. Morelli prit aussi la fuite et gagna l'Angleterre, où il s'éteignit chargé d'années, après avoir publié différents ouvrages en 1583, 1589 et 1594, notamment le *Tractatus de ecclesia ab antichristo... liberanda* (Lond., 1589, in-8°), dédié à la reine Elisabeth. — Cependant le synode de Sainte-Foy (1578) chargeait encore une commission d'examiner l'ouvrage de Chandieu, sans doute en vue d'une nouvelle édition qui ne semble pas avoir vu le jour. Au reste les censures consistoriales rencontraient souvent la plus vive opposition, et des magistrats essayèrent plus d'une fois de les interdire. Le synode de Vitré (1583) eut à réprimer une nouvelle attaque contre la discipline : il confirma la condamnation prononcée par le synode du haut Languedoc contre l'ouvrage de Charles Bellefleur, avocat. Plus de soixante ans après, un autre avocat, Giles, de Rouen, suspendu de la cène pour sa persistance à demander des modifications dans le gouvernement des Eglises nombreuses, fut invité par le synode de Charenton (1645) à abandonner un projet déclaré irréalisable. Le même synode prit des mesures pour s'opposer à la propagation de la doctrine des indépendants ou non-conformistes anglais qui, secouant le joug synodal et épiscopal, prétendaient que chaque Eglise a le droit de se régir d'après ses propres lois. Toutefois le principe démocratique gagnait du terrain, et se serait très probablement fait une plus large place dans l'Eglise, si la révocation de l'édit de Nantes n'eut arrêté parmi les protestants restés en France toute espèce de mouvement des idées. Nous en avons pour garant le pasteur de Charenton, Claude, fort éloigné du sentiment de Calvin et de Bèze en ce qui concerne le droit des laïques. Le 19 novembre 1683, il écrivait à un de ses collègues, auteur d'un traité touchant la voix des anciens dans les synodes : Lorsqu'une personne est accusée d'avoir prévariqué contre une doctrine reçue, soit en prêchant, soit en dogmatisant, et qu'il ne s'agit que de savoir si l'accusation est vraie ou fausse, et comment il faut y pourvoir tant pour la réparation du passé que pour la nécessité de l'avenir, » il est certain que les anciens ont une voix délibérative et décisive, comme s'agissant de l'exercice de la discipline. » De même quand on examine si une doctrine est conforme à la confession de foi, et si elle doit être reçue ou tolérée, c'est aux pasteurs qu'il appartient d'exposer la question, « mais c'est à toute

l'assemblée à juger ce qu'elle trouvera le plus conforme à l'édification publique pour être prêché ou non prêché, toléré ou non toléré dans les enseignements publics. Car les anciens ont voix dans tout ce qui regarde le gouvernement public... J'avoue que quand il ne s'agit que de questions d'école, où le peuple ne prend presque point d'intérêt, et qui ne peuvent guère être de sa connaissance, les anciens s'en doivent rapporter aux pasteurs, à cause de leur incapacité et non par défaut de droit ; car s'il s'en trouve quelques-uns assez intelligents pour donner leur suffrage sur la matière, on doit prendre leur avis... A l'égard des doctrines de la chaire de prédication, où chaque particulier fidèle est censé avoir assez de lumière pour les comprendre,... il ne faut pas douter à mon avis que les anciens n'y doivent opiner. On ne saurait leur en contester le droit ; car puisqu'ils représentent le peuple, ils ont droit de suffrage en tout ce qui intéresse le peuple. » Conformément aux vœux émis par le synode de 1848, lequel recula devant la nomination des pasteurs par les fidèles, le décret du 26 mars 1852 a introduit le suffrage universel dans l'Eglise, en bornant son action à la nomination des anciens, et sans se préoccuper de rendre impossibles des mesures telles que la non réélection d'A. Coquerel fils et la destitution de Martin-Paschoud. — Voir Aymon, *Synodes nation.* ; d'Huisseau, *La discipline des Egl. réf.*, Orléans, 1675, in-12 ; Claude, *Œuvres posthumes*, Amsterd., 1688, in-8°, V, 36 et 223 ; Ch. Waddington, *Ramus, sa vie*, etc., Paris, 1855, in-8° ; le *Bullet. de la Soc. d'hist. du prot.*, 2e série, II, 64 ; VII, 313 ; la *France prot.*, art. *Morély*, *Chandieu*, *de Lestre*, *Sureau*, *Ch. du Moulin*, et 2e édition, art. *Bellefleur*. O. Douen.

MORÉRI (Louis), né à Bargemont, en Provence, le 25 mars 1643, mort à Paris le 10 juillet 1680, âgé de trente-sept ans et quatre mois. Sa famille, qui était honorable, lui fit faire ses premières études à Draguignan et à Aix ; après quoi, le jeune Moréri se rendit à Lyon pour y suivre ses cours de théologie et y recevoir les ordres ecclésiastiques. On dit qu'il prêcha la controverse avec succès dans cette dernière ville pendant cinq ans. Il devint docteur en Sorbonne, et fut attaché au service du ministre Pomponne (1678). La disgrâce de ce dernier l'atteignit par contre-coup, et le ramena au grand travail qui lui a valu sa célébrité, son *Dictionnaire*. La vie entière de Moréri se résume dans la publication de cet ouvrage, mais avant d'en parler, nous citerons les autres travaux de cet auteur. On doit à Moréri : 1° *Le pays d'amour*, qu'il publia à l'âge de dix-huit ans, « allégorie froide et galante, » selon Michaud ; 2° le *Doux plaisir de la poésie*, in-12, recueil de morceaux des vers les plus remarquables publiés alors dans la langue française ; 3° une traduction de la *Perfection chrétienne*, de Rodriguez, Lyon, 1667, 3 vol. in-8°, qui est incorrecte et d'un style aussi faible que relâché ; cette version a été de beaucoup surpassée par celle de Régnier des Marais ; 4° une édition des *Vies des Saints*, à laquelle il joignit des tables méthodiques pour les prédicateurs, et des tables chronologiques, 3 vol. ; 5° il fut aussi l'éditeur d'une *Relation nouvelle du Levant*, « ou traité de la religion, du gouvernement

et des coutumes des Perses, des Arméniens et des Gaures. » par le père Gabriel de Chinon, capucin. Il avait préparé les matières de plusieurs autres ouvrages qui n'ont pas vu le jour, tels que : 6° *Dictionnaire historique et bibliographique des Provençaux célèbres*, et 7° une *Histoire des conciles*. Il a laissé en manuscrit : 8° un *Traité des étrennes*. Mais ce qui l'a rendu le plus célèbre est 9° son *Dictionnaire historique*, quoique ce ne soit pas lui, comme on le croit généralement, qui ait publié le premier Dictionnaire historique en français, car lorsqu'il publia le sien, on possédait déjà celui de Broissinière de Juigné dont il put même profiter. Moréri publia son *Dictionnaire* pour la première fois en 1673, en un vol. in-f°, en le dédiant à Gaillard de Lonjumeau, évêque d'Apt, qui lui avait fait trouver des matériaux pour son œuvre. C'est à la sœur de ce prélat, M^me^ Gaillard de Venel, qu'il dut son emploi auprès de M. de Pomponne. Moréri ayant quitté ce ministre, se consacra avec ardeur à la préparation d'une seconde édition de son Dictionnaire, mais il ne put en publier que le premier volume, l'excès du travail lui coûta la vie. Le second volume de cette seconde édition parut en 1681 avec une dédicace au roi. L'ouvrage de Moréri eut des continuateurs, dont le plus distingué fut le célèbre et infatigable abbé Goujet qui, à lui seul, y donna quatre volumes in-f° de supplément, c'est la partie la mieux faite de cet immense répertoire. On a reproché à Moréri et à ses continuateurs une multitude d'erreurs et de lacunes, mais est-il étonnant qu'un pareil travail ne soit pas arrivé à la perfection du premier coup? C'est au contraire la reconnaissance qui est due à Moréri et à ceux qui l'ont suivi, pour la publication d'un ouvrage qui a tant servi à ceux qui sont venus depuis. Les éditions les plus estimées du Dictionnaire de Moréri sont celles de 1732 en 6 vol. in-f°, les suppléments de l'abbé Goujet 1735 et 1749 en 4 vol. in-f°, et surtout celle de Drouet en 1759 en 10 vol. in-f°.Cette dernière édition, qui renferme les suppléments si précieux de l'abbé Goujet, a été corrigée, refondue et augmentée. L'ouvrage a été traduit en italien par deux jésuites, il l'a été aussi en espagnol et en anglais. A. Maulvault.

MORGAN (Thomas-Charles), littérateur anglais né en 1783, mort en 1843. Reçu docteur en médecine à Cambridge en 1809, il pratiqua son art à Londres. En 1812, il épousa miss Sidney Orvenson, célèbre femme de lettres anglaise et s'établit en Irlande où il prit en mains pendant vingt-cinq ans la cause de l'émancipation des catholiques. Outre sa collaboration au *Monthly Magazine*, il publia quelques ouvrages : *Esquisses de la philosophie de la vie*, 1816, in-8° ; *Philosophie de la morale*, 1819, in-8° ; le *Livre sans nom*, 1841, 2 vol. in-8°.

MORIGIA (Jean-Antoine), surnommé l'Ancien pour le distinguer du cardinal du même nom et de la même famille qui vécut de 1632 à 1708, fut le fondateur de la congrégation du *Salut éternel*. Il naquit à Milan en 1497 et y mourut en 1546. Sa jeunesse fut orageuse et débauchée, mais à l'âge de vingt-cinq ans il quitta le monde, entra dans les ordres mineurs et se fit remarquer par sa vie exemplaire. Vers 1530, avec quelques gentilshommes revenus comme lui des fo-

lies du monde, il fonda la congrégation des clercs réguliers de Saint-Paul ; transportée plus tard dans la paroisse de Saint-Barnabas, dont l'église est officiée encore aujourd'hui, elle prit le nom de barnabite. En 1532, Clément XII, par un bref du 18 février, approuva cette institution et Morigia en fut le chef reconnu et régulier. Les barnabites (voy. ce nom) ne devaient d'abord vivre que d'aumônes, ils ne pouvaient posséder ni des rentes, ni des biens immeubles ; mais dans peu de temps ils corrompirent leurs règles et furent ambitieux et rapaces comme la plupart de leurs confrères. Morigia, réélu en 1545, mourut l'année après en odeur de sainteté. En 1589, les barnabites *morigiani* furent réunis en congrégation par Charles Borromée, avec les barnabites de Saint-Barnabé, les anciens ermites de Saint-Ambroise. — Voyez Innocenzio Gubbio, *Vita dei venerabili P. P. Barnabiti. B. Ferrari e G. A. Morigia*, Milan, 1858.

MORIJA (morîyâh ou môrîyâh, c'est-à-dire apparition de Dieu), désigne, d'après 2 Chron. IV, 1, la montagne du temple, appelée ordinairement Sion (voir l'article *Jérusalem*), où Dieu serait apparu à David (2 Sam. XXV, 16 ; 1 Chroniq. XXII, 15). Mais le chroniqueur, à n'en pas douter, a aussi en vue le récit de la Genèse (XXII) et veut prouver que le temple a été érigé à l'endroit même où Dieu apparut à Abraham au moment où il lui offrait en sacrifice son fils Isaac. Le nom de Moria, pour désigner la montagne du temple, quelque intéressant qu'il soit au point de vue symbolique, n'était toutefois pas général ; l'eût-il été, comment ne le retrouve-t-on nulle part où il est question du temple? Quant à chercher sous le nom de Moria le bosquet de Mamré près de Sichem (Bleck et Tuch), il n'y faut pas songer, la distance entre Mamré et Jérusalem étant de trente-neuf lieues, tandis que celle qui sépare Beerseba de Jérusalem n'est que de dix-neuf lieues, comme Robinson l'a démontré après un mesurage réitéré.

MORIN (Jean), oratorien, né à Blois en 1591, mort à Paris en 1659, était issu de parents calvinistes qui l'envoyèrent à Leyde pour y étudier la philosophie et la théologie. De retour à Paris, il se convertit au catholicisme et entra chez les pères de l'Oratoire qui le nommèrent supérieur du collège d'Angers. En 1640, il fut appelé à Rome par Urbain VIII, qui s'occupait de la réunion des Eglises grecque et latine ; et, dans les discussions qui s'élevèrent à ce sujet, Morin montra les connaissances les plus étendues. De retour en France, il s'occupa uniquement de travaux d'histoire et de critique sacrée. Parmi ses nombreux ouvrages nous signalerons : 1° *De patriarcharum et primatum origine*, Paris, 1626 ; 2° *Histoire de la délivrance de l'Eglise chrétienne par l'empereur Constantin, et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'Eglise romaine par les rois de France*, 1630 ; 3° *Exercitationes ecclesiasticæ in utrumque Samaritanorum Pentateuchum*, 1631 ; 4° *Exercitationes biblicæ de hebraici græcique textus sinceritate, de germana LXX interpretum translatione dignoscenda*, 1633, in-4° ; 1669, in-fol. ; 5° *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ XIII primis seculis in Ecclesia occidentali*, etc., Paris, 1651 ; Anv., 1682 ; Brux., 1687 ; 6° *Commentarius historico-dog-*

maticus de sacris Ecclesiæ ordinationibus, etc., 1655; 7° *Opera posthuma de catechumenorum expiatione, de sacramento confirmationis, de contritione et attritione*, 1703; 8° *Antiquitates Ecclesiæ Orientalis clarissimorum virorum card. Barberini, L. Allatii, Lucæ Holstenii, Jos. Morini, etc., dissertationibus epistolicis enucleatæ, num ex ipsis autographis editæ*, Londres, 1682. Jean Morin a donné en outre une traduction du Pentateuque samaritain dans la Polyglotte de Le Jay; il a dirigé l'édition de la traduction des Septante qui parut avec une version latine et les notes de Nobilius, 1628, 3 vol. in-fol. — Voyez la *Vie du P. Morin*, insérée à la tête de ses *Antiquités de l'Eglise orientale*; Lalouette, *Abrégé de la vie du P. Morin*, imprimé dans les *Extraits des saints Pères de l'Eglise*, part. IV; Colomiès, *Gallia orientalis*; Nicéron, *Mémoires*, IX; Glaire, *Diction.*, II, 1535.

MORIN (Etienne), célèbre orientaliste. Né à Caen en 1625 de parents réformés, mort à Amsterdam l'an 1700, il exerça les fonctions de pasteur à Saint-Pierre-sur-Dive, près de Lisieux, puis à Caen; plus tard il fut admis à l'académie de ce cette ville. A l'époque de la révocation de l'édit de Nantes, il se réfugia en Hollande où il se livra aux travaux d'érudition qui ont rendu son nom célèbre. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Dissertationes octo, in quibus multa sacræ et profanæ antiquitates monumenta explicantur*, Genève, 1683; Dordrecht, 1700; 2° *Oratio inauguralis de linguarum orientalium ad intelligentiam Scripturæ Sacræ utilitate*, Leyde, 1686; 3° *Exercitationes de lingua primæva ejusque appendicibus, in quibus multa Scripturæ Sacræ loca exponuntur*, Utrecht, 1694; 4° *Explanationes sacræ et philologicæ in aliquot Veteris et Novi Testamenti locos*, Leyde, 1698; 5° *Vita Sam. Bocharti*, en tête des *Opera Bocharti*, ibid., 1692. On trouve dans ce volume une dissertation curieuse de Morin intitulée : *De Paradiso terrestri;* 6° *Epistolæ II de Pentateucho samaritano*, dans Van Dale, *De Origine idololatriæ*, Amsterd., 1696.

MORMONISME. Ce nom est celui d'une secte américaine, qui s'appelle plus volontiers « l'Eglise des Saints des derniers jours. » Le nom sous lequel elle est habituellement connue lui vient du *Livre de Mormon*, son principal livre sacré. Mormon est l'un des personnages fabuleux de cette étrange mythologie. Joseph Smith dérivait ce nom du mot anglais *more*, plus, et d'un mot prétendu égyptien *mon*, bon, ce qui lui donnait pour signification « plus bon » ou meilleur. Cette étymologie fantaisiste du fondateur du mormonisme en a amené une autre qui n'est pas plus sérieure; ses adversaires ont voulu faire dériver ce mot du grec μορμων, spectre.

I. Histoire. Le fondateur du mormonisme fut Joseph Smith, né dans le Vermont, le 23 décembre 1805. Son père, qui était agriculteur, s'établit dans l'état de New-York, lorsque Joseph avait onze ans, et ce fut dans le comté d'Ontario que s'écoula la jeunesse du futur prophète. Sa culture intellectuelle fut des plus sommaires, et ne dépassa guère les premiers éléments de la lecture, de l'écriture et du calcul. Ses biographes officiels, Orson Pratt et George A. Smith, nous le représentent s'occupant de son salut dès l'âge de quinze

ans, cherchant vainement dans les Eglises existantes la satisfaction de ses besoins religieux et se mettant alors, par la lecture de la Bible et par la prière, à chercher directement auprès de Dieu la réponse aux questions angoissantes qui le troublaient. Un jour qu'il priait, une clarté merveilleuse descendit sur lui et l'enveloppa, et deux êtres surnaturels lui apparurent, l'informèrent que ses péchés lui étaient remis, lui déclarèrent qu'aucune secte ne possédait la vraie doctrine, et que cette doctrine, complément de l'Evangile, lui serait révélée un jour. D'autres révélations suivirent. La plus importante fut celle qui lui apprit que les Indiens d'Amérique étaient les descendants dégénérés du peuple d'Israël et que leurs Annales avaient été déposées en lieu sûr. Conduit par les indications d'un ange, Smith découvrit ces Annales gravées en caractères égyptiens sur des plaques d'un métal ressemblant à de l'or. A côté des Annales se trouvait un curieux instrument : l'*Urim* et le *Thummim*, composé de deux pierres transparentes, au moyen desquelles Smith allait pouvoir lire et interpréter le document. C'est en 1827 que Smith prétendait avoir été mis en possession des mystérieuses plaques, qu'il s'occupa à traduire, en se servant comme secrétaire d'Olivier Cowdery, qui devint l'un des chefs de la secte. Le *Livre de Mormon* parut enfin en 1830, aux frais d'un fermier du nom de Martin Harris, qui, gagné aux idées de Smith, lui fournit les moyens de faire imprimer sa révélation. Toute cette légende avait fait trop de bruit pour que l'on ne cherchât pas à la tirer au clair. L'enquête, toutefois, a été conduite avec trop de passion par les adversaires du mormonisme pour qu'il soit permis d'en accepter les résultats comme pleinement concluants. Les origines du mormonisme, quoique toutes récentes, demeurent un problème d'histoire et de psychologie non encore résolu. La famille Smith paraît avoir eu une mauvaise réputation dans la contrée où elle vivait ; on accusait ses membre de paresse, d'intempérance et d'amour du mensonge. « Ils étaient fameux, dit un document signé par un grand nombre de leurs voisins, par leurs projets visionnaires et passaient une partie de leur temps à faire des fouilles pour découvrir des trésors cachés. » Joseph Smith se distingua de bonne heure par son caractère aventureux et illuminé tout ensemble, et l'histoire de ses visions lui valut les quolibets et les persécutions de ses voisins. Il est démontré que le fond du *Livre de Mormon* n'est autre chose qu'un certain roman historique sur les Indiens composé en style pseudo-biblique par un ministre du nom de Salomon Spaulding, né en 1761 et mort en 1816. Son manuscrit était demeuré entre les mains d'un imprimeur de Pittsburgh, en Pensylvanie, et passa entre celles de Sydney Rigdon qui, après avoir été compositeur dans son établissement, devint l'associé de Joseph Smith dans la propagation des doctrines mormones. Plusieurs des amis de Spaulding et son propre frère déclarèrent reconnaître son œuvre dans la prétendue traduction des plaques d'or. Les adjonctions faites par le prophète à ce fonds primitif sont des réminiscences bibliques pour la plupart, où abondent les incorrec-

tions grammaticales. Quant aux plaques elles-mêmes, nul ne les a vues en dehors des onze témoins qui affirment, en tête du *Livre de Mormon*, les avoir vues et touchées ; mais ces témoins étaient des mormons, parmi lesquels trois membres de la famille Smith et cinq de la famille Whitmer, l'une des premières converties à la foi nouvelle, et de tels témoignages sont plus que suspects. Le premier bailleur de fonds de Smith et l'un des onze témoins, Martin Harris, s'étant fait donner un fac-simile de l'une des *golden plates*, alla, avec une bonne foi qui l'honore, la soumettre au professeur Anthon, de New-York. Les mormons répandirent le bruit que ce savant avait reconnu les caractères pour de l'égyptien réformé. Mais le professeur, dans une lettre rendue publique, déclara que la feuille qu'on lui avait présentée était « couverte de toutes sortes de caractères crochus, et évidemment combinés par une personne qui avait eu sous les yeux un livre contenant divers alphabets, entr'autres des alphabets grecs et hébraïques. Des lettres romaines, renversées ou placées de côté, s'y trouvaient aussi rangées en colonnes perpendiculaires, et le tout se terminait par un grossier dessin d'un cercle partagé en divers compartiments couverts de signes bizarres, et évidemment copiés du calendrier mexicain publié par M. de Humboldt, mais copiés de manière à déguiser la source d'où ils étaient tirés. » La foi de Martin Harris était trop aveugle pour se laisser éclairer par les lumières de la science, et la publicité donnée à ces faits n'empêcha pas Smith de faire de nombreuses dupes. En 1829, lui et son collègue et secrétaire Cowdery, prétendirent avoir reçu d'un ange une divine imposition des mains qui les sacrait prêtres, et, persuadés que le baptême chrétien qu'ils avaient reçu n'était pas valide, ils se rebaptisèrent réciproquement par immersion. Leurs prédications et la lecture du *Livre de Mormon* groupèrent bientôt autour d'eux des disciples qui entrèrent dans la nouvelle secte par le rite du baptême. Le 6 avril 1830, l'Eglise des saints des derniers jours fut organisée dans la ville de Fayette, Etat de New-York. L'accession de Sidney Rigdon, ancien ministre campbellite fort bien doué, qui prêchait des idées millénaires, vint apporter à la théologie rudimentaire de Joseph Smith des éléments nouveaux, qui devaient la rendre populaire dans un milieu très ouvert à cette sorte d'enseignement. Le millénium allait commencer, les Indiens étaient sur le point de se convertir, l'Amérique devait être le rendez-vous des saints, et la tâche spéciale de la nouvelle Eglise était de construire la Nouvelle-Jérusalem. Ces idées et la mythologie qui les entourait flattaient à la fois le patriotisme et le goût du merveilleux des populations ignorantes des campagnes. Des missionnaires improvisés les répandirent de proche en proche, et des communautés mormones s'établirent de bonne heure dans l'Ohio, la Pensylvanie, l'Indiana et l'Illinois, aussi bien que dans le New-York. Au commencement de 1831, le siège de la secte était Kirtland dans l'Ohio, mais, vers la fin de cette même année, sous l'action d'une révélation spéciale, Smith entraîna une émigration de douze cents mormons dans le

comté de Jackson, Missouri, pour y « fonder la cité de Sion où le Christ devait régner en personne. » Cette communauté se distinguait des rudes colons qui l'entouraient par son industrieuse activité et par ses mœurs douces. Une persécution violente ne tarda pas à s'élever contre elle : on brisa ses presses, on supprima ses journaux, on fit subir toutes les avanies à ses ministres ; finalement, en 1833, une bande d'hommes armés vint expulser de la contrée les familles mormones, qui s'en allèrent chercher un asile à Independence dans le comté de Clay. Joseph Smith, en apprenant les malheurs de ses partisans, accourut de l'Ohio où il se trouvait alors, et, à la tête d'une troupe de mormons armés, essaya de répondre à la force par la force. Cette tentative ne réussit pas, et il dut retourner à Kirtland. Il se mit alors à compléter l'organisation religieuse de son Eglise. A la tête de la hiérarchie, qui devait assurer sa force, il plaça une sorte de triumvirat, s'assignant à lui-même la première place en sa qualité de prophète et d'apôtre et s'ajoignant Rigdon et Williams comme ses assesseurs. Le 4 février 1835, il se choisit douze apôtres auxquels il confia la mission de convertir les nations. Ils se répandirent en effet dans les états de l'Est ; l'un d'eux débarquait en Angleterre en 1837, et le jour de Noël de cette même année, une première conférence de mormons anglais se réunissait à Preston. Ils firent de nombreuses recrues dans les villes manufacturières du Nord et dans le pays de Galles, et des convois d'émigrants mormons traversèrent fréquemment l'Atlantique pour rejoindre le gros de la communauté. En mars 1836, quand le temple fut inauguré à Kirtland, plus de mille mormons étaient présents. De malheureuses transactions commerciales auxquelles le prophète fut mêlé et qui lui attirèrent des démêlés avec les tribunaux, le décidèrent à abandonner définitivement l'Ohio. Une révélation survint à point nommé, pour confirmer sa décision. Sa présence était fort nécessaire au milieu de la colonie missourienne, qui souffrait de luttes intestines, en même temps qu'elle était en butte aux persécutions des « gentils. » Ceux-ci voyaient d'un œil jaloux la marche envahissante des mormons et s'irritaient de leur prétention hautement affichée de conquérir tout le pays. Une sorte de guerre civile éclata ; les milices de l'Etat intervinrent à la fin de 1838, en apparence pour rétablir la paix, mais en réalité pour débarrasser l'Etat de la présence des mormons. Plusieurs d'entre eux furent massacrés ; le prophète, son frère, et quelques autres chefs furent emprisonnés, et la colonie mormone, forte d'environ 15,000 personnes fut, en plein hiver, dépossédée de ses terres et expulsée de l'autre côté du Mississipi, dans l'Illinois. Bien accueillie par la population de cet Etat, elle y fonda la ville de Nauvoo, qui, deux ans après sa fondation, comptait déjà 2,000 habitations, avec des écoles et des édifices publics. La législature de l'Etat concéda une charte à Nauvoo ; les mormons furent autorisés à lever une milice placée sous les ordres du prophète, qui devint bientôt le chef à la fois religieux, civil et militaire d'une communauté de 20,000 âmes, qui lui vouait une admiration et une obéissance sans réserves. Ses partisans se multipliaient dans tous les Etats-Unis, et

leur chiffre en Angleterre atteignait, disait-on, dix mille. Ces succès enivrèrent Joseph Smith qui, en 1844, osa se mettre sur les rangs pour la présidence des Etats-Unis. Ses mœurs étaient loin d'être irréprochables ; toutefois ce ne fut qu'en juillet 1843 qu'il prétendit avoir reçu une révélation autorisant la polygamie. Cette prétention souleva une vive opposition dans le sein même de la communauté. Les mécontents fondèrent à Nauvoo même un journal d'opposition, l'*Expositor*. Smith, qui en était venu à ne pouvoir souffrir la contradiction, donna ordre à ses janissaires de faire justice ; les presses du journal furent brisées, le bureau démoli, et ses rédacteurs ne durent leur salut qu'à la fuite. Ils portèrent plainte devant les autorités de l'Etat qui profitèrent de l'occasion pour faire cesser un état de choses intolérable. La milice marcha sur Nauvoo et s'empara du prophète et de son frère Hyrum. Le bruit ayant couru que le gouverneur songeait à faire évader ses prisonniers, une bande d'hommes armés se jeta sur eux et les massacra (27 juin 1844). La mort de Joseph Smith, loin d'être la ruine du mormonisme, sembla devoir assurer sa durée ; elle mit l'auréole du martyre au front du prophète et renforça le fanatisme de ses partisans. Brïgham Young, qui était devenu le conseiller le plus intime de Smith, fut appelé à lui succéder à la tête de la communauté, avec les titres de « voyant, révélateur et président des saints des derniers jours. » En 1845, la législature de l'Illinois révoqua la charte de la cité de Nauvoo. Les conflits étaient fréquents entre les saints et les gentils, et la communauté elle-même souffrait de tiraillements intérieurs. Brigham Young comprit qu'il y avait là une situation qui ne pouvait se prolonger sans amener à courte échéance la ruine du mormonisme. Il fut résolu en conséquence qu'une nouvelle migration aurait lieu et que le siège de la communauté serait transporté par delà les limites des Etats-Unis, et à quelques centaines de lieues de toute terre civilisée. Cette résolution fut annoncée aux saints par une épître générale datée du 20 janvier 1846. Une avant-garde de seize cents personnes partit avant la fin de l'hiver pour jeter les bases du futur établissement. Le territoire de l'Utah, que les mormons désignèrent sous le nom de Deseret, ou pays de l'Abeille, est un plateau compris entre les Montagnes-Rocheuses et la Sierra-Nevada de Californie. Ce plateau aride semblait rebelle à toute culture, et il a fallu toute la ténacité de volonté de fanatiques en révolte contre la civilisation pour coloniser ces régions inhospitalières et en faire ce qu'elles sont devenues aujourd'hui, la grande étape entre New-York et San-Francisco. On a souvent raconté cet exode de tout un peuple, s'accomplissant par un prodige d'audace et de discipline, au milieu des privations et des souffrances de toute nature, et aboutissant à la création, sur les bords du Grand-Lac-Salé, d'une civilisation étrange, mais à laquelle on ne saurait sans injustice refuser une certaine grandeur. Le succès de cette expédition suffirait pour faire vivre dans l'histoire le nom de Brigham Young. Il arriva dans la vallée en juillet 1847, et le gros des mormons dans l'automne de 1848. Une ville fut construite avec son ta-

bernacle et ses édifices publics. La population augmenta rapidement. En 1849, le congrès des Etats-Unis organisa l'Utah en territoire et reconnut Brigham Young pour gouverneur. En 1852, fut promulguée la « loi céleste du mariage » qui autorisait la polygamie. En 1853, fut posée la première pierre du temple monumental. Le gouvernement fédéral essaya vainement d'intervenir dans la législation, d'abord en nommant des juges, puis en envoyant un nouveau gouverneur à la place de Young. Traités en suspects, ces mandataires du gouvernement durent se retirer en 1856. L'année suivante, le gouvernement de Washington envoya dans l'Utah de nouveaux fonctionnaires, avec un corps de 2,500 hommes pour les appuyer. Les mormons protestèrent vivement, mais finirent par se soumettre. La question de la polygamie est demeurée entre eux et le pouvoir fédéral la question délicate et a soulevé de continuels conflits. Toutefois, cet étrange peuple est en voie de rentrer dans les conditions normales d'existence des peuples civilisés ; la création du chemin de fer du Pacifique, en 1869, l'arrivée de nombreux colons non mormons, la mort enfin de Brigham Young, survenue en 1877, ont abaissé définitivement les barrières qui le séparaient du reste du monde. Dépouillé bientôt de son institution honteuse de la polygamie, comme il l'a été de l'autonomie politique qu'il avait rêvée, il redeviendra une simple secte religieuse, plus bizarre que la plupart des autres, et qui pourra vivre longtemps encore, grâce à cette légende mystérieuse qui s'est faite autour de son berceau, et grâce surtout à ces traditions d'audace et d'héroïsme qui font de l'histoire particulière de cette secte l'un des chapitres les plus étonnants de l'histoire de la colonisation. On estime à 250,000 le nombre total des mormons ; de 80 à 100,000 sont établis dans l'Utah.

II. Doctrine et discipline. — Nous avons déjà parlé du plus important des livres sacrés des mormons, le *Livre de Mormon*, compilation indigeste et illisible, mais dont le succès s'explique par la large satisfaction qu'elle donne au patriotisme américain. D'après la révélation mormone, les juifs réfugiés en Amérique se partagèrent en deux groupes hostiles, les néphites et les lamanites. Ceux-ci, devenus infidèles, exterminèrent les néphites et s'emparèrent du continent tout entier. Les Indiens sont leurs descendants. Le *Livre de Mormon* forme un volume de 563 pages d'impression compacte. Il se divise en quinze livres de longueur inégale attribués à divers auteurs. Cet ouvrage contient, outre le roman interminable des néphites et des lamanites, de longues exhortations, des visions et des paraboles, faible pastiche du langage biblique, et qui n'ont ni élévation morale ni valeur poétique. Les anachronismes et les absurdités y fourmillent, pour ne rien dire des fautes grossières de grammaire. Le second livre sacré du mormonisme est le *Livre de la doctrine et des alliances* (*Book of Doctrine and Covenants*) ; il renferme des instructions religieuses données par Joseph Smith à ses disciples, des révélations se rapportant à l'organisation, au culte et à la hiérarchie de l'Eglise, des prophéties, des visions, etc. Mentionnons enfin la *Perle de grand prix*, recueil de

révélations, prophéties, discours de Smith, auquel il a joint un prétendu *Livre d'Abraham*, qui se donne comme traduit d'un papyrus égyptien. La doctrine mormone forme le plus étrange éclectisme d'éléments bouddhistes, gnostiques, mahométans et chrétiens. Dieu le père n'est pour eux que le plus puissant des hommes ; il est doué d'un corps, il a été engendré comme nous, il est marié à un grand nombre de femmes, et ses enfants sont nombreux comme les grains de sable de la mer. Ce Dieu, qui habite la planète Kolob, a charge de notre univers ; d'autres dieux, également puissants, veillent sur d'autres mondes. Dieu n'étant qu'un homme perfectionné, chaque homme peut aspirer à devenir Dieu à son tour. Le Christ est né de l'union « matérielle » de Dieu et de la vierge Marie ; les mormons retiennent la foi en la rédemption. La vie future ne sera que le prolongement de celle-ci ; l'existence aura les mêmes nécessités et les hommes les mêmes passions et les mêmes occupations. Qu'on ajoute à ces idées bizarres, la doctrine de la transmigration des âmes, celle de la permanence des dons miraculeux, tout un système millénaire très complet, avec retour des juifs, y compris les dix tribus perdues, parousie et règne personnel du Christ pendant mille ans sur la terre, et l'on aura quelque idée de ce qu'est cette étrange théologie, véritable pandémonium où se sont donné rendez-vous toutes les excentricités de la pensée religieuse de tous les temps. La morale mormone ne s'élève pas au-dessus du terre-à-terre de l'égoïsme le plus absolu. Le dieu des mormons a été défini par l'un de leurs apôtres « le plus égoïste des êtres vivants », et ses adorateurs s'efforcent de lui ressembler. Les deux grands devoirs du parfait mormon sont le patriotisme et le payement des dîmes ; en règle avec la loi morale sur ces deux articles, il est libre pour tout le reste. S'enrichir et multiplier le nombre de ses femmes, à cela se borne son ambition. Toute pensée indépendante est supprimée ; les fidèles s'engagent à n'être dans les mains de leurs chefs « qu'une cire molle, un chiffon trempé dans du suif. » Les formes du culte semblent avoir pour but d'exclure et d'étouffer la pensée. Le salut de l'individu dépend de rites symboliques multipliés ; baptême par immersion fréquemment renouvelée ; imposition des mains ; cène où l'eau remplace le vin, cérémonies mystérieuses d'initiation. La prédication roule en général sur les intérêts matériels de la communauté, et ne tend en aucune façon à élever l'âme vers les choses invisibles. La hiérarchie mormone comprend au sommet la *présidence* composée de trois hommes qui représentent sur la terre la Trinité divine, et dont l'un a la suprême autorité ; puis le *patriarcat* conféré à vie à un homme qui a pour unique charge de distribuer des bénédictions ; puis les *douze*, qui ont le pouvoir de conférer les ordres et d'administrer les sacrements ; puis les *soixante-dix*, qui, sous la direction des apôtres, ont la charge de faire la propagande. Les *grands prêtres* forment le cinquième ordre ; ils officient toutes les fois que les dignitaires d'un rang plus élevé ne sont pas présents. Les *evêques*, les *anciens*, les *prêtres*, les *instructeurs* et les *diacres* forment les degrés inférieurs de cette hiérarchie, et appartiennent à la

classe d'Aaron, tandis que les premiers forment celle de Melchisédek. Un grand conseil général est chargé de régler les difficultés qui peuvent survenir entre les fidèles ; il existe aussi des grands conseils particuliers dans chaque communauté locale. Une conférence annuelle pour le règlement des affaires générales de l'Eglise se réunit en avril ; on assure que toutes les décisions y sont prises à l'unanimité. — Sources : Le mormonisme a donné naissance à une foule d'ouvrages. Ses écrivains, assez médiocres d'ailleurs, sont nombreux ; nous nous bornons à indiquer les noms de Spencer, Orson Pratt, Parly Pratt, Phelps, etc. Parmi les ouvrages racontant l'histoire et exposant les idées des mormons, nous mentionnerons les suivants : Kidder, *Mormonism and the Mormons*, New-York, 1852 ; Burton, *City of the saints*, Philadelphie, 1852 ; Ferris, *Utah and the Mormons*, New-York, 1854 ; Hyde, *Momonism its Leaders and Designs*, New-York, 1857 ; Stenhouse, *The Rocky Mountains saints*, New-York, 1873. Nous possédons en français plusieurs ouvrages sur ce sujet, tels que : A. Pichot, *Les Mormons*, Paris, 1854 ; Jules Remy, *Voyage au pays des Mormons*, Paris, 1860, et plusieurs articles de la *Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1853, 15 février 1856, 1er septembre 1859, 15 avril 1861, 1er février 1872.

MATTH. LELIÈVRE.

MORNAY (Philippe de), seigneur du Plessis-Marly, le plus accompli des gentilshommes de son temps, le protestant le plus influent de son parti, l'homme qui rendit le plus de services à son Eglise et à son pays. Ecrivain fécond, théologien, controversiste, diplomate, homme d'épée, administrateur et politique habile, il fut surtout éminent et célèbre par ses vertus. Il vécut sous six règnes : ceux de Henri II, François II, Charles IX, Henri III, Henri IV, Louis XIII, et joua un rôle important sous les quatre derniers. Les grands événements dont il fut témoin : les guerres civiles de France, la lutte pour l'indépendance des Pays-Bas, la mort de Marie Stuart en Angleterre, etc., lui donnèrent des leçons analogues à celles que nous avons reçues des violentes péripéties de l'histoire contemporaine. Les incidents de la vie de Mornay ne peuvent se résumer en quelques pages ; il suffira de rappeler les plus importants en les groupant autour de l'idée dominante du gentilhomme chrétien, celle qu'il appelait *son principal dessein*. Ce dessein se forma dans son esprit dès ses jeunes années. Né à Buhy, dans le Vexin français, le 5 novembre 1549, il appartenait à l'une des plus anciennes et des plus catholiques familles du pays ; mais sa mère, Françoise du Bec-Crespin, qui inclinait vers la Réforme, lui donna un professeur luthérien. Celui-ci répandit dans l'esprit de son élève des semences que n'étouffèrent ni les fréquents changements survenus dans la direction de ses études, ni les offres séduisantes d'un oncle maternel, l'évêque de Nantes. La mort de son père (1559) lui permit de se déclarer pour le protestantisme, dans lequel l'avait affermi la lecture réfléchie du Nouveau Testament. Il renonça donc à la carrière ecclésiastique à laquelle il était destiné comme cadet de noble famille et aux riches bénéfices qui l'y attendaient. Après la première guerre civile (1562-3) il se livra à l'étude avec une ardeur extraordi-

naire et y fit d'étonnants progrès. Il fut bientôt supérieur à tous ses condisciples. Il voulut absolument prendre part à la seconde prise d'armes (1567), bien qu'il n'eût que dix-huit ans ; mais un accident de cheval lui fractura, dès le départ, la jambe à deux endroits et ne lui laissa le loisir que de déplorer en vers « les guerres civiles de France » et les vertus de Coligny et de ses frères. Il profita de la seconde paix pour compléter, selon l'usage du temps, son éducation classique par de longs voyages. Ils durèrent deux ans (1569-71). Avec son gouverneur Ramini il visita Genève où Théod. de Bèze continuait la magistrature morale et religieuse de Calvin ; Heidelberg, où il étudia le droit et la langue allemande ; Francfort, où il se lia d'amitié avec Hubert Languet ; il reçut à Venise le meilleur accueil du jurisconsulte Arnaud du Ferrier qu'il contribua à amener à la Réforme ; à Padoue il continua le droit et l'hébreu, et se fit un ami de Calignon. Obligé de s'éloigner de cette ville à cause des dangers que sa foi évangélique lui faisait courir dans un pays d'inquisition, il fit par mer le tour de l'Italie, vit Gênes, Ferrare, Rome, Plaisance, Turin, Milan, observant partout « les antiquités des lieux, remarquant avec soin l'origine, le progrès et le déclin d'iceux, les causes des changements et où s'étaient données les plus célèbres batailles et faits d'armes, par où les villes avaient été battues, emportées. » Il vit de même la Hongrie, la Bohême, les Pays-Bas et l'Angleterre, faisant à mesure un journal de ses voyages, qui n'a pas été conservé, et prouvant pour sa part que le dédain des Français pour la géographie ne tient pas à une lacune constitutionnelle de leur esprit, mais à des causes passagères et malheureuses. Son fils et son petit-fils devaient suivre plus tard le même itinéraire. Il passa à Cologne l'hiver de 1571-72 et y préluda à son double rôle de théologien et de publiciste. Il composa en trois jours un écrit *sur l'Eglise* en réponse à l'espagnol Pierre Ximénès, et adressa deux *remonstrances* aux insurgés des Pays-Bas revendiquant leur liberté de conscience contre l'horrible tyrannie de Philippe II et du duc d'Albe. Ces écrits, aujourd'hui perdus, contenaient à la fois la conclusion de toutes ses études et le programme de sa vie entière. Une sympathie généreuse pour la liberté des peuples, une haine violente pour l'absolutisme politique et religieux, l'amour de la France et du christianisme réformé, voilà ce que lui avaient appris la Bible et les anciens, les hommes éminents qu'il avait connus dans ses voyages et ceux qu'il avait fréquentés en France, voilà la cause à laquelle il vouait avec joie son existence. Une juste intuition lui fit reconnaître l'intérêt de son pays dans le triomphe de la liberté religieuse en Europe. C'étaient là les traits fondamentaux de cette politique nationale qui devait faire de la France le bouclier de la liberté européenne. Conseillée par les protestants du seizième siècle, elle fut suivie sous François Ier et Henri II par instinct et par circonstances ; sous Henri IV et Richelieu, par réflexion et par sagesse ; mais Louis XIV ne put la concilier avec les principes qui le portaient à révoquer l'édit de Nantes. Revenu à Paris en 1572, à l'âge de vingt-trois ans, Mornay remit à Coligny ce *Discours au roi Charles IX*,

où il engageait le monarque français à soutenir la querelle des Pays-Bas contre l'Espagne, et où le vieil amiral put reconnaître le fruit de ses réflexions dans l'ébauche lumineuse du jeune publiciste. Dans l'Eglise et dans l'Etat, une foi vive et raisonnée est à la fois la hardiesse des vieillards et la prudence des jeunes gens. Pour élever celle de Mornay à ce degré où elle devait braver les périls et courir au-devant des sacrifices, il ne lui restait plus qu'à la voir consacrer par le martyre. Le 24 août 1572, l'objet de sa plus haute vénération, l'amiral de Coligny, tombait sous le poignard des assassins. Mornay lui-même échappait par miracle aux égorgeurs de la Saint-Barthélemy, auquel n'échappait point son ancien gouverneur Ramini. Une jeune femme, destinée à être sa plus grande affection, Charlotte Arbaleste de la Borde, ne se dérobait aux mêmes périls que par des prodiges de sang-froid et de courage. Qu'on se représente donc l'ardeur avec laquelle Mornay allait désormais embrasser une cause sainte, patriotique et proscrite ! Il passa en Angleterre où les souvenirs de son premier voyage et les recommandations de Languet lui ménagèrent un bon accueil et les moyens de servir la cause protestante auprès de la reine Elisabeth. Il eut à réfuter les calomnies dont ses coreligionnaires étaient l'objet, et à solliciter pour eux des secours ; mais il ne songeait point à venir les rejoindre tant que le pouvoir resterait aux mains de leurs bourreaux. Il aimait mieux demander un asile, soit à la Suède où Charles de Mornay, son parent, était grand maréchal du royaume, soit à l'Irlande où l'Angleterre réprimait de vives résistances, soit à l'Amérique où Coligny avait cherché à établir les Français. Mais La Noue le supplia de vaincre ses répugnances et de revenir dans son pays pour profiter d'une occasion qui s'offrait de défendre la bonne cause. Mécontent de sa mère et de son frère, et trouvant son rôle dans l'Etat trop effacé, le duc d'Alençon offrait aux protestants son appui. Mornay n'y croyait guère et hésitait à mêler à la cause des Eglises celle d'un prince aussi peu consistant. Mais il était loin d'être un esprit spéculatif épris de principes abstraits, et il se laissa persuader de prêter son concours à l'entreprise projetée. Son rôle dans la cinquième guerre de religion (1575) fut de surprendre Mantes, avec son frère de Bussy; la tentative échoua; le duc d'Alençon ne tarda pas à faire sa paix avec la cour, à obtenir le riche apanage de l'Anjou et les deux Mornay n'eurent qu'à se réfugier à Sedan, dans la principauté du duc de Bouillon. C'est là, parmi d'autres réfugiés pour cause de religion, que Philippe de Mornay fit la connaissance de la noble femme qui devait porter son nom avec tant d'honneur, de tendresse et de courage. Veuve depuis cinq ans du sieur Jean de Pas-Feuquères, Charlotte Arbaleste était une femme « accomplie en toutes sortes de vertus, » d'un esprit élevé, douée d'un vrai talent d'écrire, d'une foi ardente et inébranlable. Elle fut fiancée à Mornay dès 1575, et elle donna d'abord la mesure de la gravité de ses pensées et de son caractère en demandant à Du Plessis de composer, à l'occasion de leur mariage, un *Traité de la vie et de la mort*, où le jeune gentilhomme réunit les sentences les plus sages de

l'antiquité païenne et chrétienne sur la question. Des vers sur le même sujet, et dont plusieurs n'étaient pas sans mérite, terminaient le volume. Mornay avait besoin de toute cette philosophie. Entre les fiançailles et le mariage, il eut à ceindre son épée pour soutenir Thoré-Montmorency faisant entrer en France un corps de reîtres et fut fait prisonnier, mais heureusement sans être reconnu. Peu de jours après la cérémonie nuptiale (3 janvier 1576), il monta de nouveau à cheval pour soutenir une tentative analogue de Condé; mais, n'ayant pu rejoindre le prince, il se retira à Buhy non sans souhaiter à sa cause un soutien moins frivole que le prince qui l'avait nommé son chambellan. Il crut le trouver dans le jeune roi de Navarre et ne tarda pas à se rendre auprès de lui. La première entrevue fit sur Henri de Béarn et sur Du Plessis une impression également favorable. Non que ce dernier méconnût les vices et les côtés faibles de son nouveau maître; mais en le comparant au duc d'Alençon, il trouvait en lui « certes et trop plus de bien et trop moins de mal qu'aux autres... Qui considèrera, ajoutait-il, et les grâces que Dieu a mises au roi de Navarre et le temps auquel il l'a fait naître, jugera, à mon avis, qu'il est destiné à de grandes choses, et s'il est son serviteur, portera impatiemment de le voir détourné aux petites... Toute la chrétienté soupire après un grand prince. » Et il rêvait déjà de lui faire acquérir la gloire d'un Constantin. Cette gloire devait consister d'abord à assurer le triomphe de la cause évangélique, et ensuite à réunir un grand concile œcuménique où la même cause, déjà victorieuse par les armes, le serait une seconde fois et pour toujours par l'ascendant du savoir et de la vérité. Aussi mit-il au service de Henri de Navarre tout ce qu'il avait de jeunesse, de talent et d'activité. Entre le jour où il entra dans son conseil (1577) et celui où il le vit monter sur le trône des Valois, il serait impossible d'imaginer tout ce qu'il fit pour lui. Cette période vit coup sur coup les guerres civiles de 1577, de 1580, de 1585, et présente le spectacle du plus grand désarroi où la France fût jamais tombée. Plus d'ordre nulle part : les caprices de la cour, l'insubordination des grands, les rivalités des chefs, l'indiscipline des soldats français ou étrangers suspendaient toute sécurité, toute suite dans les desseins, surtout pendant les troubles interminables de la Ligue. Qu'on juge de la difficulté que présentait dans ces circonstances le rôle d'un chef de parti comme Henri de Béarn, et surtout de son premier et presque universel ministre; car Duplessis était chargé ou se chargeait lui-même de toutes les fonctions. Il accomplit ce prodige de faire si longtemps la guerre presque sans argent, au grand étonnement de Henri III qui en fit plus tard la remarque, quand il se fut uni à son cousin de Navarre. Mais cette difficulté insoluble était loin d'être la seule. Il fallait sans cesse s'entendre avec les églises, avec leurs délégués ecclésiastiques ou nobles, avec leurs changeants alliés du parti politique, avec les reîtres mal payés, avec le prince lui-même, dont les caprices amoureux n'étaient pas un léger embarras. Henri fut une fois malade d'une pleurésie, loin de tout secours de médecin, et le

théologien diplomate qui le servait dut prendre sur lui de le saigner. Aussi le Béarnais disait-il qu'il se passerait aussi peu de Du Plessis que de chemise, et dans ses bons moments il lui disait à lui-même : « Ce sera au plus vivant des deux. » — La guerre de 1577, provoquée par les premiers états de Blois, qui avaient déclaré n'admettre qu'une seule religion en France, fit appel à tous les genres de talents de Mornay. Pour prévenir une explosion inévitable, il avait adressé aux Etats « Sous la personne d'un catholique romain, » cette éloquente *Remontrance pour la paix*, où il soutenait la possibilité du maintien des deux cultes et l'inutilité de la force pour réduire les réformés : « Reste donc, ajoutait-il, puisque nous n'avons pu les faire mourir, que nous les laissions vivre, puisque la guerre n'a servi de rien, que nous les laissions au milieu de nous en paix... Sur la tête et sur le cerveau il n'y a prise que par les oreilles. On la leur romprait à tous, que leur opinion toutefois y demeurerait entière. » La guerre déchaînée, il ne fut plus question d'écrire, mais de chercher de l'aide : Mornay traversa la France, de la Guienne à Chantilly, pour solliciter en vain celle de Montmorency et courut mille hasards dans ce voyage ; il fallut repousser celle qu'offrait Damville, cet autre Montmorency qui allait passer du côté de Henri III et qui voulait alors appeler contre lui la flotte turque à Aigues-Mortes. Il fallut surtout prendre l'épée, aider Henri de Navarre à sortir du mauvais pas d'Eausse où il se trouva enfermé avec une suite de cinq personnes seulement, dans une ville ennemie, l'accompagner à Marmande, ailleurs. Il fallut enfin partir pour l'Angleterre, malgré la flotte royale qui allait l'arrêter près de la Rochelle, malgré les pirates qu'il devait rencontrer plus tard dans la mer du Nord, effacer dans l'esprit de la reine Elisabeth les mauvaises impressions qu'avaient faites les légèretés et les abjurations d'Henri, obtenir des subsides pour la guerre qu'il soutenait. Et il en obtint, mais trop tard pour s'en servir ; car la paix se fit brusquement à Poitiers et à Bergerac. Mornay dut cependant rester en Angleterre et aux Pays-Bas. Les loisirs qui résultèrent de cette prolongation furent employés à publier à Londres le *Traité de l'Eglise* (1579), à Anvers celui de la *Vérité de la Religion chrétienne* (1581), grands ouvrages qui auraient suffi à l'activité d'un autre. Aux Pays-Bas, en lutte contre Philippe II, il ne crut pas changer de cause en prêtant son aide au prince d'Orange, allié par ses soins et à Elisabeth d'Angleterre et à Henri de Navarre. Les amis de l'Espagne l'en punirent en l'empoisonnant, mais ils avaient compté sans sa jeunesse et sa bonne constitution. Il avait encore deux devoirs à remplir avant de quitter ce pays du Nord : faire agréer à Elisabeth mécontente de la folle prise d'armes de 1580, les motifs allégués par les amoureux et faciliter au duc d'Alençon, qui avait conservé l'habitude de l'employer au besoin, les négociations qui devaient le faire devenir duc de Brabant. Le prince d'Orange et les Etats lui demandèrent ce service, qu'il ne leur rendit que malgré lui, car il savait au juste ce que valait d'Alençon. Même quand la négociation eut réussi et que les Etats demandèrent à Henri

de Navarre de laisser Mornay six mois de plus auprès du duc, pour l'aider de ses conseils, il ne se soucia pas d'un honneur qui ne pouvait que le compromettre et ne tarda pas à s'éloigner. Aussi bien, le duc de Brabant l'y aida-t-il, sous prétexte de l'envoyer à la diète d'Augsbourg, mais en réalité pour n'avoir pas à ses côtés un témoin et un censeur de la trahison qu'il méditait contre Anvers. Mornay fut heureux qu'on ne pût lui reprocher le sang versé dans cette ville, par un prince qui s'érigeait en tyran du pays qui l'avait appelé. — En 1582, Mornay revenu en France, assistait pour le roi de Navarre au synode de Vitré et y faisait deux propositions, dont l'assemblée lui attribuait justement tout l'honneur. Il demandait d'une part que chaque province désignât deux députés pour demeurer auprès du roi et lui former un conseil ; d'autre part, que des théologiens envoyés aux nations protestantes, eussent charge de préparer les voies à un synode général destiné à mettre d'accord les diverses Eglises réformées. On reconnaît dans cette dernière motion la confiance, peut-être un peu obstinée, de Mornay aux conférences théologiques. Celle qu'il voulait ainsi amener et en vue de laquelle un ambassadeur fut envoyé aux puissances protestantes, n'était que le prélude du grand concile rêvé par Du Plessis et seul capable, dans sa pensée, de rétablir au profit du pur Evangile, l'unité du monde chrétien. Quant à l'appel autour du roi de Navarre, de conseillers choisis par les Eglises, il présentait le triple avantage de faciliter l'arrivée de subsides pour les besoins de la cause, de renseigner le prince sur les besoins de ceux dont il était le protecteur, et sans doute aussi de mettre un frein à ses fantaisies galantes. — Celles de la reine Marguerite de Valois, sa femme, donnaient aussi des soucis à Du Plessis Mornay et ajoutaient à ses travaux. Restée à la cour de Henri III après l'évasion de Henri de Béarn en 1576, elle avait trouvé le moyen de l'étonner par ses débordements et de se faire congédier par le roi. Celui-ci fit même fouiller ses bagages en route et enlever une de ses dames d'honneur. Le roi de Navarre trouva le procédé désobligeant et envoya Mornay à Lyon auprès de Henri III pour s'en plaindre. Il obtint la mince satisfaction de forme que la circonstance pouvait comporter. Le Béarnais reprit sa femme après bien des tergiversations et n'eut pas lieu de s'en louer. Car à la prise d'armes suivante, elle guerroya pour son compte dans le voisinage de son mari, en faveur du duc de Guise. Mais en 1583, les deux cours de France et de Navarre n'étaient pas encore en mauvais termes. En diverses missions, Mornay fut bien reçu par le roi, qui tantôt prenait plaisir à parler avec lui de religion et l'engageait doucement à revenir au catholicisme, avec le succès qu'on peut penser ; tantôt lui accordait une plus longue possession des places de sûreté remises aux protestants par les précédents édits, tantôt apprenait par lui les menées de l'Espagne et du duc de Savoie. Philippe II mécontent des rapports du duc d'Alençon avec les Pays-Bas, avait par deux fois proposé à Henri de Navarre son alliance, de l'argent et des mariages de famille, sans s'arrêter à la différence de religion ; le duc de Savoie, de son côté, méditait un coup de main

en Provence. Sur les conseils de Mornay, Henri de Navarre faisait connaître au roi ces trames ténébreuses et le mettait sur ses gardes. Aussi Henri III ne se fâcha-t-il point quand le Béarnais reprit à l'improviste la place de Mont-de-Marsan, qui était du domaine de Navarre et qu'il gardait depuis la dernière guerre, bien que le temps fût depuis trois ans venu de la rendre. Le roi de France dut sourire en lisant dans les dépêches rédigées à ce sujet par Mornay : « Qu'il n'y avait là rien d'étrange; qu'un homme rentrait dans sa maison par où il pouvait : que d'ailleurs la volonté du roi était claire par ses patentes, de la sincérité desquelles il ne voulait point douter. » Il lut à coup sûr avec plus de plaisir encore la réfutation de l'écrit que les Guises avaient fait faire par de Rozières pour démontrer par leur descendance de Charlemagne leur droit à la couronne de France et deux ans plus tard, peu avant l'ouverture des hostilités, l'*Avertissement sur l'intention de la maison de Lorraine* où Du Plessis disait du monarque français, non sans un peu de flatterie : « Nous avons un roi chrétien, trop plus zélateur de Dieu qu'eux tous ensemble» où il accusait les Guises de « vendre à l'Espagne notre patrie et chasser la France hors de France pour y faire les logis de la Lorraine et de l'Espagne » promettant à leurs tombeaux cette inscription bizarre : « Ce furent les premiers Espagnols français. »—La bienveillance du roi pour Henri de Navarre, habilement entretenue par Mornay, ne craignit pas de se manifester en plusieurs circonstances : une fois devant Mayenne et d'autres gentilshommes, à l'occasion de la mort imminente du duc d'Alençon il dit ces mots : « Aujourd'hui je reconnais le roi de Navarre pour mon seul et unique héritier. C'est un prince bien né et de bon naturel. Mon naturel a toujours été de l'aimer et je sais qu'il m'aime. » Sur quoi Mornay, qui était à Paris avec de Clairvaux et de Chassincourt, conseillers comme lui du Béarnais, écrivit à son maître en son nom et au leur : « Votre Majesté se doit représenter qu'elle est le propos ordinaire de toute la France et même d'une bonne partie de la chrétienté... Vous avez à composer votre vie et vos actions en sorte que, s'il est possible, il ne s'y trouve rien à reprendre... A vous, sire, qui êtes né pour tous, non la vertu et la prudence seulement, mais la réputation de vertu et de prudence est nécessaire... Pardonnez encore un mot à vos fidèles serviteurs, sire. Ces amours si découverts et auxquels vous donnez tant de temps ne semblent plus de saison. Il est temps que vous fassiez l'amour et à toute la chrétienté et particulièrement à la France. » Et quand le duc d'Alençon eut expiré, Du Plessis accourant vers son maître : « Sire, lui dit-il, par le décès de ce prince et la stérilité de la reine, il semble que Dieu veuille préparer et pour vous et par vous de grandes choses. Le monde vous fera de belles propositions, mais c'est par Dieu que les rois règnent. Ce n'est pas à un grand prince à se changer sur les accidents; mais à changer les autres. Si Votre Majesté veut croire un bon conseil, on vous donnera la méthode, quand ce temps arrivera, de renouveler en vous la gloire d'un Constantin, de réformer l'Eglise et le royaume avec le gré de votre peuple, et dès cette heure on vous mettra sur les voies.

Seulement reposez-vous en Dieu, travaillant à son œuvre. » Ces belles paroles font mieux que peindre l'homme ; elles révèlent l'unité de sa vie sous la multiplicité infinie de ses travaux et de ses actes. Ces travaux redoublèrent durant la guerre de la Ligue (1585-98). Suscitée par l'or de Philippe II qui se vengeait ainsi des bons rapports de Henri III avec ses sujets révoltés des Pays-Bas, elle fit verser des flots d'encre, surtout par la plume de Mornay, et ensuite des flots de sang. Dès les premiers agissements des Guises, au mois de mars, protestations contre eux, adressées au roi de France et à tous les alliés du roi de Navarre ; appel à tous les secours du dehors et du dedans ; *Remonstrance à la France* avec ce début : « Jamais aux mauvais sujets ne manqua prétexte de se révolter contre leur prince ; » puis, quand le faible Henri III, dominé par sa mère, se fut livré par le traité de Nemours à ses pires ennemis, nouvelles protestations contre cet accord et par les princes de Bourbon et par Montmorency ; *Réponse aux déclarations de MM. de Guise* ; *Déclaration du roi de Navarre* sur les *calomnies publiées contre lui* : « Ceux qui les avaient semées avaient faussement et malicieusement menti » et néanmoins, pour abréger les misères d'une guerre, Henri demandait : « que la querelle fût vidée de sa personne à celle du sieur de Guise, un à un, deux à deux, dix à dix, vingt à vingt plus ou moins, en tel nombre que ledit sieur voudrait, avec armes usitées entre chevaliers d'honneur en tel lieu qu'il plairait à Sa Majesté de choisir. » Mornay n'avait consenti à écrire ce défi qu'à la condition d'être le second de son roi. Mais le défi ne fut pas plus accepté que le concile proposé au même moment. « Que dira la postérité, ajoutait Henri par la plume de son ministre dans ses *Plaintes au clergé*, que vous ayez mieux aimé mettre le tout en confusion que de vous disposer à un concile, mieux aimé venir au sang que conférer doucement du sens des Ecritures? » Quand Sixte-Quint eut excommunié le roi de Navarre et le prince de Condé et déclaré ces princes déchus de leurs droits, ils répondirent par la même plume et firent afficher dans Rome qu'ils appelaient « de ce soi-disant pape à la cour des pairs de France, lui donnaient un démenti sur les causes par lui prétendues et s'offraient à le prouver hérétique et antechrist en un libre et légitime concile. » On aura plus d'une autre preuve de la haine de Mornay pour la papauté. En même temps que sa plume courait, il envoyait des ambassadeurs, achetait du salpêtre en Espagne, en faisait fabriquer en France, employait « tout âge et tout sexe » à relever et fortifier les places. C'était bien le moment pour les gens de Castres de le demander comme gouverneur de leur ville ! Il avait à relever aussi le courage de son roi. A la vue de toutes les difficultés qui s'opposaient à ses efforts, des armées envoyées contre lui, notamment celle de Mayenne, Henri fut pris, au commencement de 1586, d'un accès de découragement et, dans un conseil intime, il fut sérieusement question pour lui de renoncer pour le moment à la partie et de se retirer en Angleterre. Mornay prévint cette lourde faute qui aurait coûté la couronne à Henri : la guerre était juste, inévitable, nécessaire pour la défense de la vraie religion et la liberté de tant de

consciences. Il fallait louer Dieu « qu'elle lui vînt sur les bras plutôt sous le règne d'un autre que sous le sien, plutôt dans la vigueur de son âge que chargé d'ans. Vous aurez, ajouta-t-il, de grandes affaires à passer; je les vois bien; votre vertu, la fidélité de vos serviteurs, le zèle de tant de gens de bien, la justice de votre cause, l'intérêt propre du roi en démêleront chacun sa part et Dieu le tout. Il vengera sa gloire. Je vous vois sortir de cette guerre le plus glorieux prince qui fut oncques. Et pour ce peu que je suis, sire, si j'y trouve rien trop chaud ni trop froid, Votre Majesté me le reproche. » Cette éloquence du cœur et de la conscience triompha, et plus tard, même dans la disgrâce, on lui sut toujours gré de ce bon conseil. — La lutte engagée, on vit successivement Mornay, quittant le roi, découvrir dans la Garonne un gué qui permettait de prendre Toulouse au besoin; se charger de la défense de Montauban et en fortifier les principaux faubourgs; prendre la Française et ravitailler Mas de Verdun; déjouer une conspiration des neveux de Terride, son collègue; aider Fontrailles à rompre le blocus de l'Ile Jourdain; seconder Turenne dans ses diverses opérations, tout en écrivant son vif pamphlet: *Réponse à un prétendu Anglais*; puis revenu auprès de son maître, lui faire gagner la bataille de Coutras, la première victoire importante du parti depuis vingt-cinq ans de luttes. Il fallut un peu violenter le conseil de guerre qui la précéda et le roi lui-même. « Et où logera l'armée? demanda Henri: — Au piquet, devant l'ennemi, » répondit Mornay qui fit céder son maître, non seulement sur cette question de tactique, mais sur une question de morale en l'amenant à confesser publiquement ses fautes avant le combat. Cette victoire n'ayant pu balancer l'échec des auxiliaires suisses et allemands, on réunit à la Rochelle (1588) pour relever le moral du parti une assemblée qui coïncida avec celle des seconds Etats de Blois. Mornay dut faire face à l'une et à l'autre; se présenter sans cesse aux protestants pour son compte ou celui du roi, envoyer aux catholiques des mémoires et des protestations, écrire en outre pour le public. Tout à coup arrive la nouvelle de l'assassinat de Guise et de cette tragique fin de ses violences envers le roi: « Les jugements de Dieu sont très grands, écrit aussitôt Mornay à son maître, et sa grâce envers Votre Majesté très spéciale; il l'a vengée de ses ennemis sans y tremper la conscience ni la main. » Ce coup ne pouvait qu'amener l'alliance prochaine des deux Henri et rapprocher le Béarnais du trône. Du Plessis ne veut plus qu'il s'attarde « dans les marais de Saintonge, » lui fait prendre Niort, comme il lui a fait prendre Marans, comme il a mené à bonne fin le siège de Beauvoir-sur-Mer, au moyen de galeries d'approche de son invention, perfectionnées plus tard par le prince Maurice d'Orange. Bientôt arrive le seigneur de Buhy de la part de Henri III: les deux frères traitent pour les deux rois; le passage désiré sur la Loire, la forte place de Saumur, est remise d'un commun accord à la garde de Du Plessis, qui en sera gouverneur trente-deux ans, et cette récompense de ses longs services lui est moins douce que la certitude où il est désormais de toucher enfin au but de ses efforts et de donner à

la France le roi providentiel qui lui assurera le repos, la grandeur et la possession de la véritable foi. — Heureux Mornay, malgré tant de travaux, de dangers, de dégoûts, si ses espérances chrétiennes s'étaient ainsi réalisées ! Et il put le croire bientôt. L'assassinat de Henri III à Saint-Cloud, fait passer le sceptre aux mains de Henri IV et les deux partis en armes furent également surpris d'avoir un roi protestant. Mais le triomphe des uns était le désespoir des autres et la guerre ne pouvait manquer de continuer. Mornay s'assure aussitôt de la soumission des places qui avoisinent Saumur et s'empare, moyennant une somme de vingt mille écus qui ne lui furent rendus qu'à moitié, de la personne de ce cardinal de Bourbon que la ligue opposait à son neveu. Il assiste peu après au siège du Mans, combat à Ivry où il a un cheval tué sous lui et où il perd ses bagages ; il négocie la soumission de Vernon qui entraîne celle de Mantes. Là, le roi de France le fait entrer dans son conseil et le charge de s'aboucher avec Villeroy pour amener la soumission encore éloignée de Mayenne. — Plus urgente était la nécessité de donner quelque satisfaction aux protestants. Victorieux, ils restaient sous le coup des édits proscripteurs inspirés par la Ligue (1585 et 1588). Henri aurait voulu sans doute se montrer large envers ses compagnons d'armes ; mais il avait à ménager ses adversaires, à ne pas leur rendre la soumission impossible. Il se borna donc à révoquer les édits de Rouen et de Nemours, à proposer aux protestants le rétablissement de ceux de Poitiers et de Fleix (1577-1580). Les réformés, Mornay lui-même, les trouvaient insuffisants, surtout atténués comme ils le furent par l'édit de Mantes (1591), mais il fallut s'en contenter « provisoirement et en attendant la pacification générale. » — Ces négociations avaient amené entre le serviteur et le maître des froissements que le temps devait envenimer. Unis jusqu'à ce jour dans une pensée commune, Henri IV et Mornay allaient désormais se trouver séparés par la divergence de leurs points de vue, l'un sacrifiant tout à la politique, l'autre mettant la religion en première ligne. Désormais, au lieu de pousser le roi, Mornay n'aura qu'à le retenir et il y réussira moins que dans son premier rôle. Mais comme il se rendra compte mieux que la plupart de ses coreligionnaires, des nécessités terribles qui pèsent sur les résolutions du monarque, il aura d'autre part à contenir l'impatience des protestants, à modérer leurs ardeurs. Ainsi celui dont la parole et l'action avaient été également sympathiques au prince et à ses compagnons, qui avait toujours eu au bout de la langue ou de la plume le mot qui illustrait leur pensée commune, allait se trouver condamné au rôle ingrat de résister et gourmander de tous les côtés. La bienveillance du roi, devenue intermittente, ne devait pas tarder à s'évanouir. Elle se voila quand Mornay refusa de laisser gaspiller en plaisirs une somme destinée à la solde de troupes allemandes que le duc de Bouillon avait recrutées ; elle reparut quand il s'agit d'envoyer secrètement Mornay à Elisabeth d'Angleterre pour prévenir le rappel de quelques troupes anglaises. Mais le temps approchait où le prince allait causer à son vieux serviteur la plus grande

douleur qui pût l'atteindre. Mayenne mettait à sa soumission la condition que Henri IV abjurât le protestantisme et il semblait évident que la Ligue ne désarmerait qu'à ce prix. Le roi, ayant assez répété la promesse de se faire instruire, ne pouvait différer de l'accomplir. Une conférence à ce sujet fut annoncée, et Mornay crut avec une candeur étrange chez un fin diplomate que les théologiens des deux Eglises y auraient également la parole. « Il faut s'y préparer, écrivait-il à un ami, et pour ce, j'ai fait trouver bon au roi que je fisse rendre à Saumur sept ou huit des plus notables ministres de France pour se prémunir. » L'idée fixe du salut de la chrétienté par un concile faisait dévier ici le sens si ferme de Mornay. Quant il apprit que le chancelier Chiverny avait écrit à l'évêque de Chartres « qu'il vînt hardiment sans se mettre en peine de théologie ; » quand il sut que le roi avait abjuré avant l'arrivée des députés des Eglises, il connut son erreur, et la duplicité du prince ajouta encore au chagrin que lui causa son abjuration. — Il est impossible de s'exagérer cette douleur de Mornay voyant sombrer au port sa plus chère espérance. Peu de jours avant « le saut périlleux » il écrivait : « Je veux encore espérer en nos larmes : je veux croire, s'il peut oublier Dieu, que Dieu pourtant ne l'oubliera pas. » Et peu de jours après : « Doutez-vous que ces changements ne m'aient percé jusqu'à l'âme ?... Tenez-moi pour un homme noyé qui voudrait bien se sauver vers vos solitudes : *Si quid adhuc seu pulsat, seu gemit in nobis.* » Et ces plaintes si vives laissent paraître une véritable amitié pour le roi : « Je plains et pleure du fond de mon âme la géhenne de Sa Majesté que certes je n'ignore pas et vous prie là-dessus de lui dire que, s'il lui prend jamais envie de sortir de cette captivité et spirituelle et temporelle, je ne puis croître de fidélité à son service, mais bien y doublerai-je de courage pour la juste douleur que j'en ressens. Ils ne lui donnent point la paix de l'Etat et lui ôtent la paix de la conscience ; ils ne lui réconcilient point les rebelles et lui refroidissent ses plus fidèles ; ils ne lui rendent point son royaume, car c'est à Dieu et non au diable de le donner, et lui font renoncer autant qu'en eux est le royaume des cieux. J'endure de le voir ainsi servi, ainsi trahi, ainsi trompé. » Il craignait qu'il n'en fût ainsi de plus en plus ; *num fastigium putas ? gradus est.* Derrière une abjuration de pure forme, Mornay apercevait le joug humiliant des jésuites et plus loin encore la menace du poignard, si le roi ne persécutait ses meilleurs amis. — On sait avec quelle franchise respectueuse il fit connaître au roi sur ce sujet ses propres sentiments et ceux des réformés. Henri IV l'écouta avec patience : il avait besoin de son entremise pour adoucir l'assemblée de Mantes, réunie peu de jours après son abjuration ; Mornay ne lui refusa point ses bons offices, mais la cause qu'abandonnait le monarque lui devenait encore plus sacrée. Il avait combattu jusqu'alors pour son triomphe, il avait désormais à défendre son existence, lutte moins brillante, mais plus acharnée. Il comprit que pour y réussir, ses amis devaient se montrer résolus. En conséquence, il prêta pour sa part à Mantes le serment d'union que les réformés avaient déjà prêté aux

assemblées de Nîmes, Montauban, La Rochelle ; il jeta les bases du règlement qui fut adopté l'année suivante (1594) à Sainte-Foi et qui organisait plus fortement le parti ; il donna de près ses conseils à l'assemblée de Saumur (1595) et dissuada l'année suivante celle de Loudun de se séparer, malgré l'ordre du roi, sans avoir obtenu satisfaction. Il eut ainsi une part considérable à ce grand acte de l'édit de Nantes, qui fit mieux que confirmer, qui étendit les prescriptions favorables des précédents édits et qui, transaction de puissance à puissance, vérifia une fois de plus l'antique adage : *Si vis pacem, para bellum.* Des phrases sur la liberté de conscience n'y auraient rien pu. — Ce résultat obtenu, Mornay comprit qu'on ne pouvait aller plus loin. Exiger l'observation de l'édit, se plaindre des infractions, déployer de la fermeté dans les revendications légales, c'était se montrer conséquent avec lui-même et il le fit ; mais son grand espoir avait été trop complètement déçu pour qu'il pût renaître. Résolu encore à défendre jusqu'à la mort, s'il le fallait, son droit d'invoquer Dieu en toute liberté, il abjurait toute autre lutte, toute autre prise d'armes. Les guerres futures auront d'autres conseillers et d'autres chefs. Il ne sera plus alors que de nom le « pape des huguenots. » — Exigeant pour sa cause, Mornay ne marchandait point au roi son dévouement. Il s'employa avec un zèle persévérant et heureux aux négociations qui devaient amener la soumission de Mercœur en Bretagne. C'est en les poursuivant qu'il fut victime à Angers d'une lâche agression. Il avait, dans l'intérêt du service public, ouvert des lettres écrites par Saint-Phal, son parent. Ce jeune gentilhomme le frappa à la tempe d'un coup de bâton qui le laissa pour mort (1597). Une vive explosion de sympathie à laquelle prirent part, avec le roi, les principaux seigneurs et gentilshommes du royaume, les délégués des Eglises, consolèrent Du Plessis d'un affront, pour lequel il lui fut fait officiellement les plus formelles excuses, mais il n'en obtint pas, quoiqu'il les méritât aussi bien, à l'occasion d'un autre guet-apens, théologique cette fois, où le roi se trouva contre lui. Il publia, en 1599, un *Traité sur l'Eucharistie*, et prouva, par plus de cinq mille citations des Pères de l'Eglise, que la messe, inconnue aux premiers siècles chrétiens, était une invention des âges suivants. Cette proposition déplut à Henri IV, dont la politique était alors d'obtenir du pape la dissolution de son mariage avec Marguerite de Valois, et au pape, que Mornay traitait d'Antechrist. Sur les instigations de l'un ou de l'autre, l'évêque d'Evreux, du Perron, déclara l'ouvrage plein de faussetés et se fit fort d'en signaler plus de cinq cents. Ce défi, vivement relevé par Mornay, plus vivement rétorqué par l'évêque, amena entre les deux adversaires une conférence publique (1600) en présence du roi et de quelques arbitres des deux religions. Le roi se comporta à l'égard de son ancien serviteur avec une dureté déloyale. « Il fit merveille » en faveur de du Perron. La veille de la dispute, celui-ci n'avait pas encore remis la liste des passages incriminés ; il ne fit parvenir dans la nuit que l'indication de soixante textes que le champion du protestantisme n'eut ni le temps

ni les moyens de contrôler. Il en résulta pour Mornay une fatigue et un découragement funestes à sa cause. Il tomba gravement malade à la suite de la première séance où l'on ne put discuter que neuf citations. Elles contenaient en effet quelques erreurs de détail échappées à Mornay, qui travaillait vite, ou aux théologiens qui avaient compilé pour lui les Pères de l'Eglise. Mais le sens général des passages critiqués n'était pas douteux, non plus que celui des milliers d'autres textes allégués par l'auteur. Il fut loisible à du Perron de chanter victoire, mais non de faire oublier aux esprits impartiaux que « bon droit avait eu bon besoin d'aide. » — Retiré à Saumur, il réduisit à leur valeur dans quelques écrits les résultats de la conférence de Fontainebleau et donna tous ses soins à l'académie protestante, décrétée par Henri IV en 1593 et mise sur pied en 1604. Cet établissement d'instruction supérieure pour la théologie, la philosophie, le grec, l'hébreu, couronnait l'enseignement classique d'un collège protestant, institué à côté d'un autre collège pour les jeunes catholiques. Une nombreuse jeunesse fréquentait ces écoles et contribuait à la prospérité de la ville qui ne fut jamais aussi florissante que sous le gouvernement de Mornay. Les vastes fortifications de Saumur reconstruites, un temple bâti pour les protestants aux frais de Mornay, attestaient que la présence de ce grand homme était un bienfait pour tous. Il réunissait dans son château les professeurs de l'académie et présidait à leurs délibérations. Il élevait à son foyer son fils unique d'après des vues si sages que la princesse d'Orange lui demanda de les formuler par écrit. Sous l'influence d'une mère aussi éminente que madame de Mornay, sous le regard affectueux de trois sœurs (une quatrième était née du premier mariage de Charlotte Arbaleste) dignes de leur nom et par là désignées plus que par leur fortune pour d'honorables alliances (elles épousèrent les sieurs de Jaucourt, de Saint-Germain et le duc Caumont de la Force), le jeune Philippe s'adonnait avec zèle à l'étude. L'ardeur de son père pour le travail revivait en lui ; *Utinam feliciori sæculo natus*, s'écriait Mornay en le voyant embrasser avec passion la cause qui lui était chère, et il ajoutait : « Mais je suis délibéré de le durcir contre ce temps par une diète plus qu'athlétique, afin qu'il soit plutôt pour l'amender que pour en empirer ». Ses études finies, il le fit voyager et chercha l'occasion de lui apprendre le métier des armes, soit sous Lesdiguières, soit sous Maurice d'Orange. Mais la mauvaise volonté du roi pour le père s'étendait au fils qui se sentait avec douleur écarté « des armes de France ». Il se rendit comme volontaire dans les Pays-Bas et, au siège de Gueldre, (1605), le jeune brave trouva la mort sur la brèche. Coup terrible pour sa mère que la douleur fit descendre au tombeau, pour son père atteint dans ses plus chères affections et qui, à sa devise *Arte et Marte* ajouta alors : *Mihi bis anhelo superstes.* — L'assassinat du roi ajouta pourtant à ses douleurs. Si Henri IV n'avait pas tenu toutes les promesses du roi de Navarre, son fils pouvait ramener les mauvais jours des Valois : « Quand je pense à notre malheur, écrivait-il, je ne

sais par où commencer, il m'arrache la plume. » Suspect à la régente, dont il soutint pourtant les droits à l'assemblée de Loudun (1611), plus justement apprécié par elle quand il eut contribué à apaiser le différend de Saint-Jean-d'Angély et donné aux réformés le conseil de ne pas se joindre au prince de Condé, il dut reconnaître que sa vieille foi monarchique et sa modération étaient mal vues de son parti. L'influence lui échappait pour passer à Rohan, plus jeune, porté aux mesures violentes, non mûri par les dures épreuves que le duc d'Alençon et le roi de Navarre avaient infligées à du Plessis. L'opposition de Mornay à l'alliance de la religion avec la politique ne put empêcher la lutte armée des protestants en 1615, ni ses graves conseils à Rohan la nouvelle guerre de 1620. Du Plessis lui avait écrit (5 avril 1619) : « Travaillez au bien général, non au particulier. Dieu vous a mis au rang où vous êtes pour suivre sa loi et ne prendre les armes que pour son service et celui de l'Etat. Vous écarterez diligemment, Monsieur, de votre oreille qui donnera avis contraire à cette règle chrétienne et française. » Blâmé des siens pour sa sagesse, il disait pour se consoler « que nous avons à vivre aux yeux de Dieu, non des hommes ; approuver nos actions à la chrétienté, à la postérité. » Tandis que son astre baissait à l'horizon, son cœur se brisait à la vue de son parti déchiré par les rivalités des grands, corrompu par l'or de la cour, fanatisé par les ministres. Si la régente lui avait rarement su gré de sa fidélité, Louis XIII l'en récompensa en le dépouillant du gouvernement de Saumur. N'osant pas se fier à son incorruptible loyauté, il ne voulut pas laisser en ses mains une place de cette importance quand il s'avança vers le midi pour assiéger Montauban. Il donna sa parole que la ville serait rendue et ne la rendit pas. Le vieux gentilhomme se retira à son château de La Forêt-sur-Sèvre où il rédigea d'inutiles réclamations et vécut dans la tristesse. Sa fortune redescendait tous les degrés qu'elle avait autrefois gravis : la France n'avait pas vu se lever la lumière du pur Evangile ; ses coreligionnaires étaient troublés dans la possession de leur liberté de conscience ; ils rompaient à l'envi leur union, soit pour s'assurer des honneurs, comme Lesdiguières, soit pour rallumer les guerres civiles. Dépouillé lui-même d'un gouvernement qui était à la fois sa récompense et une garantie pour ses frères, que lui restait-il ? Le témoignage de sa conscience et la foi en Dieu. Cette belle vie ne reprit sa sérénité qu'au moment de s'éteindre. Le 9 novembre 1623, le vieux chrétien appela auprès de lui sa famille et toute sa maison. Il laissa même entrer dans sa chambre les gens accourus des villages voisins. Devant tous, il confessa sa foi : « J'ai un grand compte à rendre, ajouta-t-il, ayant beaucoup reçu et peu profité. » Puis, se levant du fauteuil où il était assis, car il voulait mourir debout, il éleva les mains sur sa tête et s'écria par trois fois : « Miséricorde ! miséricorde ! miséricorde ! » Il dit à ses enfants : « Soyez bénis par un mourant dont la bénédiction sera ratifiée par celle de Dieu. Durant ma vie, je n'ai eu que la gloire de Dieu pour but. » On l'entendit murmurer encore : « J'ai combattu le bon combat, j'ai gardé la foi. »

Il recommanda plusieurs fois aux siens de vivre dans la concorde et de posséder en paix l'héritage et le nom qu'il leur laissait. Il passa la journée du 10 en saintes oraisons, entouré de ses filles et du pasteur qui l'assistait, écoutant ou des passages de la Bible ou des fragments des *Méditations chrétiennes*, qu'il avait composées. Il ne souffrait point : à minuit la parole lui manqua. Le 11 novembre au matin, entre six et sept heures, son souffle s'éteignit, et le récit de ses dernières heures par le ministre Jean Daillé, fit couler les larmes de tous ceux qui partageaient sa croyance. Ils sentaient que leurs espérances, ajournées pour ce monde, n'avaient qu'à se reporter pour un monde meilleur. Nulle vie ne fut plus bienfaisante que celle de Mornay et ne laissa de plus purs exemples de piété, de courage et de résignation.— Ses écrits, fort nombreux et parfois fort étendus, sont ou théologiques ou politiques. Il a traduit lui-même en latin les plus importants et plusieurs ont eu un grand nombre d'éditions. Nous ne mentionnons ici que ceux qui n'ont pas été indiqués ci-dessus : *Réponse au livre intitulé les Trois Vérités* (par Pierre Charron) contre le Traité de l'Eglise du sieur Dup. Morn., 1594; *Réponse au docteur Bulenger* qui avait attaqué le Traité de l'Eucharistie, 1599; *Vérification des lieux impugnés de faux*, dans le même traité, par Dupuy, 1600; *Sommation de Du Plessis à l'évêque d'Evreux*, 1600; *Réponse à l'écrit du même sur la sommation; Avertissement à messieurs de l'Eglise romaine*, sur le même sujet; *Réponse au livre de l'évêque d'Evreux sur la conférence*, 1602; *Avertissement aux juifs sur la venue du Messie*, 1607 (développement d'un texte de saint Paul, annonçant la conversion des juifs après celle des gentils); *Discours et méditations chrétiennes*, 3 vol. dont 2 publiés en 1509, et un après la mort de l'auteur. Ils contiennent les réflexions pieuses de Mornay sur divers textes de l'Ecriture, réflexions écrites en diverses circonstances, la traduction d'une paraphrase de Savonarole sur le psaume LI; les *Larmes*, écrites à l'occasion de la mort de Philippe de Mornay; le *Mystère d'iniquité ou Histoire de la papauté*, 1611 (ouvrage qui fit autant de bruit que le Traité sur l'Eucharistie). Mornay croyait avoir découvert le fameux nombre de la bête de l'Apocalypse 666 dans les lettres significatives du nom du pape régnant, ainsi disposées : *paVLo V VICe Deo* [*V*=5; *L*=50; *V*=5; *VI*=6; *C*=100; *D*=500 : = 666]; *Testament, codicille et Dernières heures de Dup.-M.*, 1624. Les ouvrages théologiques de Mornay se font remarquer par l'intensité du sentiment religieux qui les anime, par une grande facilité de style, une remarquable abondance d'aperçus et de pensées, une érudition étendue, mais naturellement dépourvue de critique. Le meilleur de ces écrits est le *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, qui part de la religion naturelle comme démontrée par la raison et la nécessité et en déduit les dogmes de la création du monde, de la Providence, de l'immortalité de l'âme, auxquels il ajoute, d'après les données de la révélation, les dogmes qui se rapportent aux mystères du christianisme. Cette apologétique a aujourd'hui son originalité. La théologie de Mornay est celle d'un homme d'Etat qui accepte les idées admises dans son Eglise et les présente sous la

forme la plus appropriée au but pratique qu'il poursuit : l'union des Eglises protestantes, la défense de leur foi contre les attaques. Elle n'a rien d'original. *Ses écrits politiques*, dont plusieurs ont été cités plus haut, lettres, pamphlets, notes diplomatiques, dépêches, etc., ont été publiés deux fois et toujours incomplètement, sous le titre général de *Mémoires de Du Plessis-Mornay*, la première en 4 vol. in-4°, 1624-25, 51-52, par Daillé ; la seconde par Auguis (1824-25) en 12 vol. in-8°. Cette édition, fort défectueuse et qui s'arrête à 1614, reproduit les principales parties du beau manuscrit conservé à la bibliothèque de la Sorbonne en 11 vol. in-f° et qui provient de la bibliothèque même de Mornay. Elle contient, dans son premier tome, les mémoires de M^me^ de Mornay sur la vie de son époux qu'elle conduit jusqu'à la mort de son fils. Une seconde édition de cet écrit a été publiée parmi les mémoires de la Société de l'histoire de France par M^me^ de Witt et M. Guizot, 2 vol. in-8° avec des lettres inédites de Mornay et des divers membres de sa famille. Nous avons indiqué le titre de plusieurs écrits perdus de notre auteur. On cite encore un *Commentaire sur la loi salique et ripuaire* ; un essai *sur la puissance légitime d'un prince sur son peuple* ; un autre *sur la mesure de la foi*, destiné à faciliter la réunion des protestants ; un autre encore *sur le concile*, indiquant la marche qu'une telle assemblée devait suivre pour accorder les chrétiens et corriger les abus, etc. On a pu voir que le style de Mornay dans ce genre d'écrits est parfois d'une singulière éloquence, vif, nerveux, plein de mots qui frappent l'esprit et restent dans la mémoire Bien des pages de ses livres deviendraient aisément classiques. — On peut consulter sur Mornay, outre les histoires générales, sa *Vie*, écrite par ses secrétaires de Licques et autres, Leyde, 1647 ; *Magni Crusii singularia Plessiaca*, Hambourg, 1724 ; Henri Duval, *Eloge de Du Pl.-M.*, Paris, 1809 ; Ambert, *Du Pl.-Mornay*, 1848 ; Benjamin Fillon, *La Galerie des Portraits réunie au château de Saumur par Du Plessis-Mornay*, 1879, brochure du plus haut intérêt, pleine de renseignements originaux. Les portraits réunis par Mornay à partir de 1609 étaient ceux des personnages qui lui étaient sympathiques : les réformateurs Luther, Calvin, Viret, Bèze, Knox, etc.; les rois et princes : Henri IV, Jeanne d'Albret, Elisabeth d'Angleterre, les princes d'Orange, le roi régnant en France, etc.; les membres de sa famille : sa femme, son fils, ses filles, ses gendres, son frère aîné, sa mère ; ses amis : Coligny, La Noue, Arnaud de Ferrier, Buzanval, Philippe Sydney et sa sœur la comtesse de Pembroke, Languet, De Thou, l'Hopital, Catherine de Parthenay et sa fille Anne de Rohan. Ainsi la religion, la royauté, l'amitié, la famille, voilà les nobles passions qui remplissaient l'âme de Mornay ! M.-J. Gaufrès.

MORONE (le cardinal Jean), fils du célèbre chancelier Jérôme Morone, le soutien des derniers Sforza seigneurs de Milan, naquit dans cette ville le 25 janvier 1509. Il étudia à l'université de Pavie, y fut reçu docteur en lois et en 1529 obtint, grâce aux services que son frère avait rendus à Clément VII, l'évêché de Modène. Il ne l'occupa cependant pas immédiatement à cause de la rivalité du cardinal Hip-

polyte d'Este, qui y aspirait aussi et auquel un traité de 1528, conclu entre le cardinal Cibo et les princes de Ferrare, promettait, outre le chapeau rouge, l'évêché en question. Le cardinal d'Este en effet l'occupa jusqu'en 1532 et jusqu'à cette époque Morone fut employé par le pape comme ambassadeur. Sa légation la plus importante fut celle de Germanie, auprès de Ferdinand, roi des Romains (1530) pour l'induire à la guerre contre les Turcs, à la convocation du concile, à une alliance entre Charles-Quint, le pape, Venise contre François Ier. Envoyé comme nonce à la diète de Spire (Hagenau), il reçut ensuite l'ordre de ne pas s'y présenter et ne fut présent qu'à celle de Ratisbonne où tout espoir de conciliation fut détruit par les exigences romaines. Morone comme Contarini était très coulant sur l'article de la justification par la foi et très favorable aux réformes de l'Eglise et de la curie (1541). En 1542, Morone fut créé cardinal avec les titres successifs de Saint-Vitale, de Saint-Etienne au monte Celio et de Sainte-Marie in Transtevere. Il fut en outre plus tard protecteur d'Angleterre, d'Autriche, de Hongrie, des ordres bénédictin, cistercien et dominicain, et grand protecteur de la *Casa Santa* de Lorette où il introduisit plusieurs améliorations dans le rite et dans l'ornementation. Il fit couler en argent massif les statues des 12 apôtres, du poids de 720 livres. Pendant sa légation en Allemagne, Morone apprit à connaître le luthéranisme et dans ses lettres au pape il disait sans réticences la vérité sur la nécessité d'un concile et d'une réforme. Quoiqu'il espère la destruction du luthéranisme, il craint la convocation d'un synode national allemand, qui serait la perte de la papauté, et il écrit: « V. S. R. doit savoir que toute la Germanie est luthérienne, et si l'on n'avait pas du respect et de le crainte envers l'empereur, le roi des Romains et quelques autres princes et autorités ecclésiastiques, tout le peuple serait luthérien » (*Monumenta vaticana*, v. CLXXIX). En 1542, lorsque Morone vint dans son évêché de Modène, il fut fort surpris d'y trouver la réforme protestante fortement enracinée. Il écrivit à son ami Contarini sur ce sujet les lignes suivantes: « J'ai trouvé ici des choses qui m'affligent au plus haut point et qui m'enlèvent tout repos. Je brûle de honte en entendant répéter partout que cette ville est luthérienne... Je veux commencer des recherches sérieuses pour la laver d'une si vilaine tache » (*Epist. Reginaldi Poli card.*, t. III, p. 269 ss.; voyez *Italie*). Les mesures sévères de Morone se bornèrent toutefois à la publication d'un formulaire de doctrine, espèce de catéchisme ambigu, fait de concert avec Contarini et Sadolet, et que les chefs de l'académie à demi hérétique de Modène durent accepter bon gré, mal gré. Après la mort de Contarini, Morone lui succéda dans la légation de Bologne et se fit aimer par sa sévérité contre les malfaiteurs et sa douceur envers les hérétiques (1544). En 1545, envoyé comme légat avec les cardinaux Parisius et Poole, au concile, il ne prit point de part aux premières sessions et ne s'en occupa qu'après la mort de Paul III (1549), lorsque son successeur Jules III le reporta de Bologne à Trente (1550). En 1547, il avait assisté comme représentant papal à la diète d'Augsbourg. Nous

ne reparlons pas ici de l'emprisonnement de Morone ni du procès d'hérésie qui lui fut intenté en 1557 par Paul IV ; nous en avons donné un extrait suffisant dans l'article *Italie* (réforme en). Pour le dédommager de sa longue captivité, son ami Medichino, Pie IV, lui offrit la présidence du concile de Trente réuni de nouveau le 8 janvier 1562. Le procès pour hérésie dont Morone sortit blanc comme la neige, *innocentissimus et nedum culpa sed omni prorsus suspicione careus*, l'empêcha toutefois d'être élu pape à la mort de Pie IV. Un de ses inquisiteurs et le plus sévère, Ghislieri, obtint la tiare et fut Pie V. Morone, comme président du concile, fit preuve d'une grande habileté, en rapprochant les partis extrêmes, en faisant faire au pape, à l'empereur et au cardinal de Lorraine des concessions réciproques qui permirent la clôture du concile en 1563, à la grande joie de tous ceux pour qui la réforme ecclésiastique et des mœurs aurait été un décret de mort. Jusqu'à sa mort, Morone jouit d'une grande faveur auprès des papes et fut souvent chargé de missions délicates. En 1575, envoyé à Gênes par Grégoire XIII, il réussit à apaiser, par un compromis, le peuple insurgé contre les nobles et le prince Doria. En 1575, il retourna en Allemagne comme légat à la diète de Ratisbonne, au sujet de l'élévation au trône de Pologne, d'Etienne Battori, qui avait pour compétiteur l'empereur Maximilien II lui-même. La mort de ce dernier, survenue en 1576, mit fin aux disputes. En 1578, il fut encore légat dans les Flandres, puis se retira dans son diocèse de Modène, y célébra trois synodes diocésains dans le but de réformer son clergé, et mourut à Rome le 1er décembre 1580. Il fut enseveli dans Sainte-Marie de la Minerva. — Sources: Schelhorn, *Amœnitates ecclesiasticæ hist. et litt.*, t. XII, Francfort et Leipzig, 1738 ; C. Cantù, *Eretici d'Italia*, t. II, Turin, 1867 ; *Il cardinale Giovanni Morone, commentario*, Milano, 1866 ; Tiraboschi, *Storia della litteratura Italiana*, t. VII, *e memoriæ modenesi ed Estensi*, Modène, 1770-1780 ; F. Sclopis, *Le cardinal Jean Morone*, Paris, 1869. C'est une reproduction des ouvrages de M. C. Cantù, très cléricale et remplie d'apostrophes contre le protestantisme, indignes du grand statisticien turinais ; Hugo Læmmer, *Monumenta vaticana, historiam ecclesiasticam sæculi XVI illustrantia*, Fribourg-en-B., Herder, 1861 ; card. Quirini, *Epistolæ Reginaldi card. Poli*, t. III, Brixiæ, 1748 ; *Chrétien évangélique* de Lausanne, février et mars, 1878 ; *Etudes sur la réforme à Modène au seizième siècle*, ch. II, par P. Long. P. Long.

MORRISON (Robert), orientaliste anglais, né le 5 janvier 1782 à Morpeth (Northumberland), mort le 1er août 1834 à Canton. Il fit ses premières études à Newcastle, sous la direction de son oncle Nicholson qui tenait une petite pension, puis sous celle d'un ministre presbytérien qui le perfectionna dans le grec et lui apprit l'hébreu. Cette étude fit naître en lui le goût des langues orientales et, après avoir passé une année à l'académie non conformiste du Hoxton, il se plaça sous le patronage de la Société des missions de Londres. En 1807, il partit pour la Chine et devint en 1808 secrétaire-interprète près des subrécargues de la Compagnie des Indes. Quand il se fut perfectionné

dans le chinois, il traduisit les Actes des apôtres (1811) et le Nouveau Testament (1813); son zèle propagandiste lui suggéra l'idée de fonder à Malacca un collège anglo-chinois qui fut inauguré en 1818 et dont la direction fut confiée à son collègue Milne. Il faut noter, parmi les rares incidents de sa vie, son voyage à Singapour (1822), son séjour en Angleterre (1824-1826), son second mariage et enfin la part malheureuse qu'il prit à la mission de lord Napier. Ce dernier invita le secrétaire-interprète de la Compagnie en Chine à le suivre à Pékin. Morrison partit de Canton avec de sinistres pressentiments le 24 juillet 1834. A la suite d'un voyage des plus pénibles, il arriva dans la capitale chinoise avec une fièvre pernicieuse qui l'emporta rapidement. Parmi ses ouvrages on peut citer: *Horæ sinicæ*, Londres, 1812, in-8°; *A grammar of the chinese language*, Serampour, 1815, in-4°; *A Dictionary of the chinese language*, Macao, 1815-1823, 3 vol. en 5 tom. in-4°; *Chinese Miscellany, with translations and philological remarks*. Londres, 1825, gr. in-4°. Le principal ouvrage de Morrison fut sa version chinoise de la Bible qui parut de 1810 à 1818 et qui forme environ 30 vol. in-12.

MORT. La mort est la privation de la vie. Cette définition toute négative est la seule qui convienne à la mort, celle-ci étant la négation suprême. Le Dieu qui a créé les cieux et la terre n'est pas seulement un Dieu vivant: il est la source de la vie (Ps. CIV; LXXI, 20; LXXX, 19, etc.; Osée II, 2; Actes XVII, 25. 29); de Lui ne descendent que les grâces excellentes, les dons parfaits, les éléments de force et d'expansion qui constituent la vie (Jacques I, 17). La mort n'était donc pas entrée dans son plan primitif; elle est un désordre; ce n'est pas d'elle que le créateur a dit, en contemplant toute son œuvre: « Voici, cela est très bon » (Gen. I, 31). Dieu qui donne la vie (Ps. CXIX, 50; Rom. VIII, 11) n'est pas Dieu des morts, mais des vivants (Matth. XXII, 32). Cependant, la mort règne partout; les entrailles de la terre sont un vaste tombeau où l'on retrouve les traces de milliers d'espèces disparues. Il faut conclure de là que si la mort occupe une place si considérable dans l'ensemble des choses créées, c'est contrairement à la volonté primordiale de Dieu; elle ne peut être le dernier mot; elle est à la fois un signe et un châtiment du désordre qui s'est introduit dans le monde par le péché; elle est l'accomplissement de la menace que Dieu avait attachée à l'infraction de sa loi: « Le jour où tu désobéiras, tu mourras certainement » (Gen. II, 17). Cette menace d'ailleurs n'a rien d'arbitraire; le péché qui est la sépation consciente d'avec Dieu, seul principe de la vie, a pour salaire inévitable la mort (Rom. VI, 23); il la porte en lui, il est le germe de la mort. La mort ne saurait se concevoir sans le péché, ni le péché sans la mort. Le règne de la mort va aussi loin que le règne du péché, soit dans le temps, soit dans l'espace. Quand le tentateur dit à l'homme: « En péchant, tu ne mourras point » (Gen. III, 4), il a montré qu'il est menteur et le père du mensonge (Jean VIII, 44). Dans le langage de l'Ecriture sainte, le terme « mort » signifie tour à tour la mort physique, la mort spiri-

tuelle et la mort éternelle. — I. La mort physique et la désagrégation des éléments de la vie physique, résultat de la séparation plus ou moins violente de l'âme et du corps. Celui-ci, séparé de l'âme, n'est que poussière et retourne dans la poussière (Gen. III, 19 ; Ps. XC, 3). Cette séparation, redoutable pour tous, est néanmoins prononcée sur tous, à un moment donné, par le Maître Souverain. Naissance, développement, déclin, mort, tel est aujourd'hui, dans son ensemble, le cours de la vie humaine. Elle est essentiellement fragile (Job. XIV, 1.2 ; Ps. CIII, 15 ; Jacques IV, 14) ; la mort en est le terme universel et fatal, et, sauf de rares exceptions, c'est dans la douleur qu'elle s'achève. Il est, sans doute, dans l'ordre naturel des choses que tout ce qui est matériel se décompose (Eccl. III, 20 ; 1 Corinth. XV, 47), mais la personnalité humaine, ce lien vivant entre la nature et l'esprit, aurait pu persister dans sa totalité, dans son identité physico-spirituelle, ce qui est mortel étant peu à peu englouti par la vie (2 Corinth. V, 4), ce qui est corruptible devenant incorruptible (1 Corinth. XV, 53), et le corps animal se transformant, par une évolution graduelle, en corps spirituel (1 Corinth. XV, 44). L'enlèvement d'Elie (2 Rois II, 11), l'ascension de Jésus (Luc XXIV, 51 ; Actes I, 9), peut-être la fin d'Hénoc (Gen. V, 24), montrent qu'il n'est pas impossible d'achever sa carrière terrestre sans passer par la mort. Celle-ci est un fait aussi normal, en soi, qu'il est inévitable. Aussi la mort a-t-elle toujours été un objet de terreur pour l'humanité. Bildad, l'ami de Job, a exprimé ce sentiment en personnifiant la mort sous l'image d'un monarque terrible vers lequel sont entraînés les impies et qu'il appelle « le roi des épouvantements » (Job XVIII, 14). On redoute, en effet, l'approche de la mort ; on voudrait ne pas vieillir ; tous sont esclaves de cette crainte, parmi les juifs comme parmi les païens, parce que pour tous la mort, dit l'apôtre Paul, est un dépouillement ; tandis qu'instinctivement tous désirent par-dessus tout d'être revêtus, enrichis, vivifiés (2 Corinth. V, 4). L'amour de la vie est même un trait caractéristique de l'Israélite ; David se console par la pensée que l'Eternel ne permettra pas que celui qui l'aime voie la fosse (Ps. XVI, 10 ; VI, 6 ; XXX, 10) ; le cantique d'Héman (Ps. LXXXIII), celui d'Ezéchias, dans ses deux parties (Esaïe XXXVIII, 10-14 ; 15-20) expriment la même vérité. Pour le chrétien lui-même la mort, loin de paraître naturelle, est un ennemi qu'il faut vaincre, le dernier qui doive être vaincu (1 Corinth. XV, 26). Il l'a été virtuellement par Jésus-Christ (1 Corinth. XV, 57), en ce sens que seul il a brisé l'aiguillon de la mort, savoir le péché (1 Corinth. XV, 56) et la crainte du jugement qui, après la mort, atteint le pécheur (Hébr. IX, 27). Aussi le racheté du Christ qui a trouvé en lui la vie éternelle (Jean X, 28), ne meurt-il jamais (Jean XI, 25-26), bien qu'il abandonne son corps à la terre ; il considère même la mort, si effrayante qu'elle soit en elle-même, comme un gain, puisqu'elle le transporte auprès de son Sauveur (Philip. I, 21 ; Jean XIV, 3). S'il la désire, ce n'est pas pour échapper aux misères du temps présent ; il choisit, non comme celui qui s'ôte la vie par désespoir, entre deux maux, le malheur de mourir

et le malheur, plus grand encore à ses yeux, de vivre, mais entre deux biens, le bonheur de servir Dieu ici-bas et le bonheur ineffable d'être admis en sa présence après le combat de la vie (Philip. I, 23). Le christianisme fut, dès l'origine, pénétré de l'idée de la victoire complète que le Christ a remportée sur la mort, dans tous les domaines et pour tous les temps. Les tombeaux des premiers chrétiens, dans les catacombes de Rome, sont couverts soit de symboles (l'ancre d'espérance, Lazare ressuscité, Jonas, etc.), soit d'inscriptions (« Il dort. » « Vis en Dieu, » etc.), qui expriment l'assurance de ce triomphe ; aussi appelait-on l'anniversaire de la mort des martyrs : *natalis dies martyrum*. Le corps, il est vrai, meurt, à cause du péché, mais partout où se trouve la foi chrétienne, l'esprit, qui est l'homme lui-même est vivant, à cause de la justice (Rom. VIII, 10) ; la destruction de la tente où nous habitons, sur la terre, ne fait que nous mettre en possession du domicile éternel que nous avons dans les cieux (2 Corinth. V, 1), car, de même que l'un des plateaux d'une balance s'élève à mesure que l'autre s'affaisse, ainsi, tandis que l'homme extérieur tombe en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour (2 Corinth. IV, 16). Même en dehors du christianisme, tous les peuples ont eu l'instinct et comme l'intuition de la simplicité et, par conséquent, de la non destructibilité de l'âme ; celle-ci n'a point été rendue captive du corps auquel elle est unie. Malgré le silence relatif et le vague qui subsistent sur ce point dans l'Ancien Testament, des paroles telles que celles des psaumes XVI, 11 ; XLIX, 16; LXXIII, 26, de Job XIX, 26. 27, suffisent à prouver que les Israélites pieux avaient le pressentiment positif, quoique non encore défini, d'une vie à venir ; mais il était réservé à l'Evangile de mettre en lumière la vie et l'immortalité (2 Tim. I, 10). — II. L'âme ayant sa vie propre, comme le corps, elle peut, comme le corps, la perdre. Il y a donc, outre la mort physique, une mort spirituelle dont l'Ecriture sainte fait souvent mention (Ephés. II, 1 ; Jacques V, 20; Luc XV, 24. 32 ; Matth. VIII, 22, etc.). La mort spirituelle est la perte de la grâce divine qui est la vie de l'âme (Ps. XXXVI, 10). Depuis la chute (1 Cor. XV, 21), toute l'humanité est plongée dans cet état (Rom. V, 12. 14. 17; Jean VIII, 21. 24). Jusqu'à ce qu'elle ait retrouvé en Jésus-Christ la vie spirituelle qu'elle a perdue, sa vie est factice (1 Tim. V, 6), triste (1 Corinth. VII, 10), égoïste (1 Jean III, 14), languissante (Ephés. V, 14), craintive (Hébr. II, 15), troublée par le remords (Rom. VII, 9-13), en un mot malheureuse, le malheur suivant le péché comme l'ombre suit le corps (Jérém. XXXI, 30; Jacques I, 15). Si le péché fait mourir (Rom. V, 21), il est également vrai de dire que la loi qui a servi à manifester le péché, bien qu'elle soit bonne et sainte en elle-même (Rom. VII, 8. 12), est une cause de mort (Rom. VII, 10; cf. 2 Corinth. III, 6). Le seul remède à cette profonde misère, c'est le retour à la vie divine qui est en Jésus-Christ (Jean V, 26 ; VI, 33. 35. 48 ; XIV, 6 ; Apoc. I, 18) et qui nous est communiquée par lui (Jean X, 28), en particulier par sa parole (Jean V, 24 ; VIII, 51) et par le sacrifice de sa propre vie (Jean VI, 51). Puisqu'il est dans la

nature du péché d'apporter avec lui la mort spirituelle, il est manifeste que ceux qui vivent de la vie du Christ rompent avec le péché, le haïssent, ou, comme s'exprime l'Ecriture sainte, *meurent* au péché (Rom. VI, 2-11 ; 1 Pierre II, 24), au monde (Gal. VI, 24 ; Coloss. II, 20 ; III, 3) et à la loi (Rom. VII, 4 ; Gal. II, 19), par une repentance véritable ; en outre, par une sanctification croissante, ils combattent et « font mourir » progressivement le péché qui est en eux (Coloss. III, 5 ; Rom. VI, 21. 22). Un des caractères les plus évidents et les plus effrayants de la mort spirituelle, c'est qu'elle est progressive ; elle nous envahit insensiblement (Osée VII, 9), jusqu'à ce qu'elle nous ait saisis tout entiers, en atrophiant peu à peu notre être moral. Il y a une cécité, comme il y a une surdité spirituelles (Matth. XIII, 15 ; Actes XXVIII, 26. 27 ; Ésaïe VI, 9. 10) ; le cœur s'endurcit (Hébr. III, 8-15 ; IV, 7 ; Ps. XCV, 8), la conscience s'émousse (1 Tim. IV, 2 ; Tite I, 15). Le dernier terme de cette funeste voie est un état d'âme que Jésus-Christ appelle « le péché irrémissible » (Matth. XII, 31 ; Marc III, 29 ; Luc XII, 10), Jean, « le péché qui va à la mort » (1 Jean V, 16). S'il ne peut être pardonné, c'est que son caractère même est de ne pas laisser place au désir du pardon (Hébr. VI, 4. 6). — III. La mort spirituelle prolongée et finalement fixée est la mort éternelle que l'Ecriture sainte oppose d'une manière complète et exacte à la vie éternelle (Matth. XXV, 46). Le mot « éternel » appliqué à la mort désigne 1° des conditions autres que les conditions terrestres (αἰώνιος pouvant signifier « ce qui appartient à une autre économie » (Luc XVI, 9), savoir à l'αἰὼν ὁ μέλλων, opposé à l'αἰὼν οὗτος) ; 2° une durée sans fin (Marc III, 29) ; 2 Thessal. I, 9) ; une même cause continuant à produire les mêmes effets, et la mort étant partout et toujours le salaire du péché, la persistance dans le péché implique la permanence de la mort. Dans l'Apocalypse, cette mort est appelée « mort seconde » (Apoc. II, 11 ; XX, 6. 14 ; XXI, 8), c'est-à-dire « dernière, » celle après laquelle il n'y a plus, comme pour la première, de résurrection et de jugement, parce que le souverain juge a déjà prononcé la sentence définitive (Jean V, 25. 28. 29). La destinée des ennemis de Dieu, celle qu'ils ont eux-mêmes choisie (Deutér. XXX, 19), se fixe loin de Dieu, ce qui suppose, à la suite d'un endurcissement volontaire et graduel, un état de misère complète, sans lumière et sans espoir, la privation totale de vie divine, par conséquent la vraie mort, dans sa signification absolue, enveloppant l'homme de toutes parts. La question de savoir en quoi cette mort consiste est obscure et fort débattue. Il suffit d'indiquer les éléments principaux de la discussion : les uns, partant du fait de l'immortalité de l'âme humaine, comme d'un axiome universel, admettent la perpétuité du châtiment des impies ; les autres, considérant que Dieu seul possède l'immortalité, laquelle devient le partage de ceux qui s'unissent à lui, se refusent à en faire un attribut nécessaire de la nature humaine ; suivant les partisans de cette doctrine eschatologique, l'immortalité pour l'homme serait conditionnelle ; l'âme peut périr (Ezéch. XVIII, 4. 20) ; en dehors de Dieu, seule source de la vie, il y

a mort absolue, c'est-à-dire anéantissement ; le mal attaquant et altérant peu à peu les éléments constitutifs de la vie morale, il viendrait un jour où les méchants, sous l'influence incessante et corrosive du péché, seraient entièrement détruits, et où Dieu règnerait seul, glorifié dans ses élus, qui seuls possèdent le principe de la vie (1 Corinth. XV, 28). JEAN MONOD.

MORT (Peine de). L'abolition de la peine de mort, ou la conservation, le maintien dans nos codes de ce châtiment rigoureux et de cette suprême expiation au plus haut degré de l'échelle des peines, n'est pas habituellement de nos jours, comme il le faudrait sans nul doute, le plus sérieux et le plus délicat sujet de réflexions, d'étude ; c'est une opinion qu'on regarde à tort comme inséparable d'un certain programme politique. S'il était aussi facile qu'on le croit de répondre par oui ou par non à une question si grave, comment aucun orateur, aucun écrivain, n'aurait-il rencontré l'argument décisif, depuis un siècle, depuis la Révolution française qui la posa nettement et tenta dans les assemblées de trouver la réponse, au cours d'une discussion au plus haut degré brillante et passionnée? On a prétendu tour à tour attaquer ou défendre cette peine, au nom de la religion, du droit, de la raison philosophique. Avec moins de passion, on se serait résigné à observer simplement les faits et à consulter la science pénitentiaire. En matière de répression pénale, et à tous les degrés du châtiment, réclusion, emprisonnement cellulaire, transportation, il faut que l'homme cède à l'une de ces dispositions contraires: rigueur exemplaire ou philanthropie, justice ou pitié. Il n'y a pas autre chose ici. Dans l'état actuel de nos mœurs, la nécessité doit-elle faire maintenir, aux premiers articles de notre loi, une peine que, par humanité, nous nous sentirions portés à abolir? Voilà la question. — 1. *Controverse au point de vue philosophique.* On va jusqu'à soutenir, d'une manière générale, que la société peut seulement corriger, et n'a pas le droit de punir. N'insistons pas sur cette erreur. Il faut, pour la partager, accuser d'égarement l'esprit de tous les peuples et le consentement universel. C'est une *peine*, et une peine souvent fort dure, qui accompagne dans nos codes, comme sanction, chaque disposition du législateur. Laissons à la société, c'est-à-dire à l'autorité visible, le soin de veiller à l'ordre matériel, notre premier intérêt, et le droit, pour l'obtenir, d'employer tous les moyens efficaces et nécessaires. Ce droit, établissons-le d'une part, sur la loi morale imprimée par Dieu dans la conscience de l'homme qu'il a créé libre, et d'autre part sur la nécessité pour nous tous de vivre en société. Aujourd'hui, d'ailleurs, il n'est plus sérieusement contesté. Un jurisconsulte, un partisan décidé de l'abolition de la peine de mort, M. Jules Favre, le déclarait, il y a quelques années, au Corps législatif (séance du 6 avril 1865, discussion de l'Adresse) : « Oui, la société a le droit de punir. Pourquoi? Parce qu'elle est le résultat de la puissance collective du groupe qui s'appelle une nation. Sans le droit primordial de punir, les sociétés n'existeraient pas. » Reconnaissant donc que la société a ce droit, on s'attache à présenter

avec force une objection nouvelle, et l'on demande s'il ne convient pas qu'elle en suspende l'exercice avant d'arriver à l'extrême limite, c'est-à-dire au sacrifice de la vie même de l'homme? A l'Assemblée nationale (séance du 15 septembre 1848), Athanase Coquerel, qui avait le premier la parole, commençait ainsi l'attaque, dans un éloquent discours : « La peine de mort ne corrige jamais... Reconnaissez que les mots repentir et conversion ne sont pas vides de sens. S'il est vrai que le criminel peut effacer son crime devant Dieu par le repentir et le remords, pourquoi voulez-vous lui ravir l'occasion et le temps de l'effacer devant l'homme? » Dans la même discussion Victor Hugo s'efforçait d'établir le principe de l'inviolabilité de la vie humaine, principe adopté et soutenu, de nos jours, par tous ceux qui demandent l'abolition de cette peine. Il convient de rapprocher ainsi ces deux arguments qu'une même idée, le respect pour l'œuvre de Dieu dans la création de l'homme, lie étroitement l'un à l'autre. On peut refuser de se rendre à de semblables raisons sans en méconnaître la force. Ne rappelons pas qu'il est toujours dangereux de faire intervenir Dieu à notre gré dans nos controverses humaines, et que les théocraties qui l'ont tenté n'ont jamais laissé après elles, en disparaissant, de vifs regrets. Il est aisé de répondre au premier de ces arguments qu'en fait les condamnés dont la peine a été commuée ne se convertissent ni habituellement, ni souvent, et qu'au contraire il y a un nombre relativement important de convertis de la dernière heure qui manifestent en allant à la mort des sentiments véritablement chrétiens de repentir. On veut établir et rendre à jamais respectable (c'est l'autre argument) le principe de l'inviolabilité de la vie humaine. Dieu seul a donné la vie, dit-on, et il peut seul la reprendre. Alors que devient le droit de la guerre? Que devient le droit de légitime défense? Ce dernier n'est nié par personne. Défense individuelle ou défense sociale, on se sent autorisé, que dis-je? contraint, par l'instinct de conservation et par son propre droit à l'existence, à atteindre l'agresseur qui s'est mis lui-même hors la loi, jusque dans la source de la vie, à méconnaître son droit à l'inviolabilité, et à ne plus tenir compte de son salut éternel! « Si le pouvoir doit considérer les droits naturels comme sacrés, écrit M. Faustin-Hélie, s'il ne doit intervenir que pour en garantir l'exercice, il est clair que ces mêmes droits forment le domaine de la pénalité, quand l'agent s'est rendu indigne de les exercer ; ils peuvent être suspendus, anéantis dans sa personne. » Le droit à la liberté est-il moins un don de Dieu, moins inviolable que le droit à l'existence? Evidemment non. Et cependant les adversaires de la peine de mort le violent tous les jours dans la personne des malfaiteurs arrêtés, par un motif pareil, identique, la nécessité. Aussi jamais la conscience du genre humain ne s'est-elle soulevée contre cette expiation suprême, et souvent même, dans les crimes atroces et flagrants, le cri public, devançant le jugement, la demande au magistrat. Dans l'antiquité, Platon, bien qu'il eut compris le premier que le but de la peine était habituellement de rendre l'homme meilleur, n'élevait aucune objection contre la

sentence de mort qui frappait les grands criminels. Δικη τουτω θάνατος ἐλάκιστον τῶν κακῶν, dit-il dans son neuvième livre des *Lois*. Chez les chrétiens des premiers siècles, Justin, Athénagore, Théophile, Saint-Augustin qui voudrait qu'on se bornât à enfermer les malfaiteurs, mais permettait de frapper à mort les hérétiques, ce qu'on peut relever contre la peine de mort, ce n'est pas proprement une doctrine, c'est l'horreur pour des supplices devenus l'amusement et le spectacle des païens, pour des supplices dans l'exécution desquels ils figuraient presque toujours, eux, chrétiens, comme victimes; c'est aussi l'espoir prochain de leur suppression, plutôt que la conviction actuelle de leur inutilité à l'égard des criminels. Grotius, au dix-septième siècle, dans son célèbre traité *De jure belli et pacis* (éd. prim , lib. I, p. 49 ss., Paris, 1625, après avoir fait cette remarque: *Capitalibus judiciis si non interfuerunt christiani, haud mirum, cum plerumque de christianis ipsis esset judicandum*, établit sur divers passages de la Bible, le droit d'ordonner la mort (1 Timoth. II, 1. 2. 3. 4; Luc III, 14; Actes XXV, 2; 1 Pierre II, 19. 20; Apoc. XVIII, 4), et réfute les arguments que des adversaires de son opinion prétendent emprunter à des passages contraires (Esaïe II, 4; Matth. V; 1 Cor. VII, 4, etc.), et l'on arrive ainsi sans discussion, sans contestation sérieuse, jusqu'au dix-huitième siècle, jusqu'à Beccaria. — 2. *La peine de mort en France. Historique.* C'est à la publication du *Traité des délits et des peines* de Beccaria qu'il faut faire remonter la longue controverse élevée depuis plus d'un siècle sur ce difficile sujet. L'éminent auteur avait écrit : « Quel peut être ce droit que les hommes se donnent d' « égorger » leur semblable? Qui jamais a voulu donner aux autres hommes le droit de lui ôter la vie? » (éd. de Lausanne, 1766, p. 114). Son système, établi sur une erreur commune à plusieurs des philosophes du dix-huitième siècle, l'hypothèse d'un « contrat social » primitif intervenu entre les hommes, devait être bientôt abandonné. Aucun membre de la société, disait-il, n'avait pu consentir dans le pacte primitif à faire le sacrifice de sa vie. Or, Jean-Jacques Rousseau tirait du même principe la conséquence absolument contraire, et Kant (*Doctrine du droit politique*, trad. Barni, p. 20) répondait de son côté que personne n'est puni pour avoir voulu la punition, mais pour avoir voulu et accompli une action punissable. Ce qui devait rester, après ce mot de Beccaria, c'était une grande question décidément posée, sa protestation au nom de l'humanité, et jusqu'à ce ton déclamatoire (qu'on ne cesse de retrouver plus tard dans toutes les discussions) qu'il prend le premier quand il accuse la société d' « égorger » ceux qu'elle ne fait que punir. Voltaire qu'on avait déjà le tort, en cette matière, d'écouter avec plus de faveur que Montesquieu, publie un *Commentaire* du livre de Beccaria, « livre qui est en morale ce que sont en médecine le peu de remèdes dont nos maux pourraient être soulagés, » et ajoute pour son compte « qu'un homme pendu n'est bon à rien. » Il n'en fallait pas plus, et l'on pouvait prévoir que quelques-uns des hommes de la Révolution, avec moins de réflexion que de générosité, attaqueraient la peine de mort comme une erreur et un

abus de l'ancien régime. N'avaient-ils pas raison sur un point au moins, la torture? En effet, depuis 1789, dans toute nouvelle assemblée, à chaque changement de régime politique, on voit invariablement revenir, comme une proposition inévitable, quelque demande tendant à l'abolition de cette peine. A la première Assemblée nationale, à propos du *Rapport sur le projet du code pénal*, au cours des séances du 23, du 30 et du 31 mai 1791 (consignons à cette place, après les avoir recueillis spécialement pour les lecteurs de l'*Encyclopédie*, tous ces renseignements précis), s'ouvre un très intéressant débat auquel prennent part en première ligne, avec un talent, une richesse d'arguments qui n'ont pas été dépassés dans les discussions plus récentes, deux anciens membres du parlement de Paris, Lepelletier de Saint-Fargeau et Adrien Duport. On voudrait pouvoir insister sur ce projet pour dire, malgré le talent et la bonne intention, à quel épouvantable système de cachot, de torture morale et d'inquisition il s'agissait de soumettre le criminel pour lui épargner une mort cent fois préférable. A la Convention, on décide par une loi du 4 brumaire an IV, que l'abolition commencera à dater du jour de la publication de la paix générale. Ce jour fortuné n'arriva jamais. Dans la suite, en 1810, à propos du code pénal actuel, en 1824, en 1830, en 1832, à l'occasion de la revision du même code, en 1848 à la Constituante, en 1849, en 1854 au Corps législatif, en 1861 au Sénat (discours de M. Delangle), en 1865 (le 6 avril, proposition de M. Jules Favre), en 1870 (le 22 mars, proposition de M. Jules Simon), la même demande a été faite et rejetée. Une dernière, présentée par M. Schœlcher, sous la République, en 1872, a eu le même sort. On peut affirmer sans erreur, quoique cette proposition ait donné chaque fois lieu à de brillants assauts oratoires, qu'il ne s'est pas produit depuis la fin du dix-huitième siècle un seul argument véritablement nouveau. Arrivons à présent aux points soumis à l'examen dans ces assemblées. — 3. *Discussion sur le droit et sur les faits.* Pour permettre à ceux qui étudient notre système de répression de se rendre compte de la bonne application et de la valeur des peines, la doctrine énumère un certain nombre de qualités qu'elles doivent avoir. Il en manque une ou deux à la peine de mort. Elle a, par exemple, toute la brutalité du fait une fois accompli, elle est « indivisible. » Mais insister sur ce point ce serait se plaindre d'un adoucissement; elle était divisible en quelque manière, susceptible de plus ou de moins, quand on infligeait la torture. Encore convient-il de remarquer qu'elle peut être graduée, puisque la loi indique certaines mesures de sévérité à prendre contre ceux qui ont été reconnus coupables de parricide, et puisque son application permet de distinguer entre le meurtrier et ceux qui ont été condamnés aux travaux forcés à perpétuité pour d'autres crimes. Elle est « irréparable. » Voilà sans doute l'argument le plus fort des partisans de l'abolition. Sous leur plume, les cas d'erreurs judiciaires se rencontrent (voyez Jules Simon, *La peine de mort*, 1870, et séance au Corps législatif du 22 mars, même année) fréquents, multipliés jusqu'à l'invraisemblance. En réalité, ces cas sont

très rares aujourd'hui, et il est facile de le comprendre. Qui ne sait que le jury s'empresse d'accorder les circonstances atténuantes, quand la préméditation n'est pas tout à fait démontrée, quand il y a un doute, même le plus léger, et souvent (on le lui a reproché) quand il n'y en a pas du tout. Ajoutons que la loi de 1867 sur la réhabilitation a été faite en faveur de la famille du condamné en vue des erreurs possibles. D'ailleurs, ces considérations de droit, qui ont leur grande valeur, passent au second rang, s'il est vrai qu'on se trouve ici en présence d'un intérêt de premier ordre, de l'intérêt social. C'est sur ce point *de fait*, la nécessité de la peine de mort, que porte actuellement tout le débat. Si elle est nécessaire, disent les partisans de l'abolition, comment expliquez-vous qu'on ait appris à s'en passer déjà dans plusieurs pays, notamment en Portugal, en Allemagne et en Amérique, au moins dans certains petits Etats; que le nombre des attentats diminue partout à mesure que les exécutions deviennent rares; que le jury s'obstine à accorder les circonstances atténuantes dans quelques-uns de nos départements? N'est-ce pas presque un crime de maintenir provisoirement ce châtiment irréparable, puisque vous reconnaissez vous-même qu'il est injuste et destiné à disparaître dans un temps prochain? — On pourrait répondre : si les crimes deviennent moins nombreux dans les « grands pays » qui tous, sans exception, ont conservé dans leurs lois et prononcent contre les criminels la peine capitale, c'est que cette peine produit l'effet qu'on en attend précisément, l'intimidation; et si les petits pays l'ont supprimée, c'est qu'ils sont dans le cas de ce duché de Toscane qui donnait déjà l'exemple au dix-huitième siècle, « si peu étendu, écrivait Dupaty, que le prince voit passer pour ainsi dire une pensée mécontente au fond de l'âme des sujets, et l'arrête tout court par un seul mot. » Mais n'est-il pas plus simple et plus conforme à la vraisemblance de faire honneur de cette horreur croissante pour le crime à l'adoucissement des mœurs et au progrès de la civilisation? On se trompe également quand on accuse le législateur, le magistrat de conserver et d'appliquer provisoirement une peine qu'il sait injuste. Injuste? Non, mais dure, cruelle, lourde moins à la conscience qu'au cœur de celui qui l'applique. Mais serait-il vrai, comme le soutiennent les partisans de l'abolition sans se décourager, que le recours au dernier supplice contre les malfaiteurs, s'il n'est pas même efficace et nécessaire, est de plus funeste, parce qu'il produit le crime au lieu de l'empêcher? A cette objection se rattache la question importante de la publicité des exécutions. Il est en vérité bien difficile de prendre parti sur ce point (la proposition de procéder à l'exécution dans la prison même, rejetée au Corps législatif dans la séance du 21 juillet 1870, vient d'être reprise en 1879, à la suite de récents scandales, par M. Dufaure, sans que la discussion ait encore eu lieu), quand on voit, sans parler des soupçons du public qui ne veut pas croire à certaines exécutions, s'il ne les a vues, les adversaires de la peine de mort s'écrier tantôt qu'il est honteux de dresser l'échafaud sur une place où vont se produire de déplorables scènes, et tantôt, si l'on fait droit à

leur réclamation, que la société le désavoue tout en s'en servant, puisqu'elle le cache. Il est bien vrai que certains criminels ne sont pas intimidés par la vue du supplice, puisque plusieurs condamnés à mort ont déclaré qu'ils avaient assisté à une exécution peu de temps avant leur crime. Il est bien vrai que tantôt l'audace du condamné et tantôt sa souffrance peut provoquer parmi les spectateurs une impression fugitive d'étrange admiration ou de pitié qui s'égare. Mais les soldats tiennent aujourd'hui cette foule à l'écart! Mais il est à peine jour quand l'exécution a lieu! Admettons même que quelques criminels particulièrement vicieux et endurcis ne soient pas intimidés, puisque la torture et la roue autrefois ne les intimidaient pas. Il en est d'autres, et beaucoup, pour lesquels le maintien dans la loi de cette peine sera un frein salutaire. Combien de « préméditations » criminelles (voilà réellement l'effet préventif) sont étouffées par la crainte de la mort! Combien de crimes domestiques, qui ne sont pas commis ceux-là ordinairement par des habitués de la prison, se trouveront prévenus! N'y a-t-il donc que des criminels d'habitude et des voleurs de grand chemin? Ne voit-on pas dans les familles des descendants, des serviteurs de vieillard, avides d'hériter et de jouir? Sur eux qui existent, ici et là, sans qu'on les puisse compter dans la statistique, l'effet d'intimidation sera certainement produit. Peut-être faut-il avoir de l'indulgence pour des malheureux, des égarés. Mais les victimes ne méritent-elles pas aussi quelques égards et quelque pitié? Les adversaires de la peine de mort devraient se demander quelquefois si elles ne sont pas aussi intéressantes, et ne méritent pas d'être protégées, défendues, même un peu plus que les criminels. Il ne faut donc pas dire : La société donne un mauvais exemple, parce qu'elle « se venge. » Non, tel n'est pas son dessein. Elle exerce le droit de légitime défense, qui consiste pour l'individu à frapper celui qui l'attaque, et pour la société à frapper dans le but d'intimider et de prévenir. Intimider, c'est pour cet être collectif, spécial, la société, la manière même de se défendre. En conséquence, la peine de mort est réellement exemplaire, non, comme on le prétendait, dans le mauvais, mais dans le bon sens du mot. Elle est réellement préventive. On en a si bien le sentiment, qu'on a vu plus d'une fois ceux qui proposaient d'adopter le principe de l'abolition à l'égard de la société civile dans les assemblées, faire des réserves expresses touchant l'armée et la marine. Pourquoi? Parce que là l'exemple doit être frappant et immédiat! Ainsi, le langage des adversaires de la peine de mort est, on a pu le voir, généreux toujours, dicté par la philosophie et la philanthropie ; mais fondé en droit et justifié en fait, non.—Achevons cette démonstration. Ils verraient, en poursuivant leurs recherches et leurs études, tomber plusieurs des arguments sur lesquels ils comptaient le plus pour soutenir que les meurtriers sont tout simplement des malades, et créer pour eux, de la sorte, un privilège d'irresponsabilité. On l'a tenté quelquefois ; cependant, il faut reconnaître que jamais une telle opinion n'a été même exprimée dans une seule de nos assemblées déli-

bérantes ! Mais, par exemple, ils affirment que la mort en perspective n'intimide pas les criminels. Or, la vérité de la proposition contraire apparaît en ceci que, entre eux, quand ils se croient trahis, la mort seule de celui qu'ils accusent peut donner satisfaction à leur détestable besoin de vengeance. A cette question bien naturelle : « Par quoi remplacerez-vous la peine de mort ? » ils répondaient avec force jusqu'en 1848 : « Par la transportation ! » Aujourd'hui nous avons des colonies pénales, et la moindre critique qu'on dirige contre ce mode de répression, c'est la constatation de son insuffisance. La condamnation aux travaux forcés dans une colonie, loin d'intimider les détenus, semble presque leur plaire (voy. notre étude sur ce sujet dans le *Bulletin de la Société générale des prisons*, numéro de février 1879, *Rapport sur la transportation*, par le pasteur Arboux, aumônier). N'examinons pas l'hypothèse de l'emprisonnement cellulaire à perpétuité ou à très long terme ; ce serait, à n'en pas douter, une torture morale pire que la mort. Enfin, les partisans de l'abolition ont toujours hâte de faire disparaître le dernier supplice de nos codes pour n'être pas devancés par l'étranger. On disait, en 1791 : « Imitons la Toscane, imitons la Russie ; » en 1848 : « Imitons Francfort et Berlin ; » en 1870 : « Imitons la Suisse. » Et ce qui est vrai, c'est qu'en Russie, en Prusse, en Angleterre, on condamne à mort aujourd'hui comme autrefois ; c'est qu'en Suisse même, l'Assemblée fédérale, composée du conseil national et du conseil des Etats, décidait le 28 mars 1879 la suppression de l'art. 65 de la Constitution qui avait aboli la peine capitale, et que le peuple consulté ratifiait le 28 mai cette suppression à vingt mille voix de majorité. — 4. *Derniers renseignements de la statistique et conclusion.* Que reste-t-il après cette exposition du sujet, et cette attentive discussion ? Non, certes, la preuve que dans le camp des partisans de l'abolition, on a bien fait soit de contester à la société son droit, soit de regarder toutes réserves faites sur cette question comme exclusives du libéralisme en politique. Ce qui est vrai c'est que, ni sous la première ni sous la seconde République, on n'a pu trouver dans les Assemblées pour rayer la peine capitale de nos codes soit une majorité, soit même une imposante minorité. En 1848, la proposition était repoussée par 498 voix contre 216, et en 1865 par 203 voix contre 26. Mais il reste également, à l'honneur de ceux qui croyaient le temps venu d'en finir avec les exécutions, l'expression d'un désir généreux et d'une espérance que réalisera l'avenir. On peut dire que si le but principal n'a pas été encore atteint, aucune de ces nobles paroles, aucune de ces protestations qui s'élevaient au nom de l'humanité, aucun de ces appels à la pitié n'a été perdu. Lepelletier de Saint-Fargeau, qui devait mourir assassiné, étrange destinée ! pour avoir appliqué à Louis XVI la peine de mort maintenue malgré lui, obtient du moins de l'Assemblée constituante la suppression des tortures. La loi du 18 avril 1832 fait disparaître la peine de mort dans neuf des cas où elle était appliquée, et l'art. 463 C. P. permet encore de la supprimer dans tous les autres cas, eu égard aux circonstances. En 1848, par décret du

26 février, la disposition qui la rendait applicable en matière politique, est abrogée toutes les fois que l'acte délictueux peut se distinguer, par un caractère marqué, des délits de droit commun. En 1867, enfin, une loi sur la revision vise les cas où l'erreur est reconnue. Il est donc certain que cette peine qu'on veut écarter définitivement de nos lois, au nom de l'humanité et de la civilisation, tend à disparaître. La statistique, d'autre part, fournit des chiffres trop élevés encore, mais, à ce point de vue, rassurants. Sur une moyenne annuelle de 600 crimes pouvant entraîner la peine capitale (tout compris : parricide, empoisonnement, infanticide, assassinat), voici le nombre des sentences de mort qui ont été rendues pendant les dernières années : 31 en 1872, réduites à 24 exécutions par suite des commutations de peine ; 34 en 1873 et 15 exécutions ; 31 en 1874 et 13 exécutions ; 33 en 1875 et 12 exécutions. En 1876, il n'y a plus que 22 condamnations à mort (20 hommes et 2 femmes), 13 commutations en travaux forcés à perpétuité, 1 en 20 ans de travaux forcés, et le chiffre des exécutions tombe à 8. De 1826 à 1852, il y avait eu une moyenne annuelle de 40 exécutions. Ainsi, nous touchons au but, et le vœu de tout homme de cœur c'est, qu'en attendant, les arrêts de mort soient prononcés le plus rarement possible, dirions-nous volontiers avec Rossi. On a toujours traité cette question dans les assemblées politiques, et cependant la réflexion qui s'impose à la fin d'une telle étude, c'est que peut-être le droit de prononcer l'abolition n'appartient pas en premier lieu aux assemblées. Le jury, recruté partout, dans les campagnes moins protégées et dans les villes, est meilleur juge du danger social. Qu'il persévère dans l'habitude déjà prise d'accorder les circonstances atténuantes! Que l'opinion, se détournant de cette peine, l'abolisse en fait! On peut être sûr qu'alors personne ne viendra défendre l'échafaud devant les Chambres, et que toute assemblée sera unanime à voter l'abrogation du fameux article 12 de notre code pénal. — Voyez Dalloz, *Répertoire*, etc.; Faustin Hélie, *Leçons de Droit criminel*, 1 vol. in-8°, Paris, 1872 ; *Procès-verbal de l'Assemblée nationale constituante*, 1789-1791 ; tome 56, 57, avec une *Table des Pr. Verb.*, Paris, 1791 ; *Débats de la Convention*, 5 vol. in-8°, Paris ; *Le Moniteur universel*, 1er semestre 1832 ; *id.*, septembre 1848 ; *ibid*, avril 1865 ; *Journal officiel*, mars et juin 1870 ; *Compte général de l'administration de la Justice criminelle en France en* 1876, Imp. nat., Paris, 1878, 1 vol. in-4°. Jules Arboux.

MORTE (Mer). Voyez *Mer Morte*.

MORTS (Fête ou Jour des). La Fête ou le Jour des Morts est un jour de prières solennelles que l'Eglise catholique célèbre le 2 novembre pour les âmes retenues dans le purgatoire. Amalaire, diacre de Metz, a placé l'office des morts dans son ouvrage des *Offices ecclésiastiques*, dédié à Louis le Débonnaire en 827 ; mais, selon toute vraisemblance, cet office, au neuvième siècle, ne se faisait encore que pour les particuliers. C'est Odilon, abbé de Cluny, qui, en 998, institua dans tous les monastères de sa congrégation la fête de la commémoration de tous les fidèles défunts, et l'office pour tous en général.

Cette dévotion, approuvée par les papes, se répandit bientôt dans tout l'Occident. Dans plusieurs diocèses même, tels que ceux de Vienne et de Tours, et dans l'ordre de Cluny, on la chômait tout le jour. Le concile d'Oxford, tenu en 1222, la déclara fête de seconde classe, et permit seulement les travaux nécessaires et importants.

MORUS (Alexandre), célèbre prédicateur de Charenton, naquit, en 1616, au collège de Castres, dont son père, Ecossais d'origine, était principal. A l'âge de vingt ans, il alla étudier la théologie à l'académie de Genève, où il fut nommé professeur de grec en 1639. Il succéda à Spanheim en 1642, comme pasteur et professeur de théologie, refusa, la même année, la place de pasteur de l'Eglise française de Londres, et devint recteur de l'académie en 1645, bien qu'il penchât vers l'orthodoxie mitigée de l'école de Saumur. Sa vanité et sa hauteur lui ayant aliéné ses collègues, ceux-ci ne tardèrent pas à l'accuser d'hérésie et d'immoralité ; toutefois, trop heureux de le voir s'éloigner, ils lui accordèrent un certificat de bonne vie et de saine doctrine, lorsque, appelé par Saumaise, il se rendit à Middelbourg, en 1648, pour y occuper une chaire de théologie. Il était également désiré par l'académie de Montauban ; mais le commissaire royal présent au synode provincial de Castres (1651) fit opposition à l'appel qu'elle voulait lui adresser. Peu après, il accepta la chaire d'histoire ecclésiastique devenue vacante, à l'école illustre d'Amsterdam, par la mort de Vossius. Un ennemi plus redoutable que tous les autres lui fut suscité par le *Clamor sanguinis regii ad cœlum*, Hagæ, 1652, in-12, libelle anonyme de Pierre du Moulin, dans lequel Milton n'était pas épargné. Attribuant cet ouvrage à Morus, le secrétaire de Cromwell rassembla tous les bruits qui couraient sur le compte du professeur célibataire, et les imprima sans aucun ménagement. Morus répondit par la *Fides publica contra calumnias J. Miltoni scuræ*, Hagæ, 1654, in-12 et partit pour l'Italie, dont il ne revint qu'au bout de plus d'une année, après avoir été accueilli avec distinction par le grand duc de Toscane et par la république de Venise. A son retour il reçut les congratulations du synode de Leide (1656) ; sa fierté s'en accrut, et bientôt se réveillèrent toutes les animosités et les soupçons qu'avait mal assoupis son absence. Cité devant le synode de Tergow, au printemps de 1659, pour répondre aux accusations de mensonge, de fausseté, de fourberie, d'impiété, d'orgueil insupportable et de vices infâmes, il excipa de sa qualité de Français pour refuser de comparaître, et fut nommé, un mois après, non sans une vive opposition, pasteur à Charenton. Le synode de Nimègue l'excommunia comme rebelle, et le synode national de Loudun (novembre 1659) le déclara « innocent de tous les crimes qu'on lui avait imputés. » Après quoi il lui donna « des avertissements graves et sérieux touchant sa conduite » qui avait manqué de circonspection, et l'invita à « n'offenser personne par ses discours ni par ses écrits. » Morus ne tint compte de ces avertissements, et pour des faits scandaleux, au sujet desquels le doute paraît malheureusement impossible, fut suspendu de ses fonctions, le 10 juillet 1661, par le consistoire de Paris. Cette sentence irrita les

partisans du prédicateur que l'aristocratie avait mis à la mode; ils en appelèrent à la chambre de l'Edit et se rendirent en foule au temple le dimanche suivant. Parmi eux se trouvaient des mousquetaires du roi, qui repoussèrent Daillé fils s'avançant pour prêcher et portèrent triomphalement Morus en chaire. La chambre de l'Edit renvoya l'affaire au colloque, qui eut lieu à Charenton le 10 août. Celui-ci interdit Morus pour un an, sans l'exclure de la cène et en chargeant le consistoire de veiller sur sa conduite. Le synode provincial de Roucy revisa le procès et aggrava la peine. Enfin le synode provincial de Sancerre (1664), cassa le jugement et rétablit Morus dans son ministère, en l'exhortant à mener une vie plus prudente et réservée. Il mourut en 1670 et fit une fin édifiante, dans l'hôtel de la duchesse de Rohan, qui l'avait toujours soutenu et protégé. Etrange pasteur, d'humeur chagrine et mélancolique, emporté, toujours en querelle, dont l'impérance d'esprit et de langage jetait partout le trouble, dont le caractère, en un mot, n'était pas à la hauteur du talent. Bien que ses connaissances fussent étendues, son succès comme prédicateur, attesté par ses ennemis mêmes, tenait moins à la substance de ses discours, qu'à son admirable facilité d'élocution, à son débit aussi remarquable par une animation savamment graduée et par l'accord merveilleux du geste avec la pensée, que par la vivacité du regard et les éclats d'une voix de tonnerre. Bien qu'empêtré dans le triple sens littéral et historique, surnaturel et prophétique, spirituel et mystique de l'Ecriture sainte, il est cependant moins lourd que ses collègues Drelincourt, Daillé, Gaches, Claude. Il a des saillies, des allusions ingénieuses, des tournures et des apostrophes imprévues, parfois un air paradoxal qui excite la surprise et fixe l'attention. C'est sans doute en songeant à la prédication de Morus que Claude s'écriait : « Désormais ce n'est plus à la conscience qu'il faudra prêcher, c'est à l'esprit et à l'imagination. » En effet, Morus a plus d'imagination que de piété et de cœur. Il fait le bel esprit, dit Ostervald ; il tombe dans l'affectation des jeux de mots et des pointes, dont on ne saurait trop se garder. Un ami du célèbre prédicateur écrivait à Ferry : « Pour dire une belle pensée, il ne fait point de difficulté de sortir en quelque façon de son texte. » Les proposants qui s'efforçaient de l'imiter, n'arrivaient qu'à se rendre ridicules, à tel point qu'un synode de l'Ile de France leur ordonna de revenir au naturel et à la simplicité. Ses flatteries malheureuses envers Louis XIV témoignaient d'un jugement peu sûr et d'une complète absence de clairvoyance. Après la paix de Bréda (1667) ou celle d'Aix-la-Chapelle (1668), lorsque l'enlèvement des enfants et l'édit de 1666 avaient déjà déterminé la première émigration protestante, il tenait dans la chaire de Charenton le langage suivant : « Que les rois armés contre les rois couvrent toute la face de la terre comme d'un déluge de sang ; que les persécuteurs et les tyrans mènent tous les jours nos brebis à la boucherie. Nous le supposons. Car quel sujet avons-nous de nous plaindre, ni même de craindre ? ou d'en parler autrement que par supposition, sous le meilleur des rois, qui nous environne des effets de sa protection et de sa

clémence, qui ne versa jamais que le sang de ses ennemis, et cela même à regret, et qui, lassé de ses victoires, promet à tous ses peuples des jours d'alcion ? Béni sois-tu, grand Roi, jeune César, dirai-je, ou jeune Salomon, vraiment donné de Dieu, et tous ceux qui sous toi se sont assemblés pour une œuvre si belle et si sainte ! Que de bénédictions t'attendent en Sion, que de cantiques de louange dans les terres étrangères vont couronner ton chef d'un nouveau diadème qui portera ta gloire au-dessus de celle de tes aïeux ! Le Grand, le Juste, sont des titres magnifiques et nous pensions qu'il n'en était point de plus glorieux ; mais le Pacifique l'emporte lui seul sur tous. Béni sois-tu, grand Roi, etc !» Le discours sur la mort de Guillaume II, prince d'Orange, donne une idée plus favorable de l'orateur: « La voix dit : Crie ; mais à qui crierai-je ? à toi, Seigneur? mais tu es courroucé ; aux anges et aux saints ? mais ils ne peuvent m'exaucer ; aux trônes de la terre ? mais ils sont abattus ; au Prince ? mais il n'entend plus ; toutefois il parle encore. Je redirai donc sa voix à ton peuple, et je crierai : Toute chair est comme l'herbe. » Enfin voici un spécimen des traits qu'il décochait aux auditeurs absents : « C'est assez de venir ici le matin, disent nos gens à carrosse ; mais l'après-dîner ce n'est qu'un catéchisme, si bien qu'on s'en retourne avant midi, bien plus vite qu'on n'est venu... Il est vrai que cette heure leur dure plus d'un jour, et qu'en s'en retournant ils disent que le prêche a été bien long ; mais il n'a garde d'avoir été aussi long que leur sabbat a été court. » Outre huit volumes de sermons, Morus a laissé un grand nombre d'autres ouvrages écrits en latin. — Voir Elie Benoit, *Hist. de l'édit de Nantes*, II, 315 ; III, 454 ; Bayle, *Dictionn. ;* les ms. Conrart, t. XIV ; Archibald Bruce, *A critical account of the life, character, and discorverses of M. A. Morus*, Edinburgh, 1813, in-8 ; Ostervald, *De l'exercice du ministère sacré*, Amsterd., 1737 ; la *France prot.*, le *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, II, 475 ; VIII, 173, et A. Vinet, *Hist. de la prédication*, p. 717. O. Douen.

MORUS (Samuel-Frédéric-Nathanaël), théologien et humaniste célèbre, né à Laubau dans la haute Lusace, en 1736, mort à Leipzig en 1792. Disciple d'Ernesti, qui appliqua à l'exégèse biblique le principe de l'interprétation historico-grammaticale, Morus professa, à partir de 1761, à l'universsité de Leipzig la philosophie, les langues grecque et latine, et la théologie. Ses ouvrages sur l'herméneutique du Nouveau Testament lui assurent une place durable parmi les rénovateurs de cette science. Nous citerons plus spécialement les suivants : 1° *De discrimine sensus et significationis in interpretando ;* 2° *De causis, quibus nititur interpretatio allegoriarum ;* 3° *De nexu significationum ejusdem verbi.* Ces trois dissertations ont été imprimées dans les *Mori Dissertat theol. et philol.*, éditées par Keil, Leipz., 1787-94, 2 vol. ; trad. en allem., ibid. 1793-94 ; 4° *Epitome theologiæ christianæ*, Leipz., 1789 ; trad. en allem., 1795 : c'est une sorte de dogmatique biblique, également éloignée de la subtilité scolastique des manuels de l'orthodoxie courante et des tendances radicales du rationalisme régnant ; 5° *Leçons académiques sur la morale théologique*,

Leipz., 1794-95, 3 vol. — On trouvera la nomenclature complète des ouvrages de Morus dans le *Gelehrtenlexicon* de Meusel. Voyez aussi une autobiographie de Morus dans Beyer, *Magazin für Prediger*, V ; Hœpfner, *Ueber das Leben u. die Verdienste M.*, 1793.

MORUS (Thomas), en anglais Thomas More, grand chancelier d'Angleterre, naquit à Londres en 1480 ; il était fils de John More, chevalier et juge du banc du roi. Placé de bonne heure au collège Saint-Antoine de Londres, il y obtint de rapides et brillants succès. Le cardinal Morton, archevêque de Cantorbéry, ayant entendu parler du jeune écolier, le fit venir devant lui, et charmé de ses spirituelles réparties l'admit au nombre de ses pages. Morus remplit souvent des rôles dans les représentations dramatiques qui se donnaient au palais du cardinal, et il lui arrivait même, parfois, d'improviser avec un talent merveilleux. En 1497, il fut envoyé à Oxford pour y terminer ses études et y fit la connaissance d'Erasme. Les deux jeunes gens se lièrent d'une étroite amitié qui ne finit qu'avec la vie. — Ce fut à Oxford que Thomas Morus composa la plupart de ses poèmes anglais. En quittant l'université, il se livra à l'étude du droit, pour complaire à son père. Nommé lecteur dans une des cours de la chancellerie, il fit, pendant trois ans, un cours qui fut très suivi. En même temps, il attira l'attention générale par les conférences qu'il fit à Saint-Laurent de Londres sur la *Cité de Dieu* de saint Augustin. La lecture de ce livre lui inspira l'idée de quitter le monde ; il alla se loger dans un couvent de chartreux et se mit à pratiquer les austérités les plus rigoureuses de cet ordre sévère ; mais il ne tarda pas à s'apercevoir de l'inutilité de ces observances et songea à se faire simple prêtre. Ici encore il ne put se soumettre à la règle ecclésiastique du célibat ; il s'aperçut qu'il était né pour la vie de famille et il se maria. *Maluit maritus esse castus quàm sacerdos impurus*, dit Erasme. Reçu chez un gentilhomme du comté d'Essex, John Colte, il devint amoureux de la seconde de ses filles, la plus belle de la maison. Il se décida à la demander en mariage ; mais réfléchissant que l'aînée pourrait être chagrinée de cette préférence, ce fut la main de l'aînée qu'il rechercha et qu'il obtint. Son intérieur fut d'ailleurs des plus heureux. Morus exerça avec succès la profession d'avocat ; mais il avait de singuliers principes pour un avocat. Il n'acceptait jamais la défense d'une cause qui lui paraissait injuste, quels que fussent les honoraires qu'on lui offrît, et loin de pousser aux procès, il engageait instamment ses clients à terminer leurs affaires par une transaction. Quant aux plaideurs nécessiteux, il leur remettait les frais de procédure qui formaient ses émoluments. Nommé sous-chérif de la ville de Londres, il s'acquitta de sa charge avec un remarquable esprit d'équité qui lui donna sur la population une grande influence. Elu membre du Parlement, en 1503, il parla avec énergie contre les exactions croissantes du roi Henri VII, et dut, pour échapper à l'arbitraire du monarque, se retirer en France pendant quelque temps. A la mort de Henri VII, Morus revint à Londres et y reprit sa profession d'avocat. Son talent fut remarqué du roi Henri VIII qui pria le cardinal Wolsey

de l'amener à la cour. Morus ne se rendit à cette invitation qu'après avoir beaucoup hésité. Nommé d'abord maître des requêtes, il entra bientôt au conseil privé, et fut créé chevalier. Le roi lui confia plusieurs missions diplomatiques importantes, ce qui ne l'empêcha pas de trouver du temps pour écrire sa fameuse *Utopie*. Le titre exact de l'ouvrage était : *De optimo reipublicæ statu, deque nova insula Utopia* (Londres, 1518, in-4°). — Dans le cours de ses voyages, Thomas Morus avait pu observer bien des gouvernements et ne pouvant présenter aucun d'eux pour modèle à son pays, il imagina l'*Utopie*, terre inconnue, possédant des institutions sociales idéales et des mœurs exemplaires. Cet ouvrage a été traduit dans toutes les langues ; la meilleure traduction française est celle de M. V. Stouvenel, avec une introduction et des notes (Paris, 1842, in-8°). — Pendant que son nom se répandait en Europe, Morus gagnait toujours plus dans la faveur royale. Il fut appelé en peu de temps aux emplois de trésorier de la couronne et de chancelier de Lancastre. Après la disgrâce de Wolsey, il fut élevé à la dignité de grand chancelier. C'était la première fois que les sceaux étaient confiés à un homme qui n'était ni prélat ni de haute noblesse. Henri VIII, qui poursuivait alors son divorce avec Catherine d'Aragon, avait espéré que la grande influence dont jouissait Morus pourrait servir ses désirs ; mais le chancelier, invité à se prononcer sur la légalité du divorce, déclara au monarque qu'avant d'entrer à son service il avait juré de penser d'abord à Dieu et après Dieu au roi. Dans les rares moments de loisir qu'il pouvait avoir, Morus écrivait des ouvrages de polémique religieuse ; il s'attaqua à Luther avec une grande vivacité. On lui a reproché, à tort, d'avoir persécuté et fait torturer les hérétiques. Morus se défend avec énergie contre cette accusation dans son *Apologie*. Sa position cependant devenait de plus en plus fausse dans un ministère dont le véritable chef était Anne de Boleyn ; le 16 mai 1532, il remit les sceaux entre les mains du roi qui le remercia pour tous ses bons services, mais qui n'en saisit pas moins la première occasion pour le faire incarcérer. — En 1534, Morus fut sommé de prêter le double serment d'allégeance aux descendants de la nouvelle reine Anne et de suprématie spirituelle du roi. Il s'y refusa avec énergie et Henri VIII exaspéré le fit citer le 7 mai 1535 à la barre du banc du roi pour crime de haute trahison ; il fut condamné à mort le 1er juin et exécuté six jours après. Ses derniers jours furent admirables de calme et de résignation chrétienne. — Morus avait beaucoup de sang-froid, l'air riant, l'abord facile. Il avait vécu à la cour sans orgueil ; il parut sur l'échafaud sans faiblesse. C'était un des hommes les plus aimables de son temps. On lui a reproché un trop fréquent usage de la plaisanterie, même dans les moments qui auraient exigé plus de gravité, comme dans les instants qui précédèrent son supplice ; mais cette gaieté était bien inoffensive et elle était la marque de la sérénité de son âme. — Outre son *Utopie*, Morus a laissé quelques écrits latins, qui ont été réunis un un vol. in-fol., Bâle, 1563 ; Louvain, 1566 et Francfort, 1589. — Les vies de Morus sont nombreuses ; on en trou-

vera la nomenclature à la fin d'un article très complet de M. E. Grégoire dans la *Biographie universelle*. — Disons, toutefois, qu'une des sources les plus importantes à consulter sur Morus, est le recueil des *Lettres* d'Erasme. A. Gary.

MOSAIQUE (Loi). On comprend d'habitude sous ce nom l'ensemble des prescriptions rituelles et autres contenues dans le Pentateuque et attribuées par la tradition à Moïse lui-même. Les recherches modernes ont établi que cette législation n'est l'œuvre ni d'un homme, ni d'un siècle uniques, mais représente le travail d'époques différentes. Les plus récents critiques y distinguent principalement trois parties : 1° Un code de peu d'étendue dit le livre de l'alliance (Exode XXI-XXIII); 2° un code plus considérable, qui forme le noyau du Deutéronome (XII-XXVI); 3° un traité législatif, le plus développé de tous, qui forme la plus grande partie des trois livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Ces trois documents se distinguent par des traits parfaitement marqués, qui assignent à chacun sa date de composition distincte. Le premier (livre de l'Alliance) ne mentionne en fait de rites religieux que les formes les plus simples du culte ; il est extrêmement sobre en tout ce qui touche aux sacrifices. Il ne sait rien des prêtres, ni de leurs privilèges. « Ce petit code, dit M. Reuss, a surtout en vue de sauvegarder les intérêts des individus contre la malveillance, l'égoïsme ou la négligence de leurs semblables. » On ne saurait déterminer avec précision ni l'époque de sa rédaction, ni l'origine des différentes prescriptions qu'il renferme ; on peut seulement affirmer qu'il a été incorporé au document jéhoviste du Pentateuque au neuvième ou huitième siècle avant l'ère chrétienne et qu'il représente le point de vue des premiers siècles de la royauté israélite. Le code deutéronomique n'est autre. d'après la plupart des critiques, que le livre de la loi *trouvé* sous Josias. « Les lois qui sont comprises dans le Deutéronome, dit M. Reuss, soit qu'on prenne en considération leur objet, soit qu'on ait égard à la manière dont elles sont introduites, respirent d'une manière non méconnaissable l'esprit des prophètes et rappellent leur langage... Ces lois reproduisent et interprètent les aspirations de cette noble phalange de conducteurs spirituels de la nation, dont quelques-uns nous ont laissé de si précieux monuments de leur activité civilisatrice. Nous y retrouvons cette énergie de conviction avec laquelle ils insistent sur le culte exclusif d'un seul Dieu, culte dont ils assurent maintenant le privilège par des mesures pratiques et une sanction pénale. Puis une série de règlements, destinés à protéger les membres faibles de la communauté contre les plus forts, toujours si disposés à abuser de leur pouvoir ; des lois en faveur des veuves, des femmes en général, des orphelins, des esclaves, des pauvres, des prescriptions pour assurer la bonne administration de la justice, pour prévenir les excès du despotisme et de la vengeance privée, pour restreindre la barbarie dans les conflits à main armée ; de touchantes et chaleureuses exhortations à la bienfaisance, à l'équité, à l'amour du prochain, à la pitié, même pour les animaux, et jusqu'à des ordonnances de police qui marquent aussi un progrès

de la civilisation. En un mot, une grande partie de ce code contient moins des commandements proprement dits, à la stricte exécution desquels les autorités constituées auraient dû et pu tenir la main, que des recommandations de devoirs dont l'accomplissement était abandonné à la conscience individuelle. Et à côté de tout cela, en fait de statuts relatifs au culte, rien que la fixation de trois fêtes, dont une seule est mise en rapport avec l'histoire nationale et religieuse, et l'attribution faite aux prêtres d'une portion des victimes immolées par les particuliers et des prémices de la récolte et de la vendange. Pour le reste, ils sont recommandés à la charité publique avec les autres catégories de personnes placées dans une condition peu favorable. Pas un mot de ces innombrables prescriptions relatives aux sacrifices de toute espèce, de ces privilèges exorbitants de la caste sacerdotale, de ces fastidieuses descriptions de rites à observer chaque jour, du costume des sacrificateurs, des meubles du sanctuaire... En résumé, ici l'accent est mis sur les principes de la religion et de la morale, appliqués aux relations avec Dieu et les hommes, tandis que dans les autres livres (Exode, Lévitique, Nombres) règne presque exclusivement l'esprit de la froide légalité et la sollicitude pour des intérêts de caste. » — C'est enfin à l'époque de la restauration jérusalémite, accomplie sous le patronage d'Esdras et de Néhémie, que nous attribuerons la composition du *code sacerdotal*, ou loi mosaïque proprement dite. Cette date est obtenue par la comparaison des prescriptions qu'elle renferme avec les indications analogues du Deutéronome, en ce qui touche particulièrement le culte, ses rites, les fonctions et revenus des prêtres, le rôle des lévites, les fêtes, etc. La législation d'Exode-Lévitique-Nombres a principalement en vue le règlement du culte public et les intérêts de la caste sacerdotale; ces préoccupations ne conviennent à aucune des époques antérieures à l'exil, mais bien à la restauration des sixième et cinquième siècles avant notre ère. Toutefois cette manière de voir (l'antériorité de la législation deutéronomique sur la législation des livres qui le précèdent dans le texte traditionnel, est encore fortement contestée par plusieurs savants. « Les lois comprises dans ce code ont en majeure partie pour objet non pas autant ce que nous pourrions appeler la religion que le culte, c'est-à-dire les institutions et les règlements relatifs au lieu saint, aux fonctionnaires de l'autel, aux fêtes et aux sacrifices, et surtout aussi à ce qui est appelé la pureté des personnes et des choses, notion toute rituelle et étrangère à la morale. Le peu qu'il y a de lois civiles et criminelles tient généralement d'assez près, par quelque côté, à ce même élément capital » (Reuss). La loi mosaïco-esdraïque prise à part présente sans doute moins d'incohérences, de contradictions, de replis et de détours, que l'ensemble de ce qu'on appelle improprement loi ou législation mosaïque; toutefois l'état de sa rédaction nous engage à y voir plutôt un répertoire de lois d'origine diverse qu'un code méthodique et raisonné. « On rencontre d'abord la description détaillée du lieu saint (Exode XXV à XXX; XXXV à XL); puis viennent les lois concernant les différentes espèces de sa-

crifices (Lévit. I à VII), des arrangements relatifs au sacerdoce (ch. VIII à X), des prescriptions concernant la pureté, dans toutes les applications possibles de ce mot (ch. XI à XV), enfin le cérémonial de la fête principale (ch. XVI). Mais après cela il n'y a plus moyen d'arriver par l'analyse des textes, à une classification pareille. Dans la partie qui suit immédiatement (ch. XVII à XXVI), il est question tour à tour de la centralisation du culte, de la défense du sang, des degrés prohibés, de lois pénales, des prêtres, des sacrifices, des fêtes, du chandelier du sanctuaire, des pains de proposition, des blasphèmes, de l'année sabbatique, du jubilé, sans compter un bon nombre de recommandations et d'interdictions de toute espèce, rédigées en petits articles et mêlées avec les prescriptions plus étendues que nous venons d'énumérer. Le désordre apparent devient plus sensible à mesure que nous avançons. Car, à partir de là, l'élément narratif se mêle de plus en plus aux textes légaux, et dans ces derniers, il n'y a plus moyen de reconnaître un ordre logique quelconque. Le dernier chapitre du Lévitique, nettement séparé de ce qui précède, parle des vœux. Les ch. III et IV du livre des Nombres s'occupent des lévites ; le ch. V de la purification, des amendes et de ce que nous pourrions appeler le jugement de Dieu dans le sens du moyen âge. Le ch. VI revient aux vœux. Les ch. VIII et IX ramènent encore le chandelier, les lévites et la Pâque, Le ch. XV contient différents commandements relatifs aux sacrifices et aux glands ou franges à mettre aux habits. Le ch. XVIII énumère les droits des prêtres. Le ch. XIX règle les rites de la purification. Enfin les ch. XXVIII et XXIX sont encore consacrés aux sacrifices... On a de la peine à se figurer que le livre en question, nous voulons dire la masse des textes à séparer de ce qui revient aux compositions antérieures, soit l'œuvre propre d'un seul législateur, qui aurait travaillé d'après un plan dûment médité... Tout cela nous conduit à l'idée que nous avons là un recueil de lois, d'abord éparses et étrangères les unes aux autres, et finalement réunies par la main d'un légiste rédacteur, qui se serait acquitté de sa tâche avec plus ou moins d'intelligence ou de succès » (Reuss). — On voit par ce qui précède que la loi dite Mosaïque ne saurait plus désormais être considérée et étudiée comme une œuvre émanant du travail original d'un homme, lequel se serait proposé de tracer les règles de l'action d'un peuple, au moment de son installation sur un territoire nouveau. Cette seule observation fera regarder comme oiseuses et de peu de portée les élucubrations de beaucoup d'écrivains, bien intentionnés d'ailleurs. Il convient d'être beaucoup moins indulgent pour toute une littérature qui a recherché dans les institutions du Pentateuque le « type prophétique » du christianisme. Les vues dogmatiques de la plupart des théologiens ont faussé, comme il arrive d'ordinaire, les rapports les plus simples. — Là où les époques précédentes, dominées par des préoccupations étrangères à leur sujet et inconciliables avec une juste intelligence des faits, ont vu soit un code dicté par la divinité, soit l'œuvre d'un génie isolé, nous voyons, à notre tour, une série de documents d'un haut intérêt qui nous renseignent

sur l'histoire, les modifications, le développement de la législation rituelle et civile des Hébreux depuis les commencements de la royauté jusqu'à la restauration qui suivit l'exil. Ces documents, quelles que soient leurs différences, soit quant à leur contenu, soit quant à la nature de leur conservation, soit quant à leur origine : usages antiques, désirs d'un groupe plus ou moins nombreux, vues idéales, etc... sont d'une valeur exceptionnelle pour l'histoire de l'Orient ancien. — Consultez surtout *Reuss*, Pentateuque et Josué ; voyez aussi l'article *Pentateuque*. MAURICE VERNES.

MOSCHUS (Jean), moine et hagiographe grec, surnommé *Eucratès*, mort en 620. Il vivait sous Tibère II et Maurice, parcourut la Palestine, la Syrie et l'Egypte, et composa un recueil de la vie des saints qu'il avait connus, sous le titre de Λειμών ou *Verger spirituel*. On y trouve des particularités intéressantes ; mais cette compilation est défigurée par des écrits apocryphes, que les légendaires n'ont pas manqué d'amplifier en les copiant. Le *Verger spirituel* fut publié en latin dans les *Vitæ sanctorum* de Lippomani, t. VII et dans les *Vitæ patrum* de Rosweyde ; le texte grec se trouve dans l'*Actuarium* de Fronto Ducæus, t. II, Paris, 1681 ; dans les *Monumenta eccl gr.* de Cotelier, t. II, Paris, 1681 ; et dans Migne, sér. gr., t. LXXXIX. Il en existe aussi une traduction française par Arnauld d'Antilly.

MOSCOU (Statistique religieuse). Cette seconde ville de l'empire russe, autrefois capitale et résidence des czars, compte 611,974 habitants, dont 4,000 catholiques, 4,000 protestants, environ 500 grecs, 2,000 juifs, 400 mahométans, 200 arméniens. A Moscou résident un métropolitain et deux évêques vicaires, qui restent auprès de lui. Moscou renferme un grand nombre de monuments politiques, nationaux, religieux, dont nous mentionnerons les suivants : L'université, fondée en 1755 et fréquentée actuellement par 1640 étudiants ; elle contient une riche bibliothèque et se compose de 4 facultés : la faculté éthico-politique, celle de médecine, celles des sciences physico-mathématiques et celle de littérature ; l'académie qui contient plus 70 étudiants et 15 professeurs : on y étudie la philosophie et la théologie pendant quatre ans ; deux séminaires, dont chacun compte plus de 500 élèves, qui s'y préparent pour le ministère sacré : en embrassant le sacerdoce ils sont obligés de prêcher et ils prêchent en effet dans leurs paroisses ; la cathédrale de l'Assomption, bâtie en 1875, qui offre un mélange bizarre d'architecture byzantine et tartare ; c'est dans cette Eglise qu'a lieu le couronnement des empereurs ; la cathédrale de l'Archange-Saint-Michel, fondée en 1333 ; la cathédrale de l'Annonciation, construite en 1397 ; la cathédrale de la Protection de la Sainte-Vierge ; l'église de Martin-le-Confesseur, un édifice moderne que l'on a comparé à Saint-Paul de Londres. Les monastères renferment souvent dans leur enceinte jusqu'à six églises, dont quelques-unes d'une grande richesse ; on y trouve aussi des bibliothèques et des peintures historiques. Le plus remarquable de ces monastères, qui sont au nombre de huit et qui contiennent plus de 800 moines, est celui de Saint-Simon, fondé en 1370. Auprès du monastère de Bi-

thanie il y a deux scètes contenant plus de 100 moines, qui mènent une vie plus austère que dans les monastères. Il y a aussi 4 monastères de femmes, contenant plus de 500 personnes. Moscou renferme en outre quatre monastères ou *métochia* grecs, à savoir celui de Jérusalem, celui d'Antioche, celui d'Ibères, celui d'Alexandrie.

MOSELLANUS (*Petrus*), humaniste allemand du commencement du seizième siècle, ardent promoteur des études grecques dans un esprit évangélique, ouvrit la dispute de Leipzig et mourut prématurément d'excès de travail. Non moins remarquable par sa piété et par son amour de la paix que par sa science, il a certains traits de ressemblance avec Mélanchthon dont il fut l'ami. Il naquit en 1493 dans le diocèse de Trèves, à Bruttig, sur les bords de la Moselle dont il prit le nom. Après une enfance misérable il put, en 1512, grâce à son grand-père, aller étudier à Cologne où il apprit le grec sous Cæsarius. Il enseigne quelque temps à Leipzig et à Freiberg, puis, malgré sa grande jeunesse, il est nommé professeur de littérature grecque à Leipzig à la place de Richard Crook qui retournait en Angleterre (1517). Cette même année, il publia sous le nom de *Pédologie* des dialogues scolaires qui peignent la vie des étudiants et donnent des détails utiles sur leurs dispositions religieuses à la veille de la Réforme. En 1518, pour inaugurer son enseignement, il prononça un grand discours sur les trois langues (*Oratio de variarum linguarum cognitione paranda*, Leipzig et Bâle, 1519) où il justifie avec énergie, contre les préventions des théologiens, l'étude du grec et celle de l'hébreu. Ce discours fut un événement. On eut peine à croire qu'il fût l'œuvre d'un si jeune homme et le bruit courut qu'il était dû à la plume d'Erasme (*Er. opp.*, ép. 317, du 18 mai 1518). Jean Latomus prit le parti des théologiens dans deux dialogues qu'Erasme, mis en cause malgré lui, jugea nécessaire de réfuter. L'année suivante Mosellanus fut élu recteur de l'université de Leipzig et choisi par le duc Georges pour ouvrir la fameuse dispute entre Eck et Carlstadt qui se continua entre Eck et Luther. Il n'en comprit pas d'abord l'importance et éprouva la satisfaction moqueuse naturelle aux humanistes en voyant leurs ennemis, les théologiens, s'entredéchirer à leur tour. C'est le sentiment qu'il exprima dans sa lettre à Erasme, du 6 janvier 1519, (*Er. opp.*, ép. 379); mais il la termine en le conjurant de ne pas se laisser prévenir contre Mélanchthon; il ne tarda pas d'ailleurs à mieux connaître Luther et à lui rendre justice. La dispute commença le 27 juin 1519 Mosellanus l'inaugura par un discours (*De ratione disputandi præsertim in re theologica*, Augustæ Vindelicorum, 1519) où il recommandait la modération, au nom du duc Georges, et qu'on avait d'abord résolu de faire prononcer par un enfant, afin que l'impression en fût plus touchante (voyez la dédicace). « Disputer, dit Mosellanus, dans ce beau discours, c'est en premier lieu chercher à s'éclairer, en comparant son opinion à celle de son adversaire, dans un esprit de défiance pour soi-même; c'est ensuite embrasser avec joie l'opinion de son adversaire si on la reconnaît pour vraie, et sinon lui montrer son erreur par des raisons claires, avec douceur et sans or-

gueil... La vérité ne pénètre de sa mystique rosée que l'âme qui l'adore dans un silencieux recueillement. Est-ce au milieu de l'échauffement des esprits et des cris de la dispute que se révélerait le véritable sens de l'Ecriture ? Est-ce dans la mêlée haineuse des sophismes que descendrait l'esprit pacifique de Jésus-Christ ? Résignons-nous à ces discussions, puisque la coutume en est admise, mais qu'on imite saint Pierre et saint Paul dont la querelle ne fut suivie d'aucun ressentiment, Augustin et Jérôme, Grégoire et Basile ; de nos jours Erasme et le Fèvre d'Etaples. Que chacun prenne soin de la réputation de son adversaire comme de la sienne. Il ne s'agit ici que de nous aider réciproquement, conformément aux règles de la charité. Qu'est-ce que vaincre, sinon rappeler de l'erreur un frère ? Qu'est-ce qu'être vaincu, sinon, comme la brebis errante et arrachée à la gueule du loup, être rapporté à la bergerie du divin Pasteur? recevoir la lumière qui éclaire tout homme venant au monde et ainsi être rendu meilleur? Il y a plus de profit à être vaincu qu'à être vainqueur. » L'orateur termine en leur recommandant l'humilité et le sentiment de la présence de Dieu et en souhaitant que de leur discussion sorte la paix de l'Eglise. Pour mieux apprécier cette allocution, pleine de citations de l'Ecriture et dont l'accent est réellement pénétrant, il faut la comparer à la harangue de clôture, toute en compliments académiques, qui fut prononcée par le recteur Lang, le 16 juillet. Un autre document, plus précieux encore, est la lettre que Mosellanus écrivit en décembre 1519 à son disciple et ami Julius Pflug, et dans laquelle il lui rend un compte détaillé de la dispute (on la lira dans Schilter, *De libertate ecclesiarum Germaniæ*, lib. VII, cap. II, p. 840 ss.). Il s'y montre tout à fait favorable à Carlstadt et à Luther, prenant parti pour la doctrine de la grâce contre le mérite des œuvres et le libre arbitre. C'est dans cette lettre que se trouvent les fameux portraits de Luther, de Carlstadt et d'Eck, si vivants, tracés de main de maître et que reproduisent avec raison les historiens de la réformation. De plus elle caractérise, avec netteté, le moment où il était encore possible de réformer l'Eglise sans la diviser. « L'archevêque de Trèves ne veut pas de mal à Martin dont la cause lui a été remise par le saint-père... Ce sage et magnanime personnage n'a pas grand peur des Italiens... Ulrich de Hutten fonde à Mayence un collège des trois langues aux frais de son maître (l'archevêque Albert)... Capiton a été choisi comme prédicateur de l'église de Mayence... On ramène avec ardeur la théologie à sa pureté primitive. Afin de contribuer pour ma part à cette œuvre, j'ai commencé à traduire en latin les quatre livres de Grégoire de Nazianze sur la théologie, mais je ne sais si j'ai eu raison. Car Œcolampade, le prédicateur augustin, vient de m'écrire qu'il entreprend la même tâche... Erasme travaille à ses commentaires sur saint Paul. » — Mosellanus travaillait de son côté avec une ardeur qui, en épuisant sa santé, hâta sa fin. Tous les jours, de grand matin, il expliquait Homère à ses pensionnaires, donnait deux ou même trois leçons publiques et deux leçons particulières et se reposait en lisant, en transcrivant ou en composant. On remarque

entre ses traductions celle du discours d'Isocrate sur la paix, à cause de la belle préface à Frédéric le Sage. Il expliquait en chaire aussi bien les auteurs chrétiens que les auteurs païens. Il expliqua l'évangile de saint Jean et l'épître aux Romains, et finit, dit son biographe Justin Gobler, par se consacrer entièrement à l'étude de l'Ecriture. Il trouvait des forces dans sa piété et dans son désir de faire progresser ses élèves. « J'en atteste Dieu qui voit tout, écrivait-il un jour au père Martin de Lochau, mon unique ambition a été, avec l'approbation des hommes les plus vertueux et les plus instruits, d'offrir en suppliant une âme purifiée des souillures du monde par les bonnes lettres, au Christ Jésus, la vraie source de la sagesse, pour qu'il l'arrosât des flots jaillissants de la saine doctrine. J'ai pensé le jour, j'ai songé la nuit au compte que j'aurais à rendre à ce riche de l'Evangile. J'ai fait tous mes efforts pour qu'il ne manquât rien à l'intérêt du talent, si petit qu'il soit, qu'il m'a confié. Ma vie n'a jamais eu d'autre but. » Quoique on l'aimât en général pour la pureté de sa vie et pour sa douceur, il avait eu de la peine à se faire accepter par ses collègues de Leipzig, d'abord à cause de son extrême jeunesse lorsqu'il fut nommé professeur, ensuite parce qu'il n'avait aucun grade (il se détermina à prendre celui de maître ès-arts en 1520), enfin parce qu'il inclinait de plus en plus vers la Réforme, à laquelle l'université de Leipzig était contraire. On alla jusqu'à dire qu'il préférait Frédéric à Georges, et qu'en faisant l'éloge de Wittemberg il avait contribué à faire abandonner Leipzig par les étudiants (voyez sa lettre du 1er mars 1520, dans Schilter, p. 852 ss.). Il est vrai qu'il avait demandé la chaire de Wittemberg, mais celle-ci ayant été donnée à Mélanchthon, il resta à Leipzig et enseigna jusqu'à sa mort avec éclat, devant un nombreux auditoire. Son amour pour la paix, qui se fait jour dans presque tous ses écrits, l'avait empêché de se séparer de l'Eglise catholique. Il mourut quelques mois après le pape Adrien qui aurait voulu, lui aussi, réformer l'Eglise, et quelques mois avant qu'Erasme eut consommé sa rupture avec Luther en publiant son traité *Du libre arbitre*. Justin Gobler dit que Mélanchthon, venu de loin pour le voir, n'arriva qu'après son dernier soupir. Mais il a contre lui le témoignage de Camerarius. Celui-ci écrit en effet (*Hutt. opp.*, éd. Böcking, t. II, p. 361): *Venimus Lipsiam quo die obiit mortem Petrus Mosellanus qui corpore fuerat perimbecillo et parvo, quum ingenio et eruditione doctrinæ excelleret, ad eum morientem accessimus Philippus et ego, et hoc luctu tristi acerboque sumus affecti, ille amico eximio, ego carissimo præceptore semper carituri.* C'était le 17 février ou le 17 avril 1524; Mosellanus avait à peine trente et un ans. Le regret de cette perte fut consacré en ces termes par Erasme, en 1528 : « J'admire cette égale connaissance des deux langues, cette âme droite et généreuse, cette activité infatigable, ce style vif, fleuri et clair. On pouvait tout attendre de son génie, si, dès la jeunesse et à peine entré dans la lice de la gloire, une mort prématurée ne l'eût ravi, à la grande tristesse de tous les savants et au grand dommage des lettres » (*Dial. ciceronianus*, *Erasmi opp.*, éd. de Leyde, t. I, p. 100-12). — Bibliographie. On n'a pas en-

core édité, à notre connaissance, les œuvres complètes de Mosellanus. On en trouvera une liste insuffisante dans la *Bibliotheca* de C. Gessner. Sa vie, écrite par son contemporain J. Gobler, en 1541, se trouve dans les *Vitæ Germanorum philosophorum* de Melchior Adam. Pour la bibliographie de Mosellanus, voir OEttinger, *Bibliogr. biogr. univ.*, t. I, p. 1245. Voyez de plus O. G. Schmidt, *Petrus Mosellanus*, Leipzig, 1867, in-8°; l'excellente notice de Böcking, *Hutten ep. obs. vir.*, t. II, p. 422-3, 1870, in-8°; *Jahresbericht*, 1876, t. III, p. 164 et p. 171. Voir aussi nos *Colloques scolaires au seizième siècle*, in-8°, 1878, en s'en référant, pour les divergences, au présent article. L. Massebieau.

MOSHEIM (Jean-Laurent de), réformateur de l'histoire ecclésiastique au dix-huitième siècle. Né à Lübeck en 1693, placé de bonne heure comme répétiteur dans une famille noble du Holstein. Mosheim fit ses études à Kiel, et fut nommé successivement professeur à l'université de Helmstædt et à celle de Gœttingue, dont il fut pour ainsi dire le créateur. Il mourut en 1755. Caractère noble et aimable, doué d'un esprit souple et fin, mûri par de sérieuses études classiques et philosophiques, Mosheim écrivait avec la même facilité le latin et l'allemand, et attira l'attention de Leibnitz par son exposition habile, élégante, presque artistique. Son orthodoxie adoucie et tolérante lui permettait d'interroger l'histoire sans parti-pris. Il avait une profonde aversion pour la polémique et s'était approprié l'adage de Leibnitz : « Je n'ai pas l'esprit désapprobateur. » Les mérites de Mosheim dans le domaine de l'histoire de l'Eglise ont toutefois été surfaits. Si ses *Institutionum historiæ ecclesiasticæ antiquioris et recentioris lib. IV.* (Francf. et Leipz., 1726 ; Helmst., 1737-41, 2 vol. trad. en français, en anglais, en italien et en allemand; édit. abrégée publiée par J. P. Miller, sous le titre de *Instit. hist. christ. compendium;* complétée par les *Institut. hist. eccl. major. sæcul. primi*, Helmst., 1739) dénotent à la fois des recherches solides et un pragmatisme fin, on peut pourtant leur reprocher des vues assez superficielles et une véritable inintelligence des mobiles qui ont fait agir les hommes et déterminé les événements. Mosheim écrit l'histoire de l'Eglise en homme d'Etat, auquel les expériences du chrétien sont demeurées étrangères. Nous relevons encore de lui un *Essai d'une histoire impartiale et approfondie des hérétiques*, Leipz., 1746-50, 2 vol. ; un traité *De rebus christianorum ante Constantinum magnum*, 1753 ; un autre *De Beghardis et Begumibus*, 1790 ; des *Dissertationes ad histor. eccles. pertinentes*, Altona, 1733, 2 vol. Dans un autre domaine, cultivé avec la même facilité heureuse et abondante, nous notons sa *Morale de l'Ecriture sainte*, Helmst., 1735-53, 9 vol. in-4°, dont on a publié deux abrégés, Leipz. 1777, et Quedlimbourg, 1771, 2 vol., pleine d'aperçus ingénieux, d'applications imprévues, bien que rédigée avec une prolixité fatigante; ses *Elementa theologiæ dogmaticæ*, Nuremb., 1758; 3e édit. 1781, 2 vol. ; sa *Théologie polémique*, Bretz., 1763 et 1764, 3 vol. ; son *Droit ecclésiastique général des protestants*, 1760; Leipz., 1800 ; ses *Sermons*, Hamb., 1725-39, 6 vol., remarquables par leur forme littéraire soignée, par une clarté et une rigueur logique bienfaisantes, et

dont plusieurs ont été traduits dans presque toutes les langues de l'Europe ; une *Instruction sur l'art de prêcher d'une manière édifiante*, Erl., 1760 ; 3e édit., 1773. — Voyez Gœtten, *Gelehrtes Europa*, Brunsw., 1735, I, 717 ss. ; Rœssler, *Gründung der Univers. Gœttingen*, 1855, passim ; Gesner, *Biogr. acad.*, Gœtting., I, 13 ; Lücke, *Narratio de Moshemio*, 1827 ; Baur, *Epochen der kirchl. Geschichtschreibung*, p. 128 ss., et l'article de Henke, dans la *Real-Encyl.* de Herzog, X, 68 ss.

MOULINIÉ (Charles-Etienne-François), pasteur et théologien genevois, né le 23 juillet 1757. Il occupe une place à part dans le clergé de sa patrie avant le Réveil, et mérite, à ce titre surtout, d'être préservé de l'oubli. Attiré dès son enfance vers le saint ministère, il y fut consacré le 29 novembre 1781. Sa santé arrêta souvent ses travaux et le contraignit à des absences. Dans un séjour qu'il fit à Paris vers l'âge de vingt-cinq ans il entra en relations avec Court de Gébelin qui le chargea de continuer ses travaux ; mais il se sentit pressé de revenir à Genève et de rentrer dans la carrière qu'il avait choisie. Momentanément entraîné dans le déisme et le pélagianisme, il revint à des conceptions plus profondes et plus justes et s'attacha surtout à être fidèle à l'Ecriture ; son humeur indépendante et ses idées particulières le mirent en suspicion aux yeux de la compagnie des pasteurs qui lui adressa des observations au sujet de son enseignement ; elle y relevait des expressions et des idées qualifiées tantôt de « peu convenables, » tantôt de singulières ; ces remarques étaient motivées par les opinions du jeune ecclésiastique qui était plus strictement orthodoxe que la majorité de ses collègues et qui eut toujours un penchant marqué au mysticisme et à la théosophie. Des fonctions secondaires lui furent cependant confiées par le corps directeur de l'Eglise. En 1789 il publia un catéchisme intitulé le *Lait de la Parole* qu'il dédia à la compagnie ; cette assemblée désapprouva la dédicace sur laquelle elle n'avait pas été consultée et signala dans l'ouvrage beaucoup d'imperfections de forme et de fond. Dans sa préface assez développée, Moulinié reproche aux manuels employés de son temps d'être trop longs, à cause de la division en deux parties (vérités et devoirs) qui amène des répétitions, et de ne pas mettre le catéchumène assez directement en présence de l'Ecriture sainte ; plus loin il dit avoir lieu de se plaindre « des propos injurieux tenus sur ses mœurs comme sur ses principes..... rien de si facile, dit-il, que d'accuser ses semblables d'enthousiasme, de singularité, de folie.... Je n'ai pas la présomption de croire que ce que j'écris soit parfait ; il ne s'agit que d'un ordre différent à donner aux idées reçues ; cet ordre peut avoir des avantages et c'est pourquoi je désire que le public puisse constater l'expérience que j'en ai faite. » Peu d'années plus tard, il exerça des fonctions pastorales dans les paroisses de Saconnet (1793) et de Dardagny (1794), puis il fut pasteur en titre dans la ville de Genève de 1795 à 1829, il mourut le 3 août 1836, entouré de respect et de reconnaissance. La Compagnie, dont il avait fait partie pendant plus de trente ans, lui accorda sa démission avec honneur, remerciements et conservation de son rang ; il fut

question à plus d'une reprise de lui confier la charge de professeur de théologie, et l'académie de Besançon l'admit au nombre de ses membres. — A côté de ses occupations pastorales, il consacra beaucoup de temps au travail littéraire ; ses ouvrages sont nombreux, le style en est parfois un peu trop lyrique, mais ils ont une réelle originalité, due à leur tendance psychologique, rare à cette époque. Ils font preuve d'une piété personnelle de bon aloi, d'une connaissance étendue des mouvements intellectuels de son temps, d'un esprit ouvert, d'une vive imagination et d'un grand désir d'instruire les jeunes ministres de l'Evangile. Il s'adresse fréquemment à eux et les exhorte chaleureusement à remplir fidèlement leur mission. Les nombreux manuscrits laissés par lui sont réunis en 17 volumes à la bibliothèque de la Compagnie des pasteurs. Ils traitent de théologie biblique, de morale, de dogmatique et de philosophie religieuse. — A la fin d'un de ses volumes, Moulinié donne lui-même l'analyse de ses principaux ouvrages dont il indique l'enchaînement. Quoique leur auteur fût en désaccord avec la plupart de ses collègues, ses écrits ne sont pas polémiques, mais plutôt apologétiques et dogmatiques. Voici quelques titres : *Lettres à une mère chrétienne*, *Moyen de connaître Dieu*, *Instructions et méditations sur J.-C.*, *Enseignement graduel des vérités religieuses par J.-C. et les apôtres*, *Notice sur les livres apocryphes de l'Ancien Testament*, *Exposition dogmatique et morale de l'Epître de saint Paul aux Romains*, *Homélies et Sermons sur divers textes de la Parole de Dieu*. Le plus considérable est une dogmatique complète, sinon rigoureusement systématique, en cinq volumes (1821-26) : *Leçons de la Parole de Dieu sur l'étendue et l'origine du mal dans l'homme, sur la divinité du rédempteur de l'homme, sur la rédemption de l'âme, sur la sanctification de l'homme, sur l'état de l'homme dans l'éternité*. — Mouliné avait des goûts artistiques ; il faisait rentrer les beaux-arts dans les moyens de servir Dieu ; la musique sacrée l'occupait et il seconda les efforts du chantre Bost pour établir des chœurs dans les temples. Il admirait les spectacles de la nature où il aimait à trouver des emblèmes de vérités religieuses. Ses *Promenades philosophiques et religieuses aux environs du Mont-Blanc* sont composées dans cet esprit ; les intentions pratiques n'y manquent pas non plus, puisqu'on y trouve une liste des guides de Chamonix. — Consulter la *Notice sur la vie et les écrits de M. le pasteur Moulinié* par Alfred Gautier (deux articles du *Chrétien évangélique* de Lausanne, 1866, p. 535 et 648), et H. de Goltz, *Genève religieuse au dix-neuvième siècle*, p. 122. Ernest Martin.

MOULINS n'a un évêché que depuis 1822.

MOUTIERS. Voyez *Tarantaise*.

MOZARABES (Les). — Ce nom désigne les chrétiens espagnols qui vécurent sous la domination des Maures. L'origine de ce mot est incertaine. Les uns le dérivent du nom du conquérant Musa qui, après sa victoire, accorda des franchises au pays (P. de Marca, *Marca Hispanica*, p. 227). D'autres pensent qu'il s'explique par le fait que les chrétiens vivaient au milieu des Arabes (*quia mixti Arabibus degebant*.

Rodericus, *De rebus Hisp.*, III, 22). C'est peut-être à cet ordre d'idées qu'il faut rattacher l'expression de *Missale mixtum dictum Mozarabes*. A. Leslee toutefois, sans donner de preuves de son assertion, rapproche de ce terme la désignation de Missel complet, appliqué aux livres d'église qui, outre les oraisons et les prières, embrassent les antiphones, les cantiques et les leçons tirées des saintes Ecritures (*Missale Mozarabicum ejus generis est, quod plenarium, perfectum sive mixtum appellant*; A. Leslee, *Missale Mozarabes*, Romæ, 1755, *Præf.* IV). Originairement le mot dérive de la forme *musta'rib* du verbe *araba*. Les Mozarabes sont des arabes d'origine étrangère qui, après avoir accepté les lois des conquérants, se sont conformés aux traditions nationales (Dozy et Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, 2e édit., Leyde, 1869, p. 321 ; cf. W. Graf. v. Baudissin, *Eulogius und Alvar. Ein Abschnitt spanischer kirchengeschichte*, p. 20). — Quelle était la situation politique et religieuse des Mozarabes ? Parmi les vaincus de l'Islam, on distinguait deux classes : la première embrassait ceux qui, après la victoire de Xerès, s'étaient livrés sans résistance aucune à la domination étrangère. Suivant les traités qu'ils avaient pu obtenir, ils restaient, en général, propriétaires de leur territoire et payaient l'impôt foncier (*Kharâdj*) au trésor. Les autres qui, les armes à la main, avaient essayé de repousser l'invasion, étaient obligés d'abandonner leurs domaines, ou s'ils continuaient à y demeurer en qualité de serfs, de livrer les quatre cinquièmes de leurs récoltes, soit à leurs seigneurs, soit à l'Etat, maître d'un cinquième du pays. Tous les anciens habitants, aussi longtemps qu'ils restaient fidèles à leur foi, étaient soumis à la capitation (*al-g'izja*). Cet impôt s'élevait à quarante-huit dirhems pour les riches, à vingt-quatre pour la classe moyenne, à douze pour ceux qui vivaient d'un travail manuel (le dirhem estimé à 0,60 cent., ces sommes s'élevaient à 28 fr. 80 ; à 14,40 et à 7,20 ; valant aujourd'hui à peu près 316 fr. 80 ; 158,40 et 79,20). Les femmes, les enfants, les moines, les estropiés, les aveugles, les mendiants et les esclaves étaient affranchis de cette charge (R. Dozy, *Histoire de la domination des Maures en Espagne*, Leyde, 1861, II, p. 38 ss., et *Recherches sur la littérature en Espagne pendant le moyen âge*, Leyde, 1860, 2e éd., I, p. 79 ss. — Des fonctionnaires spéciaux, nommés comtes (*comites*) étaient chargés de régler les affaires intérieures des chrétiens. On ne connaît que les comtes de Cordoue. Le premier, Ardabast, jouit de l'estime générale (Dozy, *Recherches*, I, p. 86). Le prêtre Cyprien comble d'éloges les comtes Adulfus et Guifredus (*Epigr.*, I et IV ; Florez, *Esp. Sagr.*, XI, p. 524). Servandus, par contre, prédécesseur de ces derniers et successeur de Romanus, s'attira la réprobation des chrétiens par ses exactions et sa servilité envers les maîtres du pays. L'abbé Samson lui reproche d'avoir calomnié les frères et persécuté l'Eglise de Dieu (*Apol.*, II, 5 ; Florez, *Esp. Sagr.*, XI, 380). A côté des comtes, on voyait les censeurs. Ils exerçaient le pouvoir judiciaire (Eulogius, *Memoriale Sanctorum*, *Præf.*, 3, lib. III, 16 ; Migne, *Patres Latini*, CXV, 737 et 815). Toutefois les causes entre Mau-

res et chrétiens et celles qui concernaient la religion mahométane étaient réservées au tribunal du kadhi. Alvaro (*Indiculus Luminosus*, cap. XVIII ; Migne, CXXI, 532) parle d'une troisième charge publique. Les publicains qu'Euloge nomme excepteurs (*publicæ rei exceptores*, *Mem. sanct.*, II, 15 ; Migne, CXV, 796) prélevaient les impôts et les transmettaient au trésor. Comme les publicains juifs sous les Romains, les chrétiens qui, sous la domination des Maures, se prêtaient à cet emploi, étaient l'objet de la haine et du mépris de leurs coreligionnaires. Les chrétiens exerçaient librement leur culte. Si quelques-unes de leurs églises, entre autres la cathédrale de Cordoue, avaient été changées en mosquées, les fidèles se réunissaient sans contrainte dans les nombreux temples qui leur étaient restés. Les couvents, situés dans la ville et les environs, étaient des asiles vénérés de la science et de la piété chrétiennes. Parmi tous les religieux, ceux du cloître de Tabanos se distinguaient par leur ferveur et leur zèle religieux. Chaque jour, la foule des croyants, obéissant à l'appel des cloches, venait entendre les hymnes des chantres, les psalmodies exécutées dans le chœur, les lectures qui se faisaient du haut de la chaire et les exhortations des prêtres. L'encens brûlait sur les autels et rien ne rappelait la domination étrangère et la captivité du peuple de Dieu (Eulog., *Documentum Martyriale*, cap. XI ; Migne, CXV, 826). Les prêtres et les moines portaient les insignes de leur ordre, les enterrements avaient lieu avec les pompes accoutumées et le chrétien pouvait vivre en sécurité sous la loi de Mahomet s'il s'abstenait de se moquer du Coran, d'insulter le prophète, de rechercher le mariage avec une femme arabe et de faire du prosélytisme. Mais c'est cette tolérance même et la facilité des rapports qu'elle établissait entre les chrétiens et les Maures qui, grâce à la pression d'un parti enthousiaste, provoquèrent au sein des Mozarabes un mouvement d'une portée aussi vaste que profonde. L'éclat de la civilisation arabe et les séductions d'une vie facile et riche en jouissances exerçait sur des esprits encore incultes un attrait irrésistible. La gloire de Cordoue, qui hantait les rêves de la nonne Hroswitha dans son humble cellule de Gandersheim, ne pouvait pas laisser insensibles ceux qui en étaient les témoins immédiats. « Ornement éclatant du monde, cette ville jeune et illustre, grande par la force de ses guerriers et ses richesses incommensurables, source des sept fleuves de la sagesse » (*Hroswithæ Opera*, éd. Schurzfleisch, p. 120) arriva sous le kalifat de Hakam. (796-822), de Abderrhaman II (822-852), de Mohammed (852-886) et d'Abderrhaman III (912-961) à sa plus haute puissance. Parmi les Mozarabes, la civilisation jeune encore et peu développée commençait à peine à se dégager des liens de la barbarie. Les études classiques étaient tombées en désuétude, l'art de la versification s'était perdu. Les œuvres de Virgile, de Juvénal, de Porphyre et d'autres grands auteurs, que le prêtre Euloge rapporta d'un couvent de Pampelune, étaient inconnues (Alvari, *Eulogii vita*, cap. IX ; Migne CXV, 712). L'ignorance du clergé était si grande que Léovigild composa pour son instruction le traité intitulé : *De habitu clericorum*

(Migne, CXXI, 565-66). L'austère sévérité du cloître et le luxe opulent et sensuel des palais arabes formaient le contraste le plus frappant. Cédant à l'attrait de la philosophie et de la poésie arabes, les classes élevées de la société se laissaient gagner par l'ascendant qu'exerçaient sur eux la culture et l'art des vainqueurs et adoptaient insensiblement leurs coutumes et leurs idées. « Les saintes Ecritures étaient négligées. On méprisait les beautés des auteurs chrétiens et les fleuves sacrés qui coulent du paradis. La langue latine cédait le pas à l'arabe et personne ne se passionnait plus pour les Evangiles, les prophètes et les apôtres » (Alvar, *Ind. Lumin.*; Migne, CXXI, 554). Euloge parle d'un excepteur qui, chétien de nom, se montrait à l'égard de ses coreligionnaires égoïste, enflé d'orgueil, plein d'arrogance et de méchanceté (*Mem. Sanct.*, II, 15). Samson n'hésite pas à appeler l'évêque de Malaga, Hostegésis, par allusion à son nom, un ennemi de Jésus (*Ostegesis qui melius hostis Jesu potest appelari*, Apol. II, 2; *Esp. Sagr.*, XI, 377). On racontait qu'il s'était fait circoncire, qu'il avait acheté l'évêché à prix d'argent et que, pour faciliter sa tâche à l'excepteur, il n'avait pas rougi de lui livrer la liste complète de ses ouailles. Les Arabes n'avaient en général que des dédains moqueurs pour les doctrines chrétiennes. La populace persécutait de ses risées et parfois de ses insultes et de ses coups les prêtres, les moines et les nonnes. Grâce à l'appui qu'il trouvait chez ses partisans, le gouvernement s'ingérait dans la discipline ecclésiastique et savait faire triompher ses vues aux conciles convoqués sur son initiative. C'est alors qu'un parti nouveau grandit à l'ombre des cloîtres. Irrité des vexations de tout genre dont les chrétiens étaient les victimes et plein de colère contre ceux qui désertaient la foi de l'Evangile pour se ranger sous la bannière de Mahomet, il entreprit avec une énergie sans exemple une guerre sans trève contre l'islamisme. Aux vainqueurs tout-puissants, il opposa les seules armes dont il disposait, une foi inébranlable en la victoire de la cause de Jésus-Christ et le mépris de la mort et de ses tourments. Ce mouvement est, il est vrai, entaché de fanatisme; mais il marque au sein des mozarabes le réveil de la conscience chrétienne qui, longtemps incertaine, élève enfin une protestation énergique contre une civilisation brillante et riche sans doute, mais profondément efféminée et corruptrice. En 850, périt le premier martyr. Prêtre de l'Eglise de saint Aciscle, Perfectus, avait été engagé dans une discussion religieuse avec des mahométans et s'était laissé entraîner à proférer des propos blessants contre le prophète. Le marchand Jean, homme inoffensif que des rivaux perdirent, le suivit au supplice. Le courage avec lequel ces hommes subirent leur sort enflamma le zèle de quelques moines. Isaac qui, après avoir servi dans l'administration sous Abderrhaman II, était allé s'ensevelir dans le cloître de Tabanos, vint se présenter devant le tribunal du kadhi pour y insulter publiquement Mahomet. Il fut exécuté, mais son exemple trouva des imitateurs. Le français Sancho, six moines, Sisenand, diacre de l'église de Pace, Théodemir, jeune religieux de Carmona, Aurélius et George et d'au-

tres encore recherchèrent, contrairement aux canons de l'Eglise, la gloire du martyre. Le gouvernement était fort embarrassé. Un concile convoqué sur les ordres d'Abderrhaman II et présidé par Reccafred, métropolitain de Séville et l'excepteur Gomez, essaya, mais en vain, d'arrêter la fougue impétueuse du parti exalté. Euloge, qui en était l'âme, composa pour sa justification, un livre intitulé « *le Mémorial des saints* et entretint dans les âmes le feu de l'enthousiasme religieux. Emprisonné avec les plus infatigables défenseurs de la foi, il soutint le courage de deux jeunes et intéressantes martyres, Flora de Cordoue et Marie de Elepla qui, le 25 novembre 851, scellèrent leur confession de leur sang. Remis en liberté, Euloge continua à exciter le peuple et les moines contre la religion de Mahomet et, malgré le supplice terrible d'un vieillard et d'un jeune homme qui, un jour de fête avaient osé troubler le culte de la mosquée, l'ardeur des témoins ne se ralentit pas. Mahomed, successeur d'Aderrhaman, prince sévère et intolérant, essaya de triompher du mouvement par les mesures les plus sévères. Il n'y réussit pas. Les chrétiens récompensèrent Euloge en l'élevant au siège métropolitain de Tolède, et son *Apologie des martyrs*, plaidoyer fougueux et diatribe virulente contre les disciples du maître, qui, indignes de porter son nom n'applaudissaient pas au courage de leurs frères, réveilla l'incendie qui déjà commençait à s'apaiser. Dans son livre intitulé *Indiculus luminosus*, (*Démonstration lumineuse*) Alvaro, ami d'Euloge qui, avec lui, avait suivi les leçons de l'abbé Speraindeo, s'appliqua à instruire par des raisonnements pleins de science et de piété ceux que le doute avait éloignés de la foi. Enfin, la venue de deux moines de Saint-Germain-des-Prés, qui demandèrent au couvent de Pinna Mellaria les restes d'Aurelius et de Georges, mit le comble à l'enthousiasme populaire. Mais déjà l'ardeur des martyrs était moins fanatique. La défaite des Tolédans et le martyre d'Euloge (11 mars 859) amenèrent subitement la fin du mouvement. Bientôt après, la lutte fut reprise avec des chances de succès plus grandes et sur un théâtre plus vaste par les royaumes du Nord. — Les sources principales pour l'histoire des Mozarabes sont : les écrits d'Euloge, *Memoriale sanctorum martyrum*, lib. III, *Documentum martyriale*, *Liber apologeticus martyrum* et des lettres; ceux d'Alvaro qui, quoique laïque, se passionna pour les questions théologiques : *Vita vel passio divi Eulogii*, *Confessio*, *Indiculus luminosus*, *Liber scintillarum collectus de sententiis sanctorum patrum*, et des lettres, et ceux de Samson, abbé de Cordoue : (*Liber apologeticus*) publiés en partie par Ambrosius Morales (Alcala, 1564, in-f°) par Fr. Schott, *Hispania illustrata*, IV, Francf., 1608; par Lorenzana, *S. Patrum Toletanorum quotquot extant opera*, Matriti, 1785, II, par Florez, *Esp. Sagr.*, X, XI et V et par Migne, *Patres latini*, vol CXV et CXXI. On y trouve des détails importants sur l'école de l'abbé de Cordoue Speraindeo, maître d'Euloge et d'Alvaro, sur la situation politique de l'Eglise chrétienne et sur les discussions qui, à cette époque, troublèrent sa paix intérieure. Outre le concile qui, en 852, chercha à modérer le zèle des martyrs, trois autres synodes furent

célébrés en 839, en 861 et en 862. Le premier prit des mesures contre une secte hérétique. Les *casiani* ou *acephali* unissaient à des pratiques désapprouvées par l'Église des doctrines condamnées par les conciles. Migetius, leur chef, est accusé d'enseigner que la Trinité est formée par David, Jésus et saint Paul ; que, seule parmi toutes les Églises, Rome est pure de toute souillure et que les prêtres, s'ils voulaient être dignes de leur haute mission, devaient être exempts de tout reproche. Des vues particulières sur la fête de Pâques et sur les rapports avec les hérétiques et les infidèles complétaient ces enseignements (voy. les lettres d'Elipandus, archevêque de Tolède, l'auteur de l'hérésie de l'adoptianisme et celles du pape Adrien Ier et de Saül, évêque de Cordoue ; Florez, *Esp. Sagr.*, V ; cf. Hefele, *Die Hæresie der Migelianer*, *Theol. Quartalschrift*, Tubingue, 1858, p. 86.) Un prêtre, Egila, envoyé par le saint-siège pour ramener les dissidents, paraît avoir été gagné à leur cause. On a rapproché les doctrines de Migétius, des théories de Sabellius sur la Trinité, et ses principes, remarquables par leur rigidité ou leur trop grande facilité, des leçons des donatistes et des erreurs de Priscillien. Mais les données sont trop incertaines pour permettre d'énoncer un jugement définitif. Peut-être se trouve-t-on en présence de tendances diverses arbitrairement combinées par des adversaires mal renseignés (voyez la lettre de Saül de Cordoue à Alvar, Florez, *Esp. Sagr.*, XI, 166). L'hérésie que Hostegésis fit triompher au concile de 862, malgré les résistances de Samson et qui, l'année suivante, fut condamnée par les évêques de la province, semble émaner d'un essai de conciliation des doctrines chrétienne et mahoémtane sur l'action de Dieu sur le monde. « Dieu, enseigne Hostegésis, est présent partout non par son essence mais par son influence » *Deum per subtilitatem intra omnia non per substantiam*. Quant au concile de 861 il s'occupa d'un schisme qui avait éclaté à Cordoue à propos de l'attitude à observer à l'égard les chrétiens relâchés. — Voyez Gams, *Kirchengesch. von Spanien*, II, 2, p. 311 ss. et Ad. Helfferich, *Der Westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte*, p. 115 ss. Eug. Stern.

MULHOUSE. Cette ville de l'ancien Sundgau (partie méridionale de l'Alsace, ou pays de l'Ill), actuellement chef-lieu de la haute Alsace, tire sans doute son nom d'un moulin qui fut peut-être son berceau et dont la roue fait partie de ses armes. Elle existait avant le huitième siècle, car en 717 elle appartenait au couvent de Saint-Etienne de Strasbourg. En 823 elle figure au nombre des possessions de l'abbaye de Massevaux et c'est à cette époque qu'on trouve la première mention d'Illzach, sorte de ferme qui plus tard fit partie du domaine de Mulhouse avec le hameau de Modenheim. Après la mort de Lothaire, auquel appartenaient les provinces entre le Rhin et la Meuse, l'Alsace et par conséquent Mulhouse, furent attribuées à Louis le Germanique (870) et rattachées pour longtemps à l'Allemagne. Du onzième au treizième siècle beaucoup d'ordres religieux, commanderies de l'ordre de Saint-Jean et de l'ordre Teutonique, augustins, franciscains, dominicains, clarisses se fixent dans la ville déjà habi-

tée par nombre de familles nobles et de bourgeois notables. Ceux-ci participaient à l'administration municipale et formèrent plus tard une véritable classe patricienne. Tour à tour revendiquée par l'évêque de Strasbourg et par l'empire, Mulhouse finit par rester à l'empire qui ne tarde pas à l'élever à la dignité de ville impériale libre. Soumise d'abord (1236) à un préteur (*scultetus imperialis*) qui la gouvernait avec l'aide d'un vice-préteur et d'un conseil de douze échevins (huit nobles et quatre bourgeois), elle obtient, en 1293, que le préteur soit pris parmi ses bourgeois, qui venaient d'être autorisés (1273) à recevoir une terre en fief et à n'être jugés que par les leurs. Dès 1347, elle a le droit d'élire un bourgmestre et en 1397 la charge de préteur impérial est abolie. A partir de ce moment la ville de Mulhouse n'est gouvernée que par elle-même, c'est-à-dire par trois bourgmestres (chacun pour six mois), neuf conseillers ou échevins, douze maîtres des six corporations, et le syndic ou greffier. Au dix-huitième siècle, cinquante-quatre délégués des corporations furent ajoutés à cette municipalité composée dès lors de soixante-dix-huit membres, qui régnèrent sous le nom de grand et petit conseil. — Pendant tout le moyen âge cette cité défend son indépendance contre la féodalité et se joint peu à peu à la ligue qu'avaient formée contre elle les dix villes libres de l'Alsace. Au milieu du quinzième siècle, à l'exemple de Bâle, elle se sent assez forte pour bannir les nobles de son sein, et en 1466, ne trouvant plus l'appui nécessaire dans les villes libres, elle commence à entrer dans la confédération helvétique. Cette alliance est consommée avec les treize cantons en 1515, et renouvelée en 1520 pour n'être complètement dissoute qu'après la Révolution française. On comprend qu'une organisation civile si indépendante, fortifiée par une victoire si précoce, dut former un terrain singulièrement favorable aux mouvements réformateurs. Depuis plusieurs années, du reste, on se plaignait de la corruption des ordres religieux. Dès 1518, Conrad Pellican, père gardien des carmes déchaussés de Bâle et sacristain à Rouffach, fait connaître les thèses de Luther à Mulhouse en ajoutant que l'auteur ne s'en tiendrait pas là. Deux Mulhousois éclairés, le syndic Oswald Gamsharst et Augustin Kræmer, ce dernier chapelain depuis 1509, répandent ces idées de réforme et y convertissent secrètement les bourgmestres Werner Wagner, Louis Rappolt, Ulrich Gerber et Conrad Burger. Ceux-ci font prêcher l'Evangile peu après 1520, par Nicolas Prugner qui jouissait de l'estime de Zwingle. Le premier janvier 1523 la municipalité supprime l'ordre des clarisses, criblé de dettes par suite de mauvaise administration, et ordonne la vente du couvent. La même année Ulrich de Hutten se réfugie de Bâle à Mulhouse où Gamsharst l'abrite dans le cloître des augustins, qui devaient ne pas tarder à faire défection. Mais il est obligé de repartir peu de mois après son arrivée. Le 9 mai (ou mars ?) le conseil décide que les enfants des écoles seront instruits à chanter des psaumes en allemand, que la communion sera donnée sous les deux espèces et la messe du matin remplacée par des prières et un sermon en langue vulgaire. Quelques mois après, une nouvelle ordonnance prohibe les blas-

phèmes, l'ivrognerie, la débauche, le concubinage des prêtres, etc. En 1525, Zwingle loue le zèle de Mulhouse et lui dédie un de ses ouvrages en lui écrivant : « Tenez ferme, celui qui assiste à notre querelle n'est pas aveugle. » Mais ces mesures dont le caractère pacifique et progressif dénotait chez les chefs du mouvement un tact rare et une connaissance très juste de la situation, n'en rencontraient pas moins de l'opposition. Une partie de la population continuait à fréquenter la messe que disaient librement quelques prêtres. Prugner, poursuivi par la calomnie, est même obligé de quitter la ville en 1525. La guerre des paysans, qui venait d'atteindre l'Alsace, entretient l'agitation. Les amis de la Réforme cependant mettent à profit le conseil de Zwingle. En 1526, Augustin Kræmer, Oswald de Gamsharst, Achatius Gilgauer, bourgmestre, et Jean Glather, pasteur, prennent part à la dispute de Bâle et se déclarent pour Œcolampade. Ils s'efforcent, toutefois, de ne rien précipiter puisqu'à la diète de Lucerne le bourgmestre déclare que Mulhouse n'est pas luthérienne, que les pratiques du culte catholique y sont continuées librement et qu'on ne peut y empêcher les prédicateurs d'annoncer la vérité, mais seulement d'attaquer violemment les opinions contraires. Malgré ces déclarations, Mulhouse est provisoirement exclue de la confédération ainsi que Zurich et Saint-Gall ; elle s'allie alors aux cantons réformés. Capiton recommande Othon Binder, de Bersch, qui remplace Prugner et devient l'organisateur du nouveau culte avec l'aide de Jacques Augspurger qu'avait envoyé Œcolampade, puis du docteur Seidensticker, de Constance, qui avait été chassé de Schlettstadt à cause de ses convictions. Les carmes s'en vont paisiblement, les augustins jettent le froc et se marient, et leur couvent est plus tard converti en hôpital. Le gouvernement autrichien vient alors en aide à la réaction. Les pasteurs de Brunnstadt et d'Illzach (N. Link), sont exécutés à Ensisheim en 1527. Jean Hofer, pasteur à Niedersteinbrunn et chapelain de Mulhouse, avait été enlevé déjà en 1525, mais on put le délivrer. Ulrich Glarethi qui, en 1526, annonçait aussi l'Evangile à Mulhouse, ne put empêcher la confiscation de ses biens, situés en dehors de la banlieue, sur territoire autrichien. Malgré ces violences, la messe est de moins en moins fréquentée, mais l'agitation augmente et, au retour des députés de Mulhouse de la dispute de Berne, en 1528-29, elle se traduit par le bris des images, le pillage du couvent des carmes et la conversion des biens ecclésiastiques en propriétés communales. La confédération helvétique s'étant scindée en deux, Mulhouse s'allie en décembre, pour la défense du protestantisme, à Strasbourg, Zurich, Berne, Bâle, Biel, Saint-Gall et Constance, et prend même part à la fameuse bataille de Cappel. On peut donc dire que le changement de religion était complet en 1530. — Les relations intimes de Mulhouse avec la Suisse y firent prédominer les doctrines réformées. Elles furent officiellement proclamées par l'adhésion, en 1534, à la première confession de Bâle, rédigée par Œcolampade et présentée par lui en 1530 à la diète d'Augsbourg, et en 1536 à la première confession helvétique (deuxième de Bâle), qu'a-

vaient composée Bullinger, Grynæus, Myconius, Juda et Mégander alors que Augustin Gschinus (Gemusæus), dont le frère était professeur à Bâle, exerçait le ministère à Mulhouse. Bien que l'hostie n'y fût remplacée par le pain qu'en 1620, la nouvelle Eglise resta toujours fidèle à ses doctrines, puisqu'en 1550 elle fit imprimer la confession de 1534 comme exprimant sa foi, qu'elle se tint à l'écart des efforts faits plus tard pour introduire le luthéranisme à Bâle, et adopta en 1580 le catéchisme d'Heidelberg, puis la traduction des psaumes de Lobwasser (le catéchisme d'Osterwald fut introduit en 1733, et une liturgie, rédigée d'après celle de Genève, remplaça celle de Bâle en 1769). En même temps qu'elle réformait la doctrine et les mœurs au point qu'en 1678 on payait encore près de deux francs pour avoir quitté la ville le dimanche dans le but de négliger le culte, et en 1681, trente centimes pour avoir juré, elle développait l'instruction dans son sein. Dès 1529, les pasteurs demandent deux écoles, une latine pour les garçons, l'autre allemande pour les filles. En 1538, le nombre des instituteurs est porté à deux. En 1551, les élèves sont partagés en trois classes. Dans la première on apprenait à lire le latin ; dans la seconde on étudiait les déclinaisons, conjugaisons, *Donatum* et *Catonis disticha;* dans la troisième la grammaire, la dialectique, la rhétorique, Térence, Cicéron, Horace, etc. Les garçons n'apprenaient l'allemand qu'à douze ans et en général *tempus antemeridianum* appartenait *studio theologico*. Le seizième siècle ne devait pas s'écouler sans que le catholicisme fît une tentative énergique pour ressaisir une ville si éclairée et si avancée qu'un sceptique catholique comme Montaigne ne pouvait s'empêcher (1580) d'en admirer la bonne politique, les mœurs libérales et tolérantes. En 1578, le bourgmestre Valentin Fries, convaincu d'adultère avec la femme du syndic Daniel Wieland et accusé d'avoir fait partir ce dernier pour donner son office à un frère de cette femme, Michel Finninger, fut déposé et remplacé par Pierre Ziegler. Ce fait si honorable souleva les adhérents des Friès et surtout des Finninger, famille récemment enrichie et animée de l'arrogante ambition de tous les parvenus. L'année suivante un procès qu'elle intenta à plusieurs bourgeois de Mulhouse à cause de la propriété d'un bois que ceux-ci s'attribuaient, envenima la querelle. Ce qui lui donna une gravité tout à fait inattendue, c'est que les plaignants, refusant la juridiction de leurs concitoyens, ce qui d'ores et déjà entraînait leur condamnation, intéressèrent les villes et les autorités du dehors à leur cause. Il n'en furent pas moins condamnés, en 1581, par les juges qu'ils avaient choisis, et les autorités de Mulhouse finirent même par les expulser tous et par confisquer leurs biens pour couvrir les frais du procès, mesure peut-être excessive puisque deux pasteurs la blâmèrent et la subirent en partie. Les Finninger alors abjurent le protestantisme, réclament l'appui des cantons catholiques et leur promettent, en échange, de ramener Mulhouse au catholicisme. Cette gageure et ce qui la suivit semble prouver que si la réforme religieuse était extérieurement adoptée par toute la ville, elle n'avait pas encore réussi à y rallier

entièrement une partie de la population, impatiente de secouer le joug de la discipline et animée de sentiments analogues à ceux des libertins de Genève. A plusieurs reprises, les cantons protestants essaient en vain d'apaiser le différend, et, à la diète de Lucerne du 4 novembre 1586, les cantons catholiques, depuis longtemps irrités contre Mulhouse, décident de lui renvoyer le traité d'alliance après en avoir enlevé leurs sceaux. Les Finninger reviennent avec leurs adhérents, exploitent habilement cette décision qui était leur œuvre et soulèvent la populace au point que, le 22 novembre, elle se délie de son serment envers les magistrats, occupe la ville, y commet toutes sortes de violences, et y règne par la terreur. L'anarchie et l'insolence avec laquelle on repousse les efforts pacificateurs des cantons protestants atteignent un tel degré que ces derniers se décident à attaquer Mulhouse par les armes. Les 14 et 15 juin 1587 elle fut, en effet, prise d'assaut, et si rigoureusement châtiée que quatre cents hommes y périrent. Les rebelles, toutefois, ne se tinrent pas pour battus. Le 13 juin 1590, ils reprennent la ville à l'improviste, mais, grâce à la présence d'esprit et au courage d'une femme, Anna Melker, épouse de Henri Schœn, qui reprocha aux bourgeois leur apathie, ce triomphe ne dura que quelques heures et fut châtié encore plus sévèrement que le premier. A partir de ce moment la ville peut être considérée comme définitivement acquise au protestantisme, et à un gouvernement d'ordre et de paix, malgré les souffrances de toute nature que lui causent, pendant le dix-septième siècle, les émouvantes péripéties de la guerre de Trente ans. — Les persécutions par lesquelles Louis XIV préluda à la Révocation, eurent leur retentissement à Mulhouse qui, précédemment déjà, avait accueilli des réfugiés huguenots ou prêté main-forte aux princes protestants qui les aidèrent pendant les guerres de religion. Constantin de Roquebine (ou plutôt Rocbine), sieur de Saint-Germain, né à Provins en 1575 et marié en secondes noces avec Charlotte de France (ou des Francs), servait vers cette époque à Belfort comme lieutenant de la Suse. Celui-ci, ayant été dépouillé de son gouvernement en 1654, Rocbine partagea sa disgrâce et se retira aux environs de Bâle, puis à Mulhouse. En 1661 il y demanda, obtint et dota un culte réformé français, déjà précédemment réclamé par la duchesse de Montbéliard, née Châtillon. Ce culte eut lieu dans le chœur de l'église des carmes et fut fréquenté par les familles des réfugiés qui habitaient Mulhouse et par des officiers réformés de Brisach, et, en 1675 et 1679, lorsque Turenne était en Alsace, même de Colmar et Massevaux. Les fondateurs de ce culte moururent en 1665 et 1666 après en avoir assuré l'avenir par un legs de dix-huit cents florins auxquels la ville ajouta mille florins, plus un revenu en nature, fonds que d'autres donations élevèrent peu à peu à la somme de six mille livres pour le pasteur et trois mille cinq cents pour les pauvres. Les premiers pasteurs de cette Eglise française furent Benjamin Mimard, d'Yverdon (1661-1663) et Nicolas Chambrier, aussi de la Suisse française (1663-1667). On trouvera la liste de leurs successeurs, jusqu'à la Révolution, dans le *Bulletin*, t. XXIV, p. 428. En 1680, il y eut un

instituteur français, et pendant la Révocation, la cité protestante si voisine de la France, qui venait d'offrir un asile au culte proscrit par Louis XIV, remplit dignement son devoir à l'égard des victimes du fanatisme religieux. Les réfugiés qui la traversaient recevaient tous un viatique, et deux Mulhousois qui servaient de guides faillirent aller aux galères. En 1703, vingt-trois réfugiés d'Orange séjournèrent pendant neuf mois à Mulhouse avant de repartir pour Bâle, Francfort et Halberstadt. Plus tard, on y collecta souvent en faveur des vaudois, et, en 1788, on y donna jusqu'à huit cents livres pour que l'Eglise réformée de Strasbourg, qui se réunissait à Wolfisheim, et qui avait obtenu des luthériens la permission de s'assembler de nouveau à Strasbourg, pût s'y bâtir un oratoire. — A mesure qu'elle avance dans le dix-huitième siècle, la ville grandit sans toutefois cesser d'être essentiellement agricole. L'Eglise allemande est desservie peu à peu par quatre pasteurs (1721), un diacre et deux vicaires, et la piété de la majorité de leurs paroissiens semble avoir gardé toujours une légère teinte de rationalisme puisqu'en 1739 ils expulsent les piétistes étrangers et défendent les conventicules de ceux de Mulhouse qu'ils appellent *joketuner*, et dont plusieurs s'exilent l'année suivante. Les véritables difficultés commencent avec le développement de la prospérité industrielle, après 1745, date de la fondation de la première fabrique d'indiennes (par J.-J. Schmalzer, S. Kœchlin et J.-H. Dollfus), qui attire beaucoup d'étrangers. On se relâche dans l'observation de la discipline, bien qu'en 1782, par exemple, les faillis, même ceux qui payaient 70 et 80 pour cent, fussent encore bannis, et le catholicisme reparaît. En 1791, on comptait environ cinq cents domestiques et ouvriers catholiques qui fréquentaient leur culte dans les environs, puisque la ville ne leur accorda une église qu'après son annexion à la France. Celle-ci fut le résultat inévitable des difficultés douanières qui s'élevèrent entre la cité industrielle et le territoire français dont elle était entourée. Les bourgeois, et à leur tête le célèbre syndic Josué Hofer qui, en 1777, avait réussi, non sans peine, à rétablir l'alliance avec toute la confédération helvétique, luttèrent jusqu'au bout avec un admirable patriotisme pour maintenir leur indépendance au prix de très grands sacrifices. Ils furent vaincus par la force même des choses et, en janvier 1798, la petite République dit adieu à ses anciens et fidèles alliés, et vota, presque à l'unanimité, mais sans enthousiasme, sa réunion à la France. Celle-ci ayant laissé à la ville la libre disposition de ses biens, une commission municipale avait sagement proposé de les appliquer à la dotation des églises, des écoles, de l'orphelinat et d'autres établissements analogues. Mais la multitude qui criait : « Nous n'avons pas besoin de prêtres, une bonne éducation est suffisante, » renversa ces propositions, de sorte que presque tout ce que possédait la ville fut vendu. Le produit, près de deux millions, fut partagé entre les citoyens dont chacun toucha environ deux cent cinquante francs. Les gens religieux en furent réduits à organiser une souscription pour les pasteurs. Elle ne produisit que de quoi en maintenir trois sur huit. Cinq perdirent donc leur place,

et les églises elles-mêmes ne purent être gardées que parce que quelques bourgeois se dévouèrent pour les acheter. Le 15 mars 1798, ceux qui avaient fait prendre ces désastreuses mesures, fêtèrent bruyamment l'annexion en dépensant plus de cent mille francs, et c'est ainsi que Mulhouse devint pour soixante-treize ans une sous-préfecture française. Après avoir été desservi par une centaine de pasteurs depuis 1523, le culte réformé allemand et français n'a pas cessé d'être célébré à Mulhouse dans deux temples, par cinq ou six pasteurs, sans compter celui d'Illzach. — Sources: Les documents relatifs à cette histoire ont été d'abord condensés par J. H. Petri, *Der Stadt Muhlhausen Geschichten bis* 1617, édité en 1838, in-8°; puis par M. Mieg, *Muhlhausens Geschichte*, 2 vol., 1816; enfin par M. Graf, *Geschichte der Stadt Muhlhausen*, 1819, 4 vol. in-12, et par Ch. de la Sablière, *Histoire de la ville de Mulhouse*, 1856, in-8°. Deux brochures de M. Graf, *Geschichte der Kirchenverbesserung zu Muhlhausen*, Strasbourg, 1818, in-12, et *Die französisch-reformirte Gemeinde zu Muhlhausen*, 1836, in-12, résument l'histoire de la Réforme à Mulhouse. N. Weiss.

MULLER (André), savant orientaliste, né à Greiffenhagen, en Poméranie, en 1630, mort à Stettin en 1694, exerça les fonctions de pasteur à Kœnigsberg, à Treptow, puis à Bernow, et devint prévôt de l'église de Berlin. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous n'en citerons que trois: 1° *Excerpta manuscripti cujusdam turcici quod de cognitione Dei et hominis a quodam Azizi vesephæo tartaro scriptum est, cum versione latina*, Col., 1605; 2° *Oratio dominica sinice*, Berl., 1670 et 1680; cette version du Notre Père y est comparée avec des traductions en cent autres langues; 3° *Glossarium sacrum, hoc est vocum peregrinarum, quæ in Vetere Testamento occurent expositio*, Francf., 1690.

MULLER (Henri), prédicateur protestant, né à Lübeck en 1631, mort en 1675, professeur en théologie, surintendant et pasteur de l'église de Saint-Martin, à Rostock, eut le mérite, au milieu d'un siècle où régnait une orthodoxie sèche et batailleuse, alors que les horreurs de la guerre de Trente ans se répandaient dans toute l'Allemagne, de relever le côté pratique et mystique du christianisme et de le présenter comme une vie plutôt que comme une doctrine. Henri Müller a été, concurremment avec Jean Arndt, avec Valentin Andreæ, avec Scriver, un des précurseurs de Spener et du piétisme. Orateur et écrivain populaire, ses ouvrages occupent encore aujourd'hui un rang estimable dans la littérature ascétique de l'Allemagne protestante. Il ne brille pourtant ni par la profondeur de la pensée, ni par l'exactitude de son exégèse qui est volontiers allégorisante, ni par le bon goût de la langue: mais il rachète ses défauts par l'intimité, la chaleur communicative et la verve joyeuse de ses sentiments religieux. Parmi ses ouvrages, nous citerons divers recueils de sermons: *Die apostolische Schlusskette u. Kraftkern* (1663); *Die evangel. Schlusskette* (1672); *Der evangel. Herzensspiegel* (1679); *Die Græber der Heiligen* (1685); puis des traités d'édification: *Die geistl. Erquickstunden* (1664-66); *Der himml. Liebeskuss* (1664); *Die Kreuz-Buss-u. Betschule* (1661),

etc., etc.— Voyez Witte, *Memoriæ theolog. nostr. sæcul. clariss. renov.*, Francf., 1684, p. 1891 ss.; Barclai, *Oraison funèbre de H. Müller*, Rost., 1675.

MULLER (Julius) [1801-1878], célèbre théologien de l'école de Schleiermacher. Né à Brieg, en Silésie, d'une honnête famille de pasteurs, frère cadet d'Ottfried Müller, philologue et archéologue distingué, il étudia d'abord le droit à Gœttingue, puis la théologie, subit à Berlin l'influence de Neander et de Tholuck, fut admis par ce dernier dans les cercles piétistes qui donnaient alors le ton dans la capitale de la Prusse, et dut au commerce prolongé avec les écrits de Tersteegen, qui répondaient à ses dispositions mélancoliques, le caractère mystique qui distingue ses ouvrages. Julius Müller débuta dans la vie publique par une modeste cure de campagne à Schœnbrunn en Silésie: son esprit acheva de mûrir dans le recueillement de la retraite et de l'étude. Nommé second prédicateur de l'université à Gœttingue (1831-35), puis professeur à celle de Marbourg (1835-39), il fut appelé à Halle par l'influence de Tholuck pour lui aider à combattre le rationalisme qui était d'ailleurs sur son déclin. Julius Müller formait le contraste le plus accompli avec son illustre chef de file. Autant Tholuck était souple, animé, démonstratif, autant son nouveau collègue se montrait recueilli, replié sur lui-même, imposant par sa gravité méditative. Il n'en exerça pas moins une sérieuse influence sur les étudiants qui ne pouvaient s'empêcher d'admirer ce caractère si noble, si digne, si désintéressé et si bienveillant. Les épreuves domestiques jetèrent leur voile de deuil sur sa vie d'intérieur. Marié deux fois, il eut la douleur de perdre sa seconde femme après quatre ans seulement de l'union la plus heureuse, et de rester seul avec neuf enfants à élever. A mesure que les années s'avançaient, ses six filles, avenantes et bonnes musiciennes, exerçaient un charme particulier sur les réceptions du grave professeur. L'une d'elles épousa le surintendant général Schultze, l'autre, le prédicateur de la cour Kœgel. L'un des collègues de J. Müller, le professeur Riehm, a dépeint en ces termes l'impression qu'il produisait sur ceux qui l'approchaient: « Plein de dignité à la fois et de modestie, respirant le sérieux le plus profond uni à une paisible sérénité, déployant une fermeté virile et une délicatesse servie par le tact le plus fin, simple et vrai, fidèle et consciencieux, avec la douceur d'un cœur débordant d'amour et la sévérité d'une conviction esclave de la volonté de Dieu, J. Müller révélait dans toute sa personne, la noblesse d'un homme renouvelé à l'image de Dieu par la force de l'esprit du Christ. » — Dans son système théologique, la doctrine royale de la justification par la foi occupait la place centrale qui lui revient et pénétrait pour ainsi dire tous les autres dogmes. J. Müller est avant tout dogmatiste. Disciple de Neander plutôt que de Schleiermacher, il cherche à concilier, sans toujours y réussir, les vieilles formules dogmatiques que l'orthodoxie protestante a héritées de la scolastique du moyen âge avec les exigences de la pensée moderne. On regrette qu'il n'ait pas su se défendre dans ses écrits d'une

polémique assez acerbe, voire même amère, contre la philosophie de Hegel et la critique de Baur. — Le plus important des ouvrages de J. Müller est une étude très étendue sur la *Doctrine chrétienne du péché* (Bresl., 1839, 2 vol.; 6e édit., 1877). L'auteur s'y applique à défendre l'idée de la personnalité et de la liberté, tant en Dieu que dans l'homme, contre le panthéisme et le déterminisme. Dieu étant un être personnel et libre ne saurait être lié par les lois de la nature. Sa volonté le place au-dessus d'elles, ce qui légitime le point de vue du supranaturalisme. Quant à l'antinomie qui résulte de l'affirmation de la liberté morale de l'homme et de celle du péché originel, elle trouve son explication dans l'hypothèse de la préexistence des âmes humaines et dans une détermination de la volonté qui remonterait à cette époque anté-terrestre. Cette doctrine, renouvelée d'Origène, de Jacques Bœhme et de quelques autres théosophes, ne trouva point d'adhérents. Elle est trop artificielle pour que la pensée puisse s'y arrêter, et ne résout les difficultés qu'en les supprimant, c'est-à-dire en les reléguant dans un domaine où tout examen scientifique devient impossible. — On ne peut refuser à Julius Müller une certaine habileté dialectique à relier et à combiner entre elles un certain nombre d'idées ingénieuses, mais sa pensée manque de suite et de puissance créatrice. C'est ce qu'on remarque surtout dans un ouvrage apologétique sur *le Rapport de la théologie dogmatique avec les tendances antireligieuses du temps présent* (Bresl., 1843), dans lequel il prend la défense du surnaturel, comme le trait caractéristique de la conception chrétienne du monde, et revendique pour la théologie un domaine réservé, celui de la foi, abrité contre les objections de la philosophie et contre les exigences de la science profane. L'absence d'originalité et de puissance créatrice se fait également sentir dans ses *Etudes dogmatiques* (Brême, 1870), qui contiennent une série d'articles parus à diverses époques sur les rapports de la pensée et de la foi, sur le principe formel de l'Eglise évangélique, sur la question de savoir si le Fils de Dieu fût devenu homme si le genre humain n'eût point péché, sur les rapports du Saint-Esprit et de la Parole de Dieu, sur l'Eglise invisible, sur les doctrines de Luther et de Calvin concernant la sainte cène, sur l'institution divine du saint ministère. — Le même caractère artificiel, la même absence de vigueur et de puissance spirituelle, nous les retrouvons dans le livre de J. Müller, *L'Union évangélique, son essence et son droit divin* (1854). En 1847, dans une brochure sur *Le premier synode général de l'Eglise nationale évangélique de Prusse*, dans lequel notre auteur avait joué, avec son ami Nitzsch, un rôle prépondérant, il soutenait encore que l'Eglise unie de Prusse ne devait pas seulement écarter toutes les doctrines controversées entre luthériens et réformés, mais encore toutes celles qui renferment des éléments scolastiques, étrangers à la substance religieuse du dogme chrétien. Sept ans plus tard, alors que la réaction ecclésiastique était à son apogée, il établit au contraire que l'union ne doit être réalisée que par le moyen d'un *consensus doctrinæ*, c'est-à-dire d'une nouvelle confession de foi, laborieusement compo-

sée de tous les dogmes sur lesquels aucun désaccord ne s'est produit au seizième et au dix-septième siècle, et avec les formules mêmes que ces dogmes ont revêtues dans les livres symboliques de cette époque. L'union des Eglises protestantes, d'après lui, est fondée sur les dogmes qui leur sont communs; elle ne doit pas aspirer à fonder une Eglise nouvelle, mais se borner à faire disparaître les traces des vieilles divergences dont le souvenir s'est effacé dans les consciences. J. Müller, devenu plus conservateur à mesure qu'il avançait en âge, ne paraissait pas s'apercevoir que ce qui ne s'est pas moins perdu, chez les laïques du moins, c'est l'intelligence ou plutôt l'usage des formes scolastiques dans lesquelles les confessions de foi du temps de la Réformation ont cru devoir exprimer certaines affirmations du sentiment religieux ou même certains points de la doctrine chrétienne. Citons encore parmi les nombreux articles dont Jul. Müller a enrichi les publications périodiques de la théologie allemande, une étude sur la *Dogmatique* dans la *Real-Encykl.* de Herzog (III, 433 ss.), et une autre sur *la Crise actuelle de la vie ecclésiastique* dans le *Deutsche Zeitschrift für wissensch. Theol.* (1854). — Voyez Kæhler, *Jul. Müller, der Hallische Dogmatiker*, 1878; Schultze, *Dr. J. Müller, Mittheilungen aus seinem Leben*, Brême, 1879; Schwarz, *Zur Geschichte der neuesten Theologie*, 3e éd., p. 363 ss.

F. Lichtenberger.

MUNIER (David), pasteur et professeur de théologie genevois (1798-1872). Il fit ses études de théologie à Genève, sous deux jeunes professeurs, J.-E. Cellérier et J.-J. Chenevière, qui stimulaient alors beaucoup leurs élèves, et devint ministre en 1819, après avoir soutenu une thèse considérable pour le temps : *De Evangelio primitivo.* Deux événements impressionnaient fortement sa génération, la restauration de la République, puis le Réveil, auquel il ne se livra pas comme d'autres de ses condisciples. A vingt-un ans, il partit pour une suffragance au Havre, puis il séjourna à Paris, où trois hommes agirent vivement sur le développement de ses aptitudes diverses, le philosophe Cousin, l'acteur Talma qui lui donna des leçons, le pasteur Jean Monod, dont il aimait la maison et qui lui recommanda ses deux fils Guillaume et Adolphe, lorsqu'ils vinrent ensemble faire leurs études à Genève. De retour dans son pays, il épousa une artiste déjà connue, Mlle Romilly, femme supérieure par la vivacité de l'esprit, la bonté du cœur et le talent pour le portrait. En 1824, il postulait la chaire de philosophie, par une série de leçons et par une thèse *les Réalistes et les Nominaux*, écrite dans l'esprit de l'école éclectique, et, sans avoir été nommé, il recevait après le concours le titre de docteur ès-sciences. Dans le même temps il était chapelain des prisons, secrétaire du comité philhellénique qui envoya tant de secours à la Grèce renaissante, et passait pour une des têtes les plus entreprenantes et les plus avisées de la jeunesse libérale de son pays. C'est en 1825 que finit pour lui l'âge de la préparation et que commence sa carrière publique, qu'on peut diviser en trois périodes : de 1825 à 1847, il est un chef de parti, un « meneur » dans l'Eglise et dans

l'Académie ; de 1847 à 1862, un conciliateur religieux ; de 1862 à 1872, un vétéran laborieux jusqu'au bout et apprécié de tous. — I. En 1825, Munier est nommé pasteur à Chêne, village peu distant de Genève, et vit dans l'intimité de son voisin l'historien de Sismondi. En 1826, il est chargé de l'enseignement de l'exégèse du Nouveau Testament dans la faculté de théologie, puis, dès 1828, de l'hébreu, dont il ne devint titulaire que lorsqu'une nouvelle loi sur l'instruction publique, en 1834, eut créé une cinquième chaire ordinaire de théologie, ce qui ne l'empêcha point d'être deux fois de suite recteur de 1832 à 1837. Grâce à son double caractère de pasteur et de professeur, il occupait dans ce qu'on appelait alors la Compagnie académique, composée des pasteurs et des professeurs, une position centrale. Sa capacité de travail, son talent d'organisateur lui donnèrent bientôt une influence prépondérante dans la transformation de l'Académie, des collèges et des écoles, ce qui ne laissa pas que de lui faire dans les corps enseignants bien des adversaires et même des détracteurs. Il en exerçait une aussi moins ostensible mais réelle au sein du parti conservateur bourgeois, qui gouverna depuis la révolution de 1841 jusqu'à celle de 1846. Après avoir poussé au mouvement dans tous les sens, Munier était devenu avec l'écrivain Tœpffer, le publiciste A. Cherbuliez et quelques autres, un homme de la résistance au flot montant de la démocratie. Fidèle aux tendances des doctrinaires libéraux de cette époque, qui voulaient équilibrer l'autorité et la liberté, il penchait comme eux plutôt du côté de la première, ce qui le rendit fort impopulaire pour un temps. Mais, souple et perspicace, il s'en aperçut, et sut donner une direction différente à son énergie dès qu'il le fallut. — Dans l'Eglise, cette période fut celle de la lutte du Réveil et de l'ancien libéralisme. L'orthodoxie agressive s'était vue évincée dans la personne de ses champions, César Malan puis Ami Bost. Le pasteur Gaussen, demeuré national de position et de cœur, affirmait que l'orthodoxie, non seulement avait droit de cité mais devait régner dans l'Eglise, en vertu des Ordonnances de Calvin qui n'avaient jamais été formellement abrogées. Il refusait en conséquence de se soumettre à l'ordre établi et d'enseigner à la jeunesse de sa paroisse le catéchisme officiel de la Compagnie. Le conflit éclata sur le terrain ecclésiastique. Dans un mémoire imprimé, rédigé par Choisy et Munier, la Compagnie repoussait ces prétentions rétrogrades. Elle avait raison légalement, mais Gaussen bénéficiait du prestige d'une conviction profonde, aux prises avec les règlements. Munier, hétérodoxe mais supranaturaliste, très respectueux pour le passé et sans passion dogmatique, combattait moins la théologie du Réveil que son individualisme séparatiste, son radicalisme ecclésiastique. C'est ainsi qu'en 1835, lorsque des orthodoxes du dehors tentèrent une réconciliation entre les pasteurs de l'Oratoire et la Compagnie, Munier demanda qu'ils reconnussent d'abord l'autorité du corps dont ils s'étaient séparés. C'est dans le même esprit qu'étant président du consistoire en 1842, il écrivit *quelques réflexions sur le système de la séparation de l'Eglise et*

de l'Etat, pour le combattre au point de vue de l'utilité et de l'ordre public. Quand on se place ainsi sur le terrain de l'opportunité, on se modifie avec les circonstances, et c'est ce qui fit que plus tard Munier put tendre la main à ceux des hommes du Réveil qui ne la lui refusèrent pas. Aux approches du jubilé de la Réformation, il déploya un grand zèle pour en assurer la réussite. Il fut l'un des fondateurs du *Protestant de Genève*; il dirigea la revision et l'impression du Nouveau Testament de 1835, il joua un rôle important dans les conférences ecclésiastiques qui accompagnèrent la fête et prêcha un entraînant discours le 23 août. Au reste, il était une des chevilles ouvrières de la Compagnie : rapporteur de la faculté et attaquant ordinaire des thèses de théologie devant elle, membre de toutes les commissions importantes, notamment des finances, et promoteur de beaucoup d'améliorations. C'est qu'il possédait les qualités qui rendent un homme indispensable : conscience, jugement, talent de discuter, de légiférer, de présider, connaissance des hommes et des choses, bienveillance pour les individus, mais volonté de les conduire. C'est durant cette période qu'il prêcha le plus souvent, et qu'en conséquence nous plaçons ce que nous avons à dire de sa prédication jusqu'au bout. C'était un orateur éloquent; il avait la vigueur du raisonnement, la chaleur du cœur, le don de faire vibrer les cordes humaines, un style exercé, un habile et puissant débit, une figure expressive qui eût facilement pris le masque tragique; mais il lui manquait l'élément dogmatique et l'élément mystique et dans la forme une certaine simplicité, gage de la grande popularité dans la chaire. Il affectionnait les sujets d'apologétique et a prêché plusieurs séries de conférences de ce genre : six sur les *Paraboles* en 1838, répétées en 1860, imprimées dans le volume posthume; en 1841, six sur les *Miracles*, qui n'ont pas vu le jour; cinq sur la *Lecture de l'Ecriture sainte*, 1850, avec une préface qui rappelle la rupture récente d'E. Scherer avec l'école de théologie, où régnait la théorie théopneustique, que Munier ne soutient qu'en l'adoucissant; trois sur la *Divinité du christianisme dans l'histoire*, en 1853; en outre plusieurs sermons détachés et de circonstance parmi lesquels nous mentionnons la *Tâche de la Femme chrétienne*, 1842; deux sermons sur l'*Education religieuse*, 1847; trois sermons sur le *dimanche et le culte public*, 1851; enfin un gros volume, *Conférences et Sermons*, publié après sa mort, en 1874, qui contient, outre les conférences sur les paraboles, dix sermons, entr'autres celui qu'il prêcha dans la plaine d'Alais, devant une foule immense, en 1856.— II. Tout change à Genève avec la révolution de 1846. La démocratie l'emporte dans l'Etat, elle évince du gouvernement et de l'académie les aristocrates et les doctrinaires; dans l'Eglise elle donne la prépondérance au consistoire et aux laïques, elle fait nommer les pasteurs par le peuple protestant, et elle confère à l'Eglise une autonomie relativement assez grande. Ce fut en réalité pour elle l'ouverture d'une ère de réforme et de développement intérieur. On était las des luttes entre le Réveil et l'ancien libéralisme; l'évangélisme avait fait de

notables progrès dans le public religieux ; l'ultramontanisme devenait menaçant ; les protestants devaient s'unir pour lutter contre cet envahissement et pour reconquérir les sympathies populaires par la propagande et le zélé Munier, qui au lendemain de la tempête, s'était écrié : « Je veux vivre ! » fut un des premiers à s'élancer, avec son énergie optimiste, dans cette tâche nouvelle, et il s'y voua tout entier. En 1846, il redevient pasteur en ville pour six ans. Déjà en 1843, il avait fondé la société des protestants disséminés qui gagne bientôt un grand nombre de souscripteurs et étend ses dons et ses missions sur la Suisse, la Savoie, la France et même l'Allemagne et l'Italie. Munier en est le président et l'âme pendant vingt-cinq ans, ce qui l'appelle à une correspondance étendue, à des rapports annuels ou bisannuels, à des courses pour inspecter les postes soit en Suisse, soit en Savoie, soit dans le département des Hautes-Alpes, évangélisé naguère par les Genevois Félix Neff et Ami Bost. Après la visite du missionnaire Lacroix, il fonde un comité de dames et une vente annuelle pour les missions ; avec J.-E. Cellerier, il engage le corps des pasteurs et ministres à se partager en commissions permanentes qui poursuivent chacune l'un des grands intérêts religieux, publications périodiques, notamment les *Etrennes religieuses*, conférences apologétiques hors des temples, propagande parmi les catholiques, etc. En 1853, il fonde encore la *Société des intérêts protestants* qui ne dura pas longtemps telle quelle, mais qui a légué des écoles et une œuvre d'évangélisation intérieure. Et lui, l'ancien adversaire du Réveil, il n'est pas moins empressé désormais à réconcilier sinon les idées, du moins les hommes. Il emploie volontiers des orthodoxes dans les Sociétés qu'il dirige, et il fait régner un esprit de paix dans la section genevoise de la Société pastorale suisse, dont il présida brillamment les deux assemblées générales tenues à Genève en 1855 et 1869. Dans celle de Lausanne en 1857, il fit un rapport sur la question des *divisions entre chrétiens*, remarquable par l'élévation des pensées et un grand souffle de charité. Cet effort pour la pacification des esprits semblait l'emporter lorsqu'il subit un échec à l'assemblée universelle de l'Alliance évangélique en 1861. Dans une première circulaire, le comité avait semblé en ouvrir les portes à « tous ceux qui aiment le Seigneur Jésus d'un cœur pur » ; dans une seconde, il les refermait par la formule trinitaire, ce qui écarta vingt-deux pasteurs et en mécontenta d'autres, notamment Munier, qui écrivit *Vos variations et nos perplexités*. Il exprimait encore cette même répugnance pour les confessions de foi, avec ce même besoin d'union dans un sermon de consécration en 1863 : *Le jeune ministre et le saint ministère*. Il resta fidèle à cette ligne de conduite, mais il devait la voir traversée encore par les controverses dans la période suivante. — III. Le nouveau libéralisme avait fait son apparition à Genève en 1849, avec les lettres de M. Scherer sur la critique et la foi. Mais il n'eut pas d'écho parmi les anciens libéraux ; ses prédicateurs, venus du dehors, effarouchèrent les gens religieux, et il n'arriva à y constituer un parti et fonder un journal

qu'à la fin de 1869 ; ce qui provoqua dès le mois de janvier 1870 l'organisation serrée du parti évangélique. Les deux principes de l'ancien libéralisme, l'autorité de la Bible et le libre-examen se séparaient, s'opposaient l'un à l'autre. De quel côté Munier allait-il se ranger? Attaché de cœur à l'autorité de la Bible, l'aspect négatif et agressif de la théologie nouvelle ne pouvait que le repousser. Si, au milieu des luttes que se livrèrent les deux partis, soit en France, soit à Genève, il résista quelque peu, ce fut dans son allure mais non dans sa conviction ; il se rattacha à l'Union évangélique et prononça peu de temps avant sa mort, dans l'assemblée pastorale de Lausanne, un discours ému en faveur des affirmations de la piété évangélique, qui fut comme son chant du cygne. Au reste, cette période, qui s'était ouverte pour lui par la longue agonie de son troisième et dernier fils, douloureuse épreuve, héroïquement supportée par ce cœur si tendre et si courageux, fut celle où l'activité du vétéran se montra le plus désintéressée, et recueillit les meilleurs fruits dans les champs divers qu'il avait labourés. Ainsi, dans l'œuvre qu'il poursuivait depuis longtemps au milieu des disséminés de la Savoie, il avait la joie de consolider ces jeunes communautés par l'inauguration d'un temple à Annecy en 1871, puis d'une chapelle à Mornex en 1872. Dans l'académie, il reprenait sa juste place à la direction des affaires; les préjugés contre lui étaient tombés avec le gouvernement radical; on avait besoin de son expérience d'administrateur dans l'évolution qui portait la sympathie populaire vers l'instruction supérieure, la dotait de bâtiments nouveaux, et allait changer la vieille académie de Calvin en une toute moderne université. Aussi fut-il nommé trois fois recteur depuis 1862. Dans l'intérieur de la faculté de théologie, il poussait aux améliorations nécessitées par cette transformation générale, et il remerciait en son nom le ministre de l'instruction publique de la concession qui lui était faite de garder jusqu'au bout des études ses élèves français. Lui-même offrait pour la seconde fois un cours gratuit d'arabe et un cours sur l'histoire de l'organisation des Eglises de France. C'est ici le lieu de parler de son rôle comme professeur. C'était moins par ses cours sur l'exégèse de l'Ancien Testament qu'il captivait les étudiants, que par ses excellentes leçons de composition, de récitation et d'improvisation, et par son talent de discerner chez les débutants dans la prédication le fort et le faible, et d'encourager et de pousser chacun dans sa vraie voie. D'ailleurs, il était depuis de longues années l'inspecteur et, comme on disait, « le père » des étudiants français ; il correspondait avec leurs parents et leurs consistoires, et les suivait au delà des études de sa chaude et serviable sollicitude ; il les incitait à fonder une société de bienfaisance depuis 1864, et soutenait leur entreprise d'une ambulance franco-suisse en 1870. Il les avait visités dans plus d'une tournée et avait même présidé une des conférences pastorales à Nîmes. Aussi, cent soixante-huit pasteurs français signèrent-ils une requête en 1865 aux fins d'obtenir pour lui la décoration de la Légion d'honneur, juste marque de reconnaissance envers l'un des meilleurs parmi cette

longue suite d'amis et d'auxiliaires qu'ont toujours trouvés à Genève les Eglises de France. S'il eût vécu trois ans de plus, ses anciens élèves eussent sans doute brillamment célébré son cinquantenaire. Nous laissons de côté les autres institutions publiques auxquelles Munier s'est intéressé ; mais il faut bien ajouter qu'il fut avec son ami, M. Bartholoni, un des fondateurs du Conservatoire de musique, en 1835, qu'il en devint le président effectif en 1840, et le resta trente-deux ans : difficile direction d'une compagnie d'artistes, où il ne fallait rien moins que son tact exquis pour réussir comme il l'a fait. Ce septuagénaire énergique, qui avait été huit fois modérateur, cinq fois recteur, ce président à vie de plusieurs sociétés pouvait rendre encore bien des services, lorsque, dans l'automne de 1872, une des plus fécondes de sa carrière si pleine, il fut atteint d'une fluxion de poitrine et frappé, ainsi qu'il l'avait désiré, « debout, comme un chêne. » Deux paroles, parmi beaucoup de prières, peignent bien le malade : « Je ne me sens plus la volonté, c'est la première fois que cela m'arrive, mais il me reste l'affection », et celle-ci, jetée dans un demi-délire « Suis-je genevois, français, catholique, protestant ? Je ne sais ; ce que je sais seulement, c'est que je suis chrétien et pasteur. » Il expira 19 octobre, deux jours avant son ancien adversaire, Merle d'Aubigné. On peut regretter sans doute qu'au bout d'un travail si continu et si ardent, Munier n'ait pas laissé de monument théologique ; mais, du moins, il a légué à ses nombreux amis l'exemple d'une vie entièrement consacrée à tous les devoirs de la famille, de l'amitié, du patriotisme, du pastorat et du professorat, et la mémoire d'un grand cœur servi par une intelligence prompte, claire, pénétrante, et par une volonté infatigable, d'un homme dont les facultés eussent brillé sur un plus grand théâtre, et qui a été à un degré rare un homme d'action, de gouvernement et de dévouement. — Point de notice biographique complète ; voir l'appréciation de F. Coulin dans la préface du volume des *Conférences*, 1874 ; *D. Munier*, par J. Gaberel ; *In memoriam*, poésie par L. Tournier, et des articles nécrologiques dans les journaux religieux ou autres, notamment celui de W. de la Rive dans le *Journal de Genève*. A. Bouvier.

MUNSCHER (Guillaume), né en 1766 à Hersfeld, mort en 1814, fut professeur de théologie et conseiller consistorial de Marbourg, inspecteur du clergé réformé de la principauté de Hesse. Très versé dans les lettres anciennes et dans les saintes Ecritures, il s'acquit une légitime renommée comme savant et comme professeur. Son principal ouvrage, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, Marb., 1797, 4 vol., 3e éd., 1817, tout en frayant la voie à la méthode historique dans la tractation des dogmes chrétiens, porte la trace de l'école rationaliste dont son auteur était un adepte : le développement dogmatique, d'après lui, n'est que le résultat des aberrations auxquelles l'esprit chrétien s'est trouvé en proie depuis dix-huit siècles. Nous citerons encore de Munscher son *Manuel de l'histoire de l'Eglise chrétienne*, Marb., 1804 ; plusieurs volumes de sermons (1803-1813), et un certain nombre de dissertations dans le *Magasin* de Henke, les *Bei-*

træge de Stæudlin et le *Journal* de Gabler. — Voyez Wachler, *Dr W. Münscher*, Francf., 1814; Baur, *Lehrb. der chr. Dogmengesch.*, p. 43.

MUNSTER (Sébastien), hébraïsant et cosmographe distingué. Né en 1489 à Ingelheim, dans le Palatinat, mort à Bâle l'an 1552, il se fit d'abord recevoir dans l'ordre des franciscains et embrassa les doctrines de la Réforme en 1529. Il professa la langue hébraïque et la théologie de l'Ancien Testament, d'abord à Heidelberg, puis à Bâle. Parmi ses nombreux ouvrages nous citerons : *Biblia hebraica cum latina planeque nova translatione, adjectis insuper e rabbinorum commentariis annotationibus*, Bâle, 1534 et 1535, 2 vol. in-fol. ; 1538 et 1545, 2 vol. in-fol. ; 2° *Fides christianorum sancta, recta et perfecta atque indubitata*, Bâle, 1537, in-fol. ; Paris, 1550 et 1555 ; 3° *Calendarium biblicum hebraicum ex hebræorum penetralibus editum*, Bâle, 1527 ; 4° *Colloquium cum Judæo de Messia*, 1539 ; 5° *Horologiagraphia*, 1531 et 1555 ; *Cosmographia*, Bâle, 1550, trad. allem., 1629. Munster a publié aussi une grammaire hébraïque et chaldaïque, plusieurs écrits rabbiniques et des commentaires sur l'Evangile selon saint Matthieu, et sur l'épître aux Hébreux.

MUNTER (Frédéric-Chrétien-Charles-Henri), orientaliste et archéologue distingué, né à Gotha en 1761, mort à Seeland en 1830. Il fut élevé à Copenhague, où son père, Balthasar Münter, exerçait avec un grand succès les fonctions de prédicateur de la communauté allemande de Saint-Pierre, et termina ses études à l'université de Gœttingue. Après un fructueux voyage de recherches savantes en Autriche et en Italie, il fut nommé professeur à l'université de Copenhague, à laquelle il resta attaché pendant vingt ans (1788-1808). Nommé évêque de Seeland et primat de l'Eglise danoise, il se consacra avec le même zèle et le même dévouement à cette nouvelle tâche, à laquelle son caractère conciliant et l'autorité de sa vie irréprochable le rendaient tout particulièrement propre. Münter publia de nombreux écrits en danois, en latin et en allemand. Nous citerons seulement : 1° Une traduction du livre de *Daniel* en langue copte, 1786 ; 2° une traduction métrique de l'*Apocalypse* avec des notes, 1784 ; 2e éd., 1806 ; 3° *Magasin pour l'histoire et le droit ecclésiastique du Nord*, 1792-96, 2 vol. ; 4° *Manuel de l'histoire ancienne des dogmes chrétiens*, Copenh., 1801 ; trad. allem. d'Evers, Gœtt., 1802, 2 vol. ; 5° *Histoire de la réforme danoise*, Copenh., 1802, 2 vol. ; 6° *Histoire de l'introduction du christianisme dans le Danemark et la Norvège*, Leipz., 1823-32, 3 vol ; 7° *Les symboles et les œuvres d'art des anciens chrétiens*, Altona, 1825. Münter possédait au plus haut degré la science du détail et l'art de tirer parti des citations qu'il savait laborieusement recueillir et habilement ordonner. — Voyez la biographie insérée par son gendre Mynster, dans les *Stud. u. Krit.*, 1833, H. 1.

MUNZER (Thomas), l'un des chefs de l'anabaptisme au seizième siècle, né en 1490 à Stolberg am Harz, mort en 1525, étudia la théologie à Leipzik vers 1515, mena une vie assez vagabonde et fut enfin attaché comme prédicateur à la principale église de Zwickau. D'abord chaud partisan de Luther, il ne tarda pas à trouver la réforme luthé-

rienne insuffisante, s'attacha à gagner la faveur du petit peuple qu'il ameuta contre les autorités de la ville, fut vaincu avec ses partisans et dut s'enfuir (1521). Il passa ensuite quelque temps en Bohême, devint suspect aux calixtins qui exigèrent son éloignement et se rendit à Wittemberg où se prononçait le mouvement radical dont Carlstadt et les « prophètes de Zwikau » (groupe de ses anciens amis bannis de cette ville, leur chef Nicolas Storch à leur tête, après la fuite de Münzer) tenaient alors la tête. Bientôt il quitta Wittemberg, où l'autorité de Luther avait repris le dessus, et devint plus que jamais le centre de l'agitation religieuse et sociale.Il séjourna toutefois quelque temps à Alstedt en Thuringe en qualité de pasteur, introduisit de graves modifications dans la liturgie et prêcha devant l'électeur Frédéric de Saxe et son frère le duc Jean. Il réclamait hautement l'intervention des princes pour extirper les impies et les papistes qui n'avaient, disait-il, « d'autre droit de vivre que celui que les élus voulaient bien leur accorder.» Il fonda en divers lieux aussi des imprimeries secrètes, d'où sortaient des pamphlets de la dernière violence. Enfin on découvrit qu'il organisait une société secrète ayant pour but l'extirpation du papisme et l'abolition de toute autorité civile. Il fut en conséquence banni d'Alstedt. Il se rendit alors dans la ville libre de Mühlhausen en Thuringe où, de concert avec un ancien moine, Henri Pfeifer, il renversa le gouvernement local et lui substitua un régime beaucoup plus démocratique. C'est depuis lors surtout qu'il dirigea contre Luther des attaques d'une extrême virulence. Il quitta bientôt Mühlhausen, se rendit à Bâle (1524), auprès d'Œcolampade qui le connaissait mal et le reçut bien, noua des relations avec les anabaptistes qui levaient la tête en Suisse ; puis parcourut l'Allemagne méridionale où fermentaient les passions qui allaient éclater au premier jour dans la guerre des paysans. On le revoit bientôt après à Mühlhausen où il retrouve son ami Pfeifer. La ville entière leur obéit. A la guerre des paysans du Sud ne tarde pas à répondre une explosion du même genre en Thuringe, où Münzer et Pfeifer dirigent le mouvement révolutionnaire. Münzer, de plus en plus exalté, croyait recevoir des révélations d'en haut. Sur la foi de l'une d'elles, il se rendit à la tête d'une petite armée à Frankenhausen, ville au pouvoir des insurgés, mais où ceux-ci prêtaient l'oreille à des propositions d'arrangement. Münzer déploya toute son éloquence pour les en détourner. Mais la défaite sanglante du lendemain, infligée aux paysans insurgés par l'armée des princes, mit un terme à son influence et à sa carrière agitée. Il fut fait prisonnier et bientôt après lui et Pfeifer furent exécutés. — Nous avons dans l'article *Anabaptisme* déjà résumé la doctrine personnelle de Münzer dans ses traits généraux et mentionné ce qu'il y eut de peu héroïque dans la manière dont il mourut. Profitons de l'occasion pour rectifier une faute d'impression, t. I, p. 287, l. 2, où *Mulhouse* se trouve indiquée au lieu de *Mühlhausen*, ville de Thuringe. Le caractère de Thomas Münzer ne doit pas être uniquement jugé sur ses faiblesses de la dernière heure, ni même sur le fanatisme qui dépara les années les plus

militantes de sa vie. C'était un mystique sincère, capable d'aimer beaucoup et d'être très aimé, mais aussi emporté, aussi intraitable dans ses haines que dans ses affections. Une forte dose d'orgueil inconscient et d'ambition se joignait chez lui au mysticisme et fit de lui un chef de hardis révolutionnaires, bien que son but fût toujours religieux. C'était un de ces cerveaux mal équilibrés qui compromettent quelques idées justes par la masse d'erreurs et de mauvais moyens qu'ils y mêlent. Sa moralité privée échappe à toute accusation. Il est à présumer que l'anéantissement brutal d'espérances qu'il croyait fondées sur des révélations divines particulières, le plongea dans un découragement et dans un scepticisme qui expliquent chez lui la défaillance suprême. — Sources : *Historie von Thome Münzer*, par Melanchthon, 1525; Biographies nombreuses, entr'autres Baczko, Leips., 1812; Seidemann, ibid, 1842 ; H. Leo, Berlin, 1856; les histoires de la Réforme luthérienne ; — Otting, *Annales anabapt.*, 1672; Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, II. A. Réville.

MURATORI (Louis-Antoine) naquit à Vignola le 21 octobre 1672 et mourut à Modène le 23 janvier 1750. Nul doute qu'il n'ait été le plus grand historiographe de son époque et qu'il ne soit aujourd'hui encore une des sources les plus riches pour quiconque s'occupe d'histoire et de littérature. Il commença ses études auprès des jésuites qui l'envoyèrent à Modène en 1685. Ils furent ses premiers maîtres dans l'étude des langues anciennes, mais de 1689 à 1694, Muratori après les avoir délaissés, étudia la philosophie, le droit, la théologie scolastique et morale dans les séminaires publics, étant considéré déjà en 1693, comme un érudit de première force. Les dates suivantes indiquent les étapes de sa carrière ecclésiastique beaucoup moins importante que ses travaux historiques, archéologiques, et littéraires : L. A. Muratori demeura dans les ordres mineurs de 1688-1689 ; en 1693 il fut nommé sous-diacre, en 1694 diacre, en 1695 prêtre, en 1699 confesseur. En 1711 il obtint la nomination de prieur et de recteur *uteus* du bénéfice de Sainte-Agnès de Ferrare, en 1716 celles de prieur et de recteur *uteus* du bénéfice de l'hôtel de la Sainte-Trinité de Ferrare, et de prévôt de Sainte-Marie *Pomposa* de Modène. Il avait été également couronné docteur ès lois en 1694 et dans sa longue et laborieuse vie, il fut nommé membre des plus célèbres académies européennes. Appelé à Milan parmi les docteurs de la bibliothèque ambroisienne, il manifesta ce qu'il était : un travailleur persévérant et infatigable : disait-il, et en effet de 1795 à 1603, outre ses travaux d'office, il compila son *Archivio Estense*, il prépara des lettres d'érudition, de littérature et d'histoire pour trois académies milanaises, et l'édition de Maggi avec la vie de cet auteur et quelques poésies ; il publia en outre les deux premiers volumes de ses *Anecdota latina* et commença les versions nécessaires pour la publication de ses *Anecdota græca*. Il s'efforça encore de recueillir dans des notes, aujourd'hui peu connues malgré leur valeur, une foule de détails sur tout ce qui concerne l'antiquité païenne et chrétienne. Muratori cependant n'est important pour nous qu'au point de vue théologique et de l'histoire ecclé-

siastique. Ses idées religieuses n'ont pas une grande importance et ne se distinguent pas d'une manière très sensible des idées du clergé lombard de son époque. Quoique très libre vis-à-vis du saint-siège au sujet de la dispute de Comacchio et de Ferrare (il s'y démontra historien impartial quoique un peu courtisan), entre Rinaldo I et Clément XI, quoique peu enclin au culte de la vierge, des saints et des reliques, et très modéré au sujet des fêtes catholiques et des apparitions miraculeuses, il ne s'est jamais séparé des dogmes fondamentaux du catholicisme romain et a même mendié à Benoît XIV une approbation de ses ouvrages, le priant de passer sur quelques points peu favorables à la papauté (lettres de Benoît XIV à Muratori, 25 sept. 1748). Quelques moines ignorants et fanatiques de Palerme lui firent toutefois l'honneur de l'appeler jauséniste et protestant parce qu'il avait osé attaquer dans le sens d'un catholicisme mitigé, la doctrine de l'Immaculée Conception, alors en formation. Muratori est un des fondateurs de la méthode historique expérimentale et critique et ses volumineux ouvrages furent composés d'après les lois suivantes qu'il s'était imposées et qu'il observa invariablement : 1° Dire la vérité ; 2° faire connaître des choses nouvelles ; 3° en exposer les causes, les effets, la signification, en donnant à l'ensemble une forme organique. La vie de Muratori fut modeste et retirée ; les honneurs durent le chercher et ne furent pas désirés par lui ; mais les louanges les plus magnifiques lui furent décernées par Montfaucon en 1729 et 1737, par Bruckerus en 1741 (*Pinacotheca script. nostra ætate literis illustrùm*, Augusta Vindel, 1741), par Benoît XIV et Scipion Maffei, qui le proclamèrent le roi de l'histoire, par les littérateurs Foscool, Balbo, Manzoni qui se servirent avec avantage de ses recherches. C. Cantù (*Storia universale* et *Storia de degl. Italiani*), peut-être par jalousie de métier, le traite un peu trop sans façons, sans toutefois se défendre de puiser largement dans ses ouvrages. Bien qu'ils soient extrêmement précieux, nous ne donnerons pas la liste de tous les ouvrages inédits du Muratori ; on peut le voir dans l'*Archivio Muratoriano* ; nous n'indiquerons parmi ceux qui ont été publiés que ceux qui se rapportent aux sciences religieuses : 1° *Anecdota quæ ex Ambrosianæ Bibliot. codicibus nunc primum eruit*, 2 vol. in-4°, Milan 1697-98 ; 2° *Prolegomena in Lessii Croudermi Elucidationem de divina gratia*, Cologne, 1705 ; 3° sur la dispute entre la cour de Modène et le saint-siège, au sujet de la possession des villes de Comacchio et de Ferrare, il publia les ouvrages suivants très importants pour l'histoire du pouvoir temporel : *Osservazioni sopra una lettera intitolata : Il dominio temporale della S. Sede apostolica sopra la città di Comacchio*, Modène 1708 ; *Supplica di Rinaldo I, duca di Modena all'Imperatore Gieuseppe per le controversie di Comacchio*, Modène, 1710 ; *Questioni Comacchiesi*, Modène, 1711 ; *Piena esposizione dei diritti Imperiali ed Estensi sopra Comacchio*, Modène, 1712 ; *Ragioni della Serenissima Casa d'Este sopra Ferrare*, Modena, 1714, etc. ; 4° *De Ingeniorum moderatione in Religionis negotio*, Paris, 1714. Elle est altérée (*Giornale d'Italia*, 1736). *Rerum Italicarum scriptores ab an 500erx Christianæ ad*

an 1500, 28 vol. in-f°, Milan, 1723 ; 5° *Vita di Lodovico Castelvetro*, Milan, 1727. Il essaye, mais en vain, de prouver que Castelvetro ne fut pas réformé ; 6° *Antiquitates Italicæ Medii ævi*. Milan, 1738. C'est dans le vol. III que se trouve le fragment dit de Muratori, d'une importance toute relative, puisque d'après son découvreur lui-même, l'incapacité, la négligence et l'ignorance des copistes, l'ont altéré d'une manière très sensible ; 7° *Antichità Esteusi* ; 2 vol. in-f°, le I^er^, Modène, 1717 ; le II^me^ ibid., 1740 ; 8° *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' PP. della Compagnia di Gesù nel Paraguaj*, Venise, 1743. 9° *Annali d'Italia dal principio dell' Era cristiana sino al* 1749. — La première édition incomplète pour les cinq dernières années est très rare, Venise, 1744, plusieurs éditions subséquentes ; 10° *Risposta di Lamindo Pritanio ad una lettera dell' Em. Quirini intorno la diminuzione delle feste*, Lucca, 1749. — Sources : *Lettere inedite ed Elogi del Sig. Dott. Ludovico Antonio Muratori racolte dall' abate Adrea Lazzari*, Venise, 1783 ; *Lettere inedite di L. A. Muratori scritte a Toscani dal* 1695, *al* 1719, Florence, 1854 ; *Trentasei lettere inedite di L. A. Muratori*, Bologne, 1868 ; *Lettere di varii illustri Italiani del sec. XVIII e XIX*, Reggio, 1841 ; *Miscellanea di storia Italiana* (A. Ceruti), t. VIII, Turin, 1869, etc. — Voyez encore : *Orazione per la morte di L. A. Muratori*, Barone Agost. Forno, Modena, 1751 ; *Lodovico Antonio Muratori* discorso inaugurale di G. Turroni, Pavia, 1873, et outre les nombreux ouvrages publiés, lors du centenaire de Muratori en 1872, le suivant qui les résume tous : *Archivio Muratori* edizione consacrata da P. Muratori, Modène, 1872. Ce dernier ouvrage ne fut tiré qu'à 200 exemplaires. P. Lonc.

MURILLO (Bartholomé-Esteban), célèbre peintre espagnol, né à Séville en 1618, mort en 1682 dans la même ville, des suites d'une blessure qu'il s'était faite sur un échafaudage où il travaillait. Elève de Moya, de van Dyck et de Vélasquez, qui lui fournit les moyens d'aller dans les Pays-Bas pour y étudier les chefs-d'œuvre de l'école hollandaise, et qui lui procura ensuite des travaux lucratifs à Madrid, Murillo retourna en 1645 à Séville où il se fixa, et y composa un grand nombre de tableaux qui le placèrent à la tête des peintres de sa nation. On peut dire sans exagération que Murillo offre dans toute sa pureté le caractère de l'école espagnole, et qu'il dépasse de beaucoup tous ses compatriotes par l'étendue autant que par la profondeur de son talent. Il brille surtout par le sentiment, la noblesse, la science anatomique et la fidèle imitation de la nature, ainsi que par la suavité, l'éclat, la fraîcheur et l'harmonie du coloris. Il atteint la perfection même dans l'art d'animer ses compositions d'un souffle d'une légèreté et d'une transparence inimitables. Murillo a traité presque tous les sujets, mais il est intéressant d'observer la gradation par laquelle il s'élève du genre le plus infime aux tableaux religieux de la plus haute mysticité. Au début, il s'ingénie à reproduire avec une naïve énergie les types les moins relevés que lui offre l'observation quotidienne. Tels les tableaux que possède la Pinacothèque de Munich et qui représentent des paysans, des vagabonds, des petits

mendiants en haillons, qui fainéantisent, qui goûtent à la dérobée des friandises, qui jouent aux cartes, etc. Dans un certain nombre des compositions religieuses de Murillo, nous retrouvons le même caractère d'une fraîche et presque réaliste reproduction de la nature : en particulier dans les *Madones* de la galerie de Dresde et de celle de Pitti à Florence, où l'auréole seule qui entoure le front de la Vierge indique que nous n'avons pas affaire à une mère ordinaire qui sort des rangs du peuple et, tranquille, tient son enfant sur ses genoux. Ce n'est que dans les compositions où il représente la Madone dans l'exaltation des transports les plus ardents, dans ces merveilleux tableaux où elle apparaît comme baignée dans la lumière du ciel, enveloppée de vêtements amples et flottants, enlevée sur les nuages, prenant à l'avance possession de la béatitude céleste par son regard où se peint l'aspiration la plus ardente, que Murillo a atteint une expression de l'extase religieuse que vraisemblement la peinture ne dépassera jamais, et qui d'ailleurs porte dans son exagération même sa critique. Jusque dans les conceptions les plus élevées du peintre, la grâce féminine, suave, par moments presque mondaine et coquette, que respirent les traits de la Vierge, alors que son regard exprime l'effort le plus violent de l'âme pour atteindre l'idéal céleste, accuse le même contraste entre la nature humaine saisie dans sa pleine et habituelle réalité et l'exaltation d'une piété trop transcendante et trop mystique pour parvenir à la transfigurer ou simplement à la sanctifier. Tel est notamment le cas des deux *Assomptions* et de la *Conception de la Vierge* que possède le musée du Louvre. Le dualisme, inhérent à la dévotion catholique de l'Espagne au dix-septième siècle, a trouvé dans les peintures de Murillo son expression la plus saisissante. Les mêmes remarques s'appliquent à de nombreux tableaux représentant les extases et les visions de divers saints, en particulier à la *Vision de saint Antoine de Padoue*, dans la cathédrale de Séville et au musée de Berlin. Citons encore la *Mort de sainte Claire*, *saint Jacques distribuant les aumônes* au cloître de Saint-François à Séville, *saint Thomas distribuant ses biens aux pauvres*, *sainte Elisabeth*, *l'Enfant prodigue*, *Jésus sur la montagne des Oliviers*, et, dans un genre moins relevé, la *Cuisine des Anges*.

MURNER (Thomas), célèbre controversiste, né à Strasbourg en 1475, mort vers l'an 1536, entra en 1499 dans l'ordre des franciscains et conquit à Paris le grade de maître ès arts et plus tard celui de docteur en théologie. Il visita successivement les universités de Fribourg en Brisgau, de Cracovie, de Bâle et de Strasbourg. A Francfort-sur-le-Mein, il prononça en 1512, sur les mœurs corrompues du temps, une série de prédications mi-sérieuses, mi-grotesques, imitées de celles que Geiler de Kaisersberg donna à Strasbourg sur la *Nef des fous* de Sébastien Brand (cf. les poésies *Exorcisme des fous* et *Corporation des fripons* qui traitent le même sujet). Murner, dans ses satires où règne un ton d'une crudité et d'un cynisme souvent révoltants, flagelle avec esprit les abus de l'Église romaine, et en particulier la

vie mondaine et les mœurs relâchées des prêtres et des moines, ainsi que le formalisme du culte. Dans son poème satirique, intitulé *Gœuchmatt* (Bâle, 1519), sur les hommes efféminés, il raconte très gaillardement le roman de la papesse Jeanne. Murner toutefois prit une attitude hostile à l'égard des réformateurs strasbourgeois Hédion et Capiton et prêcha énergiquement contre eux. Délégué de l'évêque de Strasbourg à la diète de Nuremberg, il dénonça dans les termes les plus violents le magistrat de cette ville, favorable aux idées nouvelles. Il publia contre Luther une série d'écrits polémiques très passionnés, parmi lesquels nous citerons : 1° *De la papauté ou de l'autorité suprême en matière de foi chrétienne*, 1520 ; 2° *Des doctrines et des prédications du docteur Luther*, 1520 ; 3° *Adresse à la noblesse allemande pour qu'elle défende la foi chrétienne contre Martin Luther*, 1530 ; 4° *Du grand fou luthérien*, poème satirique, 1521 ; cf. l'édit. critique publiée par H. Kurtz, Zurich, 1848. Nous trouvons, dans la suite, Murner à Lucerne, où il obtint une cure et une chaire, et où il s'éleva avec la même énergie contre Zwingle lors des colloques de Bâle et de Berne et dans d'autres occasions (voy. sa *Dispute sur l'unité en la foi chrétienne tenue en 1526 à Bade, par les douze cantons de la confédération*, Lucerne, 1527 ; *Attentat antichrétien des autorités de Berne contre les saintes Ecritures*, 1528 ; *La sainte messe divine*, 1528. — Voyez Waldau, *Nachrichten von Th. Murner's Leben u. Schriften*, Nuremb., 1785 ; Ruchat, *Histoire de la Réform. de la Suisse*, III ; Hottinger, *Gesch. der Eidgenossen*, II, 154 ss. ; Jung, *Gesch. der Reform. in Strassburg*, p. 238 ss. ; Rœhrich, *Die Reform. im Elsass*, I, 228 ss. ; idem, *Zeitschr. für histor. Theol.*, 1848 ; Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace*, II, 209 ss.

MUSCULUS, Wolfgang Meusel, Meusslin ou Müsslin, théologien et hébraïsant, né à Dieuze, en Lorraine, l'an 1497, mort à Berne en 1563. De parents pauvres, il parcourut l'Alsace comme écolier errant, frappa ses maîtres à Schelestadt par son talent pour la poésie et la musique et entra dans le couvent des bénédictins près de Lixheim. Il fut ordonné prêtre, et se livra avec ardeur à la prédication ; mais la lecture des ouvrages de Luther fit sur lui une impression profonde et il se mit à prêcher ouvertement la Réforme. En 1527, il quitta son couvent, se maria, se livra à l'étude de la langue hébraïque et fit un séjour prolongé à Strasbourg et à Augsbourg où il travailla avec le plus grand zèle à la consolidation de l'œuvre de la Réforme, tout en s'amassant des trésors de connaissances et en luttant contre la misère avec sa nombreuse famille. Après la publication de l'Intérim, il fut nommé, en 1549, professeur de théologie à Berne. Musculus a écrit un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° *Anti-Cochlæus primus, adversus J. Cochlæi de sacerdotio ac sacrificio novæ legis libellum*, Augsb., 1544 ; trad. en allem., 1545 ; 2° *Commentarii in Johannis evangelium*, Bâle, 1545 ; 3° *Commentarii in Matthæum*, 1548 ; 4° *Commentarii in psalmos*, 1559 ; 5° *In Decalogum explanatio*, 1553 ; 6° *Commentarii in Genesim*, 1554 ; 7° *Commentarii in epistolam*

Pauli ad Romanos, 1555; 8° *Commentarii in Esaiam prophetam*, 1557; 9° *Loci communes theologiæ sacræ*, 1560. — Voyez sa biographie, *Historiæ vitæ et obitus Dr. W. Musculi*, par son fils Abraham, Bâle, 1595; *W. Musculus*, Hamb., 1555, et l'article de Güder dans la *Real-Encykl.* de Herzog, IX, 119 ss.

MUSIQUE. Comme chez les Grecs, la musique apparaît chez les Hébreux en rapport intime avec la vie pastorale qui en favorisait singulièrement le développement. L'Ancien Testament en attribue l'invention au Caïnite Jubal, » qui fut le père de tous ceux qui jouent du luth et du chalumeau » (Gen. IV, 21); il n'entend toutefois par là nullement jeter un blâme sur la musique, car après la poésie, elle fut, de tous les arts, celui que les Israélites ont le plus cultivé et pratiqué, celui, en un mot qui jeta dans toute leur vie les racines les plus profondes. La musique en effet joue un rôle important et dans la vie et dans le culte. Unie au chant, elle était l'accompagnement obligé de toute fête, dans le bon et dans le mauvais sens du mot. « Les enfants des impies se réjouissent aux sons de la cymbale et du chalumeau » Job dit (XXI, 12). Salomon prenait plaisir à entendre les chanteurs et les chanteuses; les festins se passaient aux sons de la musique (Esaïe V, 12) et du chant. Le fiancé se présentait devant la fiancée, accompagné de musiciens et de chanteurs (1 Mach. IX, 39). La musique jouait un rôle tout aussi grand dans les fêtes du couronnement des rois (1 Rois I, 40. 41), et dans les solennités militaires; les vainqueurs étaient reçus aux sons de la musique et l'ardeur des guerriers était excitée par les trompettes en argent (Josué VI; Esaïe XVIII, 3) etc. — Toutefois la musique n'acquit chez les Israélites une importance capitale que lorsqu'elle fut introduite dans le culte national, comme accompagnement du chant des psaumes à l'époque de David. Sans doute bien avant cette époque on trouve des traces de chants religieux. mais il n'est pas encore question d'une classe particulière de chanteurs (Exod. XV, 1. 20. 21; 2 Sam. VI, 5). Le premier chant, accompagné de musique, est cité lors du passage de la mer Rouge; le peuple tout entier chante un cantique de délivrance; puis Mirjam prend le tambourin et les femmes répètent le chant. Comme pour la musique profane, nous trouvons ici des chœurs de femmes, dont le chant et le jeu des instruments alternait avec celui des hommes et était même accompagné de danses qui, cependant, semblent avoir été tout simplement un usage populaire, parce qu'elles ne firent jamais partie intégrante du culte après sa réorganisation. Plus tard les femmes furent de plus en plus exclues du service religieux parce que leur présence semblait ravaler la dignité du culte. Cette exclusion frappa même peu à peu le peuple, sans qu'elle pût toutefois arrêter l'essor de la musique religieuse populaire, comme le Psautier le démontre surabondamment. Cette musique remontait d'ailleurs à une haute antiquité, du moins si l'on en juge par la relation sur les chœurs des prophètes à l'époque de Samuël (1 Sam. X, 5; XIX, 20); la musique devait, à certains moments, provoquer l'inspiration prophétique. D'autres fois au contraire elle devait

apaiser une imagination surexcitée, comme le prouve la charmante narration du séjour de David à la cour de Saül (1 Sam. XVI). — L'activité poétique de David et les soins qu'il prit pour l'organisation du culte sont un fait historique ; il n'est donc pas téméraire d'admettre qu'il a essayé de développer une des parties essentielles du service religieux, c'est-à-dire le chant et la musique. En tout cas, si toute l'organisation du culte tel qu'il se célèbre plus tard, n'est pas l'œuvre du roi-poète, il est incontestable qu'il en jeta les bases. Quoiqu'il en soit de la question d'origine dont l'importance est peu grande, nous pouvons, par des notices éparses du livre des Chroniques, nous faire une idée assez nette de cette organisation. Assaph fut chargé d'instituer une corporation particulière de chanteurs et de musiciens, qui se divisa plus tard en trois groupes, sous la direction de Héman, Assaph et Jéduthun (Ethan?). Les chanteurs furent nombreux ; si les chiffres des Chroniques sont exacts, on en comptait jusqu'à 4,000, ce qui, du reste, n'aurait pas lieu d'étonner si l'on songe aux nombreux services religieux auxquels ils devaient participer. Ces chanteurs et ces musiciens furent-ils lévites ? Cette question n'est pas encore scientifiquement résolue. — Quant à l'enseignement du chant, il incombait naturellement aux chefs de la corporation, c'est-à-dire au m'nassé ach (expression mal traduite par Luther). Nous ne savons si ce fonctionnaire était un maître de chapelle ou un chantre, ou bien encore le compositeur et l'appropriateur des mélodies ; il paraît vraisemblable que toutes ces fonctions étaient confiées au même homme et que c'était lui qui dirigeait l'exécution du chant. Quant à la manière de chanter, l'on ne saurait rien dire de précis. On ne saurait, en tout cas, pour résoudre cette question, prendre comme base d'appréciation, le chant synagogal d'aujourd'hui, car le Temple et la Synagogue n'avaient pas le même but. Si l'on en juge par le chant des Arabes d'aujourd'hui, il est probable que celui des Hébreux était une espèce de cantilène qui empruntait un caractère spécial au peuple hébreu. On a essayé de se servir des accents qui se trouvent dans les morceaux poétiques de l'Ancien Testament pour retrouver les notes et un savant moderne a même publié les mélodies des Psaumes d'après ce système, mais cet essai ne repose sur aucune base scientifique, quand même il dénote de la part de son auteur des connaissances musicales extraordinaires. Les notes n'ont été connues en Orient qu'au dix-septième siècle ; cette date réduit à néant toutes les hypothèses musicales sur les mélodies des Hébreux. Pour cette question nous renvoyons à l'ouvrage capital de Forkel, *Allegemeine Geschichte der Musik*, Leipzig, 1788-1801, I, et à l'article *Psaumes*, où sera traitée la question de l'inscription de ces chants lyriques. Les instruments de musique cités dans le Pentateuque sont au nombre de cinq ; dans le reste de la Bible, il en est mentionné quinze : tandis que la tradition postérieure en connaît jusqu'à trente-six (Ugolini : haggborîm). L'origine en est peu connue ; si l'on en connaissait exactement la forme, on pourrait peut-être en faire remonter un certain nombre d'entre eux au séjour des Israélites en Egypte. Quoiqu'il en soit, les

khelê schîr se divisent en trois catégories que nous allons rapidement énumérer: — 1 *Instruments de percussion*: 1° Le tambourin (tôph), un rond peu large en bois, rarement en métal, recouvert de peau et garni de sonds métalliques, et qu'on frappait du revers de la main et avec les doigts. Il était joué par les femmes et ne se trouve mentionné que là où le peuple prend part à des processions religieuses (2 Sam. VI, 5); 2° la cymbale (zelzelîm) c'est-à-dire deux bassins ou deux plaques en métal qu'on frappait l'une contre l'autre ; 3° le sistrum, probablement de petites barres de fer, garnies d'anneaux qui rendaient un son quand on les agitait; 4° les schalischim étaient des triangles en métal qu'on frappait avec une petite baguette en fer. C'est à tort que Luther traduit ce mot par violon, les instruments à archet étant inconnus dans l'antiquité. — 2. *Instruments à cordes.* Les cordes étaient faites avec des boyaux d'animaux, primitivement même avec des fils; le corps de l'instrument était en bois de cyprès ou de sandal : 1° L'instrument le plus répandu était le khinnor, la cithare qu'on jouait avec la main, plus tard avec le plectrum. D'après les monnaies de l'époque des Macchabées, le khinnor avait huit cordes; c'est à tort qu'on l'a confondu avec la harpe, car on le jouait en marchant. Cet instrument figure partout où l'on faisait de la musique ; 2° le nebel avait, d'après Ps. XXXIII, 2, dix cordes qui ne reposaient pas sur la table d'harmonie, mais étaient tendues par dessus, ce qui donnait à l'instrument l'apparence d'un luth ou d'une guitare. La diversité des sons y était produite, non par l'épaisseur des cordes, mais par leur longueur variable. A en juger d'après les différents passages où il est question du nebel, cet instrument a dû avoir été construit de différentes manières et avec un nombre variable de cordes ; 3° la sabka, instrument à forme triangulaire à quatre cordes et plus, qu'on jouait de la main et qui rendait un son très strident; 4° le psaltérion, autre variété de la cithare, et qu'on jouait des deux mains. Il est absolument incertain si la giddith (Psaumes VIII, 1) est le nom d'un instrument de musique. — 3. *Instruments à vent*: 1° Le ugab (Gen. IV, 21), instrument peu usité qui n'est cité que Job XXI, 12; XXX, 31; Ps. CL, 4, était d'après les interprètes juifs, une cornemuse ; il se composait de deux sifflets passés à travers un sac, dont l'un servait à souffler et l'autre, muni de trous, à jouer la mélodie. Cet instrument au son criard n'était pas employé pour les usages du culte. D'après ce qu'en dit Daniel (III, 5 ; X, 10, 5), il ressemblerait à la samboyna des Italiens ; 2° le khalîl, la flûte en bois, ou en os, ou en corne avec des trous, souvent avec deux tubes, mais avec une seule embouchure, telle qu'elle est aujourd'hui encore usitée parmi les bergers de la Palestine. La flûte était employée dans le chœur des prophètes, dans les pèlerinages à Jérusalem et tout particulièrement lors de la fête des tabernacles, c'est-à-dire partout où le peuple prenait part à la fête, mais elle ne trouvait pas accès dans les cérémonies du culte ; c'était un instrument profane. On ne connaît ni la grandeur, ni le nombre de ses trous et les bas-reliefs de l'arc de triomphe de Tite n'en sauraient donner une idée exacte ; 3° le

schophar, la trompette ou plutôt le cor, semblable au cor des pâtres de la Suisse, d'un emploi fréquent, servait à donner des signaux, à annoncer le jubilé, à donner l'ordre d'attaquer ou de cesser le combat. Son son signalait la présence de Dieu, appelait le peuple au jeûne, aux fêtes ou lui signalait un malheur imminent. — A en juger par certains passages d'auteurs moins anciens, le schophar était de diverses espèces et paraît avoir été primitivement une corne (khéren). Après l'exil le schophar fut fait en argent ou en airain, et servait exclusivement au culte ; le nom de hazozerah qu'il portait alors, semble être une onomatopée devant reproduire le son de l'instrument qui avait à peu près soixante centimètres de long, si toutefois on peut s'en rapporter aux monnaies et aux bas-reliefs ; 4° la maschrokita (σῦριγξ), flûte de Pan, c'est-à-dire une série de tuyaux en roseau, de grandeur et d'épaisseur variées et juxtaposés. On voit par la description rapide de tous ces instruments que la musique des Hébreux se distinguait plutôt par l'éclat du son que par l'harmonie de la modulation, comme d'ailleurs la disposition musicale des Orientaux le donne à entendre. — Littérature : de la Molette du Constant, *Traité sur la poésie et la musique des Hébreux* ; Martini, *Storia della musica*, Bologne, 1751-81 ; Forkel, *Allgemeine Geschichte der Musik;* Pfeiffer, *Ueber die Musik der alten Hebræer*, Erlangen, 1779 ; Schneider, *Biblisch-geschichtliche Darstellung der hebræischen Musik* ; Legrer, dans l'*Encyclopédie* de Herzog, et les archéologies de de Wette, d'Ewald, les commentaires de Credner sur *Joël*, etc., etc. E. Scherdlin.

MUSIQUE D'ÉGLISE. Voyez *Chant d'Eglise* et *Plain-Chant.*

MUSSARD (Pierre), troisième fils de Jean Mussard et de Clermonde Cresp, et petit-fils d'un orfèvre de Châteaudun réfugié à Genève au seizième siècle pour cause de religion, naquit à Genève en 1627, fut inscrit comme étudiant, en 1649, sur les registres de la faculté de théologie, et consacré au saint ministère, en 1654, à la suite d'une proposition « ouie avec un grand contentement. » Il fut d'abord prêté à l'Eglise de Lyon (1656), qui l'élut pour second pasteur en 1657, et le députa au synode national de Loudun (1659-1660). Demeuré à deux reprises seul chargé de cette Eglise considérable, il se fit aider de 1662 à 1664 par Chion, Terrasson, Gondy, De Tournes, etc., et de 1667 à 1669, par Calandrini et Vigot. Il présida le synode provincial de la Bourgogne tenu à Is-sur-Thil en 1669. Ce fut l'un des derniers actes de son ministère en France. La même année, sa qualité de ministre étranger l'obligea de sortir du royaume où se préparait la révocation de l'édit de Nantes. Le conseil de Genève ayant alors invité l'éloquent prédicateur à rentrer dans sa ville natale, la vénérable compagnie des pasteurs et professeurs se montra blessée de cet empiétement sur ses droits. Elle voulut contraindre Mussard à signer la Formule de concorde ; il s'y refusa et, fatigué de lutter contre ses collègues, donna sa démission et accepta la place de pasteur de l'Eglise française de Londres vers 1675. Il mourut dans cette ville en 1686, laissant, outre deux volumes de sermons et quelques autres ouvrages, *Les conformités des cérémonies modernes avec les anciennes, où il est prouvé que les cérémonies de l'Eglise romaine sont empruntées*

des païens, Leyde, 1667, in-12. — Voir *Bullet. de la Soc. d'hist. du prot.*, XII, 486 ; XIII, 181, et la *France prot.* O. Douen.

MUSULMANS (Religion des) ou **MAHOMÉTISME**. Le mahométisme ou islamisme, professé actuellement par plus de cent millions d'individus, est la religion des Arabes, des Persans, des Afghans, des Turcs, des Tartares, de l'Archipel indien, d'une partie de l'Indoustan et de toute l'Afrique septentrionale, depuis l'Egypte jusqu'au Maroc (voir Vambéry, *Der Islam in neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1875). En Chine, il gagne rapidement du terrain (voir Dabry de Thiersant, *Le mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental*, Paris, 1878). En Afrique, il se répand de plus en plus parmi les tribus idolâtres du centre (Bosworth Smith, *Mohammed and Mohammedanism*, 2e édit.). Mais si cette propagande active, qui pourrait devenir un danger pour l'avenir, mérite de fixer les regards des hommes politiques, le philosophe et l'historien, comme le fait observer Sprenger dans sa belle vie de Mahomet (*Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 3 vol.) n'ont guère moins intérêt à étudier une religion sur la naissance et le développement de laquelle nous possédons les informations les plus sûres et les plus abondantes. Et d'ailleurs, pendant le moyen âge, l'histoire du mahométisme est l'histoire même de la civilisation. C'est grâce aux musulmans que la science et la philosophie grecques, tirées de l'oubli, sont venues réveiller l'Occident et provoquer le grand mouvement intellectuel qui aboutit à la rénovation de Bacon (voir Renan, *Averroès et l'Averroïsme* ; Sprenger, *ouvrage cité*, introd., p. 4 ; Dieterici, *Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert*, introd ; Dugat, *Hist. des philosophes et des théologiens musulmans*, préface). — Au septième siècle de notre ère, le vieux monde agonisait. La conquête arabe lui infusa un sang nouveau. Mahomet avait emprunté sa doctrine tout entière aux étrangers. En échange il leur donna le Coran qui fut le point de départ d'une culture nouvelle ; car c'est pour préserver leur livre sacré contre toute altération que les musulmans durent créer, peu après la mort du prophète, la grammaire, la lexicographie et l'exégèse, laquelle, à son tour, donna naissance à la théologie, sœur de la philosophie. C'est ainsi qu'amenés à la curiosité scientifique, les musulmans, sous le règne des premiers Abbâsides, exhumèrent Aristote, Platon, Euclide, Archimède que par l'intermédiaire des Arabes d'Espagne ils transmirent à nos écoles d'Occident. — Avant Sprenger, on attribuait le triomphe éclatant de Mahomet à des causes plus ou moins bizarres. Muir y voyait la main de Satan. Selon Carlyle, Mahomet était un de ces héros qui, de temps à autre, apparaissent au monde pour y accomplir l'œuvre de la prédestination. En Allemagne, on rangeait Mahomet au nombre des prophètes, négligeant d'expliquer ce qu'on entendait par ce terme de prophète. Le premier, Sprenger a fait toucher du doigt la vraie cause du succès de l'islamisme. A l'époque où parut Mahomet, l'empire byzantin et celui des Perses s'effondraient d'eux-mêmes. Les Syriens chrétiens, opprimés par les Grecs, n'aspiraient qu'à s'en affranchir. Les Perses étaient hors d'état de résister. D'autre part, l'islamisme se présentait

comme une simple formule à prononcer : « Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allâh, et Mahomet est son envoyé », formule moyennant laquelle on entrait sous la protection d'une nation puissante, libre, égalitaire et victorieuse. C'est donc à la force brutale et à l'intérêt personnel qu'il faut attribuer la rapide extension de l'islamisme. Les premières conversions furent peu sincères. On le vit bien, dans la suite, lorsque les principales provinces musulmanes devinrent des foyers d'hérésies fondées sur d'anciennes croyances que l'islamisme n'était point parvenu à déraciner. En Arabie même, le mahométisme ne dut son salut qu'à l'extrême division des tribus qui, subjuguées l'une après l'autre, finirent par se ranger sous les drapeaux des plus forts et par faire cause commune avec eux parce qu'ils étaient vainqueurs. Car ni Mahomet ni ses successeurs ne purent extirper cette indifférence naturelle des Bédouins en matière de religion qui faisait dire à Mahomet, dans le Coran (chap. IX, vers. 98) : « Les Arabes du désert sont les plus endurcis dans leur infidélité et dans leur hypocrisie, et il faut naturellement s'attendre à ce qu'ils ignorent les préceptes que Dieu a révélés à son envoyé. » Encore aujourd'hui, c'est à peine s'ils connaissent la profession de foi musulmane, et plusieurs voyageurs attestent qu'au lever du jour ils se prosternent devant le soleil. Ces considérations n'ont point échappé au savant auteur de la vie de Mahomet non plus qu'au docte professeur de l'université de Leyde, M. Dozy, à qui la science est redevable d'un excellent *Essai sur l'histoire de l'islamisme* (traduit du hollandais par Victor Chauvin, Paris, Maisonneuve). Leurs ouvrages seront pour nous les plus sûrs des guides dans l'exposé que nous allons tracer du mahométisme. — Lorsque parut Mahomet, l'Arabie comptait, au nord, au sud et à l'est, de nombreux adhérents au judaïsme, au christianisme et au parsisme ; mais les Arabes de la Mekke et des régions avoisinantes étaient restés attachés aux superstitions de leurs ancêtres. Ils avaient bien une notion vague d'un être supérieur, qu'il nommaient *Allâh* (contraction de *Al-ilâh* « le Dieu ») ; mais ce dieu leur paraissait trop haut pour qu'ils pussent entrer en relations avec lui. Aussi préféraient-ils s'adresser à ses filles, les Djinns, dont l'esprit était censé résider dans certains arbres et certaines pierres et rochers. Les Bédouins remarquaient-ils quelque belle pierre, ils en faisaient leur idole, l'arrosant du sang de leurs chameaux et lui demandant en échange l'accomplissement de leurs vœux. Le centre du culte était la *Kaabah*, sorte de temple carré, placé au milieu de la Mekke, et où était adorée notamment l'idole principale de la tribu mekkoise des Qoréïchites, statue d'agate rapportée de Mésopotamie ou de Syrie et appelée *Hobal* (voir Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka*, IV, § 14). Ce temple, célèbre dans toute l'Arabie et vénéré par toutes les tribus, était, une fois l'an, l'objet d'un pèlerinage. Chaque tribu y avait dressé son idole, en sorte qu'il en contenait trois cent soixante, au dire des historiens arabes. On y voyait aussi cette fameuse pierre noire qui passait pour avoir servi de marchepied à Abraham, alors qu'il édifiait la Kaabah. En dehors de ces marques purement extérieures de respect, les Arabes

ne se souciaient guère de religion. La notion d'une vie future choquait particulièrement leur bon sens. Or, sans cette croyance, il ne saurait exister de religion digne de ce nom. Pourtant quelques esprits distingués ne se contentaient pas des grossières idées de leurs compatriotes. Déjà Caussin de Perceval, en son *Essai sur l'histoire des Arabes*, avait montré que Mahomet eut, dans les *hanîfs*, de véritables précurseurs (voir Barthélemy Saint-Hilaire, *Mahomet et le Coran*, p. 69). Sprenger a complété la démonstration. Le mot *hanîf* signifie littéralement « qui penche plutôt d'un côté que d'un autre, qui se détourne de, sectaire. » Or ces hanîfs, rejetant les idoles, inclinaient à croire en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, et à la volonté de qui les hommes doivent s'abandonner entièrement. En arabe, *Islâm* est le terme qui désigne cette soumission absolue aux décrets divins, et l'homme qui professe l'Islâm est dit *moslim* (d'où musulman). On s'explique donc très bien cet aveu de Mahomet, dans le Coran, qu'avant lui il existait déjà des musulmans. — Les historiens arabes rapportent que plusieurs personnes de la famille de Mahomet et de celle de Khadîdjah, sa première femme, se déclaraient hanîfs, et protestaient contre l'adoration des idoles. Le hanîfisme avait été vraisemblablement introduit à la Mekke par un certain Zéïd ben 'Amr qui s'était rendu en Syrie tout exprès pour s'y informer de la meilleure des religions. S'étant entretenu avec des juifs et des chrétiens, mais peu satisfait de leurs réponses aux questions qu'il leur posait, il les aurait priés de lui indiquer une autre religion, et ceux-ci l'auraient engagé à embrasser le hanîfisme ou religion d'Abraham, consistant en une simple profession de foi en un Dieu unique. De retour à la Mekke, Zéïd commença à prêcher publiquement l'unité de Dieu. Souvent on le voyait, le dos appuyé contre la Kaabah, adresser des conseils et des reproches à ses concitoyens ; et il disait à haute voix : « Oui, j'en jure par celui qui tient mon existence entre ses mains, je suis le seul parmi vous qui suive la religion d'Abraham » (On sait que les Arabes regardaient Abraham comme le père de leur race) ; après quoi il ajoutait : « O Allâh, si je savais quelle est la formule d'adoration qui te plaît le mieux, je la pratiquerais ; mais je ne la connais pas » (Voir Weil, *Sîrat ar-Rasoûl*, ap. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 73). — Mahomet ayant épousé Khadîdjah, riche veuve de la Mekke, subit d'autant plus facilement l'influence des hanîfs que par sa nature il était très porté à la rêverie. Il aimait beaucoup à s'entretenir avec Zéïd ben 'Amr, avec des juifs et des chrétiens ; et depuis que son mariage avec la riche Khadîdjah lui avait enlevé tout souci de la vie matérielle, c'était les idées religieuses qui formaient le sujet ordinaire de ses méditations. Sa mère Amînah, d'un tempérament très nerveux et très impressionnable, lui avait transmis le germe d'une maladie que ses symptômes, minutieusement décrits par les historiens musulmans, ont permis au docteur Sprenger d'assimiler avec l'hystérie. Les attaques de ce mal très semblable à l'épilepsie faisaient croire aux Qoréïchites que Mahomet était possédé d'un djinn. Lui-

même en fut d'abord convaincu. Souvent il s'entendait appeler; mais il avait beau regarder de tous côtés, il ne découvrait personne. Mahomet avait dépassé sa quarantième année lorsqu'il eut sa première révélation. Un jour (vers 612 de notre ère), se trouvant solitaire, sur le mont Hirâ, situé à environ une heure de la Mekke, il s'endormit, accablé par la chaleur, et vit en songe un être surnaturel qui, s'approchant vivement, lui dit *iqra'* « prêche. » Il paraît certain qu'à cette époque Mahomet se sentait déjà poussé à prêcher l'unité de Dieu, voulant imiter en cela Zéïd ben'Amr et peut-être aussi d'après les conseils de Bahîrâ (voir l'article *Coran*). La vision qu'il eut d'un ange lui ordonnant de prêcher doit être sûrement attribuée à la surexcitation de son cerveau sous l'empire de ses préoccupations religieuses. Toutefois, c'était avec appréhension que Mahomet envisageait les luttes qu'il aurait à soutenir contre les Mekkois s'il se décidait à combattre ouvertement leurs croyances établies : aussi, épouvanté de l'ordre que son propre esprit lui intimait en songe, répondit-il à l'ange : « Je ne suis pas un prédicateur. » Par deux fois l'être surnaturel répéta son commandement et par deux fois Mahomet le repoussa ; puis il se réveilla. Pendant longtemps il attendit en vain que la vision se renouvelât, et, persuadé qu'il avait été en butte à l'obsession d'un djinn, il résolut de mettre fin à ses jours en se précipitant du haut du mont Hirâ. A ce moment même, l'esprit se montra à lui et le salua du titre d'envoyé de Dieu. Cependant, Khadîdjah, inquiète de l'absence prolongée de son mari, avait envoyé des gens à sa recherche. Rentré près de sa femme, Mahomet lui fit part de ses visions et des doutes qu'elles suscitaient dans son âme. Khadîdjah, dit la tradition, le consola de son mieux, l'assurant que rien ne pourrait ébranler sa foi en lui et que Dieu l'avait certainement choisi pour être le prophète de sa nation. Néanmoins, effrayée de la confidence qu'elle avait reçue, elle eut recours aux lumières du vieux Waraqah, son cousin, hanîf comme elle. Celui-ci ne parut nullement étonné de ce qu'il apprenait. « Si ce que tu viens de me raconter est vrai, dit-il, ton mari a reçu une révélation et sera le prophète de notre peuple. » Peu après, Waraqah ayant rencontré Mahomet, l'aurait engagé à obéir aux ordres de l'ange et à prêcher. A partir de cette époque, Mahomet se crut réellement appelé à propager une religion nouvelle et si plus tard il trompa réellement ses compatriotes en leur donnant comme révélés des récits qu'il tenait du juif Bahîrâ ou en promulguant comme divines des lois dictées souvent par son caprice, c'est qu'ayant foi en sa mission, il pensait que le but justifie les moyens. Au surplus il faut distinguer trois périodes dans la carrière prophétique de Mahomet. La première, pendant laquelle il n'a que des idées peu arrêtées sur sa propre religion, est consacrée à détruire le paganisme et à y substituer la croyance en un seul Dieu et à une vie future dans laquelle seront récompensées les bonnes actions et punies les mauvaises. Dans la seconde période, Mahomet aux prises avec les Qoréïchites incrédules et railleurs se voit forcé d'improviser des réponses à des objections qu'il n'avait pas prévues

« Si, lui disaient les Qoréïchites, tu es réellement l'envoyé d'Allâh, opère quelque miracle. » Mis au pied du mur, Mahomet en est réduit à présenter le Coran même comme un miracle. « Eh bien, repartissent les Qoréïchites, ton Coran a beau être un miracle il ne nous convainc pas. Pourquoi ton dieu, qui est si puissant, ne change-t-il pas nos cœurs ? » Ici, Mahomet répond par ce pitoyable argument : « Dieu dirige dans le vrai chemin qui il veut, et égare qui il veut. Vous êtes du nombre des égarés, ô Qoréïchites, et de ceux que de toute éternité Dieu prédestinait au feu de l'enfer. » Ainsi crée Mahomet par boutade son dogme de la prédestination, dogme qui est en contradiction manifeste avec celui de l'acquisition, par les actes, du mérite ou du démérite. Cette contradiction n'échappa nullement aux fidèles, qui, du vivant même de Mahomet, lui exprimèrent leur étonnement. « Si tout est fixé d'avance, ô messager de Dieu, dit un jour un musulman à Mahomet, pourquoi donc agirais-je? » Mahomet, fort irrité de cette question indiscrète, répondit avec humeur que l'homme, ne sachant s'il était prédestiné au paradis ou à l'enfer, devait agir comme si ses actes n'étaient pas déterminés d'avance (voir S. Guyard, *'Abd ar-Razzâq et son traité de la prédestination et du libre arbitre* dans le *Journal asiatique* de février-mars 1873). — Dans la troisième période, Mahomet, devenu le chef d'une puissante communauté, fut conduit à lui prescrire des lois et à régler définitivement les rites et cérémonies du culte. C'est alors qu'en sa qualité de prophète reconnu, il dut revêtir d'un caractère divin les résolutions que lui inspiraient les besoins du moment. Par exemple, Mahomet voulait conserver à la Mekke son rang de capitale de l'Arabie. Il imposa donc aux musulmans, scandalisés d'abord, mais bientôt soumis, de continuer à s'y rendre en pèlerinage pour y accomplir les sept tournées autour de la Kaabah. Or ce pèlerinage était, comme on l'a vu, l'une des anciennes coutumes du paganisme. C'est aussi durant cette période que Mahomet précisa le dogme de l'unité de Dieu, celui de sa mission et celui de la vie future. — Les premiers convertis furent Khadîdjah, 'Alî qui épousa Fâtimah, fille de Mahomet, Zaïd, affranchi du prophète, Aboû Bekr l'un de ses beaux-pères, 'Othmân et 'Omar. D'autres, moins illustres, suivirent de près cet exemple. Aboû Bekr et 'Omar, qui plus tard succédèrent à Mahomet, peuvent être considérés comme les colonnes de l'islamisme naissant. Sans eux, la religion de Mahomet eût infailliblement péri étouffée dans son germe. Le prophète manquait de sens pratique et d'énergie dans l'action, qualités que possédaient éminemment la première Aboû Bekr et 'Omar la seconde. Aussi Mahomet ne prenait-il jamais une décision sans l'avis de son beau-père : 'Omar se chargeait de l'exécution. Et pourtant, malgré l'appui de ces deux hommes, les débuts de la prédication furent extrêmement pénibles. Il n'était pas d'injures et de menaces dont ne fussent accablés Mahomet et ses partisans. C'est pourquoi le prophète conseilla aux premiers musulmans d'émigrer en Abyssinie. La situation de Mahomet, demeuré presque seul, devint si intolérable que dans un moment de faiblesse il apostasia et associa à Allâh trois des idoles

Qoréïchites, *Allât*, *'Ozza* et *Manât* (Coran, chap. LIII, vers. 19 ss.) Les fugitifs d'Ayssinie revinrent alors à la Mekke ; mais Mahomet s'étant rétracté, la persécution reprit de plus belle. Plusieurs musulmans furent mis à la torture. Sur ces entrefaites, les habitants de Médine, qui détestaient les Qoréïchites, ayant appris ce qui se passait à la Mekke, envoyèrent au prophète une députation pour lui offrir de le protéger lui et les siens. C'était une occasion de manifester leur haine contre les Qoréïchites. En outre, beaucoup de juifs résidaient à Médine : ils entretenaient souvent les Médinois de la venue d'un Messie qui devait faire passer la suprématie des mains des enfants d'Ismaël aux mains des fils d'Israël. Les Médinois virent dans Mahomet le Messie attendu et pour supplanter les juifs, ils s'empressèrent de le reconnaître. Mahomet accueillit avec joie ces ouvertures et les députés médinois ayant embrassé l'islamisme et repondu des sentiments de leurs concitoyens, le prophète expédia ses partisans par petits groupes sans que les Mekkois missent obstacle à leur départ. Mais lorsqu'il ne resta plus à la Mekke que Mahomet, Aboû Bekr et 'Alî, les Qoréïchites commencèrent à se repentir de ne point s'être opposés à la fuite des musulmans. Prévoyant que Mahomet, une fois à Médine, pourrait sérieusement entraver leur commerce en s'emparant des caravanes que chaque année ils envoyaient en Syrie, ils résolurent de mettre à mort leur compatriote. Averti de ce complot, Mahomet s'échappa secrètement de la ville en compagnie d'Aboû Bekr, et, trois jours après, 'Alî, qui, revêtu du manteau vert du prophète, s'était jeté sur son lit afin de donner le change aux espions Qoréïchites aux aguets, vint le rejoindre à Médine. C'est là ce que les musulmans appellent *Hidjrah* (l'hégire) ou émigration de Mahomet. Cet événement, arrivé en 622 de notre ère, est le point de départ de l'ère musulmane. — Aussitôt installé à Médine, Mahomet s'occupa de régler le culte. Il fit construire un temple, *Masdjid* (« lieu de prosternation » d'où mosquée) et décida que cinq fois par jour les musulmans seraient appelés à la prière. Son esclave Bilâl fut chargé de ce soin et reçut le titre de *Mo'azzin* (Muezzin « qui annonce. ») Les prières devaient être précédées d'ablutions. Pendant la prière, Mahomet remplissait les fonctions d'*Imâm* (« modèle ») : c'est-à-dire que, placé en avant des fidèles, et le visage tourné vers Jérusalem, il prononçait à haute voix la prière qui devait être répétée, en imitant tous ses gestes, par les assistants. Mahomet n'avait choisi Jérusalem pour *Qiblah* (« point vers lequel on fait face ») que pour se concilier les Juifs, fort nombreux à Médine. Plus tard, lorsqu'il eut exterminé ces hôtes incommodes qui le battaient sur son propre terrain, il remplaça Jérusalem par la Mekke, sa ville natale, et dès lors tous les musulmans en quelque lieu qu'il se trouvent s'orientent vers la Kaabah, au moment de la prière. Mahomet institua aussi le jeûne, emprunté aux juifs. Seulement il choisit pour le célébrer le mois de *Ramadhân* (*Ramazan* chez les Persans et les Turcs) neuvième mois de l'année arabe. A peine eut-il pris ces premières dispositions, le prophète songea à tirer vengeance des

Qoréïchites. Par son ordre, les émigrés commencèrent à attaquer des caravanes mekkoises. On fit du butin et ce premier succès enflamma le courage des musulmans. Mais leur ardeur fut portée à son comble lorsque des révélations vinrent déclarer obligatoire la guerre sainte contre les infidèles (*djihâd*) et promettre aux martyrs de la foi (*chahîd*, pluriel *chohadâ*) qu'ils entreraient tout droit en paradis. Un grand nombre d'anecdotes montrent que cette perpective des jardins ombreux du paradis, rafraîchis par des cours d'eau et ornés de houris (*Hoûr* « femmes aux yeux noirs ») ne fut pas le moindre stimulant du courage des musulmans. Non seulement elle leur faisait mépriser la mort, mais elle la leur faisait désirer. Après quelques alternatives de succès et de revers, Mahomet, dont la puissance croissait de jour en jour, put réunir une armée forte de huit mille hommes et réaliser le but de sa vie. En 630, huitième année de l'hégire, il marcha contre la Mekke et s'en empara presque sans coup férir. Bon gré mal gré, les Qoréïchites durent se résigner à devenir musulmans. Ils adoptèrent la religion nouvelle sans enthousiasme, comme bien l'on pense, mais bientôt, comprenant que le pouvoir de Mahomet retombait en leurs mains, ils se rangèrent franchement du côté de leur vainqueur et les autres tribus de l'Arabie, comprenant que toute résistance était impossible, se soumirent à l'envi. Maître de la Mekke, Mahomet se rendit à la Kaabah. Il donna l'ordre de briser les idoles, mais respecta la pierre noire comme ayant servi de marchepied à Abraham. Quant au pèlerinage, non seulement il ne l'abolit point, mais il en fit un des devoirs fondamentaux de l'islamisme. C'est que par là il assurait à sa propre tribu l'hégémonie et croyait consolider l'unité politique de l'Arabie. Deux ans plus tard, Mahomet s'éteignait à Médine où il fut enterré. Outre les dogmes fondamentaux de l'unité de Dieu, de sa mission divine, de la prédestination et de la vie future, Mahomet laissait aux musulmans cinq devoirs d'obligation divine à accomplir : la prière, le jeûne, l'aumône (ou dîme aumônière), le guerre sainte et le pèlerinage. Il leur laissait aussi, dans le Coran, un code complet pour son époque de lois civiles et criminelles, code qui dans la suite des temps s'est accru des décisions rendues par les khalifes et docteurs de la loi. Nous n'avons pas à nous en occuper ici et nous nous bornerons à faire observer que relativement à la jurisprudence et aux rites les musulmans orthodoxes ont à choisir entre quatre sectes également reconnues qui ont été fondées du premier au troisième siècle de l'hégire par Aboû Hanîfah, Châfi'î, Mâlik et Ibn Hanbal, et dont les partisans se nomment hanafites, châfi'ites, mâlikites et hanbalites (voir le tableau si complet de l'islamisme moderne chez d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman.*) Nous ne traiterons pas davantage de la morale du Coran, car elle est tout entière empruntée au christianisme (sur les éléments chrétiens du Coran, voir E. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet*, Paris, 1880). Seulement il est important d'ajouter que les effets en sont neutralisés par la théorie de la prédestination qui, en dépit des déclarations de Mahomet

relativement au libre arbitre, conduit au fatalisme et détruit toute idée de responsabilité chez l'homme. En vain, les théologiens musulmans ont tenté de réconcilier le détermisnisme avec la liberté restreinte, comme l'avait fait déjà Mahomet lorsqu'il répondit à un Arabe qu'il faut agir sans se préoccuper de savoir si l'on est destiné au paradis ou à l'enfer. C'est précisément cette préoccupation qu'il était impossible aux musulmans de bannir de leur esprit, et la certitude de n'être qu'un instrument entre les mains de Dieu devait forcément étouffer en eux toute velléité d'user de leur libre arbitre. La réaction qui se produisit dès le premier siècle de l'hégire contre le dogme inique de la prédestination donna naissance à la secte des mo'tazilites. — S'il y a conflit dans le Coran entre le libre arbitre et la prédestination, la question de la nature de Dieu ne soulève pas moins de difficultés. Dès que l'étude du livre sacré eut été instituée, au premier siècle de l'hégire, dans des écoles de Koûfah et de Basrah (Bassorah), on vit surgir les premières sectes. Mahomet affirme l'unité absolue de Dieu et déclare qu'en dehors de lui on ne peut admettre aucun principe ; il ajoute que Dieu ne doit être comparé à rien, ce qui ne l'empêche pas de parler de la puissance, de la bonté, de la clairvoyance du créateur, de menacer les incrédules de sa colère, tous attributs essentiellement humains. Il dit aussi que Dieu a créé l'univers de ses propres mains, qu'il est assis sur un trône, qu'à la fin des temps tout s'anéantira excepté sa face. Ces expressions, prises au pied de la lettre par les uns, expliquées métaphoriquement par les autres, conduisirent certains docteurs à un anthropomorphisme grossier (les sifâtites), certains au panthéisme. Effectivement les panthéistes soutenaient que puisque Dieu est le seul principe existant, ses attributs et l'univers lui-même avec tout ce qu'il renferme doivent en être une émanation. Ajoutons qu'au surplus le panthéisme ne fit son apparition chez les musulmans qu'assez tardivement et par l'intermédiaire des sectes gnostiques comme les ismaéliens (voir l'article *Assassins*). Les mo'tazilites, ou dissidents, considérant que la prédestination est incompatible avec l'attribut divin de justice, rejetaient ce dogme et enseignaient le libre arbitre ou création par l'homme de ses actes moraux (voir Steiner, *Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islâm*, Leipzig, 1865). Les djabarites rejetaient au contraire toute participation de l'homme à la création des actes, sous prétexte que Dieu seul a le pouvoir de créer. Au milieu de ces querelles, les orthodoxes étaient fort embarrassés, nous entendons les gens instruits, car la majorité des musulmans ne s'inquiétait guère de ces disputes. Les docteurs orthodoxes s'en tenaient forcément à la lettre du Coran, tenant pour impie quiconque cherchait à pénétrer le mystère de ses contradictions. Sous le khalifat de l'Omayyade 'Abd-al-Malik, les orthodoxes eurent même recours à l'*ultima ratio*. Ils obtinrent du khalife une sentence de mort contre le plus célèbre des théologiens mo'tazilites. Mais un partisan du libre arbitre, Yazîd III, étant monté sur le trône, les doctrines des mo'tazilites se répandirent de plus en plus et ne disparurent qu'au dixième

siècle de notre ère. — Ces sectes n'étaient dangereuses que pour l'Eglise. D'autres, contemporaines aussi des premiers successeurs de Mahomet, s'attaquèrent à l'Etat même. Nous voulons parler du schisme de khâridjites et surtout de celui des chî'ites qui a divisé et divise encore en deux camps le monde musulman. Le gendre de Mahomet, 'Alî, pouvait espérer succéder immédiatement au prophète. Il se vit préférer Aboû Bekr, 'Omar et 'Othmân. Et lorsqu'enfin, après le meurtre d'Othmân, il fut élu khalife par la majorité des musulmans, il se vit disputer le pouvoir par l'ambitieux préfet de Damas, Mo'âwiyah, le fondateur de la dynastie des Omayyades. 'Alî aurait pu écraser son adversaire à la bataille de Siffîn, il préféra s'en remettre à la décision de deux arbitres qui le trahirent et le déposèrent. C'est alors que douze mille de ses partisans l'abandonnèrent et, se refusant aussi à reconnaître Mo'âwiyah, déclarèrent que le pouvoir spirituel et temporel, l'Imâmat, devait être confié non pas comme le pensait la majorité à un membre de la tribu qoréichite, mais à tout fidèle qui s'en montrerait digne. Ces révoltés (khâridjites) se retirèrent en Mésopotamie, puis dans le Khoûzistân, en Perse, et il fallut leur faire une guerre d'extermination pour s'en débarrasser. Chassés d'Asie, ils se réfugièrent en Afrique, où ils trouvèrent le meilleur accueil chez les Berbères. Après l'assassinat d'Alî, son fils aîné Hasan ayant résigné le pouvoir entre des mains de Mo'âwiyah, et le cadet, Hosaïn, ayant été mis à mort par ordre de Yazîd, fils et successeur de Mo'âwiyah, les partisans d'Alî n'en restèrent pas moins fidèles à la malheureuse famille du prophète et désormais il n'y eut plus d'accord possible entre eux et entre les musulmans orthodoxes. Il reçurent le nom de chî'ites ou sectaires. Ces chî'ites, persans pour la plupart, étaient par là même hostiles au principe électif en vertu duquel la communauté musulmane avait successivement élevé au khalifat Aboû Bekr, 'Omar et 'Othmân. Chez les Perses, la royauté était héréditaire, et le souverain était considéré comme le représentant de Dieu sur la terre. Les partisans d'Alî s'imaginaient donc que le khalifat aurait dû passer directement de Mahomet à son gendre, le prophète ne laissant pas de descendant mâle. Aussi les trois premiers khalifes sont-ils pour eux nuls et non avenus. Les plus fanatiques allèrent même jusqu'à voir dans 'Alî une incarnation de la divinité, et cette doctrine se transmit à un grand nombre de sectes qui se réclament des descendants d'Alî : on les nomme chî'ites outrés (*Ghoulât*). Le chî'isme s'est naturellement propagé en Perse où de nos jours il règne encore. Les plus modérés même des chî'ites accusent les sunnites ou orthodoxes d'avoir falsifié le Coran et d'en avoir supprimé tous les passages où Mahomet parlait d'Alî. Nous ne pouvons passer en revue toutes les branches du chî'isme. On en trouvera la description dans l'introduction de S. de Sacy à son *Histoire des Druses*, dans la traduction allemande, due à Haarbrücker, du *Livre des sectes* de Chahrastânî (*Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle, 1850-1851) et dans l'*Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* de M. G. Dugat (Paris, 1878). Nous ajouterons seulement

que, sous couleur de chî'isme, d'habiles novateurs introduisirent subrepticement dans l'islamisme les anciennes croyances dualistes et les données philosophiques et gnostiques de l'émanation et de la métempsychose. De ce mélange naquirent les hérésies des ismaéliens, des assassins, des nosaïris et des druzes qui se répandirent en Perse, en Syrie, en Egypte et dans l'Inde, et sur lesquelles on peut voir nos articles *Assassins* et *Druzes*. Le bâbisme qui a paru en Perse il y a peu d'années est l'héritier direct des anciennes doctrines des chî'ites outrés (voir De Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1866, et le mémoire de Kazem Beg dans le *Journal asiatique*, 6e série, VII et VIII). — C'est sous les premiers Abbâsides, de 750 à 861 de notre ère, que l'étude de la philosophie grecque s'implanta chez les musulmans. Si, à la vérité, elle détacha de la religion beaucoup de penseurs, on peut dire que du même coup elle assura le triomphe de l'orthodoxie. Les théologiens, mettant la dialectique des philosophes au service de la foi, créèrent ainsi le *Kalâm* ou théologie scholastique. Le véritable fondateur du *Kalâm*, Al-Ach'arî, qui vivait au dixième siècle de notre ère, avait commencé par être mo'tazilite. Mécontent des doctrines qu'il professait d'abord il rentra dans le giron de l'Eglise. Son système, qui prétend concilier la philosophie et la foi, ne peut soutenir un examen sérieux ; mais il est commode et propre à rassurer les consciences timorées. Il est donc naturel que, sauf en Perse, l'Ach'arisme ait supplanté toutes les sectes dissidentes. A partir du dixième siècle il reste seul en face de la philosophie et des encyclopédistes de Basrah, dont les traités si curieux ont été traduits en allemand par Dieterici (voir notamment, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert*, Leipzig, 1876. Pour les Ismaéliens et les Druzes, voir les articles spéciaux que nous leur avons consacrés). Sur le système d'Al-Ach'arî on lira avec fruit Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan Al-As'arî's*, Leipzig, 1876 ; Mehren, étude sur Al-Ach'arî, dans le troisième volume du congrès international des orientalistes. Voir aussi Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris, 1842, ouvrage qui, toutefois, ne doit être consulté qu'avec précaution surtout en ce qui concerne le curieux opuscule de Ghazzâlî, intitulé *le Préservatif de l'Erreur*. M. Barbier de Meynard a publié une excellente traduction de cet ouvrage si important pour l'histoire des sectes musulmanes dans le *Journal Asiatique* de janvier 1877. — Le mysticisme ou soûfisme, qui a joué un si grand rôle dans le monde musulman ne forme pas à proprement parler une secte spéciale. Fondé sur un amour ardent de la créature pour le créateur, il doit avoir été, comme le pensent les auteurs musulmans, institué par une femme embrasée de l'amour divin. Que le soûfisme puisse aboutir et ait abouti réellement au panthéisme, c'est ce que l'on ne peut nier : il n'en est pas moins vrai que beaucoup de soûfis sont restés ou ont cru rester orthodoxes. Nous étudierons en son lieu cette intéressante manifestation de l'esprit humain. — On chercherait vainement de nouveaux systèmes dans l'histoire moderne de l'islamisme, si l'on excepte le wahhâ-

bisme, qui s'est produit au commencement de ce siècle en Arabie et qui n'est d'ailleurs qu'une tentative pour revenir au mahométisme pur et pour le dégager de toutes les superstitions qui au cours des siècles se sont greffées sur lui (voir *Histoire des Wahabis*, par L. A***, Paris, 1810; *Mémoire sur les trois plus fameuses sectes du musulmanisme*, par M. R***, Paris, 1818). Au seizième siècle l'empereur mogol Akbar essaya bien de substituer une religion nouvelle au mahométisme (Voir Rehatsek, *The Emperor Akbar's repudiation of Esslam*, Bombay, 1866); il n'y réussit point et l'islamisme compte aujourd'hui près de vingt millions d'adhérents dans l'Indoustan (sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde, voir le mémoire de Garcin de Tassy, Paris, Maisonneuve, 1869). La Perse, bien que travaillée par le bâbisme, n'en est pas moins musulmane. La Turquie d'Europe et d'Asie, les Tartares de Russie et du Turkestan, la Syrie, la Palestine, l'Arabie, l'Egypte, Tunis et le Maroc professent l'orthodoxie la plus étroite. Pour ce qui est des Arabes du désert, bien qu'indifférents, ils ne se considèrent pas moins comme des musulmans. Et, comme nous le disions au début de cet article, le mahométisme, loin de perdre du terrain, en gagne tous les jours dans la Chine et dans l'Afrique centrale. Pendant longtemps encore il faudra compter avec lui. STANISLAS GUYARD.

MYCONIUS (Oswald), ou plus exactement Geisshüsler, naquit à Lucerne en 1488. Ses parents, qui n'étaient pas sans fortune, le destinèrent aux études, et l'envoyèrent d'abord à Rothweil en Souabe, puis à Berne pour y suivre les leçons d'un des maîtres les plus distingués de l'époque, Michel Rubellus. En 1510 Geisshüsler se fit immatriculer à l'université de Bâle, sous le nom de Molitor. Il y prit le grade de bachelier en philosophie, et obtint bientôt après, une maigre place de maître d'école. Ce fut Erasme, avec lequel il était fort lié, qui transforma son nom primitif en celui de Myconius. Il est assez difficile de déterminer le sens de ce nom. Peut-être vient-il de μηκάς ou de μηκάομαι, le bêlement des chèvres, bêler comme les chèvres. — Appelé à Zurich en 1516, comme maître à l'école du chapitre, Myconius ne tarda pas à entrer en plus étroites relations avec Zwingle qui était alors curé d'Einsiedeln. Grâce à ses efforts auprès de lui et à ses instances auprès des chanoines, il parvint à faire nommer le réformateur, à la charge de prédicateur de la cathédrale. Sous la direction de Zwingle, Myconius, dont la foi aux doctrines romaines était déjà bien ébranlée, s'en détacha de plus en plus, et lorsque une ou deux années plus tard, il dut se séparer de lui pour prendre à Lucerne la direction de l'école de la cathédrale, il avait résolument accepté les principes de la Réformation. « Depuis que tu nous as quitté, lui écrivait bientôt Zwingle, je me sens aussi découragé qu'une armée à qui l'on a coupé une de ses ailes. » — Dans sa ville natale, Myconius se vit entouré d'hommes distingués qui partageaient ses idées réformatrices; mais il ne sut pas toujours suffisamment contenir son zèle. Aussi bientôt décrié dans le peuple, comme partisan de Luther, souvent menacé de déposition, enfin

déposé malgré le grand renom qu'avait acquis son école, il retourna à Zurich où il reprit son enseignement d'autrefois. Dans ce milieu plus avancé Myconius s'attacha à réformer l'école et l'église. Il bannit de cette première les derniers restes de la méthode scolastique qu'il remplaça par une étude approfondie des classiques grecs et latins. En même temps il inaugura dans l'église une série de lectures bibliques dans lesquelles il expliquait le Nouveau Testament d'après l'original. L'amitié de Myconius pour Zwingle grandit avec leurs communs efforts pour le triomphe de l'Evangile; aussi lorsque le réformateur eut succombé sur le champ de bataille de Cappel, ne pouvant plus vivre à Zurich sans lui, il accepta une place de diacre à l'église de Saint-Alban, à Bâle. Dans cette ville, son zèle pour la cause réformée s'accrut encore, ses talents se développèrent, et, quoiqu'il n'ait probablement jamais reçu la consécration ecclésiastique, il devint, d'un choix unanime, après la mort d'OEcolampade, antistès de l'Eglise de Bâle, et prédicateur de la cathédrale (1532). Malgré les sarcasmes d'Erasme, qui avait rompu avec son ancien ami, et qui ne pouvait comprendre que les Bâlois eussent été assez insensés pour appeler à de si hautes fonctions un pauvre maître d'école, Myconius continua hardiment l'œuvre de son prédécesseur. En janvier 1534, il publia la *première confession de Bâle* et travailla non sans difficultés, à établir dans l'église une ferme discipline. D'accord avec Bucer, il s'efforça d'apaiser les luttes sacramentaires, et au risque de passer pour luthérien auprès de ses amis de Zurich, il se rattacha en 1536 à la formule de la deuxième confession de Bâle ou *première helvétique*, formule qui reconnaît dans le repas de la cène plus qu'un simple mémorial, le corps et le sang du Christ y étant mystiquement donnés à l'âme croyante. Dans une lettre à Bullinger du 7 septembre 1538, Myconius cherche à le convaincre qu'il y a eu malentendu entre Zwingle et Luther; il estime que le premier voyait dans la cène autre chose qu'un simple signe, et que le second n'avait jamais cru à une participation matérielle et grossière au corps et au sang du Sauveur. — Un débat d'importance secondaire menaça d'enlever Myconius à l'église de Bâle. L'autorité scolaire (dominée par Carlstadt qu'il avait fait appeler à Bâle, et qui d'ennemi des titres et distinctions académiques en était devenu le partisan décidé), voulut lui imposer le devoir de prendre le grade de docteur en théologie, pour pouvoir poursuivre son enseignement d'exégèse à l'université. Myconius, dont le mépris pour ces titres qui recouvraient souvent la plus crasse ignorance, était profond, déclara au conseil qu'il quitterait la ville, plutôt que de se soumettre à ses injonctions. L'autorité tint bon, mais pour ne pas perdre un homme si éminent on fonda pour lui une chaire spéciale, que la tradition désigna sous le nom de *Cathedra Myconii*. — Myconius défendit aussi l'indépendance de l'Eglise et du clergé contre les prétentions de l'université qui voulait soumettre les pasteurs à sa surveillance, en se les incorporant. Il le fit non par hostilité pour la science qu'il tint toujours en grand honneur, mais parce qu'il estimait que s'il devait y avoir une subordination de l'école à l'Eglise ou

de l'Eglise à l'école, c'était cette dernière qui devait être subordonnée à l'Eglise. — Esprit large, généreux et conciliant, Myconius aimait à tendre une main secourable aux victimes de l'intolérance et de la persécution. Cette largeur de cœur l'exposa à bien des souffrances et à bien des déceptions; elles ne purent cependant jamais diminuer sa charité. Myconius mourut de la peste le 14 octobre 1552. Il a laissé peu d'écrits. Outre quelques brochures de circonstance (*Epistola suasoria ad sacerdotes Helvetiæ qui Tigurinis male loquuntur, ut male loqui desinant*, Tig., 1524; *Epistola parænetica ad fratres ditionis basileensis, quomodo se in turbis illis gerere debeant*, 1534, etc. etc.,) il faut citer son commentaire sur l'Evangile de Marc, Bâle, 1538 et une courte biographie de Zwingle (*De vita et obitu Zwinglii*, Bâle, 1532 et 1536). — *Sources:* Melchior Kirchofer, *Oswald Myconius*, Zurich, 1813, et surtout K. R. Hagenbach, *Oswald Myconius*, Elberfeld, 1859, dans la collection des *Væter und Begründer der reformirten Kirche.*

Louis Ruffet.

MYSIE, Μυσία, contrée de l'Asie Mineure, dans le voisinage de la Bithynie et de la Troade (Actes XVI, 7 ss.), qui faisait partie de la province romaine d'Asie. Elle était baignée par l'Hellespont à l'ouest et confinait à la Phrygie à l'est, mais le nom même de Mysie avait une signification assez flottante chez les historiens de l'antiquité (Strabon, 12, 564; 13, 628; Ptolémée, 5, 2; Pline, 5, 32, etc.).

MYSTÈRES. Voyez *Drame religieux.*

MYSTICISME. Ce mot est un néologisme (*Dictionn.* de Littré); il ne faudrait pas en conclure que ce qu'il exprime ne date que d'hier. Rien au contraire ne remonte plus haut et n'a été plus répandu parmi les hommes. On en restera convaincu si on considère que le mysticisme est le caractère essentiel de toutes les religions. Il fut même réduit en système de très bonne heure; on le trouve en effet sous cette forme dans le Bagavat-Gita. — Si le mysticisme a tenu et tient encore une place si considérable dans l'histoire, c'est sans le moindre doute parce qu'il répond à quelque besoin de la nature humaine. « La vérité, dit M. Franck (*De la certitude*, Introd., p. CIV), n'est pas toute entière dans la science; la lumière de l'évidence ne brille pas sur tout ce qui est. Au delà de ce que nous connaissons, il y a l'inconnu, qui a pour nous un attrait bien plus vif et auquel nous nous attachons avec plus de force. » Cet inconnu, qui s'étend au delà de la science, c'est le domaine du mysticisme. Nous arrêterons-nous au point en deçà duquel la raison peut nous donner des connaissances certaines, mais au delà duquel elle peut bien encore nous faire entrevoir de nombreuses questions, mais sans être capable de nous en indiquer des solutions satisfaisantes? Des esprits prudents l'ont souvent conseillé; mais il se trouve que ces questions sont précisément celles qui nous offrent le plus d'intérêt, et que de leurs solutions dépendent les consolations et les espérances de notre vie; aussi les conseils de la prudence ne sauraient faire la moindre impression sur nous; il nous faut à tout prix savoir à qui nous en tenir sur ces

importants problèmes. Cependant, pour nous faire quelque idée de ce qui se dérobe à nos regards (τα μυστικα, les choses cachées, comme disaient les anciens), nous n'avons, en outre de quelques inductions que nous pouvons tirer de ce qui nous paraît bien certain, que des aspirations, des pressentiments, des désirs, vagues et fugitives émotions de notre âme. Ce que nous pouvons appeler les conceptions mystiques, n'a pas d'autre base, pas d'autre point de départ. Est-ce à dire qu'elles n'aient aucune valeur? Les philosophes dogmatiques le prétendent; le sentiment, selon eux, n'est pas une faculté de connaissance (article *Mysticisme*, dans la seconde édit. du *Dict. des sciences philosoph.* de M. Frank); il est plus propre à nous égarer qu'à nous conduire à la vérité. Cela paraît incontestable. Et cependant, les besoins de notre âme ne sont-ils pas des faits dont il est légitime de tenir compte? (voyez sur ce sujet une page intéressante de Mme de Staël, *De l'Allemagne*, édit. de Paris, 1614, t. III, p. 269, à propos de l'écrit de Fréd. Ancillon sur le *Sentiment de l'Infini*). Il n'en faut pas moins reconnaître que c'est s'exposer à bien des illusions que de prendre pour guide les émotions de l'âme, que les mystiques tiennent pour des expériences des choses divines. Le danger serait peut-être évité, du moins en grande partie, si l'on imposait pour règle aux conceptions mystiques, comme le voulait Gerson, de rester toujours *secundum scientiam*, c'est-à-dire conformes aux données les plus certaines de la raison. — Dans notre condition actuelle, ce n'est que par la raison et d'après ses principes que nous pouvons comprendre ce que nous saisissons dans la sphère de ce qui nous est accessible. Ce qui lui est manifestement contraire est pour nous une erreur, si nous nous en faisons une idée claire, et un non-sens si, comme c'est souvent le cas, nous ne pouvons nous en faire une représentation quelconque. Une conception mystique qui ne se rattacherait pas par quelque point à ce qui fait le fond de notre nature intellectuelle et morale, ne pourrait être qu'une illusion. Par quoi se légitimerait-elle? Comment aurait-elle notre assentiment? Elle ne pourrait même entrer dans notre intelligence qui s'obstinerait à la repousser, parce qu'elle lui serait antipathique. Ce qu'on appelle la connaissance mystique ne peut être en réalité que le prolongement de la connaissance raisonnée. Que peut-il y avoir dans ces régions obscures qui succèdent aux régions mieux éclairées qui sont directement accessibles à la raison? Sans le moindre doute, la continuation de ce qu'elle a nettement saisi dans le champ des choses qu'elle connaît. Il ne peut y avoir du connu à l'inconnu, du clair à l'obscur, de solution de continuité. Par conséquent, les conceptions que nous nous ferons de ce qui tombe au delà de la sphère de la connaissance raisonnée, mais qui en réalité n'en est que le prolongement, devront être aussi en un certain sens les prolongements de nos conceptions raisonnées les plus certaines. De là la nécessité de la conformité de celles-là avec celles-ci. Elles ne seront sans doute en elles-mêmes que des pressentiments de l'âme, mais des pressentiments en rapport avec l'ensemble de la connaissance scientifique. On ne pourra

les prendre que pour des inductions plus ou moins lointaines ; mais ces inductions seront liées encore à des idées claires et certaines qui en seront en réalité dans l'ensemble de nos connaissances et de nos croyances, le point de départ. Elles emporteront notre assentiment, parce qu'elles nous apparaîtront en harmonie avec ce qui porte le caractère d'une certitude complète. Et c'est ainsi que la science philosophique, solide mais bornée, se complétera par le mysticisme (la religion), c'est-à-dire par les aspirations spontanées de l'âme vers un ordre de choses qui ne peut pas être pour nous, dans notre condition actuelle (1 Cor. XIII, 9-12) l'objet d'une connaissance raisonnée, dans le sens propre du mot, et dont nous ne pouvons cependant nous empêcher de nous faire quelque idée. Que Gorgias et Calliclès ne fassent pas le moindre cas des conceptions de ce genre, il est permis, puisqu'on ne peut trouver rien de mieux pendant cette vie, de les tenir, avec Socrate, pour certaines et véritables (*Gorgias*, à la fin, *Œuvres de Platon*, trad. V. Cousin, t. III, p. 403 et 411). — Le mysticisme tel que nous venons de le présenter, n'est propre, cependant, qu'à cette école qu'on désigne sous le nom de mysticisme psychologique (parce qu'elle entend établir sa doctrine sur l'analyse des facultés de l'âme *in quâ vi animæ reponitur*) et aussi sous celui de mysticisme pratique (parce qu'elle veut l'appliquer à l'amélioration religieuse et morale de l'homme). Ce mysticisme a été propre à l'Eglise chrétienne (il y en a cependant des traces bien marquées dans Platon). Il éclata au douzième siècle par réaction contre la théologie scolastique dont les distinctions, les raisonnements et les discussions sans fin menaçaient de réduire la religion à un aride intellectualisme. Les hommes éminents qui, pendant le moyen âge, furent à la tête de ce mouvement, Saint-Bernard, Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure, Gerson, pour ne nommer que les plus connus, n'étaient pas des adversaires de la science ; ils en blâmaient seulement les abus et entendaient qu'on fît, à côté d'elle, une large place à la piété. La science et la piété étaient, pour eux, les deux ailes par lesquelles nous nous élevons vers le monde spirituel (saint Bernard). Hugues parle de la nécessité de la *disciplina litterarum* et de la *disciplina virtutum*, et Gerson insiste sur l'action combinée des facultés cognitives et des facultés affectives. Voyez sur cette école mystique *Nouvelle Revue de théologie* (Strasbourg), 1859 ; Liebner, *Hugo von Sankt-Victor*, 1832, in-8° ; Schlosser, *Vincent von Beauvais*, t. II. — Un mouvement analogue de réaction du sentiment religieux contre les excès d'une théologie raisonneuse se produisit vers la fin du dix-septième siècle dans l'Eglise luthérienne. En tenant compte des différences de temps et de lieu, on peut dire que ce phénomène historique fut de même nature que celui qui s'était produit au moyen âge. Spener, qui en fut le principal promoteur, se proposa de faire prédominer dans la religion la piété sur l'aride dogmatisme qui régnait de son temps dans l'Eglise et dans l'école, tout en se tenant en garde contre les extravagances de la théosophie, qui comptait alors des adeptes nombreux

et renommés. Les mystiques pratiques du moyen âge avaient eu de même à repousser les folies du mysticisme extatique de leur temps (Gerson, *Epistola ad F. Bartholomæum super tertia parte libri J. Ruysbrock De ornatu spiritualium nuptiarum*), tout en condamnant les excès de la science religieuse des scolastiques. Le mouvement commencé par Spener a été repris en Allemagne par De Wette, Schleiermacher et Neander. La devise de ce dernier, *Pectus est quod theologùm facit*, aurait été vivement applaudie par Gerson. — Il est une autre école mystique, bien différente de la précédente, qui a fait bien plus de bruit dans le monde. Elle est désignée communément sous le nom de mysticisme extatique (l'extase en étant le point culminant) ou encore sous celui de mysticisme spéculatif (la doctrine en étant un tissu de spéculations abstraites, purement logiques et sans aucun rapport avec les réalités de la vie morale). Il est peu de pays qui ne lui aient donné des partisans nombreux, parmi lesquels il en est qui ont acquis un grand renom et d'autres qui ont été placés parmi les saints, soit dans l'Eglise catholique, soit parmi les musulmans, et probablement aussi parmi les Indous. Ce système peut se vanter d'un plus grand nombre d'adeptes, et bien autrement fervents, que tous les autres systèmes pris ensemble. On le trouva établi dans l'Inde deux ou trois siècles avant l'ère chrétienne ; il est professé par les sufistes qui, dit-on, remplissent l'Asie centrale ; Philon et les cabalistes l'ont enseigné parmi les juifs, et les néoplatoniciens parmi les païens de la décadence ; le Pseudo-Denis l'aréopagite l'introduisit parmi les chrétiens vers la fin du cinquième siècle ; il inspira les frères du libre esprit au treizième et au quatorzième siècles; il fait le fond des élucubrations de sainte Thérèse (1515-1582) et de Jean de La Croix (1542-1591), de Molinos (1627-1696) et de ses disciples, de M^me^ Guion (1648-1717) et de ses admirateurs, etc., etc. — Comme le mystique pratique, le mystique extatique se propose l'union de l'âme avec Dieu ; mais tandis que celui-là n'entend cette union que dans un sens moral, qu'il n'aspire qu'à devenir *unus* avec Dieu, c'est-à-dire semblable à lui par ses sentiments, celui-ci recherche une union substantielle avec le principe premier et aspire à devenir *unum* une même chose avec lui, c'est-à-dire, à s'identifier avec lui dans une même essence; cela seul creuse un abîme entre les deux systèmes. On est dans le théisme avec les mystiques pratiques ; l'extatique se place en plein panthéisme. On prévoit les conséquences de cette différence. L'homme n'est dans ce système qu'une vaine apparence ; il n'y a d'autre véritable réalité que le divin. Semblables à des ombres sans consistance, nous flottons à l'extrémité la plus lointaine des manifestations divines, et nous essaierions en vain d'en troubler l'ordre et l'harmonie, en nourrissant le détestable orgueil de maintenir notre personnalité. L'obstacle à notre union avec le divin, c'est en effet notre personnalité, tout ce qui constitue la nature humaine, aussi bien ce qu'elle a de bon que ce qu'elle a de mauvais. Pour devenir Dieu, il faut cesser d'être homme, c'est-à-dire consommer le sacrifice de notre individualité. Il ne peut s'agir toutefois de la supprimer par des

moyens violents, il faut seulement laisser tomber toutes les qualités qui font de nous des êtres déterminés, la faculté de sentir, celle de penser, celle de vouloir, même la conscience de nous-mêmes; c'est ce que nous apprend le Pseudo Denis l'aréopagite. « L'âme en sortant d'elle-même, dit-il, se plonge et s'absorbe dans le divin. Il lui faut pour cela se dépouiller de toutes ses propriétés, de tout ce qui sent la créature. Quand elle s'est annihilée et qu'elle s'est perdue elle-même, elle ne perçoit plus de différence entre elle et Dieu; elle est passée dans la pure forme de Dieu. » Telle était aussi la doctrine de Plotin. « L'âme par amour (pour le suprasensible) se dépouille, dit-il, de toute forme, même intelligible. Dans cet effort suprême, elle fait taire non seulement les facultés inférieures de sa nature, mais même la pensée pure, même la contemplation. Elle ne sent plus son corps, elle ne sait plus qu'elle est dans un corps. Elle ne s'affirme plus comme être vivant, comme homme, ni même comme un être en général; elle perd jusqu'à la conscience de sa pure essence. Ainsi préparée, l'âme s'unit au Bien » (*Ennéade* V, liv. III, ch. XVII; cf. *Ennéade* VI, liv. IX, ch. VII et X). « Rejette loin de toi, dit un sufiste, toute pensée quelconque; alors, crois-moi, tu seras favorisé du souffle divin, et toute différence entre celui qui est connu (Dieu) et celui qui connaît (l'homme) cessera » (Tholuck, *Sufismus*, p. 89; cf. p. 105-110). Molinos n'est pas moins explicite. « Il faut, dit-il, que l'homme anéantisse ses puissances : c'est la voix intérieure. L'âme ne doit se souvenir ni d'elle-même, ni de Dieu, ni d'aucune chose. Car dans la voie intérieure toute réflexion est nuisible, même celle qu'on fait sur ses propres actions humaines et sur ses propres défauts. Une réflexion de l'âme sur ses actions l'empêche de recevoir la vraie lumière et de faire un pas vers la perfection » (*Guide spirit.*, liv. I, ch. v, n° 35, p. 31). — Le renoncement à toute activité intellectuelle dans le champ de la connaissance a pour conséquence et pour analogue le renoncement à toute activité morale, et à plus forte raison à toute activité physique (Jouffroy, *Cours de droit naturel*, t. I, p. 147, 152 ss.; Ch. Schmidt, *Etudes sur le myst. allem.*, p. 144-148). De là les prescriptions de vivre dans dans la solitude, dans le silence, dans les ténèbres, dans l'immobilité (*Bagavat-Gita*, p. 138, 147, 150, etc.). De là encore et surtout le quiétisme, doctrine importante dans ce mysticisme. « L'homme pieux s'abstient dans cette vie autant des bonnes actions que des mauvaises » (*Bagavat-Ghita*, trad. de Schlegel, p. 137. « Vouloir faire une action, dit Molinos, même une bonne, c'est offenser Dieu qui veut être seul agent. » Et cette recommandation d'un autre mystique de cette école : « Cette âme n'est pas en peine de chercher ni de rien faire; elle demeure comme elle est, cela lui suffit. Mais que fait elle? Rien, rien et toujours rien. » — Et quand l'âme sera arrivée à son dernier degré d'anéantissement et que la mort la séparera naturellement de son corps, elle rentrera évidemment dans ce *venerabile nihil*, qui est le Dieu du panthéisme. Telle est l'union finale, le salut; en réalité le néant. Tout cela est fort logique, mais aussi fort absurde. En attendant cette suprême délivrance, elle

pourra en certaines circonstances s'unir momentanément au divin par l'extase. Porphyre nous raconte que, pendant les années qu'il passa auprès de Plotin, celui-ci eut quatre fois le bonheur de toucher à ce but, non par simple puissance, mais par un acte réel et ineffaçable. Quant à lui, moins favorisé, il n'eut qu'une seule fois ce bonheur. Il a cru devoir apprendre à la postérité la date de cet heureux événement : il avait alors, nous dit-il, soixante-huit ans. A ce témoignage de Porphyre sur la réalité de l'union parfaite de l'âme humaine avec Dieu pendant l'extase, ajoutons celui de maître Eckart : « Je dis et j'en atteste l'éternelle vérité que, à l'homme qui a renoncé à tout, Dieu doit se donner entièrement, sans rien garder pour lui-même, ni de sa vie, ni de son être, ni de sa nature, ni de toute sa divinité. L'être de Dieu est ma vie; ma vie étant l'être de Dieu, il faut que la nature de Dieu soit aussi la mienne. Nous devenons sans aucune espèce de différence le même être, la même substance, la même nature qu'il est lui-même. » Arrivé à ce degré d'exaltation, il s'écrie : « Le Père, le Fils, le Saint-Esprit, moi, tout est moi ; je suis le Dieu Eternel » (Ch. Schmidt, *Etudes sur le myst. all. au quartorzième siècle*, p. 89-92).— Sommes-nous donc ici en présence de malheureux insensés? Gerson n'hésite pas à le croire. *Vigilantes*, dit-il de ces mystiques extatiques, *patiuntur somniantibus similia, et hoc vocatur gallice « resve » ou « resverie », ita ut reputant ea quæ sola phantasia versantur interius, exterioribus percipere sensibus. Notum est hoc in maniacis* (*De simplif. cordis*, notula 17; *De meditat.*, consid. 7 et 8; *De passionib. animæ*, consid. 17 ; *De myst. theolog. specul.*, consid. 25 ; *De myst. theol. pract.*, consid. 10 et 11).— Tel est, dans ses traits principaux, le mysticisme extatique ou spéculatif. Ce n'est pas seulement un tissu de chimères ; c'est encore la négation de tous les principes de la droite raison et de tous les devoirs que prescrit la conscience. Sous le spécieux prétexte de conduire l'âme à Dieu ; il l'endort dans une funeste indifférence intellectuelle et morale et ne lui laisse ni amour pour le vrai, ni penchant pour le bien. Condamnant ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la réflexion, la volonté, le travail, il éteint la vie dans une oisive rêverie; d'un être libre, il fait un esclave, d'un homme vivant un cadavre. La tâche de l'homme, c'est de se faire lui-même par ses propres efforts, de se développer par la lutte. Le mystique extatique, en se renfermant dans les sombres et arides doctrines de l'impuissance radicale, de la prédestination, du quiétisme et du panthéisme, refuse le combat et se place en dehors des conditions et des lois de la vie humaine. — Et cependant ces pauvres insensés qui ont été si souvent les fléaux de l'humanité, sont plus dignes de notre pitié que de notre colère. On ne saurait admettre qu'un homme eût été jamais capable de se plaire dans ces déplorables erreurs, s'il n'y avait été entraîné par quelque malheureux travers de caractère. Tous les esprits ne sont pas propres au mysticisme extatique, les partisans de ce système le reconnaissent eux-mêmes, et ceux-là même qui y inclinent, ont encore besoin de passer par une discipline abrutissante. C'est parmi les esprits sombres, mé-

lancoliques, parmi les intelligences énervées et molles que ce système recrute ses adeptes. Les femmes jouent un grand rôle dans son histoire. Il fleurit dans les cloîtres ; le pauvre moine, dont la vie est sans but, l'esprit sans occupation, dont l'idéal se borne à être une machine à oraisons, y semble voué par la force même des choses. On a remarqué que les professions sédentaires, monotones, portant à la mélancolie et à la rêverie, ont fourni un nombre infini d'extatiques et de visionnaires. D'un autre côté, toutes les époques ne semblent pas avoir été propres au développement de ce genre de mysticisme. Il est rare dans les temps de grande vitalité historique, mais il tend à envahir tous les rangs de la société dans les moments de décadence, de tyrannie, de dégradation morale. Th. Jouffroy l'a très bien constaté (*Droit naturel*, t. I, p. 139 et 140. — Voyez en outre des ouvrages cités dans la dernière partie de cet article ; Bossuet, *Instruction sur les états d'oraisons ;* Bochinger, *La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous* ; M. Nicolas, dans la *Revue de Théologie de Strasbourg*, 1862 à 1864. MICHEL NICOLAS.

MYTHOLOGIE, de μυθος, fable, fiction, et de λογος, discours. Ce fut de bonne heure une opinion générale parmi les hommes éclairés de la Grèce antique que ce qui était raconté des dieux dans la tradition populaire était un ensemble de fictions allégoriques, dont il importait de trouver le sens véritable. Ces fictions allégoriques, on les appela des mythes, et on donna le nom de mythologie aux travaux consacrés à en chercher l'explication. Ce ne fut que bien plus tard que ce mot fut employé à désigner la religion grecque elle-même ; et depuis longtemps on l'applique à toutes les religions qu'on suppose fondées sur des fictions allégoriques quelconques. — Les essais d'explication des mythes religieux remontent très haut dans la Grèce ; du temps de Platon, ils étaient déjà fort nombreux (*Platonis opera*, Lugduni, 1590, in-fol., p. 337 et 338). On ne s'occupa plus des recherches de ce genre pendant le moyen âge, les anciennes religions païennes étant alors regardées comme des stratagèmes de Satan pour la perte des âmes. Après la renaissance des lettres, les philologues et les érudits reprirent avec ardeur l'œuvre des mythologues de l'antiquité classique. Les ouvrages composés sur ce sujet soit dans les temps anciens soit depuis le quinzième siècle jusque vers le milieu du dix-neuvième siècle, s'ils étaient réunis, formeraient une bibliothèque considérable ; la plupart sont dus à des hommes d'un incontestable talent ; et cependant il y a à peine une quarantaine d'années que la mythologie grecque était encore une énigme indéchiffrable. La solution en est venue d'où on ne l'attendait certainement pas, de la connaissance de la langue sanscrite. Hegel appelle la découverte de l'origine commune du grec et du sanscrit la découverte d'un nouveau monde ; et M. Max Müller fait remarquer avec raison que la même chose peut se dire aussi de l'origine commune de la mythologie grecque et de la mythologie sanscrite. — C'est aujourd'hui un fait acquis que les Indous, les Iraniens, les Grecs, les Latins, les Germains, les Slaves sont sortis d'une souche commune :

chacun d'eux, en se séparant de cette souche commune, les uns plus tôt, les autres plus tard, pour aller fonder des établissements nouveaux et constituer des peuples distincts, emporta la langue maternelle et les traditions religieuses qui étaient propres à sa famille. Après la séparation, cette langue et ces traditions subirent naturellement des modifications soit par l'effet du temps, soit par suite des différentes conditions d'existence de ces divers peuples. Mais ces modifications assez considérables pour ne plus leur permettre de reconnaître leur parenté originelle, la science moderne, une fois qu'elle a possédé dans le sanscrit un terme de comparaison, a pu non seulement les rapporter à un fond commun primitif, mais encore chercher et souvent même trouver les lois d'après lesquelles elles se sont produites. Le travail est en ce moment plus avancé pour la linguistique comparée que pour la mythologie comparée; on a déjà cependant sur cette dernière partie des écrits du plus grand mérite et qui peuvent être considérés comme des guides assurés, du moins pour les grandes lignes. Il convient encore de faire remarquer, pour prévenir tout malentendu, que le sanscrit n'est pas la langue mère de la famille indo-européenne, comme on avait d abord été tenté de le croire. Cette langue mère a disparu depuis ongtemps; elle n'existe plus, si on peut ainsi dire, que dans les langues qui en sont dérivées; mais la langue du Rig-Véda en est, selon toutes les vraisemblances, la plus rapprochée, de même que de toutes les langues issues du latin, l'italien en est la plus voisine. Elle offre d'ailleurs ce que n'ont point, et dans tous les cas ce que n'ont plus les autres idiomes de cette famille, un texte écrit, ce recueil considérable de chants religieux qu'on appelle le Rig-Véda. — Si maintenant on considère que la mythologie grecque, dans sa forme la plus ancienne, dégagée autant que possible des modifications de divers genres que lui ont fait subir les anciens aèdes, représente nécessairement les antiques traditions religieuses que cette branche de la famille indo-européenne avait emportées avec elle en quittant la mère-patrie, on ne sera pas étonné qu'elle présente les plus grandes analogies avec celle du Rig-Véda; elles ne sont l'une et l'autre que deux formes assez peu différentes du même thème. Les mythes du premier cycle de la mythologie grecque sont les mêmes que ceux de la mythologie indoue; les personnages qui sont mis en scène dans l'une et dans l'autre ne diffèrent presque en rien, représentent la même conception, et souvent ont conservé en grec le nom qu'ils portent en sanscrit (voy. sur ces rapports le t. I de l'*Histoire des Religions de la Grèce antique*, par Alfr. Maury). On comprend comment, dans cet état de choses, on peut trouver dans le Rig-Véda où les mythes exposés par écrit, à plusieurs reprises, par des poètes différents, s'expliquent pour ainsi dire eux-mêmes, la clef des mythes grecs qui, en général, ne nous sont arrivés que recouverts de surcharges et de remaniements, et qui ont presque tous besoin d'être d'abord ramenés à leur forme primitive. — Pour avoir une idée du sens de ces mythes, nous n'avons qu'à écouter M. Bréal : « La race indo-euro-

péenne fit des forces de la nature ses premières divinités; elle adora le Ciel, le Soleil, l'Aurore, la Tempête; elle leur prêta une âme, une intelligence, une volonté libre, des sentiments d'amitié ou de haine pour les hommes. Mais, tout en leur rendant hommage comme à des êtres supérieurs, on ne perdait pas de vue leur caractère physique. Les poètes qui chantaient *Dyaus* savaient parfaitement qu'il est le ciel déployé sur nos têtes ; en célébrant la sagesse de *Mitra* et de *Varuna*, « dont la volonté est inébranlable et dont la pensée ne varie jamais, » ils faisaient l'allusion la plus claire à la succession constante du jour et de la nuit. Pour le temps où le nom de ces dieux était encore le nom même du phénomène, il ne peut être question de symbole : c'est la nature qu'on adore, non pas la nature morte, mais la nature animée et douée par un peuple naïf des sentiments dont il est plein lui-même. » Les mythes grecs de formation première n'ont pas un autre sens, *Zeus* (gén. *Dios*) n'est qu'une transcription grecque de *Dyaus* (gén. *Dovas*), et comme lui, il signifie le ciel. *Jupiter* (Diespiter, Diovis, Jovis) n'est également qu'une transcription latine de *Dyaushpitar* (Dyaus-pater, le père des dieux et des hommes) et signifie aussi le ciel. Ce fut sans doute, dans la Grèce et à Rome, une tendance bien prononcée d'accentuer de plus en plus la personnalité de Zeus et celle de Jupiter, de les prendre pour des personnages réels et de repousser dans l'ombre leur caractère naturaliste. Il n'en est pas moins vrai que ce caractère ne s'effaça jamais entièrement. A toutes les époques de la langue grecque et de la langue latine le mot Zeus et le mot Jupiter ont été employés pour désigner le ciel. Les Grecs, pour s'informer du temps, demandaient ὁ ζεὺς ποῖει quel ciel, quel temps fait-il ? ἔνδιος signifiait sous le ciel; ἐνδία le milieu du jour ; εὐδία le beau temps. Des locutions semblables se rencontrent chez les Latins : *sub dio* ou *sub divo vivere*, *sub Jove vivere* (Ovide, *Fastes*, II, 299), vivre en plein air ; *malus Jupiter* (Horace, *Odes*, I, 1, 25), le mauvais temps. Citons encore ce vers d'Ennius, qui, au jugement de M. Bréal, ne déparerait pas les plus beaux hymnes du Rig Véda :

Adspice hoc sublime candens quem invocant omnes Jovem.

Et non seulement les mythes grecs de première formation, ceux qui ont été importés de l'Orient, ont un caractère naturaliste ; ceux qui furent conçus dans la Grèce même et qu'on peut regarder comme de seconde formation, portent la même empreinte. C'est en particulier le cas pour ceux qui se rapportent à la mer, que les Indo-Européens primitifs, habitant un pays méditerranéen, n'avaient pas connue. Il suffit pour en rester convaincu de se rappeler le brillant tableau que M. Ern. Renan a tracé du mythe de Glaucus (*Etudes d'histoire religieuse*, 4e édit., p. 20-23). Enfin le naturalisme des mythes de la religion des anciens Grecs est encore assez transparent pour avoir été aperçu par le plus grand nombre de ceux qui en ont cherché une explication bien avant qu'on fût en mesure de pouvoir la découvrir. Les stoïciens avaient pensé que ces mythes se rapportaient aux phénomènes atmos-

phériques. De nombreux mythologues de l'antiquité les prenaient pour des mythes solaires (Macrobe, *Saturnal.*, I,17,23). D'autres encore prétendaient que, d'après les poésies d'Homère et d'Hésiode, « les fables anciennes conspirent toutes à nous parler d'astronomie » (le traité *L'Astrologie* qui est dans les œuvres de Lucien, mais qui n'est certainement pas de lui). Enfin, parmi les modernes, il faut citer Dupuis, Court de Gébelin, etc. — Nous avons dit que les Indo-Européens primitifs avaient prêté aux divers phénomènes de la nature une âme, une intelligence, une volonté libre, des sentiments d'amitié ou de haine, en un mot se les étaient représentés à l'image de l'homme. Comment avaient-ils été amenés à cette conception? On se l'expliquera facilement, ce nous semble, si on considère qu'ils n'avaient et ne pouvaient avoir la moindre notion des lois de la nature, et qu'ils ne connaissaient et ne pouvaient connaître d'autres mobiles d'action que ceux qu'ils trouvaient en eux-mêmes. Les causes qui agissaient dans les phénomènes physiques étaient pour eux de même nature que celles qui agissaient dans les hommes, c'est-à-dire, le sentiment, l'intelligence et la volonté. Si le vent siffle et mugit parfois dans la forêt dont il brise ou déracine les arbres et met en fuite les sauvages habitants, comment ne lui supposerait-on pas une intention de désordre et de destruction? Quand d'épais nuages voilaient la lumière du jour et ne laissaient tomber la pluie qui rendait la fraîcheur et la force aux plantes, aux animaux et aux hommes, que après que la foudre les avait frappés, ils s'imaginaient qu'une puissance ennemie les avait retenus dans ses replis tortueux, mais qu'elle avait été vaincue par un être tutélaire qui l'avait trappé de ses flèches de feu (le mythe de l'orage). Les forces de la nature furent ainsi regardées comme des agents doués de vie, d'intelligence et de volonté; les phénomènes comme des actes accomplis intentionnellement; les luttes des éléments comme des combats que des puissances surnaturelles se livraient entre elles de propos délibéré; et les effets destructeurs ou bienfaisants qui en résultaient pour les hommes comme des actes volontaires d'inimitié ou de faveur de ces puissances (Ad. Pictet, *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 687). Et en réalité n'est-ce pas ainsi que s'est toujours représenté la nature, que se la représente encore quiconque ne comprend pas qu'elle doit s'expliquer par des lois permanentes? Ce n'est pas tout encore. Les Indo-Européens primitifs vivaient, si on peut ainsi dire, en pleine nature, et ne connaissaient pas ces inventions par lesquelles l'expérience et la civilisation ont rendu peu à peu la vie de plus en plus facile. Ils subissaient par conséquent en une bien plus grande mesure que nous l'influence des phénomènes physiques, météorologiques, etc., et comme de ces phénomènes les uns leur étaient favorables et les autres funestes; ils attribuèrent ces derniers à des puissances ennemies (*Vritra* ou *Ahi* dans le mythe de l'orage, les *Dasyous*, les *Asouras*, etc.), et les autres à des puissances amies et bienfaisantes. Naturellement, ils célébrèrent ces puissances bienveillantes comme des protecteurs, ils invoquèrent leur secours, et leur donnèrent le

nom de *Devas* (de *div*, briller). Ce terme qui devint Θεος en grec et *Deus* en latin, est encore celui par lequel nous désignons la divinité (Baudry, *Revue German.* t. XXXII, p. 228-230). — Les ouvrages sur les mythologies indo-européennes sont en grand nombre : nous indiquons seulement ici ceux qui sont en notre langue : Max Müller, *Essai de mythologie comparée*, Paris, 1859, in-8°, et *Essai sur la mythologie comparée, les traditions et les coutumes*, trad. de l'angl., Paris, 1873, in-8° ; F. Baudry, *Les mythes du feu*, dans *Revue German.*, t. XIV et XV ; Michel Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Paris, 1878, in-8°. — On trouvera dans ces ouvrages, principalement dans les deux derniers, l'indication de ceux qui sont en langues étrangères. Sur les mythologies des autres races, il n'y a encore rien de certain, et il s'écoulera sans doute bien du temps avant qu'une connaissance suffisante de leur langue et de leur histoire puisse permettre des travaux analogues à ceux qui ont été faits et qui se continuent sur les mythologies indo-européennes. M. Nicolas.

N

NAAMAN, général de Benadad, roi de Syrie, mort vers l'an 885 avant Jésus-Christ. Ayant été atteint de la lèpre, il se rendit à la cour de Joram, roi d'Israël, et reçut du prophète Elisée l'ordre de se laver sept fois dans le Jourdain. Après quelques hésitations, Naaman obéit, et se trouva guéri ; il offrit au prophète de grands présents ; mais celui-ci les refusa, et le général demanda à Elisée la permission d'emporter de la terre du pays d'Israël, pensant qu'il ne pourrait offrir à Dieu des sacrifices agréables que sur une terre sainte et non sur la terre de Syrie qu'il regardait comme souillée. Toutefois il obtint d'Elisée l'autorisation d'accompagner son prince dans le temple idolâtre de Rimmon, lorsque son service l'exigerait (2 Rois V ; cf. Luc IV, 27). — Voyez Augustin, *De civitate Dei*, XXII, 8 ; Calmet, *Dissertat. sur la prière que Naaman fait à Elisée* ; Ewald, *Gesch. Israëls*, III, 224 ss. ; Passavant, *Naeman oder Altes u. Neues*, 2e édit., Bâle, 1844.

NABAL, riche propriétaire de troupeaux à Maon, au sud de la Palestine, au temps où David, déjà sacré roi d'Israël, errait à la tête de ses partisans dans le désert de Pharan. Nabal, resté fidèle à Saül, ayant refusé à David les provisions dont il avait besoin pour sa troupe, celui-ci irrité marcha contre lui ; mais Abigaïl, femme de Nabal, réussit à calmer David. Nabal, ému du danger qui le menaçait, fut frappé d'un coup d'apoplexie et mourut quelques

jours après. Alors David épousa Abigaïl (1 Sam. XXV; cf. Josèphe, *Antiq.*, 6, 13).

NABATHÉENS, Ναβαταῖοι, peuplade arabe qu'Esaïe (LX, 7) nomme à côté des Cédaréniens, et que l'on faisait descendre de Nabaïoth, fils aîné d'Ismaël (Gen. XXV, 13). Judas et Jonathan Machabée les trouvèrent au delà du Jourdain, après trois journées de marche dans le désert arabique (1 Mach. V, 24 ss.). Les anciens écrivains ont placé le siège des Nabathéens sur le golfe élanitique, tout en étendant leurs demeures jusque dans l'Arabie Pétrée (Strabon, 16, 777-779; 17, 803; Pline, 6, 32; Diodore de Sicile, 2, 48; 3, 43; 19, 94). Ils en parlent comme d'une peuplade riche, en partie nomade, en partie commerçante, et obéissant à des rois désignés sous le nom d'Arétas. Lorsque Pompée eut le gouvernement de la Syrie, il envoya une armée contre eux et les vainquit (Josèphe, *Antiq.*, 14, 3, 3; 14, 6, 4). — Voyez Epiphane, *Hæres.*, X, 30; Jérôme, *Quæst. in Genes.*, XXV, 13; Pococke, *Spec. hist. Arab.*, 46, 268; E. Quatremère, *Mémoire sur les Nabathéens*, dans les *Mélanges d'histoire et de philologie orientale.*

NABOTH, Israélite de la ville de Jezraël. Il irrita le roi Achab en refusant de lui vendre la vigne qu'il possédait. Son refus était cependant d'autant plus légitime qu'il était fondé sur la loi mosaïque et qu'il y avait d'ailleurs une espèce de déshonneur pour un Israélite de vendre le fonds de ses pères (Lévit. XXV, 23. 24; 1 Rois XXI; 2 Rois IX, 21 ss.).

NABUCHODONOSOR (Nebûkadneççar ou Nebûkadreççar; chez Josèphe : Nabuchodonosor, et sur les monuments : Nabukudurriuçur), est, d'après la Bible, le nom d'un roi de Babylone qui, d'après le canon de Ptolémée, régna de 604 à 561. Son nom signifie : Nebo, protége la couronne ! Il aida à fonder la dynastie babylonienne, mais c'est lui surtout qui la consolida et l'étendit. Les documents qui se rapportent à l'histoire de ce roi sont nombreux. Dans la Bible, ce sont les livres de ses contemporains Jérémie et Ezéchiel, le second livre des Rois, les livres des Chroniques et Esdras, tandis que le livre de Daniel ne saurait être pris en considération, à cause de son caractère spécial. Parmi les auteurs profanes qui parlent de Nabuchodonosor, il faut citer en première ligne Berossus, le contemporain d'Alexandre le Grand, et dont la relation a été conservée en partie par Josèphe, en partie par Eusèbe dans sa chronique arménienne. Nombreux sont aussi les monuments qui se rapportent à Nabuchodonosor, et dont les uns proviennent de lui-même, les autres de l'époque de son règne. Parmi ces monuments, il faut citer en première ligne le camée noir du musée de Berlin, avec le portrait du roi et une inscription, et les briques provenant de ses constructions avec des inscription de trois, six, sept lignes. Ajoutons-y les inscriptions de Babylone, de Senkereh, de Birs-Nimrud, avec l'écriture cursive; l'inscription trouvée sur une plaque d'une des portes du palais de Babylone, en écriture cunéiforme et, enfin, une inscription tout récemment découverte et parlant de son expédition en Egypte dans la trente-septième année de son règne. Avec tous ces documents réunis, on peut recons-

truire à peu près l'histoire de Nabuchodonosor. Du temps de son père déjà, il fut chargé de rejeter à l'est de l'Euphrate le roi d'Égypte Nécho, qui avait tenté une expédition contre l'Assyrie et Ninive. Les deux adversaires se rencontrèrent sur les bords de l'Euphrate dans la quatrième année du règne de Jéhojakim (c'est-à-dire, si l'année 609 est regardée comme la première année du règne de ce roi, en l'an 606 ou 605 avant Jésus-Christ), près de Carchémisch. Nécho fut battu et obligé de battre en retraite et Nabuchodonosor reprit le territoire que ce dernier avait occupé. Rappelé à Babylone par la mort de son père, il confia ses prisonniers *juifs*, *phéniciens*, *syriens* et *égyptiens*, ainsi que le butin fait pendant la guerre à ses confidents et prit possession du trône. Nous voyons d'après 2 Rois XXIV, 1 qu'en effet Jéhojakim fut rendu tributaire du roi babylonien et cela pendant une période de trois ans. La félonie du roi de Juda, qui voulait secouer le joug étranger, amena pour la seconde fois Nabuchodonosor en Palestine; il y trouva Jéhojakin qui avait succédé entre temps à son père. La ville de Jérusalem fut prise, le roi et un grand nombre de Juifs emmenés en exil et le temple pillé. Le nouveau roi Sédécias, institué par Nabuchodonosor, suivit l'exemple de son prédécesseur; il s'allia aux Egyptiens et, en 590, le roi de Babylone revint assiéger Jérusalem. Malgré un secours du pharaon Hophra, elle fut prise et détruite de fond en comble et le reste du peuple suivit les premiers exilés, à l'exception de quelques agriculteurs et vignerons que Nabuchodonosor laissa dans le pays, et Juda devint une province babylonienne, malgré quelques essais de révolte provoqués par l'Egypte. De récentes découvertes nous apprennent que Nabuchodonosor envahit à son tour ce dernier pays et l'occupa pendant un certain temps, mais nous ne savons ni jusqu'où s'étendit cette occupation, ni combien de temps elle dura. Déjà auparavant, il avait, pour assurer ses derrières avant de marcher sur l'Egypte, mis le siège devant Tyr, dont l'investissement dura treize ans, sans qu'on sache exactement quelle en fut l'issue définitive. A en juger par Ezéch. XXIX, 18, elle ne répondit pas à l'attente des Babyloniens. Nous ne savons rien des autres expéditions guerrières entreprises par Nabuchodonosor, mais, par contre, nous possédons des détails précis sur les constructions par lesquelles il illustra son règne. Il orna splendidement le temple de Bel, entoura Babylone d'une triple rangée de murailles et éleva, à côté du palais de ses pères, une demeure plus splendide encore, restaura les temples de Bel-Mérodach et de Bel-Nébo. Après un règle de quarante-trois ans, Nabuchodonosor mourut à la suite d'une attaque de folie. La chronologie précise des faits du règne de Nabuchodonosor est des plus difficiles, à cause des sources différentes auxquelles l'historien est obligé de puiser. — Sources : Niebuhr, *Geschichte Assurs and Babels*, Berlin, 1857; Ewald et Hitzig, *Geschichte der Volkes Israel*; Schrader, *Die Keilinschriften*, Giessen, 1872; *Monatsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1879; Oppert, *les Inscriptions cunéiformes*, etc. E. Scherdlin.

NACHMAN (Moïse Bar). Rabbi Moseh ben Nachman Ramban naquit à Gérone en 1194. Elève de Jehudah (de Paris) et de Eléazar (de Worms), il s'appliqua à l'étude de la médecine et de la théologie. La lutte qui éclata dans les écoles juives, au sujet des doctrines de Maimonide, lui donna l'occasion de se prononcer sur cette question capitale. Partisan déclaré de ce docteur, il composa deux lettres apologétiques ; l'une adressée aux communautés de l'Aragon, de la Navarre et de la Castille, pour les engager à protester contre les jugements iniques portés sur Maimonide : l'autre aux rabbins de la France, pour leur reprocher les anathèmes dont ils avaient frappé le grand maître de la synagogue. Dans un ouvrage spécial, *Notes sur le livre* Jad Chazagah (Venet., 1540, in-f°), il s'expliqua sur la portée religieuse et philosophique du système du second Moïse. Thalmudiste érudit, Nachmanide continua et développa, dans ses commentaires sur la Bible et divers traités du Thalmud, les traditions de Salomon ben Isaac de Troyes, nommé Raschi (1030-1105) et de Abraham Meir Aben Ezra (1100-1175). Ses études sur le Pentateuque, Biur al hattorah (Pisauri, 1514, in-f° ; Venet., 1545, in-f°), son commentaire sur Job, traduit en latin par Conrad Pellican, et ses explications allégoriques du livre de Ruth, ainsi que ses traités thalmudiques se distinguent par la clarté du style et la précision du jugement et obtinrent, à l'époque de leur publication, un grand et légitime succès. Ce qui distingue Nachmanide, ce sont les éléments cabalistiques qu'il introduit dans ses commentaires et qu'il discute dans divers traités spéciaux. Il enseigne que de l'Esprit premier naît une double substance ; l'une céleste et spirituelle, l'autre sensible et terrestre. Cette dernière donne origine au monde visible. Les six jours de la création et les dix paroles créatrices désignent les sphères célestes. La loi est, à ses yeux, une révélation directe de Dieu. Par son organe, l'homme s'unit à la divinité. En 1263, une discussion eut lieu, à Barcelone, en présence du roi Jayme d'Aragon, entre Nachmanide et les dominicains Paul Christiani et Raymond Martini, l'auteur du célèbre livre : *Le poignard de la Foi* (*Pugio fidei adversus Mauros et Judæos*, Paris, 1642, in-f° ; Leipz., 1687). Provoquée par le général des frères prêcheurs, Raymond de Peñaforte, elle roula sur les grandes doctrines de l'Eglise chrétienne et fut conduite de part et d'autre avec modération. D'après les auteurs chrétiens, la victoire de Paul fut si complète que le roi l'autorisa à prêcher dans les synagogues. Les auteurs juifs, par contre, assurent que la victoire resta à leur champion et que le roi, pour honorer son talent, lui fit hommage de trois cents écus (Jo. Christ. Wagenseil, *Tela ignea Satanæ*, p. 2 et 24. Altorf, 1681, in-4°). Peu de temps après cet événement, Nachmanide se rendit en Palestine (1267). Il fonda une école à Jérusalem et mourut dans cette ville. — Voyez la liste de ses ouvrages dans Jo. Christ. Wolf, *Bibliotheca hebræ*, Hamb. et Lips., 1715 ; cf. Rossi, *Catal. Cod. hebr.*, II, p. 104 et R. de Castro, *Bibl. Españ.*, I ; Basnage, *Hist. des Juifs*, IX, 2e partie, p. 462 ss. et p. 492 ss., La Haye, 1716 ; J.-M. Jost, *Geschichte*

des Judenthums und seiner Sekten, 3e éd., Leipz., 1859, p. 13, 37, 73; J. M. Schroeckh, *Christ. Kircheng.*, XXV, 376 ss., Leipz., 1797.

Eug. Stern.

NADAB. — 1° Fils d'Aaron et frère d'Abihu, qui fut, ainsi que son frère, frappé par Jéhova, pour avoir offert de l'encens avec un feu autre que celui qui avait été miraculeusement offert sur l'autel des holocaustes. Divers commentateurs ont supposé que ces deux frères étaient pris de vin, parce que, aussitôt après cet événement, Jéhova défendit l'usage du vin aux prêtres pendant leur service dans le tabernacle (Lévit. IX, 24; X, 1 ss.).—2° Fils de Jéroboam, premier roi d'Israël, qui succéda à son père. « Il fit le mal devant le Seigneur et il imita l'impiété de son père, qui avait fait pécher Israël. » Après un règne de deux ans il fut assassiné, pendant le siège de la ville philistine de Gibethon, par Baasa, fils d'Ahia, de la tribu d'Issachar, qui usurpa son royaume (1 Rois XV, 25 ss.).

NAHUM (Livre de), le septième de la série des douze petits prophètes. Sous ce nom, le canon hébreu nous a conservé quelques pages éloquentes dirigées contre la ville de Ninive. « L'antipathie nationale, dit M. Reuss, ou, si l'on veut, un sentiment de patriotisme vindicatif paraît avoir été l'unique mobile qui ait mis la plume à la main de l'auteur. Aucune considération morale, aucun besoin d'instruction religieuse ne vient donner à ces textes, d'ailleurs très beaux à d'autres égards, la consécration ordinaire dans ce genre de littérature, celle d'un but plus élevé et en même temps plus pratique. » Dans un premier morceau l'écrivain exalte la puissance de Dieu, manifestée dans les phénomènes les plus terribles de la nature. Le second et le troisième morceau décrivent d'une façon imagée et saisissante la ruine de la capitale assyrienne. « Pour un témoin oculaire, remarque M. Reuss, Nahum se tient beaucoup trop dans les généralités... Il ne désigne même pas nominativement la puissance de laquelle il attend la ruine des Assyriens, et rien absolument ne trahit chez lui une connaissance plus particulière des lieux ou des hommes qui ont dû jouer un rôle dans ce drame. » En considérant que l'écrivain est antérieur à la ruine de Ninive, mais qu'il a pu la présager à des indices certains, nous placerons la date de son œuvre vers la fin du septième siècle avant notre ère. — Voyez Reuss, *Les Prophètes*, I, p. 375.

NAIGEON (Jacques-André), philosophe, né à Paris en 1738, mort en 1810, disciple et ami du baron d'Holbach et de Diderot, a laissé la réputation d'un athée fanatique et intolérant, et d'un écrivain tranchant, diffus et lourd. On a de lui : *Le Militaire philosophe*, Londres (Amsterdam), 1768; le *Dictionnaire de philosophie ancienne et moderne*, dans l'*Encyclopédie méthodique*, 1791-94, 3 vol.; des *Mémoires sur Diderot*, publiés par Brière en 1823. *La Théologie portative* renferme le symbole de foi de Naigeon sur les vérités fondamentales de la philosophie et de la théologie. En voici quelques articles caractéristiques : « L'âme est une substance inconnue, qui agit d'une façon inconnue sur notre corps, que nous ne connaissons guère... La spiritualité est une qualité occulte inventée par Platon, perfectionnée par Descartes, et

changée en articles de foi par les théologiens... Il est essentiel pour l'Eglise que notre âme soit immortelle, sans cela nous pourrions bien n'avoir pas besoin des ministres de l'Église, ce qui forcerait le clergé à faire banqueroute... Le libre arbitre, sans lequel les prêtres ne pourraient pas nous damner, et à l'aide duquel nous jouissons, par-dessus les autres animaux et les plantes, du pouvoir de nous perdre nous-mêmes... La charité, la plus importante des vertus, qui consiste à aimer par-dessus toutes choses un Dieu que nous ne connaissons guère, ou ses prêtres que nous connaissons très bien ; de plus, elle veut que nous aimions notre prochain comme nous-mêmes, pourvu néanmoins qu'il aime Dieu et ses prêtres, et qu'il en soit aimé ; sans cela il est convenable de le tuer par charité. » — Voyez *Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés. du XVIII^e siècle*, IV, 468 ss. ; Damiron, *Mémoire sur Naigeon*, Paris, 1857.

NAIM ou **NAIN**, Ναΐν, ville de Galilée située non loin de Capernaüm, à deux lieues au sud du Thabor. C'est là que Jésus ressuscita le fils d'une veuve (Luc VII, 11). On en distingue le bourg de Naïn en Idumée où Simon, fils de Gioras, se fortifia (Josèphe, *De bello jud.*, 4, 9. 4).

NAIOTH, lieu situé près de Rama ou Ramatha, où David se retira pour échapper à Saül qui voulait le faire périr. Samuel y demeurait avec les disciples des prophètes, ce qu'indique le mot de nâioth, habitation, ou plus spécialement les bâtiments de l'école des prophètes (1 Sam. XIX, 18 ss. ; XX, 1).

NANCY. Voyez *Toul*.

NANGIS. Voyez *Guillaume de Nangis*.

NANTES (*Namnetes*) s'appelle en breton Naounet, et l'on veut que ce nom signifie la ville de Noé, car une tradition bretonne assure qu'après le déluge Noé a abordé en ce lieu (P. Deschamps, *Dict. de Géogr.*, 1870). Il est vrai que Nantes ne parle pas le breton, et que la légende paraît inconnue des auteurs bretons. Au reste, l'histoire religieuse de cette ville est ancienne, et remonte aux deux martyrs, Donatien et Rogatien, les *Enfants Nantais*, dont la passion date de la persécution de Dioclétien (voyez leurs actes dans Ruinart, et Greg. Tur., *Gl. M.*, 60). Au temps de Clovis, au dire de Grégoire de Tours, il existait déjà à Nantes deux basiliques ; l'une, dédiée aux martyrs nantais, vient d'être rebâtie à nouveau, et l'on a publié dans le *Bulletin de la Société archéologique de Nantes* (1874) l'intéressant compte rendu des fouilles faites dans ses fondations ; l'autre était consacrée à l'évêque saint Similien, ou saint Sambin ; démolie pendant la révolution, elle fut réédifiée en 1805. Saint Fortunat nous fait connaître par ses vers l'évêque Evemerus :

Unica cura fuit cunctos ut viseret ægros,
Ipse quibus medicus vixit et ipse cibus,
Extulit ecclesiæ culmen quod reddidit unum,
Venit ad hæredem qui cumulavit opus.
Felix ille abiit, Felicem in sede reliquit...

Saint Félix, le successeur d'Evemère, qui eut le bonheur de con-

sacrer la riche cathédrale de Saint-Pierre, dont un autre poème de Fortunat donne l'intéressante description († vers 583), n'eut pas le bonheur d'être loué par Grégoire de Tours, son métropolitain, dont il semble avoir été l'ennemi. Foucher (après 900) restaura la cathédrale. Le diocèse de Nantes ne s'étendait pas autrefois au delà de la Loire, c'est en 852 que le roi Erispoé, ayant acquis le pays de Retz, l'unit à l'évêché (Longnon, *Congr. scient. de Saint-Brieuc*, 1872 et *La Gaule au sixième siècle*, 1876). L'université de Nantes date de 1460. — Voyez *Gallia*, XIV (Hauréau); abbé Travers, *Hist. de Nantes* (1750), éd. Savagner, 3 vol. in-4°, Nantes, 1836-1841; Le Blant, *Inscr. chrét.*, n° 197 ss.; Le Grand, *Les saints de la Bretagne*, 1837. S. Berger.

NANTES (Edit de). Voyez *Edit de Nantes*.

NARBONNE (*Narbo martius*, *Narbona*). Que penser de la tradition qui fait de saint Paul de Narbonne, que cette ville reconnaît comme son premier pasteur, un disciple des apôtres? Il nous suffira de dire que Grégoire de Tours la contredit formellement et rapporte la mission de saint Paul aux environs de l'an 250. Quant à la légende qui reconnaît en cet évêque le proconsul Serge Paul, nous dirons seulement qu'elle est de date fort récente, et était encore inconnue à Adon. Au reste, Prudence atteste que le souvenir de Paul suffisait à illustrer Narbonne : *Paulo speciosa Narbo*. Le nom de saint Paul a été conservé par une célèbre abbaye, autrefois située hors de la ville, (voyez ses actes dans du Bosquet et dans les Bollandistes, au 22 mars). Après saint Paul, l'histoire ne connaît qu'Hilaire, qui sut regagner auprès de Boniface 1er, en 422, le procès qu'il avait perdu en 417 devant Zosime (voyez les lettres dans Coustant et dans les collections de conciles) et maintenir son droit de métropolitain sur la province Narbonaise. Rusticus, qui vient après lui, était ami de saint Jérôme, qui lui écrivit en 411 une remarquable épitre sur la vie solitaire (Vallarsi, *Ep.* 125); saint Léon l'honora aussi de ses lettres. Une inscription célèbre, datée de 445 (Le Blant, n° 617), nous donne le récit de la consécration de l'église cathédrale, réédifiée par lui. Cette église, qui parait mentionnée par Grégoire de Tours (*Gl. M.*, 23), et qui fut rebâtie en 1335, est dédiée, au moins depuis le onzième siècle, à saint Just et à saint Pasteur. L'évêque de Tours nous a conservé le souvenir des entreprises d'un conseiller d'Alaric contre l'église, démolie sous Louis XII, de Saint-Félix (*Gl. M.*, 92). Les Wisigoths avaient établi l'arianisme dans la province Narbonaise; c'est en 587 que le roi Récared, en abjurant les opinions ariennes, ramena le pays à la foi catholique. Jusqu'au onzième siècle, Narbonne avait juridiction sur la Marche d'Espagne, qui comprenait les diocèses de Barcelone, de Girone, d'Urgel et de Vich, et c'est contre son suffragant Félix d'Urgel que l'archevêque Daniel réunit en 788 (voyez Hefele, *Conciliengesch.*; 2e éd., III; ce savant auteur, après Pagi, doute de l'authenticité des Actes du concile) le concile de Narbonne. Toulouse fut soumise à Narbonne jusqu'à son érection en archevêché, et jusqu'à sa suppression en 1801, l'archevêché de Narbonne conserva la suprématie sur les Eglises de Saint-

Pons, d'Aleth, de Béziers, d'Agde, de Nîmes, d'Alais, ainsi que de Montpellier, Carcassonne, Lodève, Uzès et Elne ou Perpignan. On nomme parmi les archevêques Guiffrey de Cerdagne (1019-1079), prélat remuant, plusieurs fois excommunié ; Gui Foulques, qui fut Clément IV ; Bernard de Farges, qui fonda à Paris dans la rue Saint-Côme, en 1317, le collège de Narbonne ; Georges d'Amboise, le célèbre archevêque de Rouen ; le cardinal Guillaume Briçonnet, premier du nom (1507-1514) et Jules de Médicis (Clément VII), 1515-1523. La nouvelle édition de dom Vaissète nous instruira sans doute encore davantage sur les destinées de l'inquisition à Narbonne (*Gallia chr.*, *VI*). S. Berger.

NARCISSE, Romain, mentionné par l'apôtre Paul Rom. XVI, 11, chrétien selon les uns, païen selon les autres. Quelques commentateurs l'ont identifié avec Narcisse, l'affranchi de l'empereur Claude, qui remplissait auprès de lui les fonctions de secrétaire (Suétone, *Claud.*, 28) et jouissait d'une grande faveur à la cour (Tacite, *Annales*, II, 29 ss. 33. 37 ss. ; 12, 1. 57. 65). Mais ce Narcisse fut exécuté au commencement du règne de Néron, en l'an 55 (Tacite, *Annales*, 13, 1), alors que l'épitre aux Romains ne paraît guère avoir été écrite avant l'année 58. D'ailleurs le nom de Narcisse devait être très fréquent à Rome. Les Grecs font de Narcisse un évêque d'Athènes et un martyr, et le mettent au nombre des soixante-dix disciples de Jésus-Christ. Baronius l'a placé au 31 octobre dans le martyrologe romain.

NARDIN (Jean-Frédéric), douzième enfant du pasteur Daniel Nardin et de Marie Duvernoy, naquit en 1687 à Montbéliard, dont la principauté n'a été réunie à la France qu'en 1792. Ses parents le destinaient à la magistrature ; mais des instincts mystiques le poussaient vers une autre carrière. Ayant perdu son épée en se rendant à l'université de Tubingue, et n'y trouvant plus de place dans le cours de droit, il crut voir dans ces circonstances une invitation providentielle à embrasser le saint ministère, et obtint la permission d'étudier la théologie. Le piétisme, réaction légitime et nécessaire contre la sécheresse et la raideur de l'intellectualisme et du dognatisme scolastique du dix-septième siècle, florissait alors à l'université de Halle, fondée en 1694 par Francke, et étendait au loin son influence. A une orthodoxie pétrifiée, qui se bornait à proclamer l'inspiration divine de la confession de foi luthérienne et l'influence magique des sacrements, sans rien voir au delà, Spener et Francke s'efforçaient de substituer une foi plus intime et une vie religieuse plus intense. Ils réveillaient les âmes par des *collegia pietatis* ou *mutua colloquia*, dans lesquels les laïques prenaient la parole aussi bien que les pasteurs, et où l'on insistait trop exclusivement sur la nécessité de la conversion et de la nouvelle naissance. Dédaignant l'art et la science, hostile à tout ce qui ne rentrait pas dans le cadre étroit d'une piété méticuleuse et craintive, organisant enfin comme une sorte d'*ecclesiola in ecclesia*, le piétisme rencontra une vive opposition, qui le conduisit bientôt, dit Dorner, « à exagérer ses principes et à déployer en face de l'Eglise une attitude sectaire qui était à l'origine bien éloi-

gnée de l'esprit et des intentions de Spener » ; à son tour il tomba dans le rigorisme et l'intolérance. Nardin sortit de Tubingue avec les qualités et les défauts de cette doctrine qu'il avait ardemment embrassée. Aussi, peu après son arrivée dans l'Eglise d'Héricourt, où il fut appelé en 1714 par le prince de Montbéliard, son zèle inconsidéré lui suscita-t-il de nombreux adversaires. Il jugeait sans ménagement les membres du troupeau qui ne fréquentaient pas les conventicules, ne voyait en eux que des « luthériens relâchés et dissolus. » Il parlait de son Eglise comme d'une « nation pleine de souillures et d'abominations », qui ne manquerait pas « de rejeter le témoignage de Jésus et de ses enfants », et dans un langage dépourvu tout au moins d'atticisme, il attribuait les désordres excités par lui-même « à l'envie du diable et des p....ns. » « Regardé, dit son biographe J.-J. Duvernoy, comme un homme importun au monde dont il attaquait l'impiété jusque dans ses derniers retranchements, et devenu un sujet de confusion pour les ministres relâchés, Nardin se vit bientôt accusé de singularité, de piétisme et de fanatisme ». Il fut destitué et privé de son bénéfice en 1717 ; mais protégé par Le Guerchoys, intendant de la Franche-Comté, il obtint sa réhabilitation l'année suivante et reçut le diaconat de Blamont, dans lequel il mourut célibataire en 1728, âgé seulement de quarante et un ans. Outre un recueil de *Psaumes et cantiques spirituels*, Halle, 1740, qu'il faisait chanter à ses paroissiens, on a de lui un ouvrage posthume : *Le prédicateur évangélique ou sermons pour les dimanches et les principales fêtes*, Bâle, 1735 ; Montbéliard, 1750, 1754 et Paris, 1821, quatre vol. in-8°. La biographie placée en tête de l'édition de 1754 fut supprimée par le conseil de régence, parce que Duvernoy y faisait l'apologie des doctrines piétistes et moraves ; elle a été rétablie dans l'édition de 1821 publiée sous les auspices de Frédéric Monod. Au point de vue de la tractation du texte, ces sermons, d'ailleurs médiocres et trop longs, inaugurèrent un déplorable système, qui n'a été que trop suivi par les prédicateurs du Réveil, et n'a pas peu contribué à former ce qu'on appelle le patois de Canaan, savoir l'allégorisation ou la spiritualisation des textes bibliques. S'agit-il de la naissance du Sauveur (Luc II, 1-14) et de sa circoncision (Luc II, 21)? Ces passages deviennent pour Nardin le prétexte de deux discours dont l'un est intitulé « la circoncision spirituelle », et dont l'autre roule sur la naissance de Jésus dans les âmes. S'agit-il de la guérison du sourd-muet (Marc VII, 31) et de la résurrection du fils de la veuve de Naïn (Luc VII, 11-17) ? Nardin écrit un sermon sur la « guérison de l'âme », et un autre sur la « première résurrection de l'homme » ou résurrection spirituelle, etc. Ce grave défaut, d'autant plus choquant qu'il s'allie souvent à une ferme croyance en l'inspiration des saintes Écritures, est en partie imputable à l'Eglise luthérienne qui ne laisse pas le choix du texte à ses prédicateurs. Il aurait pu être racheté soit par la vigueur de la pensée, soit par l'élan oratoire ou par l'élégance de la forme ; mais on ne trouve rien de semblable dans les sermons de Nardin. L'éloquence lui est pour

ainsi dire inconnue; il pratique le genre simple avec bonhomie, heureux pourvu qu'il puisse, tant bien que mal, rattacher au sujet qui lui est imposé son idée favorite, savoir celle de la nouvelle naissance. Il eut été bien étonné si on lui avait fait observer que, en détournant le sens clair, évident, de l'Evangile, et en tirant de tels et tels passages des applications qui n'y sont pas contenues, il renchérissait sur la parole divine. Malgré tout, ces sermons ont édifié bien des âmes : cet heureux résultat ne devrait-il pas désarmer la critique ? Non certes; car ils en eussent certainement édifié davantage encore et leur action eut été plus durable, si l'auteur s'était soumis aux règles d'une saine interprétation. Bien plus sévère que nous sous ce rapport, Claude disait dans son premier sermon sur la parabole des noces : « Ces manières allégoriques et paralléliques, si j'ose ainsi parler, sont d'ordinaire de méchants jeux d'esprit qui ont le malheur de ne plaire à personne, et qui de plus n'édifient nullement la conscience. » — Voir la biographie de Duvernoy, la *France prot.*, et Dorner, *Hist. de la théologie prot.*, traduite par A. Paumier, Paris, 1870, in-8°. O. Douen.

NATAL ou NATALICE, *natalis dies*, *natalitium*, le jour de la naissance. Les anciens chrétiens ont désigné par ce mot le jour du martyre ou de la mort d'un fidèle, parce qu'en mourant les fidèles ont commencé une vie nouvelle et sont entrés en possession d'un bonheur éternel. Ils ont désigné aussi par ce même mot la fête célébrée pour un saint, quoique ce ne fût pas le jour de sa naissance. Par analogie ce mot a été appliqué à d'autres fêtes : ainsi on a nommé *natale episcopatus* le jour anniversaire de la consécration d'un évêque ; *natalis calicis*, la fête de l'institution de l'eucharistie ; le natal d'une église, *natalitium ecclesiæ*, la fête de la dédicace d'une église; le natal de la chaire, *natalis cathedræ*, la fête de la chaire de saint Pierre ; les quatre nataux, *quatuor natalia*, les quatre grandes fêtes de l'année : Noël, Pâques, la Pentecôte et la Toussaint.

NATALIS (Noël) ALEXANDER, célèbre dominicain, né à Rouen en 1639, fut un des plus savants et des plus laborieux écrivains de son temps. Envoyé par son ordre à Paris, il y enseigna la philosophie et la théologie au couvent des jacobins et conquit en 1675 le grade de docteur en théologie. Sa thèse sur la *Simonie* était dirigée contre le jésuite Launoy. Colbert, frappé de son talent, l'adjoignit aux maîtres chargés de former son fils, qui devint dans la suite archevêque de Rouen, et l'engagea à se vouer à l'étude de l'histoire de l'Eglise. Natalis entreprit, à cet effet, un vaste travail qui commença à paraître en 1677 sous le titre de *Selecta historiæ ecclesiasticæ capita et in loca ejusdem insignia dissertationes historicæ*, *criticæ*, *dogmaticæ*, et dont le XXIV^e^ volume, qui va jusqu'à la fin du concile de Trente, fut publié en 1686. L'ouvrage, l'un des meilleurs qui soient sortis de l'école gallicane, est moins un récit suivi qu'une série de dissertations sur les points les plus importants de l'histoire de l'Eglise, avec un caractère polémique assez prononcé. Si l'érudition de l'auteur est incontestable, l'esprit de critique et l'impartialité dans les jugements

lui font complètement défaut. Il compléta plus tard son œuvre par six volumes traitant de l'histoire de l'ancienne alliance. Elle parut en 1699 à Paris sous le nouveau titre *Historia eccles. veteris Novique Testamenti*, 8 vol. in-fol. et 28 vol. in-8°, et fut réimprimée à Lucques en 1754, avec des notes de Constantin Roncaglia qui combattent certaines vues jansénistes de Natalis, ce qui fit retirer, à la date du 8 juillet 1754, l'ouvrage de l'index où il avait été mis par les brefs d'Innocent XI de 1684, 1685 et 1687. Il existe du même auteur une *Theologia dogmatica et moralis*, Paris, 1703, 2 vol. in-fol., et 11 vol. in-8°; *Commentaria in Evangelia et Epistolas S. Pauli*, Paris, 1703 et 1710, 2 vol. in-fol.; des *Præcepta et regula ad prædicatores verbi divini informandos*, etc., etc. On a publié un catalogue complet et raisonné de ses œuvres à Paris, en 1716, 1 vol. in-4°. Natalis qui en 1706 avait été nommé provincial de son ordre, fut empêché, à partir de 1712, par l'état de ses yeux, de continuer ses savants travaux. Il mourut le 21 août 1724, à l'âge de 86 ans, au couvent des jacobins. — Voyez Nicéron, *Mémoires*, XXIII; le P. Touron, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, V, 805;

NATHAN, prophète hébreu, conseiller et confident du roi David. Il détermina ce prince à renoncer à la construction déjà projetée du temple (2 Sam. VII), et lui reprocha le crime dont il s'était rendu coupable en faisant périr Urie et en abusant de Bethsabée (2 Sam. XII). Il fut le précepteur de Salomon (2 Sam. XII, 25), qu'il engagea David à reconnaître pour son successeur à la place d'Adonias, et qu'il sacra roi de ses propres mains (1 Rois, I, 34). D'après 1 Chron. XXX, 29 et 2 Chron., IX, 29, Nathan aurait composé des annales des deux règnes de David et de Salomon. — Il y a beaucoup d'autres personnages de ce nom mentionnés dans la Bible, entre autres un Nathan, fils de David et de Bethsabée, père de Mathatha (2 Sam., V, 14; Luc, III, 31), ainsi qu'un des principaux des Juifs qui revinrent de Babylone avec Esdras, et qui furent envoyés par lui vers Eddo afin qu'il leur donnât des Nathinéens pour le service du temple (1 Esdras VIII, 16, 17).

NATHANAEL. Voyez *Barthélemy*.

NATHINÉENS, Nethinim, Ναθιναῖοι, nom que portent dans les livres sacrés postérieurs à l'exil les lévites voués aux bas offices du temple (1 Chron. IX, 2; Esdras II. 43; VII, 7; Néh. VII, 46; chez Josèphe, *Antiq.*, 11, 5, 1 : ἱεροδοῦλοι). Ils résidaient tant à Jérusalem (Néh.. III, 26, 31; XI, 21) que dans les villes lévitiques (Esdras II, 70; Néh. VII, 73). D'après Esdras VIII, 28, les Nathinéens avaient été proposés (*traditi*, de là leur nom, de nâthan, donner) par David et d'autres rois pour seconder les lévites dans le service du sanctuaire, et dans Esdras II, 58; Néh. VII, 60; XI, 3, se trouvent nommés conjointement avec eux des serviteurs de Salomon, également voués au service du temple. On peut donc se représenter sous ce nom des prisonniers de guerre, attachés en qualité de serfs au temple. Les Gabaonites, que Josué avait attachés au sanctuaire en qualité de charpentiers et de porteurs d'eau (Jos. IX, 21 ss.), formaient probable-

ment le noyau de ces Nathinéens. D'après le Talmud, ils étaient très méprisés et ne pouvaient épouser aucune Israélite. — Voyez Schrœder, *De Nethinæis*, Marb., 1719 ; Will, *De Nethinæis Levitarum famulis*, Alt., 1745, Winer, *Realwœrterbuch* ; Calmet, *Dictionn. de la Bible.*

NATIVITÉ. Voyez *Noël.*

NAU (Michel), missionnaire français, né à Paris en 1631, appartenait à une célèbre famille de traitants ; son bisaïeul avait été ennobli pour ses bons services par Henri IV, et son père exerçait dans la capitale les fonctions de receveur général. Le jeune homme, qu'animaient de tout autres pensées, entra en 1656 dans la compagnie de Jésus, et fut chargé par elle de diriger l'éducation de deux princes de la maison de Longueville, mais il ne put dans son ardente dévotion se contenter d'une tâche aussi facile, si bien qu'il demanda à ses supérieurs d'être attaché aux missions d'Orient. Ceux-ci, charmés de son zèle, l'employèrent successivement en Syrie, en Mésopotamie, en Perse, en Arménie ; mais les nombreuses conversions qu'il opéra soulevèrent le fanatisme musulman. Nau ne revint en France qu'en 1682, lorsque sa santé eut été ruinée par son périlleux apostolat pour mourir à Paris le 8 mars 1683. Ses impressions de voyageur furent consignées dans une série d'ouvrages favorablement accueillis par le public pieux : *Voyage nouveau dans la Terre Sainte, enrichi de plusieurs remarques servant à l'intelligence de la sainte Ecriture*, Paris, 1679, in-12 ; *Ecclesiæ Romanæ Græcæsque vera effigies et consensus ex variis tum recentibus tum antiqui monumentis accessit religio christiana contra alcoranum defensa*, Paris, 1680, in-4° ; *L'état présent de la religion mahométane*, Paris, 1682, traduction amplifiée de l'ouvrage précédent.

NAUDÉ (Philippe), mathématicien et théologien, né à Metz le 28 décembre 1654, mort à Berlin le 7 mars 1729. Entré comme page à la cour de Saxe-Eisenach, à l'âge de douze ans, il reçut la même éducation que les princes durant quatre années, au bout desquelles son père le rappela. Il apprit sans maître le latin, les mathématiques et la théologie. A la révocation il quitta la France avec sa femme, se retira à Saarbruck, puis à Hanau et enfin à Berlin. Il y fut nommé professeur de mathémathiques en 1687, et attaché à l'académie des sciences en 1704. On a de lui un certain nombre d'ouvrages en français et d'autres en allemand. Voici les principaux : *Méditations saintes sur la paix de l'âme*, Berlin, 1690, in-12 ; *Morale évangélique opposée à quelques morales philosophiques publiées dans ce siècle*, Berlin, 1690, in-8° ; *Hist. abrégée de la naissance et des progrès du Kouakérisme*, Cologne, 1692 in-8° ; *La souveraine perfection de Dieu dans ses divers attributs et la parfaite intégrité des Ecritures prises aux sens des anciens réformés défendue par la droite raison contre toutes les objections des Manichéens répandues dans les livres de Bayle*, Amsterd., 1708, 2 vol. in-12. Dans cet ouvrage, Naudé, plus calviniste que Calvin lui-même, prend hautement la défense du supralapsarisme contre Du Moulin, Daillé, Claude, et ne recule pas devant la monstruosité dialectique en vertu de laquelle Dieu est auteur du péché ; *Examen des deux traités nouvellement mis au jour par M. de la Placette*, Amsterd., 1713, 2 vol.

in-12. Pour avoir relevé la personnalité humaine anéantie dans le système calviniste, la Placette est accusé d'horribles blasphèmes contre Dieu. Enfin le champion de l'orthodoxie la plus outrée prit contre Bayle la defense de l'intolérance et publia une *Réfutation du commentaire philosophique*, Berlin, 1718. in-8°. — Voir *Bibliothèq. germaniq.*, XXXVI, 117 ; Chaufepié, *Nouv. Diction.*; Niceron, *Mém.*, XLI, et *France prot.* O. Douen.

NAVARRE. Voyez *Béarn.*

NAVIGATION. Partout où l'Ancien et le Nouveau Testament parlent de navires, et ils les mentionnent fréquemment, on voit que la navigation était chose étrangère aux Hébreux. Il est question tantôt de petites barques à rameurs (oni), tantôt de navires plus grands à voiles ou à rameurs, navires de guerre (Nombres XXIV, 24) ou navires de commerce, parmi lesquels on cite particulièrement ceux qui faisaient le voyage de Tharsis (voir cet article), mais qui visitaient aussi d'autres places de commerce (2 Chron. IX, 21 ; XX, 36; 1 Rois IX, 27 ; X, 11, etc.); cf. surtout Ritter, *Erdkunde*, Berlin, 1846. — Les Israélites étant particulièrement adonnés à l'agriculture et à la vie nomade, ne prêtaient que peu d'intérêt à la navigation et aux entreprises commerciales. Quoique leur pays fût situé sur les bords de la Méditerranée, ils n'essayèrent pas même de se mettre en possession des ports voisins et de tirer profit du voisinage de la mer. Les ports de mer, Gazza, Askalon, Jamnia, Joppé, Dor, Akkô, Tyr étaient et restèrent presque sans interruption entre les mains des Philistins et des Phéniciens. On ne sait jusqu'à quel point les tribus de Zabulon, de Dan et d'Asser prirent part au commerce et à la navigation dans les anciens temps, soit pour leur propre compte, soit comme tributaires des Phéniciens ; les passages Gen. XLIX, 13; Deut. XXXIII, 19; Juges V, 17 ne sont pas assez précis pour nous permettre une conclusion quelconque à ce sujet. Dans ses guerres avec les Philistins, David ne profita pas de ses victoires pour s'emparer des ports de mer ; il leur laissa même Joppé qui ne devint un port juif que du temps de Simon Macchabée. Josèphe enfin rapporte (*De bello judaïco*, I, 21 ss. ; *Antiq.*, XVII, 5,1) que Hérode le Grand construisit le port de Césarée, dont il est question dans l'histoire de saint Paul (Actes IX, 30 etc.). En général le peuple ne prenait aucun intérêt aux entreprises commerciales et l'expédition équipée à Eziongéber, sous le règne de David, est un fait tout à fait isolé. C'est Salomon qui, le premier, de concert avec le roi de Tyr Hyram, expédiait régulièrement d'Eziongéber et d'Elath des navires vers Ophir; l'équipage était en grande partie phénicien et le roi de Tyr retirait la grande part des bénéfices de ces expéditions. Plus tard le roi Josaphat de Juda tenta, sans le secours des Phéniciens, une nouvelle course vers l'Inde, mais les dix navires de Tharsis qu'il équipa furent détruits par la tempête avant d'être sortis du port, ce qui découragea le roi au point qu'il refusa d'entrer en négociations avec Achazia pour l'équipement d'une flotte de commerce (1 Rois XXII, 49 ; 2 Chron. XX, 35 ss.). En général il est peu probable que les Juifs se soient lancés dans de grandes courses mari-

times, quoique Jonas ait entrepris de s'enfuir à Tharsis et que la description de la tempête (Ps. CVII) nous laisse l'impression que l'auteur parle de ses propres impressions. Quant à la navigation intérieure sur le lac de Génézareth, elle a dû être très active, si l'on en juge par le Nouveau Testament ; ce n'étaient pas des barques de pêcheurs seulement qui le traversaient, mais encore des barques de guerre pour défendre telle ou telle ville contre les attaques des ennemis (voy. Josèphe, *De Bello judaïco*, III, 10,1.9). C'est après la perte de leur indépendance politique que les Hébreux commencèrent à se livrer au commerce et à se disperser au delà de leurs frontières. Il n'est pas sans intérêt de lire les notices éparses dans la Bible sur la construction des navires et sur l'état de la navigation ; on les trouve dans l'Ancien Testament : Ezéchiel XXVII, et dans le Nouveau : Actes XXVII et XXVIII ; cf. Herzog, *Realencyclopædie*, XIII, 551 ; Uhlemann, *Handbuch der Ægypt. Alterthumskunde* (Leipzig, 1857-58). Les navires les plus grands et les mieux équipés étaient ceux de Tyr, que le prophète compare elle-même à un magnifique vaisseau. Le revêtement intérieur en était en bois de cyprès qu'on tirait du grand Hermon ; les cèdres du Liban fournissaient les mâts (tôren). Les rames, en bois de chêne de Basan, étaient mises en mouvement par les matelots ; la voilure et les pavillons, en lin d'Egypte brodé, étaient suspendus au mât. Au-dessus du pont (khérès) on tendait contre les rayons du soleil une tente qui, sur les barques de cérémonie, était faite de tapis de pourpre rouge et blanche. Les petites barques égyptiennes dont parle Esaïe (ch. XVIII) étaient faites partie en roseaux, partie en bois et marchaient très rapidement (Job IX, 26) ; mais on ne s'en servait que sur le Nil et les marais, et elles pouvaient contenir au plus deux ou trois personnes ; elles étaient néanmoins munies de voiles et se transportaient à dos d'hommes pour éviter les cataractes du Nil. Les transports du Nil, tels que les décrit Hérodote sous le nom de Baris, étaient plutôt des bacs en bois, avec des voiles en papyrus. L'équipage (mollakhim) comprenait les rameurs et les pilotes (khobelîm), dont le chef (rabhakobèl) était souvent le capitaine même du navire. Quant aux navires au long cours, ils devaient avoir un fort tonnage, si l'on en juge du moins par celui qui devait mener saint Paul à Rome, car outre un chargement assez considérable, il portait encore deux cent soixante-seize hommes. Les navires destinés au commerce étaient plus larges et plus profonds que les navires de guerre qui étaient plus longs, destinés qu'ils étaient à une course plus rapide. Ils portaient des voiles et étaient munis de deux, quelquefois de quatre gouvernails, dont deux à l'avant et deux à l'arrière. On les dirigeait au moyen de cordes qu'on relâchait, si le navire devait prendre sa course. La voile d'artimon, suspendue au haut du mât, devait modérer la violence du vent. Chaque navire portait des armes qui représentaient le plus souvent l'image d'une divinité et étaient sculptées à la proue terminée en pointe. Faisaient partie aussi de l'armement d'un navire les ancres (primitivement de grosses pierres retenues par des cordes), la sonde

et des barques de sauvetage. Dans l'antiquité la navigation, même pour les grands navires, se faisait le long des côtes ; plus tard et quand on se hasarda à naviguer sur la haute mer, on se réglait d'après le cours des étoiles. Pendant les tempêtes de l'équinoxe, la navigation était interrompue et les navires cherchaient un refuge dans un port assuré. Le livre des Actes décrit d'une manière saisissante les moyens mis en usage (ch. XXVII) pour sauver un navire en détresse ; quand le danger devenait trop pressant, on jetait par-dessus bord le chargement et les ustensiles inutiles, et quand tout espoir était perdu, on cherchait à gagner le rivage au moyen des canots ou des débris du navire. C'est ainsi que saint Paul passa un jour et une nuit en mer sur les épaves du navire, sur lequel il avait fait naufrage. — Voyez les articles : *Phéniciens*, *Crète*, *Chypre*, et la longue littérature indiquée dans Herzog, *Encyclopédie*, XIII.

E. Scherdlin.

NAVILLE (François-Marc-Louis), né à Genève le 11 juillet 1784, appartenait par son père à une des plus anciennes familles du pays, dont le nom figurait, avant le temps de la Réformation, dans les conseils de la République ; par sa mère, il descendait du célèbre jurisconsulte Germain Colladon, réfugié français pour cause de religion, et l'un des principaux collaborateurs de Calvin dans la réorganisation de la république genevoise. Ces familles réunissaient ainsi les deux éléments dont la fusion, souvent accompagnée de luttes violentes, a fait la grandeur de Genève. — Resté de bonne heure orphelin de sa mère, puis, peu après, de son père, qui mourut très jeune encore dans un voyage en Italie, François Naville rencontra successivement dans diverses maisons l'hospitalité la plus bienveillante. Après avoir habité quelque temps chez son grand-père maternel, il fut reçu chez un parent de son père, M. Naville Gallatin, jurisconsulte distingué et auteur d'un remarquable ouvrage sur l'état civil de Genève. Malheureusement, il ne put pas jouir longtemps de la société et des directions de son nouveau protecteur ; l'énergie et le courage déployés par M. Naville dans l'exercice de ses fonctions, soit comme procureur général, soit comme conseiller d'Etat, avaient soulevé contre lui des ressentiments qui profitèrent des troubles révolutionnaires pour se couvrir du manteau de la politique. L'excellent citoyen fut fusillé en 1794, après avoir refusé de s'échapper avec un patriotisme héroïque qui ne trouve son parallèle que dans l'histoire des derniers moments de Socrate. Cet événement tragique n'enleva pas le jeune homme à sa famille adoptive, et il passa encore sous le toit hospitalier de M^me^ Naville et de ses enfants, qui habitaient alors la campagne, quelques années de bonheur dont il conserva toujours le plus reconnaissant souvenir. François Naville vécut ensuite chez un parent de sa famille maternelle, M. Duby, professeur à la faculté de théologie, et l'influence de cet homme de mérite, justement considéré à Genève, se joignit sans doute à une inclination naturelle pour déterminer le jeune étudiant à se consacrer à la carrière ecclésiastique. Pendant le cours de ses études de théologie il apporta un soin tout

particulier au travail de sa prédication et eut pour cela l'avantage de pouvoir recourir à chaque instant aux précieuses directions de M. Duby. Tant d'efforts furent couronnés de succès et l'on remarqua fort à Genève les premiers sermons du jeune prédicateur, qui se distinguaient par la chaleur, la couleur et l'éclat. — Après avoir rempli pendant quelque temps une suffragance dans une paroisse rurale des environs de Genève, François Naville mit à profit ses loisirs momentanés pour parcourir successivement le midi de la France et l'Italie. Ce dernier voyage, qui avait en partie pour but de visiter le tombeau d'un père, lui laissa de profondes impressions et des souvenirs ineffaçables ; mais ses excursions en France avaient eu sur sa destinée une influence plus durable et plus heureuse encore : il avait fait connaissance en Dauphiné d'une jeune française, M^lle^ Arnold, qui devint M^me^ Naville au retour de son voyage en Italie. — Le jeune ministre accepta alors la charge de la paroisse de Chancy, située sur les bords du Rhône, à l'extrémité du territoire genevois. La vie de pasteur de campagne avait toujours été l'un de ses rêves et l'évènement démentit si peu son attente qu'il compta plus tard les années passées à Chancy comme les plus heureuses de sa vie. Les difficultés et les soucis ne lui firent pourtant pas défaut ; il eut singulièrement à faire pour réveiller l'indifférence de ses paroissiens et, particulièrement, pour les amener à respecter le repos du dimanche. Mais ces difficultés ne firent que stimuler son énergie et son talent ; il s'occupa avec assiduité de l'instruction religieuse, et les sermons qu'il prêcha à Chancy doivent être comptés parmi les meilleurs qu'il ait composés. Son zèle et son intelligence eurent surtout l'occasion de se déployer pendant les années de la fin de l'empire, lorsque le village de Chancy fut occupé par les troupes, puis, à la suite de cette occupation, ravagé par une épidémie. Il en fut de même en 1817, année tristement célèbre dans les annales du pays par une disette terrible ; l'activité de Naville dépassa de beaucoup dans cette occasion les limites de sa paroisse, et les habitants des parties voisines de la Savoie purent garder un long et précieux souvenir du dévouement et de la charité du jeune pasteur de Chancy. — L'année suivante, des circonstances de diverse nature le déterminèrent à renoncer aux fonctions pastorales ; il resta cependant quelque temps encore fixé à Chancy avec l'intention de se vouer d'une manière exclusive à l'éducation de ses deux fils, tout jeunes encore. Mais, si le séjour à la campagne lui paraissait une condition précieuse pour former, selon ses goûts, le caractère et les goûts de ses enfants, il n'était pas sans reconnaître les inconvénients de l'isolement dans l'éducation. Cette conviction lui inspira le projet de réunir sous son toit quelques jeunes gens, étrangers à sa famille, qui participeraient aux leçons et à l'éducation générale de ses enfants. Depuis ce moment, les questions d'éducation, qui avaient toujours eu pour lui le plus vif intérêt, devinrent sa préoccupation dominante, et il entra en relations avec plusieurs des éducateurs distingués de son époque, en particulier MM. Zellweger et Escher, le père Girard et l'abbé Lambruschini.

Bientôt, en présence du nombre croissant de ses élèves, il dut reconnaître que les conditions matérielles où il se trouvait à Chancy lui créaient de graves difficultés et il dut se mettre en quête d'une nouvelle demeure mieux appropriée aux exigences de sa situation. On lui indiqua alors une belle et vaste habitation de campagne, située à une heure de Genève, entre les bases du Jura et les rives du Rhône. La salubrité de l'air, la grandeur du domaine et la beauté d'une situation dominante offraient là des conditions exceptionnelles qui frappaient au premier coup d'œil. Aussi Naville n'eut pas longtemps à hésiter et, en 1819, il créa l'institut de Vernier, qui ne tarda pas à recevoir des jeunes gens de presque toutes les nations. Le directeur se montra digne de son succès par le zèle et le soin attentif qu'il apportait à toutes les branches de l'enseignement ; il eut également le bonheur de pouvoir s'associer comme auxiliaires plusieurs hommes excellents, dont le premier, resté depuis lors comme les autres l'ami de la maison, fut le pasteur Ramu. — Les recherches et les travaux de Naville, après s'être longtemps enfermés dans une sphère purement pratique, se révélèrent enfin au public par un ouvrage important, publié en 1832, et intitulé : *De l'éducation publique considérée dans ses rapports avec le développement des facultés, la marche progressive de la civilisation et les besoins actuels*, puis, plus tard, par diverses publications de moindre étendue et portant les titres que voici : *Mémoire sur les moyens à employer dans l'enseignement public pour développer dans les élèves l'amour de la patrie suisse* (1832) ; *Guide de l'acheteur de livres pour la jeunesse* (1842) ; *Mémoire explicatif du tableau des études dans l'établissement d'éducation de Vernier* (1845) ; *Choix de fables suivies de quelques autres poésies pour la jeunesse* (1845). Naville n'avait pas ce qu'on peut appeler un système d'éducation à lui, il se proposait simplement de subordonner la simple instruction qui ne se préoccupe que d'accumuler des connaissances à l'éducation proprement dite, qui cherche à former à la fois l'esprit, l'âme et le corps. Rien n'était négligé à Vernier et les exercices gymnastiques y avaient leur place légitime ; la direction cherchait surtout à remplir les temps de loisir par des exercices susceptibles d'élever l'âme et de développer l'esprit tout en fortifiant la santé. C'étaient, quelquefois, des excursions botaniques dans les environs, d'autres fois aussi des voyages pédestres analogues à ceux que Töpfer a immortalisés dans ses charmants récits. Dans ces voyages, d'après les récits de ses élèves, on pouvait voir Naville, tantôt brillant de vie, d'esprit et de gaieté, tantôt transporté d'enthousiasme devant les splendeurs de la nature alpestre, tantôt enfin absorbé dans de si profondes réflexions qu'il aurait pu, comme autrefois saint Bernard, cheminer longtemps sans s'en douter, en présence du plus magnifique panorama. Des traits de cette nature ne sont pas inutiles à noter, car on ne se ferait pas une juste idée de Vernier et de la grande influence exercée par le directeur sans une connaissance un peu détaillée de son caractère et de sa personnalité. — Naville, fils d'une génération qui a cru, plus que beaucoup d'autres, au progrès, au développement de la civilisation,

au succès de toutes les grandes et nobles causes, partageait de toute son âme ces belles et généreuses espérances. Il suivait avec amour, dans tous les pays, les progrès de la justice et de la liberté, et portait un intérêt spécial aux contrées du Midi, à l'Italie, qu'il avait vue dans sa jeunesse et qu'il aimait toujours, à la Grèce, qu'il regrettait de n'avoir pas pu visiter et dont la résurrection inspirait alors un tel enthousiasme qu'un autre Genevois, M. Eynard, lui consacrait sa fortune, et le grand poète anglais Byron, sa vie. Cet enthousiasme pour les nobles causes, qui se joignait chez lui à une largeur d'idées et à une tolérance exceptionnelles, se communiquait à ses élèves et, en élevant leurs pensées, formait une des parties essentielles de l'éducation de Vernier. Tant d'ardeur et d'élan entraînaient parfois chez lui un peu de vivacité et d'emportement; mais les moments de vivacité étaient courts. Ce qui dominait habituellement dans son accueil, c'étaient une chaleur de cœur et une bienveillance qui se répandaient autour de lui et faisaient de la maison de Vernier ce qu'elle avait été dès l'origine, dans l'intention de son fondateur, une maison paternelle, où les élèves retrouvaient un père et une mère, dans le directeur et la directrice de l'établissement. Il faut ajouter qu'à Vernier la religion dominait et pénétrait tout; la vie était avant tout, pour Naville, ce qu'elle est pour le chrétien, une préparation à l'éternité; c'est ainsi qu'il cherchait à la faire envisager à ses élèves et l'enseignement religieux était celui qu'il s'était plus particulièrement réservé. On comprend qu'à ses yeux, la religion devait faire naître dans les cœurs un intérêt ardent pour la cause de l'humanité; cet intérêt, qui dominait dans ses préoccupations, se trahit dans plusieurs notes manuscrites qu'on a retrouvées après sa mort et qui contiennent divers projets de réforme sociale; il éclate surtout dans le plus considérable des écrits de Naville, le traité sur la charité légale (*De la charité légale et de ses effets, de ses causes, et spécialement des maisons de travail et de la proscription de la mendicité*, 2 vol., 1836). L'histoire de cette publication présente une particularité curieuse : l'auteur avait abordé l'étude de cette grande question avec des préventions favorables à l'exercice de la charité par l'Etat, mais les recherches consciencieuses qu'il fit alors et les renseignements qu'il obtint, soit par des conversations, soit surtout par une active correspondance, modifièrent si bien son point de vue que son ouvrage devint un plaidoyer contre la charité légale. — Le séjour de Naville à la campagne l'avait tenu un peu à l'écart de la vie publique genevoise. Il ne pouvait être question pour lui de s'occuper directement de politique; bien rarement il lui était possible de se faire entendre dans les chaires de Genève; s'il s'intéressait aux luttes de diverse nature qui agitaient alors l'Eglise, c'était surtout pour prendre le parti de la justice et de la paix; enfin, la nature de ses occupations ne le mettait pas en relations habituelles avec les savants distingués qui formaient alors la gloire de l'académie de Genève. Cependant, on se tromperait fort en le représentant comme désintéressé des hommes et des choses de son pays. Sans parler des membres de sa famille

auxquels l'unissaient des souvenirs d'enfance, il avait à Genève d'excellents amis, dont l'un, M. le professeur Édouard Diodati, a consacré plus tard, au souvenir de M. Naville, une biographie fort intéressante. En outre, il portait le plus vif intérêt à toutes les associations d'utilité publique, aux sociétés d'instruction et de bienfaisance et, tout particulièrement, à deux corps dont il faisait partie et aux séances desquels il assistait aussi souvent qu'il le pouvait : le conseil d'instruction publique et la compagnie des pasteurs. La *Bibliothèque universelle* avait également en lui un collaborateur dévoué, et la République genevoise comptait certainement peu de cœurs plus dévoués à ses intérêts. La Suisse avait également part à ses affections et il avait le cœur très helvétique ; de fréquents voyages dans les montagnes entretenaient ses relations avec ses compatriotes des autres cantons, particulièrement avec les amis de l'éducation et surtout avec le père Girard, de Fribourg, auquel le liait une étroite amitié et qui vint lui-même un jour rendre visite à Vernier. Enfin, les relations de Naville n'étaient pas limitées à son pays; malgré la nature de ses travaux, peu faits pour procurer de la gloire, quelques rayons du soleil de la renommée commençaient à se glisser dans la studieuse retraite de Vernier, et bien des gens venaient demander conseil à l'auteur du Traité sur l'instruction publique ou de la Charité légale. Chacun d'ailleurs, connu ou inconnu, se trouvait bien de cette belle et large hospitalité qui, comme celle de Walter Scott à Abbotsford, ne connaissait aucune distinction de rang ou de notoriété. La conversation du maître de la maison savait se plier à tous; après avoir été interrogé, il aimait à questionner à son tour et à demander à chaque esprit ce qu'il avait d'utile et d'intéressant à communiquer. Bien des visiteurs de Vernier ont eu avec lui, et quelques-uns sans doute s'en souviennent encore, de nobles entretiens, ou sur la vaste terrasse qui s'étend devant la maison en face du panorama des Alpes, ou sous les splendides ombrages qui descendent jusqu'au bord du Rhône. La maison de Vernier n'avait pas seulement ses hôtes exceptionnels, elle avait aussi à l'étranger des amis, qu'elle aimait à voir venir. C'étaient entr'autres, M. Charles de Rémusat, puis M. Casimir Périer, et les membres de sa famille que d'anciennes relations unissaient à la famille de M^me^ Naville, M. J. J. Rapet, que la France compte aujourd'hui parmi ses éducateurs les plus distingués et, enfin, un homme qui n'a pas acquis personnellement d'illustration littéraire, mais dont le fils, élève lui-même de Vernier, s'est fait récemment un nom dans les sciences religieuses par la publication d'un bel ouvrage sur l'état des convictions en France, M. Juventin. Il faut mentionner encore les excellentes relations de Naville avec les gens du voisinage ; aux soins d'un chef d'institut, il joignait dans une certaine mesure les intérêts et les préoccupations d'un propriétaire campagnard, enfin, il n'avait pas oublié sa première vocation et, chaque dimanche, les protestants des environs se réunissaient pour le culte, d'abord dans une chambre de la maison de Vernier, puis dans une chapelle élevée à l'aide de souscriptions particulières. — Ainsi, Naville, entouré de l'affection de ses

amis, de ses élèves et des membres de sa famille, estimé de ses concitoyens et de tous ceux qui l'approchaient, préoccupé enfin des plus nobles pensées qui puissent remplir le cœur d'un homme, menait une vie singulièrement belle, honorée et heureuse, heureuse surtout, parce qu'il y avait dans son cœur beaucoup de foi, d'idéal et d'espérance. Ses loisirs se partageaient entre les joies de la famille et la lecture des beaux chefs-d'œuvre de la littérature humaine, qu'il aimait à lire aux siens en les commentant. Une circonstance inespérée vint, en dernier lieu, lui procurer une vraie jouissance. Les études philosophiques, qui avaient toujours eu pour lui le plus vif attrait, mais que la raison l'avait engagé à laisser momentanément de côté, l'avaient autrefois mis en relation avec un des plus grands métaphysiciens de notre siècle, Maine de Biran. Ces relations avaient été très vite interrompues par la mort du philosophe et, dès lors, Naville avait fait plusieurs tentatives inutiles pour se procurer les écrits inédits de Maine de Biran, qui étaient à ses yeux d'un prix inestimable. Longtemps après, au moment où sa pensée venait de revenir à la philosophie, à l'occasion d'un mémoire sur l'éclectisme, qu'il lut avec beaucoup de succès au congrès scientifique de Strasbourg, les papiers tant désirés lui furent remis par l'obligeance du fils du grand philosophe français, M. Félix Maine de Biran. L'arrivée de ces manuscrits, à la connaissance desquels il mettait un immense intérêt religieux et moral, fut pour lui comme la découverte d'un trésor. Il commençait à les revoir et, déjà, quelques fragments avaient paru dans la *Bibliothèque universelle*, quand une maladie douloureuse vint l'interrompre dans ses travaux. Il eut la satisfaction de savoir que cette publication, à laquelle il attachait tant de prix, serait continuée après lui; mais lui-même ne put jamais s'y remettre. Le mal qui s'était déclaré chez lui était mortel et ne tarda pas à amener un dénouement fatal (22 mars 1845). Cette mort, qui l'enleva aux siens presque dans la force de l'âge, lui épargna la vue des orages politiques qui étaient sur le point d'éclater et dont le spectacle aurait peut-être un peu troublé sa foi dans les progrès politiques et sociaux de l'humanité; mais elle lui ravit aussi des joies qui auraient été douces à son cœur, en particulier celle de voir d'anciens élèves, arrivant des diverses parties du monde, apporter à Vernier le témoignage de leur reconnaissance et de leur affectueux souvenir. Ses restes mortels, accompagnés d'un nombreux cortège, furent déposés en terre à Vernier même, dans un site d'une beauté sévère, près des bords du Rhône, et en face de ces mêmes Alpes qu'il aimait à comtempler de la terrasse de sa demeure.

A. Naville.

NAZARÉENS. — Ce fut le premier nom appliqué par les juifs aux premiers disciples de Jésus-Christ (Act. XXIV, 5), et probablement dans une intention de mépris (Jean I, 46), comme si ce nom d'une petite ville de Galilée eût d'avance discrédité les prétentions et l'autorité d'une petite secte provinciale. Le désir de transformer le nom méprisant en nom glorieux n'est probablement pas étranger à la vivacité avec laquelle l'auteur du premier évangile (II, 23) met cette

appellation sous le patronage des prophètes. Au temps de Tertullien le nom de nazaréens servait encore chez les juifs à désigner les chrétiens : *Unde et ipso nomine Nazaræo Judæi Nazaræos appellant* (*Adv. Marc*, IV, 8). Le nom se restreignit par la suite parmi les juifs à ceux de leurs compatriotes qui, sans renoncer précisément au judaïsme, regardaient Jésus comme le Christ, Fils de Dieu, né de la Vierge Marie : *Usque hodie*, dit Jérôme (*Epist.* 89 *ad August.*), *per totas Orientis synagogas inter Judæos hæresis est quæ dicitur Minæorum* (les *mînim* ou hérétiques) *et a Pharisæis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaræos nuncupant, qui credunt in Christum, filium Dei, natum de Virgine Maria, et eum dicunt esse qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus ; sed dum volunt et Judæi esse et Christiani, nec Judæi sunt nec Christiani.* — Les tout premiers chrétiens eussent préféré certainement le nom d'ébionites qui était en honneur parmi les juifs pieux et qui resta celui des juifs convertis restés fidèles à la loi. Mais une différence notable quant à la rigidité légale et dans les croyances ne tarda pas à diviser les judéo-chrétiens en deux fractions distinctes. Ce sont les deux sortes d'ébionites mentionnées par Origène, *C. Cels.*, V, 61, 65, et par Eusèbe, *H. Eccl.*, III, 27, et le nom de nazaréens fut par la suite réservé à la tendance judéo-chrétienne qui s'écartait le moins du premier catholicisme. Les nazaréens regardaient la Loi comme toujours obligatoire pour les juifs de naissance, mais se contentaient pour les chrétiens sortis du paganisme de l'observation des préceptes dits noachiques. Ils restaient donc sur le terrain du compromis défini Act. XV. Cette différence entre eux et les judaïsants rigides est relevée par Justin Martyr, qui toutefois ne leur donne pas de nom particulier et qui ne fait aucune difficulté de les considérer comme des chrétiens de bon aloi (*Dial. c. Tryph.*, l. XLVII). De plus, ils croyaient à la conception miraculeuse de Jésus par l'opération du Saint-Esprit. En ce sens on peut regarder le rédacteur du premier évangile comme se rapprochant beaucoup de leurs opinions à la fois universalistes et dominées par un pieux attachement à la Loi. Irénée et Tertullien ne parlent dans leurs ouvrages contre les hérésies que des ébionites rigides. C'est probablement parce que le nazaréen modéré et plus tolérant n'était pas encore classé comme membre d'une secte hostile à l'Eglise. Au temps d'Epiphane et de Jérôme, ils formaient pourtant une secte à part, et le premier les range formellement dans son catalogue d'hérésies (*Hær.*, XXX.) Ils étaient répandus au cinquième siècle dans la même région que les ébionites, dans la région de Bérée, en Célésyrie, dans la Décapole et en Batanée. Jérôme crut trouver chez les nazaréens de Bérée le texte hébreu primitif de l'évangile selon saint Matthieu, et en prit copie : *Matthæus... evangelium Christi hebraïcis litteris verbisque composuit. Quod quis in Græcum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraïcum habetur usque hodie in Cæsariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confessit. Mihi quoque a Nazaræis qui in Beræa, urbe Syriæ, hoc volumine utuntur, describendi facultas fecit* (*De vir. illustr.*, ch. III). Jérôme se trompe en

ce sens que notre évangile de Matthieu n'a pu être traduit de l'hébreu, du moins sous sa forme actuelle. Donc l'évangile hébreu des nazaréens n'en peut avoir été l'original. Mais il est fort probable que cet évangile nazaréen s'en rapprochait au point de pouvoir à première vue passer pour en être l'équivalent hébreu. C'est ce qui semble ressortir aussi de ce qu'en dit Epiphane. Ailleurs, ayant sans doute comparé les deux textes d'un peu plus près, Jérôme est beaucoup moins affirmatif (cf. *Comm. in Matth.*, II, 13; *Cont. Pelag.*, III, 2). Nous pouvons penser, d'après ce que nous venons de dire, qu'en effet, sauf la différence de langue, ces deux évangiles sortent d'un même milieu, sont composés dans un même esprit et forment en quelque sorte deux variantes d'une même première codification de l'histoire évangélique. — Signalons encore qu'Eusèbe attribue aux judaïsants modérés aussi bien qu'aux rigides une grande aversion contre l'apôtre Paul, tandis que, d'après Jérôme (*ad Jes.*, IX, 1), ils reconnaissent la légitimité de la mission de cet apôtre, *novissimus apostolorum omnium*. Cette contradiction s'explique peut-être tout simplement par le fait que peu à peu les nazaréens avaient modifié à cet égard leur manière de voir. L'histoire du judéo-christianisme, qui agit fortement sur la chrétienté des deux premiers siècles et se perpétua sans éclat jusqu'au septième, est obscure. Celle du parti nazaréen est obscure entre toutes. C'est le parti ébionite qui était le plus ardent et le plus militant. On peut même se demander, malgré la distinction tranchée qu'Epiphane établit entre les ébionites et les nazaréens, si ces derniers furent jamais autre chose qu'une nuance adoucie de l'ébionitisme (voy. cet article). A. Réville.

NAZARETH (Ναζαρέθ, Ναζαρέτ), ville de la basse Galilée, située dans le territoire de la tribu de Zabulon, sur une colline. C'est à Nazareth que demeuraient les parents de Jésus, qui y passa sa jeunesse (Marc I, 9; Luc II, 51; IV, 16); aussi la ville s'appelle sa patrie (Matth. XIII, 54 etc.). Dans la suite Jésus fixa sa résidence à Capernaüm, peut-être à la suite de l'incident que raconte Luc (IV, 29), mais ses contemporains l'appelaient « le prophète de Nazareth » (Matth. XXI, 11) et dans les évangiles il est appelé constamment « Jésus de Nazareth. » C'est pourquoi les chrétiens furent désignés de bonne heure par le nom de nazaréens, lequel est porté aujourd'hui encore par les chrétiens en Orient. — Nazareth était une localité peu importante; elle n'est mentionnée ni dans l'Ancien Testament ni dans l'ancienne littérature juive. Eloignée des routes de grande communication, la petite ville galiléenne était peu considérée; nous en trouvons la preuve Actes, VI, 14, où Jésus est appelé « le Nazaréen. » Elle existe encore aujourd'hui sous le nom de En-Nâçirah et est située dans la partie la plus méridionale de la partie montagneuse de la basse Galilée, dans une vaste vallée qui s'étend du sud-sud-ouest vers le nord-nord-est. C'est là que s'élève le Dschebel es-Sîch, à mil sept cent cinquante pieds au-dessus du niveau de la mer. Dans les premiers temps du christianisme, Nazareth semblait oubliée ; elle n'acquit une certaine importance qu'à l'époque des croisades, lorsque,

sous Godefroi de Bouillon, elle devint le siège du métropolitain de Palæstina secunda. C'est alors seulement qu'on rechercha les lieux qui se rattachaient à l'histoire du Christ. On montre à l'intérieur du couvent des Latins situé à l'extrémité sud-est de la ville, une grotte transformée en crypte, où la Vierge doit avoir reçu la visite de l'ange qui lui annonçait la naissance d'un fils. C'est là que, d'après la légende, se trouvait la maison de Marie (la *casa santa* qu'un miracle transporta, dit la tradition, le 10 mai 1291, d'abord à Tersuto, en Dalmatie, et plus tard à Loretto). Les franciscains montrent dans leur couvent, situé non loin, une chapelle où Joseph doit avoir eu son atelier de charpentier. Au sud de ce couvent se trouve « la fontaine de Marie, » la seule source du voisinage, et qui alimente de ses eaux fraîches tous les environs. Le Nazareth d'aujourd'hui compte près de six mille habitants, dont les deux tiers sont chrétiens. Grâce à l'influence civilisatrice d'une communauté chrétienne, elle présente un aspect riant et prospère, malgré les persécutions des autorités turques. E. Scherdlin.

NAZIRÉAT (nâzîr, nezîr élôhim; εὐξάμενος). On désignait chez les Hébreux par le nom de nâzîr celui qui, consacré personnellement à Jéhovah, s'abstenait volontairement de vin et de toute boisson enivrante, et laissait croître ses cheveux. Ordinairement le temps du naziréat était fixé par celui-là même qui s'y soumettait; on se faisait nazîr dans des circonstances pénibles de la vie, au moment d'entreprendre de grands voyages ou encore pour obtenir de Dieu des enfants. Plus tard, et quand l'institution se développa, les parents consacraient les enfants à Dieu, dès avant leur naissance (Samson, Samuel, Jean-Baptiste) et pour leur vie entière. Cependant la Loi ne connaît qu'un naziréat temporaire, à l'expiration duquel le nazir se présentait devant le sanctuaire, apportant ses sacrifices d'expiation et d'actions de grâces, et était relevé de son vœu après que le prêtre lui eut coupé les cheveux. Si, pendant le temps de son abstinence, le nazir devenait impur par suite du contact avec un cadavre, il devait d'abord se purifier et recommencer ensuite le temps du naziréat. Dans la suite cette institution prit une plus grande extension, parce qu'on regardait cette abstinence volontaire comme méritoire au point de vue religieux. Les exégètes ne sont d'accord ni sur l'origine ni sur la signification précise de cette pratique ; il n'est toutefois pas impossible que les Israélites l'aient empruntée à l'Egypte. Il est puéril de vouloir voir dans le naziréat les origines de la vie monacale ; il n'y a entre les deux institutions qu'une analogie purement extérieure. On sait tout aussi peu si le vœu dont il est question dans l'histoire de saint Paul (Actes XVIII, 18), fut un véritable naziréat; une telle hypothèse ne serait toutefois pas en contradiction avec ses opinions dogmatiques (voy. Vilmar, *Die symbolische Bedeutung des Naziræerthums* dans les *Studien u. Kritiken*, 1864).

NEANDER (Joachim), célèbre poète réformé du dix-septième siècle. Né à Brême en 1630 d'une famille de pasteurs, il étudia la théologie au gymnase académique de sa ville natale et subit l'influence du

prédicateur labadiste Untereyk. En 1667, il accompagna plusieurs jeunes gens de famille à l'université de Heidelberg où il continua lui-même ses chères études. A Francfort, où il séjourna pendant quelque temps, Neander se rattacha à Spener et aux cercles piétistes. Nommé recteur de l'école latine de Düsseldorf, il s'acquitta de ses fonctions avec un grand zèle et un succès marqué, ne cessant d'ailleurs de travailler au réveil des âmes par des prédications et un concours actif prêté aux réunions privées d'édification. Destitué par le presbytère à cause de ses tendances séparatistes, Neander employa ses loisirs à composer plusieurs de ses plus beaux cantiques, qui portent le cachet d'une âme souffrante, cherchant dans la solitude et dans la communion avec Dieu le reconfort que lui refusent les hommes. En 1677, ayant reconnu les erreurs du labadisme et les dangers de l'esprit sectaire, Neander put remonter en chaire et fut appelé, en 1679, en qualité de troisième pasteur de l'église de Saint-Martin à Brême. Il mourut déjà l'année suivante à peine âgé de trente ans.— Neander a, le premier, introduit le cantique dans les Eglises réformées d'Allemagne, opiniâtrement attachées au chant exclusif des psaumes. Son recueil, qui contenait cinquante-sept cantiques, parut en 1679 sous le titre compliqué de A et Ω. *Joachim Neandri Glaub-u. Liebesübung, aufgemuntert durch einfältige Bundeslieder u. Dankpsalmen, neu gesetzet nach bekannt u. unbekannten Sangweisen, gegründet auf den zwischen Gott u. dem Sünder im Blut Jesu befestigten Friedensschluss, zu lesen u. zu singeu auf Reisen, zu Haus, oder Christenergötzungeu im Grünen durch ein geheiligtes Herzens-Alleluja.* Les éditions postérieures ajoutent dix-sept cantiques aux cinquante-sept de la première; mais à peine sept d'entre eux portent le cachet de l'authenticité. Ils jouirent d'une grande popularité dans les cercles piétistes du Bas-Rhin, grâce surtout à l'influence de Tersteegen qui en publia une nouvelle édition augmentée de nombreux cantiques d'autres auteurs. Ce ne fut toutefois qu'en 1698 qu'un certain nombre de cantiques de Neander furent admis dans un recueil ecclésiastique, celui de Darmstadt. Une noble simplicité, beaucoup de naturel dans le sentiment et dans l'expression, une langue harmonieuse et souple, le souffle bienfaisant d'une piété chaude et vivante : tels sont les mérites qui assurent aux productions poétiques de Neander un rang distingué dans l'hymnologie allemande. Plusieurs des meilleures mélodies de ces cantiques ont été également composées par notre auteur. — Voyez Gœbel, *Gesch. des chr. Lebens in der rheinisch-westphælischen Kirche*, II, 322 ss.; Kohlmann, *J. Neander, sein Herkommen u. sein Geburtsjahr*, dans la *Reform. Kirchenzeitung*, 1856, p. 178 ss.; Reitz, *Historie der Wiedergeborenen*, IV, 42 ss.; Koch, *Gesch. des Kirchenlieds*, I, 382; II, 476; et surtout la belle monographie de Iken, *J. Neander, sein Leben u. seine Lieder*, Brême, 1880.

NEANDER (Jean-Auguste-Guillaume), célèbre historien de l'Eglise, était d'origine juive. Il naquit à Gœttingue le 17 janvier 1789. Son père Emmanuel Mendel était négociant; il paraît avoir fait de mauvaises affaires et laissa à sa mort sa famille dans une situation pré-

caire, voisine de la misère. Sa mère Esther, parente du philosophe Mendelssohn, était une femme pieuse et une mère aimante. Elle transporta ses pénates à Hambourg dont le jeune David (c'était son prénom judaïque) fréquenta le gymnase depuis 1803. Son zèle et ses aptitudes attirèrent sur lui l'attention du recteur Jean Gurlitt, qui le prit en vive affection et ne cessa de l'entourer des marques de la plus délicate bienveillance jusqu'à sa mort. C'est grâce à lui que le jeune homme reçut à diverses reprises des bourses qui lui permirent de compléter ses études en droit. Neander sentait un vif attrait pour les anciens classiques, en particulier pour Platon. Il retrouvait dans ses écrits cet amour du bien suprême, cette aspiration vers l'idéal encore voilé de la sainteté qu'il ressentait en lui-même. L'Evangile, auquel il avait été conduit par la lecture des *Discours* de Schleiermacher, exerça sur lui la même attraction mystérieuse, et son âme droite se livra, avec une avide curiosité, à l'étude des livres sacrés. Il y puisa la certitude qu'en Jésus, ce Messie rejeté par son peuple, étaient les sources de la vie éternelle. — C'est avec une conviction profonde qu'en 1806, à l'âge de dix-sept ans, il reçut le baptême ; il prit le nom de Neander, en souvenir de cette naissance nouvelle que symbolisait l'eau sainte. Il adopta les prénoms de ses deux condisciples bien-aimés qui l'assistèrent dans cet acte solennel, le littérateur Varnhagen von Ense et le philologue Neumann, ainsi que celui de son protecteur, le recteur Gurlitt. Parmi ses relations de cette époque nous trouvons aussi le négociant Sieveking et le poète Chamisso. Les lettres échangées avec ce dernier, ainsi que la profession de foi adressée au pasteur Bossau, nous permettent de lire au fond de l'âme du jeune néophyte. Nous y découvrons un sentiment religieux à la fois candide et ardent et qui, pour s'exprimer, choisit une forme théosophique et romantique. Le dogme chrétien est pour lui un symbole qu'il idéalise à la manière du temps.— Ce fut son oncle Stieglitz, conseiller médical à Hanovre, qui décida Neander à quitter le droit pour la théologie. Il se rendit à cet effet à Halle. Plein d'un enthousiasme tout juvénile pour la science, entouré d'amis qui lui portaient une tendresse mêlée de respect, il poursuivit ses études avec une ardeur extraordinaire. Il découvrit tout aussitôt le champ spécial qui devait lui tomber en partage et le cultiva avec amour : nous voulons parler de l'histoire de l'Eglise. Deux hommes ont, à cette époque, exercé sur Neander une grande influence : c'est d'abord Schleiermacher, alors professeur à Halle, qui, malgré la différence des âges, le traita en ami plutôt qu'en élève. Grâce à lui il s'occupa de l'analyse psychologique du sentiment religieux, qu'il étudia son origine, ses développements, les phases diverses qu'il traverse, les formes multiples qu'il revêt ; c'est Schleiermacher encore qui lui fit comprendre l'importance de la communauté chrétienne, sa nature pirticulière, son rôle dans l'histoire ; c'est à lui enfin que Neander est redevable de la méthode organique qu'il a su appliquer avec tant de bonheur à l'exposition de l'histoire de l'Eglise. Mais Schleiermacher n'était pas lui-même historien ;

Neander trouva le complément des directions dont il avait besoin auprès de G. J. Planck, ce maître dans la tractation pragmatique de l'histoire. Les événements de 1806 avaient forcé à contre-cœur Neander d'échanger le séjour de Halle contre celui de Gœttingue. Il trouva réunies en Planck une grande partie des qualités qui distinguent l'historien : l'érudition, l'impartialité, la bienveillance, le sentiment élevé de sa mission et de l'influence que peut exercer sur le présent l'étude de l'histoire, cette *magistra vitæ*, comme l'appelait le vénérable professeur de Gœttingue. Il encouragea vivement Neander dans ses premiers essais et l'engaga à débuter par des monographies dont il lui dépeignait avec éloquence l'intérêt et le fruit. — Un voyage fait en 1807 à Hambourg, par Hanovre, eut pour Neander une importance particulière. Il trouva chez son oncle Stieglitz le professeur Frick, qui le rendit attentif aux imperfections du système de Schleiermacher et lui conseilla d'étudier le christianisme à ses sources mêmes. De retour à Hambourg, Neander se prépara, par des leçons et des sermons, à entrer dans la vie pratique. Les écrits de Claudius, et surtout les relations personnelles qu'il eut avec le *Messager de Wandsbeck*, ne restèrent pas non plus sans influence sur lui. Il prêcha son premier sermon à Wandsbeck sur 1 Jean I, 1 ss. Dans une nouvelle profession de foi qu'il remit à cette occasion à ses amis, Neander fait preuve de convictions chrétiennes beaucoup plus positives; il y déclare en même temps que l'histoire de l'Eglise était décidément sa vocation. Notre auteur trouva de nouveaux et précieux encouragements chez le savant et pieux libraire Frédéric Perthes. Au milieu de l'affaissement politique et moral dont souffrait alors l'Allemagne, Perthes avait conçu l'idée la plus élevée de la mission que pouvait remplir la librairie. Il se faisait un devoir de favoriser par tous les moyens la publication d'ouvrages qui étaient de nature à relever le courage et à réveiller la foi chez ses contemporains. Il s'intéressait naturellement avec prédilection aux ouvrages religieux et surtout aux biographies des héros de l'histoire ; il devint l'ami et l'éditeur de toutes les œuvres de Neander. — Celui-ci fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique à Heidelberg en 1811 et une année après à Berlin. Il y retrouva Schleiermacher avec lequel il eut les rapports les plus agréables; son ami Lücke le rapprocha de De Wette pour lequel, ainsi que pour son collègue Marheineke, il s'était d'abord senti peu d'attrait. L'université de Berlin traversait alors une époque de crise. La guerre de l'indépendance de 1813 et 14 dépeuplait les salles de cours, et l'auditoire de Neander, qui plus tard comptait plusieurs centaines d'étudiants, était réduit à cinq ou six. Neander, qui avait lui-même songé un instant à se joindre à ceux qui allaient délivrer la patrie allemande du joug napoléonien, se vit forcé, par sa constitution maladive et des considérations de famille, à renoncer à ce projet. — Sa première monographie parut en 1812 sur *L'empereur Julien et son siècle*. Elle nous présente un tableau animé des luttes entre le christianisme et le paganisme à cette époque de transition Neander connaît à fond l'art de retracer, en un cadre déter-

miné et dans certaines grandes individualités, les tendances historiques qui se rencontrent, se croisent et se combattent dans une même époque. Il avait fait choix, pour son premier travail, le seul qu'il n'ait jamais voulu laisser réimprimer, d'une individualité qui lui répugnait absolument, afin d'avoir d'autant plus de mérite à être impartial. Aussi peut-on dire de cette monographie, faite d'ailleurs d'après une étude très consciencieuse des sources, qu'elle n'est ni un panégyrique ni une exécution de Julien, mais une œuvre d'histoire véritablement objective. — Après Julien ce fut le tour de *Saint Bernard* (1813). Neander se voua avec un intérêt tout particulier à l'étude de ce personnage qui lui était profondément sympathique, essayant à la fois de concentrer dans cette figure grandiose tous les traits qui composent la physionomie du moyen âge, et de trouver le principe et le ressort intime qui expliquent l'activité si étendue de ce « moine idéal, » comme l'appelait Luther. Neander esquisse d'une manière vivante la lutte entre le sacerdoce et la monarchie qui s'agitait alors au premier plan du siècle, en même temps qu'il caractérise de main de maître les débats philosophiques entre saint Bernard et Abélard, et qu'il montre l'aurore d'une ère nouvelle amenée par la réorganisation des ordres monastiques. C'est dans cette monographie surtout, la plus achevée peut-être parmi les œuvres historiques de notre auteur, que Neander révèle le rare talent qu'il possède de combiner l'élément individuel et l'élément universel, c'est-à-dire d'incarner dans une individualité puissante tout l'esprit d'une époque. — Déjà comme étudiant, l'attention de Neander s'était portée sur le gnosticisme, cette apparition si curieuse et si importante du second siècle, ce premier essai de théologie spéculative qui poussa le dogme chrétien dans des voies nouvelles. Neander voyait s'agiter dans les luttes que les systèmes gnostiques firent naître au sein de l'Eglise deux problèmes dont la solution le préoccupait vivement : d'une part l'influence de la spéculation païenne et des idées juives sur la formation du dogme chrétien, et de l'autre l'examen des rapports entre la foi et la conscience, entre la πίστις et la γνῶσις qui se trouve à la base des systèmes gnostiques. Notre auteur avait publié déjà précédemment une dissertation latine sur Clément d'Alexandrie, ce sympathique prédécesseur d'Origène, vers lequel Neander s'était senti porté par une sorte de parenté d'esprit. Il traita à fond le problème tout entier dans un savant ouvrage, *Le développement génétique des principaux systèmes gnostiques* (1818) qui a eu un légitime retentissement dans l'histoire de la théologie. Parmi tous ceux qui ont abordé ce sujet difficile, Neander occupe une des premières places par son talent de grouper ces systèmes si compliqués et parfois si ressemblants, d'élucider leur pensée fondamentale souvent confuse et se dérobant sous le voile complaisant de l'allégorie, d'en expliquer la genèse, de la décomposer dans ses éléments constitutifs et de la ramener à des idées connues soit du judaïsme soit du paganisme. Peut-être notre auteur est-il trop porté à en montrer l'origine dans la philosophie

néo-platonicienne, comme aussi sa division en systèmes gnostiques judaïsants et antijudaïsants peut sembler insuffisante. Sans doute encore les recherches récentes ont élargi la sphère dans laquelle se meuvent ces hardies spéculations et l'ont enrichie d'éléments inconnus à Neander. Mais comme œuvre de pionnier, dans un champ non encore défriché, et comme étude psychologique de la genèse intérieure et de la construction organique des principaux systèmes gnostiques, l'ouvrage de Neander conserve une valeur durable. — Deux autres monographies importantes suivirent de près l'étude sur le gnosticisme. Nous voulons parler de celles consacrées à *Chrysostôme* (1822) et à *Tertullien* (1825). Dans la première, notre auteur s'applique surtout à mettre en lumière le grand caractère de ce prédicateur de l'Eglise d'Orient et l'influence qu'il a exercée sur son siècle. Il s'efforce d'expliquer la source de son activité pratique si puissante, et est amené incidemment à toucher à certaines questions d'organisation et de culte agitées de son propre temps. Riche en faits de toute nature, cette étude pèche peut-être par sa trop grande prolixité. Dans l'ouvrage sur Tertullien, Neander cherche à démêler sous le langage réaliste, souvent grossier et confus, et le latin punique de ce père de l'Eglise d'Afrique, la pensée chrétienne dans sa lutte avec le gnosticisme et le paganisme qui, d'une manière très subtile parfois, cherchaient à faire invasion dans l'Eglise chrétienne. Il esquisse à grands traits les premiers linéaments d'une science de la morale chrétienne qu'il trouve disséminés dans les divers ouvrages apologétiques de Tertullien. On doit regretter que la partie biographique de cet ouvrage ait été trop sacrifiée à l'exposition des idées qui, à son tour, manque quelque peu de précision. — Ces deux dernières études, on le voit, ramenaient Neander à l'examen de questions d'un genre plus pratique. Lui-même s'y sentait poussé ; il désirait vivement exercer une influence directe sur les destinées de l'Eglise, propager ses vues, résoudre les questions difficiles qui se posaient. Il n'avait pas précisément pris une part directe à la réorganisation de l'Eglise prussienne, mais il avait en tous points approuvé et appuyé la ligne de conduite suivie par Schleiermacher. Partisan zélé de l'Union, il avait vu avec regret les empiétements du gouvernement dans une question où tout devait être subordonné à l'initiative des paroisses ; il déplorait de voir indéfiniment ajourné le projet de donner aux laïques une participation plus grande aux affaires de l'Eglise. Il n'avait pu voir non plus, sans les plus vives appréhensions, la réaction politique gagner de jour en jour du terrain et, par son alliance imprudente avec l'orthodoxie religieuse, compromettre la dignité de l'Eglise et l'efficacité de son action. Il voyait la liberté de l'enseignement violée à la suite de la destitution de De Wette et, quoique séparé de son collègue par ses opinions dogmatiques, il n'en éleva pas moins hautement la voix en sa faveur. Il se sépara de même avec éclat de la *Gazette évangélique* le jour où, dans des articles pleins de violence, elle dénonça à la sévérité du gouvernement deux professeurs de Halle accusés de tendance rationalistes. Il lui répugnait de mettre la contrainte au service d

christianisme, estimant qu'il saurait bien tout seul faire son chemin dans le monde sans l'appui de la force politique, et sachant que la divine persuasion qui émane de la doctrine évangélique éclate d'autant mieux qu'elle est moins accompagnée de motifs et d'arguments qui lui sont étrangers. Ajoutons que Neander montrait le plus sérieux intérêt pour l'œuvre des missions, et que c'est en grande partie pour le propager parmi ses contemporains qu'il publia ses *Mémoires sur l'histoire du christianisme et de la vie chrétienne* (1822, 3 vol.). Ce livre, qui a été traduit en français, contient une riche galerie de portraits et des récits animés d'événements dans lesquels éclatent les effets merveilleux de l'Evangile : c'est une série de témoins qui se lèvent pour attester, par leur vie et par leurs œuvres, la puissance de la foi chrétienne, et qui, par leurs aptitudes et leurs caractères variés, démontrent cet axiome si cher à Neander que l'unité chrétienne non-seulement subsiste dans la diversité, mais que c'est même dans la variété, dans la richesse féconde des formes et des apparitions qu'elle se manifeste et éclate de préférence. — Vers la même époque parurent les premiers volumes de la grande *Histoire de l'Eglise* de Neander qui devait être l'œuvre capitale de sa vie et qui, malheureusement interrompue par sa mort, s'arrête aux temps de la Réformation. Le 1er volume parut en 1826, le 5e en 1845, la 2e édition très corrigée en 1842. Un volume supplémentaire fut publié par Schneider en 1852. Une 3e édition complète parut en 1856 en 2 vol. Les matériaux de cet ouvrage avaient été réunis de longue main; des monographies avaient familiarisé l'auteur avec les parties les plus importantes de son sujet : il ne s'agissait plus que de relier les diverses époques entre elles et de combler quelques lacunes. Neander cependant avait longtemps hésité avant de se mettre à l'œuvre. Sa modestie le faisait douter de ses aptitudes et de ses forces pour la mener à bonne fin. Et pourtant quel autre pouvait raconter l'histoire du royaume de Dieu et de ses progrès dans le monde mieux que lui, qui unissait à un si haut degré les connaissances scientifiques et le sentiment religieux nécessaire à l'accomplissement de cette tâche. — L'*Histoire de l'Eglise* de Neander, on peut le dire, apparaît toute pénétrée de l'esprit chrétien. A une connaissance approfondie des événements et des idées, des faits et des dogmes, l'auteur joint un tact tout particulier pour discerner ce qui est essentiellement chrétien et ce qui ne l'est pas. En opposition avec le rationalisme et le supranaturalisme qui n'ont su concevoir le christianisme que comme une doctrine émanée de la raison ou d'une révélation surnaturelle, il le comprend comme une force, non pas jaillissant des profondeurs cachées de la nature humaine, mais issue du ciel en faveur de l'humanité qui ne pouvait pas se la donner elle-même. Cette force supérieure, dans son essence et dans son origine, à tout ce que la nature humaine peut créer par ses propres moyens, lui a communiqué une vie nouvelle et a opéré en elle une transformation radicale. Mais bien que le christianisme entrât dans l'humanité comme un principe supérieur de transformation, il ne devait pas

se propager seulement par des miracles, mais, au contraire, se soumettre aux conditions et aux lois de développement imposées à toutes les apparitions humaines. Cette marche est possible, parce que la nature humaine a été créée en vue de ce principe supérieur et révèle une réelle affinité avec lui. L'histoire de l'Eglise est l'histoire de la pénétration de la vie humaine par le principe de vie divine qui lui a été communiqué par Dieu en Jésus-Christ, d'après la loi indiquée dans l'admirable parabole du levain qui pénètre peu à peu toute la pâte. Le christianisme, se conformant à la variété indéfinie de la nature humaine, adopte des formes indéfiniment variées. De même que l'originalité propre à chaque individu, loin d'être détruite, est consacrée et comme spiritualisée par l'Evangile, chaque vie chrétienne reproduit la vie de Jésus-Christ sous une forme particulière. Néander, le premier, a compris qu'en racontant l'histoire de l'Eglise, c'était l'histoire de la vie chrétienne qu'il importait surtout de retracer et en quelque sorte de reconstruire. Sans faire les moindres sacrifices à la science, et en remplaçant au contraire les artifices psychologiques, au moyen desquels on avait cru pouvoir expliquer les événements, par une riche étude des sources, il donne à l'élément édifiant une place importante, et le ton de l'apologie involontairement se substitue à celui de la polémique. Nul étalage d'érudition, et cependant l'on sent que tout est puisé aux sources, ce que l'examen des notes confirmerait au besoin. La recherche, le respect affectueux de chaque trait individuel que nous révèle l'histoire, joints à une grande largeur d'esprit et à une tolérance véritable : voilà ce qui caractérise cette œuvre. On peut même trouver que l'élément individuel est plus accentué que celui de la communauté, comme aussi la description de la vie intérieure l'emporte sur celle de la vie extérieure, et que l'histoire ainsi comprise risque de devenir une galerie de biographies, et mieux encore de portraits intimes. Le style de Neander est ample, onctueux, populaire, parfaitement clair et correct. Signalons encore un dernier trait. L'Eglise dont notre auteur raconte l'origine, les développements successifs et les manifestations variées, n'est pas telle ou telle Eglise particulière, mais l'Eglise universelle, invisible dans son essence, le royaume de Dieu dont les destinées ne sont pas liées à telle ou telle formule ou symbole transitoire, à telle ou telle institution imparfaite. L'agent principal qui détermine ses progrès, c'est le Saint-Esprit, l'Esprit du Christ agissant dans la communauté des croyants qu'il a fondée. Aussi le devoir de conserver intact et de faire valoir pour le salut du monde le dépôt de la tradition révélée, de la Parole de Dieu n'incomberait-il pas à une caste privilégiée, à un corps sacerdotal, à un clergé, mais à tous les membres de l'Eglise, à tous les croyants. Neander insiste beaucoup sur la doctrine du sacerdoce universel, et par la manière dont il a conçu les rapports entre l'individu et l'Eglise, il est un de ceux qui ont le plus efficacement préparé le triomphe de la cause de l'individualisme chrétien. — Mais à ce grand ouvrage sur l'histoire de l'Eglise, le péristyle manquait encore. Neander avait réservé le siècle

apostolique pour le traiter à part. Ce n'est pas que la matière lui fût moins familière : dès son arrivée à l'université de Berlin, il avait professé l'exégèse du Nouveau Testament concurremment ou alternativement avec l'histoire de l'Eglise. Mais de tous les sujets du vaste champ de l'histoire, celui-ci lui paraissait le plus difficile, et bien que la critique ne l'eût pas encore labouré en tous sens comme elle l'a fait aujourd'hui, le regard clairvoyant de notre auteur avait prévu que ce serait là le champ de bataille où les diverses tendances théologiques se livreraient leur combat décisif. L'*Histoire de la fondation et de la direction de l'Eglise chrétienne par les apôtres* parut en 1832 (2 vol., trad. en français par Fontanès). On a fait à Neander le reproche de n'avoir pas pris vis-à-vis de son sujet une position indépendante et de n'avoir pas fait la part assez grande à la critique, en n'examinant aucune question à fond, et en montrant une précipitation regrettable dans ses conclusions. Il est vrai qu'il ne procède pas par voie historico-grammaticale. Sans dédaigner les lumières que peut jeter sur les questions d'authenticité l'examen philologique des textes, sans méconnaître leur importance, il croit qu'il y a une autre méthode plus simple, plus sûre, plus appropriée en tous cas à ses propres aptitudes, pour comprendre le siècle apostolique : c'est la méthode que nous pourrions appeler psychologique. Partant de ce point de vue que le christianisme est un principe de vie qui s'adapte à toutes les individualités pour les transformer, les régénérer, tout en leur conservant leur physionomie particulière, Neander s'applique à faire une étude approfondie des divers types de doctrine ou de témoignage chrétien que l'on trouve dans les écrits du Nouveau Testament; il en recherche le caractère, l'origine, les développements successifs dans l'individualité primitive de chaque auteur et dans les modifications que sa conversion à l'Evangile a dû apporter à ses vues. De là les quatre types auxquels Neander ramène la doctrine apostolique, celui de Paul, de Jacques, de Pierre et de Jean. On lui a reproché d'avoir négligé ou amoindri les divergences qui existent entre eux et d'avoir émoussé les angles, afin de mieux pouvoir les ramener à l'unité, en montrant comment tous les quatre peuvent être dérivés du même principe de vie qui les a animés. Si le procédé, dans ses résultats, peut laisser à désirer, ce que nous ne voulons pas contester, il ne peut être incriminé en lui-même, car la science critique n'aura réellement accompli sa tâche que lorsqu'elle aura ramené à la doctrine de Jésus et expliqué par elle toutes les assertions de ses disciples. Neander a eu ainsi le mérite d'avoir puissamment contribué aux progrès de cette science toute récente que nous appelons la théologie biblique, et qui est destinée à exercer une si heureuse influence sur le développement de la dogmatique. Nous croyons que là est surtout l'importance de son livre, car il nous semble que dans la discussion des faits, des événements, des dates, de la marche chronologique du siècle apostolique, Neander n'a pas apporté cette clarté et cette précision, cette sûreté de coup d'œil et cette fermeté dans l'exposition auxquelles il nous avait habitués.

Relevons pourtant encore ce fait intéressant que dans la discussion relative à l'organisation des Eglises primitives, Neander, avec son sens historique si juste, proclame hautement que le principe qui régissait la matière était celui de l'autonomie de la communauté chrétienne, et qu'il ne faut point chercher dans le Nouveau Testament la théorie de l'épiscopalisme et encore moins celle de l'uniformité en matière d'organisation ecclésiastique. — Les objections qui se sont élevées sur le procédé employé par Neander dans son *Histoire du siècle apostolique* se sont reproduites, avec plus de force et de fondement, lors de l'apparition de sa *Vie de Jésus* (1837, trad. en français par M. Goy). Ce qui avait décidé notre auteur à faire cette publication, c'étaient les débats qu'avait occasionnés la *Vie de Jésus* de Strauss. Le roi de Prusse voulant défendre l'entrée de ce livre dans ses Etats avait demandé l'avis de Neander. Celui-ci s'était vivement opposé à une mesure aussi peu libérale et en tout cas aussi peu efficace, disant que le seul moyen de combattre l'influence du livre incriminé, c'était de le réfuter. Il s'était mis lui-même à l'œuvre dans ce but avec une abnégation d'autant plus grande, qu'il en sentait vivement la difficulté, et peut-être aussi l'insuffisance des résultats auxquels il pouvait arriver. Disons-le tout d'abord pour éviter une méprise. Le ton du livre n'est pas précisément polémique : ce n'est qu'accessoirement, dans ses notes, que l'auteur discute les vues de Strauss. Neander veut essayer une construction de la vie de Jésus, mais sans aborder au préalable l'examen des sources. On sent une certaine hésitation et des tâtonnements fâcheux en face des récits des livres sacrés. On ne sait pas au juste la position que l'auteur prend vis-à-vis d'eux. En admet-il l'authenticité absolue ou concède-t-il la possibilité de l'erreur et l'influence de la légende? Evidemment Neander accepte la possibilité du miracle et la présence d'un élément surnaturel dans la vie de Jésus, et cependant il ne peut s'empêcher de marchander, d'essayer des explications, des atténuations, de chercher à ramener les prodiges racontés à des phénomènes naturels. Il veut leur enlever ce qu'ils ont de trop choquant, ce par quoi ils risquent de blesser, si ce n'est la raison du moins le goût des lecteurs modernes. En d'autres termes, il distingue presque toujours entre le miracle en lui-même et l'impression qu'il a dû produire sur les témoins et sur les narrateurs. Il admet le miracle, mais il en discute le récit, l'impression laissée et montre que parfois les conséquences que les témoins en ont tirées ne sont pas légitimes ou tout au moins ne découlent pas nécessairement du miracle lui-même. De là, dans l'exposition de Neander, un certain vague, un certain arbitraire et, pour tout dire, un certain subjectivisme. Si ce reproche est fondé, on n'en doit pas moins tenir compte à Neander de ses bonnes intentions. Plus il est convaincu qu'avec les éléments que nous possédons il est impossible d'écrire une vie de Jésus, et que ce sujet, quelque important qu'il soit, demeurera toujours enveloppé d'un certain mystère, qui en est pour ainsi dire inséparable, plus aussi notre auteur use dans ses conclusions d'une réserve qui n'était pas

seulement de la sincérité, mais de la prudence. Il ne pense pas pouvoir donner le vrai dans cette matière si ardue, il veut du moins donner le vraisemblable. — La méthode de Neander nous révèle une autre préoccupation encore. Il a compris qu'il était impossible d'aborder le sujet qu'il traite sans avoir, au préalable, une certaine idée de Jésus-Christ ou, en d'autres termes, sans une base dogmatique. Quiconque, par d'autres arguments et à la suite d'autres expériences, indépendantes des recherches historiques et exégétiques, n'admet pas que Jésus-Christ est le Fils de Dieu risque fort de ne rien comprendre aux Evangiles. Ce n'est pas que par leur moyen aussi, l'impression que produit sur nous la divinité de Jésus-Christ ne ressorte avec évidence. Toutefois, pour écrire la vie de Jésus, il faut que son image se soit fixée et gravée en nous par la puissance du Saint-Esprit. Alors seulement nous comprendrons véritablement les faits isolés, les détails intimes de cette vie. Cela n'empêche pas Neander de montrer le côté pleinement humain du Christ. Tout au contraire : plus il a mis à couvert et hors de toute contestation sa divinité, plus aussi il croit de son devoir d'insister sur la réalité de son apparition humaine, en opposition avec les tendances gnostiques et docétiques qui l'ont niée. C'est un des grands mérites du livre de Neander d'avoir appliqué à Jésus-Christ les lois ordinaires de la psychologie et d'avoir montré qu'il y a eu développement et progrès dans son intelligence et dans sa sainteté, sans pourtant qu'il ait jamais passé par l'erreur ou par le péché.— L'activité littéraire de Neander, sans complètement s'arrêter, ne produisit guère d'œuvre nouvelle pendant les dix dernières années de sa vie ; il continuait à publier les volumes de son histoire ecclésiastique, rééditait d'anciens ouvrages, surtout ses monographies, et rédigeait une série d'écrits de circonstance ou d'articles de revue. Un certain nombre d'entre eux ont été recueillis et publiés par J. L. Jacobi, sous le titre de *Dissertations scientifiques* (Berlin, 1851), et par l'auteur lui-même sous celui de *Petits écrits de circonstance* (Berl., 1829). Nous rencontrons parmi eux quelques méditations de philosophie religieuse, et surtout deux excellents articles sur Pascal dans lesquels il a mis en lumière le rôle de la conscience chrétienne. Tous les écrits de Neander sont d'ailleurs parsemés de citations de ce penseur pour lequel il éprouvait une sympathie toute particulière. Il avait compris l'importance de sa méthode apologétique et insistait comme lui sur le rôle que la volonté est appelée à jouer dans la formation de nos croyances. Elle précède même en un sens l'intelligence : il n'est donné de comprendre Dieu qu'à ceux qui le cherchent, et l'œuvre du Christ ne s'explique qu'à ceux qui s'y soumettent et l'embrassent avec ardeur. Nous relèverons encore un tableau fort bien fait de l'état de l'Allemagne à la fin de la première moitié de notre siècle, tracé quelques semaines seulement avant la mort de notre auteur. Neander souffrait, pendant ces dernières années, d'un mal d'yeux qui le contrariait dans ses travaux et l'empêchait de s'y livrer avec toute l'ardeur qu'il sentait en lui. Cependant il remplit jusqu'à la fin de sa vie les charges et les devoirs de sa voca-

tion, et s'éteignit paisiblement après une courte maladie, le 14 juillet 1850. Sur son lit de mort il avait encore rédigé un chapitre sur les frères de la vie commune, destiné à sa grande Histoire ecclésiastique. Il s'interrompit en disant: « Je me sens fatigué; je vais aller dormir.» Ce furent ses dernières paroles. — On n'aurait qu'une idée très imparfaite de l'activité de Neander si on ne le considérait que comme écrivain. C'est surtout dans sa chaire de professeur et dans son cabinet, dans lequel il réunissait deux fois par semaine ses élèves, qu'il lui était donné d'exercer une influence féconde. Neander professait régulièrement l'histoire de l'Eglise et l'exégèse du Nouveau Testament, rarement seulement la dogmatique et la morale, Outre quelques commentaires pratiques, on a encore publié d'après ses cahiers de cours les ouvrages suivants : *Histoire du dogme chrétien*, par Jacobi (Berl., 1857); *Catholicisme et Protestantisme*, par Messner (Berl., 1863) ; *Histoire de la morale chrétienne*, par Erdman (Berl., 1864). — L'humilité et la chaleur de la conviction se réunissaient dans le regard pénétrant et dans la parole vibrante du maître. On sentait qu'il y avait là plus que le désir de communiquer des connaissances sèches et périssables, il y avait le vœu de sauver les âmes et de conduire ses auditeurs aux pieds du seul Maître, dans la communion intime duquel il avait puisé les précieuses expériences qu'il se sentait poussé de faire faire aux autres. De là ses protestations incessantes contre ce que l'on pourrait appeler l'intellectualisme en matière religieuse (soit rationaliste, soit orthodoxe), qui n'aspire qu'à mettre la raison en contact avec la vérité naturelle ou révélée et à inculquer de force certaines doctrines, sans mettre au préalable l'âme en mesure de les recevoir par une préparation psychologique sérieuse. Mais Neander haïssait surtout tout ce qui pouvait arrêter le développement de la vie religieuse, le rire moqueur, la critique railleuse et irrévérencieuse, la profanation de ce qui est saint. Il jugeait avec raison que c'étaient là les véritables obstacles à la foi, à cette foi confiante et filiale qu'il avait su si bien réaliser lui-même. Neander, depuis la mort de sa mère, vivait seul avec sa sœur qui, pendant plus de trente ans, l'entoura de sa vive affection et de ses soins les plus dévoués ; ils faisaient à eux deux beaucoup de bien et toujours en secret. On peut dire que rarement la science et la foi d'un homme se sont complétées et fondues dans un touchant accord comme chez Neander. Aussi, peut-être plus encore que Schleiermacher, Neander a-t-il été entouré des témoignages de l'affection et de la vénération d'un grand nombre de disciples. — Son influence a été immense. Dans un siècle de scepticisme et de critique il a montré que la théologie est véritablement la science des choses divines, et que si elle n'est point cela, elle n'est pas grand'chose. Il a revendiqué hautement pour la piété ses droits en face ou plutôt au sein de la science, et a montré comment on peut allier l'une à l'autre; mais surtout il a fait voir la puissance du christianisme dans l'histoire et comment, dans les époques les plus différentes, au milieu des circonstances les plus variées et dans les individualités les plus diversement douées, on pouvait retrouver sa

marque, l'effigie non méconnaissable de Jésus-Christ. Signaler l'individualité humaine sous l'empreinte chrétienne et l'empreinte chrétienne sous l'individualité humaine était le don particulier de Neander et la grande joie de son âme. Mais pour cela il fallait ce tact délicat, ces instincts de douceur patiente et de ferme tolérance qui l'animaient et qui l'ont quelquefois fait accuser d'indécision et d'inconséquence. On a voulu, de même, flétrir sa théologie du nom de théologie pectorale (sa devise était : *Pectus est quod facit theologum*), parce qu'il y a fait une large place au sentiment. Que la sagesse du siècle se vante de ce culte abstrait de la logique et de ce mépris obstiné des plus nobles facultés de l'âme ; qu'aux yeux des disciples de Hegel, de ceux de la droite orthodoxe comme de ceux de la gauche radicale, la théologie de Neander ait paru entachée d'impuissance, cela ne nous empêchera pas de la trouver à la fois plus modeste et plus scientifique que la leur, parce que, malgré ses hésitations et ses inconséquences, elle se rapproche plus de la vérité, c'est-à-dire de la vue de Dieu et de la vie en Dieu. — Sources : O. Krabbe, *A. Neander. Ein Beitrag zu dessen Charakteristik*, Hamb., 1852 ; Kling, *A. N. Ein Beitrag zu dessen Lebensbilde*, dans les *Studien u. Kritiken*, 1852, H. 2 ; Hagenbach, *Neander's Verdienste um die Kirchengeschichte*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1857, H. 1 ; Ullmann, *Zur Charakteristik Neanders*, même recueil, 1857, H. 1 ; Baur, *Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung*, Tub., 1852, p. 202 ss. ; Uhlhorn, *Die ältere Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen*, dans les *Jahrb. f. d. Theol.*, II ; 648 ss. ; et son article dans la *Real-Encykl.* de Herzog ; les articles de J. Monod et d'E. Scherer, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, I, 190 ss. ; 213 ss.

F. Lichtenberger.

NÉAPOLIS, port de mer sur le golfe du Strymon, faisait primitivement partie de la Thrace. Après la conquête de Vespasien, elle passa à la province de Macédoine (Strabon, 7, 330 ; Pline, 4, 18 ; Ptolémée, 3, 13). L'apôtre Paul y passa en venant de l'île de Samothrace et en se rendant à Philippes, qui n'en était éloignée que de douze milles romains (Actes XVI, 11).

NEAU (Elie), né à Moise, en Saintonge, dans la principauté de Soubise, vers 1660, d'une famille humble et honnête, mort en 1722 à New-York, où il se dévouait depuis longtemps à l'instruction religieuse des Indiens et des nègres, est célèbre pour avoir souffert plus de cinq ans sur les galères du roi ou dans les cachots de Marseille et au château d'If. Il sortit de France lors des premiers essais de dragonnades, inaugurées en 1679 par les intendants du Poitou et de l'Aunis, Marillac et Demuin, exerça le métier de marin aux îles d'Amérique, dans les possessions soit hollandaises, soit françaises, et gagna bientôt Boston, où il se fit naturaliser anglais pour avoir le droit de commander un vaisseau dans la marine marchande. Le 8 septembre 1692, alors qu'il était capitaine d'un petit navire de quatre-vingts tonneaux pour le compte d'un marchand de New-York, il fut pris en mer à la hauteur de Bermudes par un corsaire de Saint-

Malo, qui, de retour dans cette ville, le fit mettre en prison. On prétendit qu'il était sous le coup d'un édit royal qui interdisait à tout Français de sortir du royaume, bien qu'en réalité il eût quitté la France avant cette déclaration de Louis XIV. On lui offrit de grands avantages s'il voulait abjurer. Il résista à toutes les promesses comme à toutes les menaces. Et sur les ordres de la cour, il fut condamné aux galères à perpétuité par le sénéchal. Le parlement de Rennes rendit un arrêt confirmatif, le 6 mars 1693. La chaîne où il fut attaché, avec plus de deux cents forçats, traversa la France du nord-ouest au sud-est dans toute sa largeur, et arriva à Marseille le 19 mai, jour de la Pentecôte, après trente-sept jours de route, c'est-à-dire d'horribles souffrances, tant les fers étaient lourds et les chemins affreux. Il servit six mois sur la galère la *Vieille-Madame*, puis on le mit sur le *Magnanime*. L'horreur de sa situation fut aggravée par le fait qu'il était sans nouvelles de son père et de sa mère, restés à Moise, sans nouvelles non plus de sa femme et de ses enfants, dont il était séparé depuis sa captivité. Mais il fut affermi dans la foi et la résistance par la vue de ses frères qui souffraient là depuis longtemps avec un courage héroïque. Sa patience ne se démentit pas un instant. Il écrivait à son pasteur, Jean Morin, alors réfugié à Berg-op-Zoom, en Hollande : « Je ne veux aucun mal à ceux qui m'ont attaché à la chaîne. Au contraire, en pensant me faire du mal, on m'a fait un grand bien ; car je conçois à présent que la véritable liberté consiste à être affranchi de péché. » Il devint missionnaire et prédicateur ; et l'aumônier catholique, voyant qu'il fortifiait ses compagnons d'infortune, le traita de « pestiféré », d' « empoisonneur », et protesta qu'il ne dirait plus la messe sur la galère tant que cet obstiné huguenot serait à bord. Elie Neau fut donc transféré, le 5 mai 1694, dans de sombres cachots de la citadelle, privé de soleil, d'air, quelquefois de nourriture. Il y resta vingt-trois mois. Il nous dit lui-même le secret de sa force invincible : « Ma consolation, écrivait-il, le 14 novembre 1695, est que Dieu contemple les combats et les combattants. » En juillet 1696, il fut conduit au château d'If, tour élevée sur un rocher au milieu de la mer, à une demi-lieue de Marseille, où sa captivité fut plus dure encore. Il eut la consolation de se trouver dans cet enfer avec trois autres confesseurs aussi déterminés que lui : Paul Ragats, suisse des Grisons, Antoine Capion, dont la famille était originaire du Vigan, et Jean Mognier, qui avait été compagnon de Claude Brousson dans les Cévennes. Il écrivait, le 7 janvier 1698 : « Nous louons et adorons notre Dieu tous quatre de ce qu'après avoir été longtemps solitaires, il nous a fait la grâce de nous mettre ensemble pour chanter d'un même concert les louanges de sa grandeur, et c'est aussi à quoi nous employons les jours et les nuits. » Et ailleurs : « Si je vous disais qu'au défaut de la lumière du soleil de la nature, le soleil de la grâce fait briller ses divins rayons dans nos cœurs !... Il est vrai qu'il y a souvent de fâcheux moments, et qui sont terribles à la chair ; mais Dieu est toujours près de nous pour lui imposer silence, et pour en adoucir l'amertume par son infinie bonté. » L'heure de la

délivrance sonna enfin pour lui, le 3 juillet 1698. Il dut cette faveur au roi d'Angleterre, Guillaume III, qui avait fait demander son élargissement et celui de quelques autres par son ambassadeur extraordinaire, mylord Portland. Il se rendit à Genève, où il fut accueilli « avec des tendresses incroyables. » Et après avoir repris quelques forces dans cette ville hospitalière, il alla en Hollande, où il s'empressa de solliciter auprès de Guillaume lui-même la délivrance des frères qu'il avait laissés dans les fers. Il passa de là en Angleterre ; et après quelques mois de séjour, il s'embarqua pour New-York, où il eut la joie de retrouver sa femme et ses enfants. Il s'engagea de nouveau dans les transactions commerciales et compta parmi les négociants « les plus considérables » de la cité. Il trouva cependant des loisirs pour entreprendre une œuvre bien modeste, mais bien méritoire et très fatigante, l'évangélisation des Indiens et des nègres. Les premiers venaient de temps à autre à New-York dans des vues de commerce, et notre évangéliste ressentit à leur égard quelque chose de la généreuse commisération qui avait inspiré Eliot, le grand « apôtre des Indiens. » Quant aux esclaves nègres, dont le nombre s'élevait, à New-York, à plus de quinze cents, il les visita dans leurs quartiers, le soir, après les corvées du jour. Il se montra « merveilleusement industrieux dans l'accomplissement de sa tâche », dit un rapport contemporain. Plus tard, il obtint la permission de réunir les nègres dans une grande chambre, à l'étage supérieur de sa propre maison. La société anglaise pour la propagation de l'Evangile s'empressa de lui donner un brevet officiel de catéchiste (4 août 1704). Nous avons eu la bonne fortune de trouver dans la correspondance inédite que J.-F. Ostervald, de Neuchâtel, soutint pendant quarante années avec J.-A. Turrettin, de Genève, un extrait assez étendu d'une lettre qu'Elie Neau écrivait au futur traducteur de la Bible sur l'œuvre qu'il poursuivait au delà de l'Atlantique. On lira ces détails avec intérêt. « Voicy, dit Ostervald, des nouvelles d'un pays plus éloigné ; c'est de la nouvelle York, d'un nommé M. Neau, confesseur, qui a beaucoup souffert à Marseille, homme d'une éminente piété et que la Société a établi pour catéchiser les Indiens et les nègres... Je l'avois prié de m'instruire de diverses particularités de ces pays-là ; de me dire quel étoit le naturel de ces gens, si la religion chrétienne y faisait des progrès, quels dogmes les frappoient ou les rebuttoient, s'il y avoit de plusieurs sortes de livres indiens et en plus d'un langage, et quelques autres questions. Voicy le précis de sa lettre qui est très ample. Il instruit principalement les esclaves noirs nés dans l'Afrique ou dans l'Asie, et qu'on a amenés en Amérique pour y servir dans les colonies, eux et leurs enfans à perpétuité. Ces gens sont si charnels et si grossiers que les choses les plus aisées leur sont incompréhensibles. Ils ont un naturel stupide ; mais ce qui est cause en partie de cela, c'est que leurs maîtres, craignant que le batesme ne leur confère la liberté temporelle, les retiennent dans l'ignorance et n'ont aucun empressement pour les faire instruire. M. Neau en a pourtant une douzaine qui apprennent assez bien ; il les instruit

pour les mener au ministre de la paroisse quand ils seront en état d'estre battisés. Il me dit qu'il ne sauroit me dire quels mystères font le plus d'impression sur eux ; il s'en est souvent informé à eux-mêmes, mais ils ne font pas des objections. Ils paraissent touchés quand on leur parle de l'éternité et de l'infinité de Dieu. Ils ne témoignent aucun doute sur la personne de Jésus-Christ. L'article de la polygamie leur fait peine. Cependant, un nègre ayant demandé s'il estoit deffendu par notre loy d'avoir plus d'une femme, il promit de se contenter d'une. Si l'avarice des maîtres n'y étoit un obstacle, on feroit pourtant quelque chose de bon de ces gens-là. Les ministres de la campagne catéchisent les blancs et les noirs, tant estrangers qu'Indiens, et s'y appliquent avec succès, ce qui aura d'heureuses suites ci-après. A l'égard de la langue, on a plutost fait de les instruire dans celle qu'ils apprennent chez leurs maîtres, qui est l'angloise ou la françoise ou l'hollandoise. Chaque province a sa langue; les Indiens de la nouvelle York et ceux de devers Boston ne s'entendent absolument point. Il n'y a de livres indiens que dans la langue qu'on parle à Boston, au moins des langues de ces quartiers-là ; et ces livres sont la Bible, les pratiques de piété et quelques catéchismes. J'avois demandé de l'écriture en langue indienne et un alphabet pour la prononciation, mais M. Neau n'a pu me rien dire sur cela, et il m'assure que je ne trouverai point de livres imprimés ni écrits à la main qu'en la langue des Indiens de Boston. Pour ce qui concerne les Indiens naturels du pays, ils sont en petit nombre, il semble que la Providence veuille en éteindre la race, et ils se plaignent que Dieu les arrache pour planter les chrétiens en leur place. Ce sont des gens très fainéans, qui n'ont aucun souci ni d'eux ni de leurs enfans, et qui ne cherchent de la nourriture que quand la faim les presse. Ils vont nuds, à la réserve de quelque peau de bestes dont ils se couvrent; ils vivent de coquillage et de chasse. Ils n'ont point de maison et demeurent dans les bois. Leurs corps sont des squelettes pour la plupart; ils n'ont que la figure d'hommes, leurs actions sont toutes animales. J'avois demandé à l'occasion de la question entre M. Bayle et ses adversaires, touchant l'argument pris du consentement des peuples, si les Indiens sauvages croyent une divinité. Il me dit qu'ils en ont quelque notion très obscurément; mais qu'ils ne se fixent pas pour luy rendre un culte. Les arts et les sciences leur sont absolument inconnus. M. Neau fait sur tout cela des réflexions fort pieuses, par rapport à l'état où le genre humain est tombé par le péché d'Adam. Enfin il me dit qu'une des choses qui retarde considérablement les progrès de l'Evangile, c'est les différens partis qu'il y a entre les chrétiens. Ils sont partagés en trois: savoir les Anglois, les calvinistes et les luthériens, chaque Eglise a sa discipline à part et cela fait une espèce de schisme très fâcheux. Voilà, en abbrégé, ce que M. Neau m'écrit de ce pays-là. J'ay cru que ce petit détail ne vous déplairoit pas » (Bibl. pub. de Genève, lettres autogr. de J.-F. Osterwald ; la lettre est datée de Neuchâtel, 15 janvier 1707). L'œuvre, malgré ses difficultés, prospéra ; le dévouement du pieux évangéliste

surmonta tous les obstacles : en 1708, après quatre ans de travaux, il avait plus de deux cents nègres catéchumènes, dont beaucoup avaient reçu le baptême et participaient à la communion. Mais tout à coup, en 1712, l'école fut fermée et le zélé catéchiste courut même risque de la vie. Le peuple de New-York crut que les esclaves avaient comploté le massacre de leurs maîtres, et l'on accusa Elie Neau de les avoir indirectement disposés à ce soulèvement en leur donnant quelque instruction. Il fut démontré cependant, au cours du procès, qu'un seul de ses élèves, et encore un élève non baptisé, se trouvait au nombre des affiliés du complot. Dix-neuf esclaves furent exécutés. Les premiers moments de terreur et de passion passés, la population blanche rendit justice à l'humble et excellent évangéliste, grâce surtout à un témoignage signé et publié par le gouverneur de la province et plusieurs personnages de marque : « M. Neau, disait ce document officiel, s'était conduit en toutes choses comme un bon chrétien et un loyal sujet ; dans son poste de catéchiste, il avait, au grand avancement de la religion en général, et au profit particulier des Indiens libres, des esclaves nègres et des autres païens, accompli son service trois fois par semaine avec un zèle et une application infatigables ; et nul n'avait à un plus haut degré mérité le témoignage, la faveur et la protection de la société. » Neau mourut en 1722, entouré du respect, de la vénération de tous. On croit que ses enfants, deux fils et deux filles, moururent jeunes. — Voy. la *Fr. prot.*, t. VIII, 12 ; *Bull.* XXIII, 528-544 ; XXIV, 273-278 ; de Félice, *Hist. des prot. de Fr.*, Paris, 1850, p. 427 ; *Hist. des souffrances du sieur Elie Neau sur les galères et dans les cachots de Marseille*, Rotterdam, 1701, petit in-8° de 287 p., à la Bibl. du prot. fr. à Paris ; ce livre a été publié par le pasteur J. Morin. On y trouve, en appendice, des *Cantiques sacrez, composez dans les cachots* « par Elie Neau, confesseur de Jésus-Christ sur les galères, » quinze pièces, dont la septième intitulée : *Des souffrances du cachot*, a été reproduite dans le *Bulletin*, XXIII, 542. Ch. Dardier.

NÉBO. — 1° Nom d'une montagne dans le pays de Moab, en face de Jéricho, faisant partie de la chaîne des monts Abarim (Deut. XXXII, 49) et dont la cime s'appelait le Pisga (Deut. XXXIV, 1). Le Deutéronome y place la mort de Moïse. — 2° Nom d'une ville de la tribu de Ruben, située dans le voisinage du mont Nébo (Nombr. XXXII, 3, 38), appartenant également aux Moabites (Es. XV, 2 ; Jér. XLVIII, 1, 22). — 3° Ville de la tribu de Juda, située à huit milles d'Hébron, vers le midi, et dont Eusèbe et Jérôme ont vu des ruines. Elle est désignée par les mots : une autre Nébo (Esdras II, 29 ; X, 43 ; Néh. VII, 33). — 4° Nom d'une idole chaldéenne (Es. XVI, 1), sous laquelle il faut voir la planète Mercure qui, d'après les théories astronomiques de l'Orient, consigne, en qualité de scribe du ciel, les événements de la terre, et qui, selon toute vraisemblance, était adorée dans la ville et sur la montagne de Nébo, auxquelles il donna son nom (Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, II, 168).

NÉCESSITÉ. Voyez *Déterminisme*.

NÉCHAO, Neko ; Νεχαώ, Νεκώς, roi d'Egypte, qui, en l'an 609 avant

Jésus-Christ, battit à Mégiddo le roi Josias qui voulait lui barrer le chemin de l'Euphrate (2 Rois XXII, I, 29 ss.; 2 Chron. XXXV, 20 ss.), et, bientôt après, institua son fils Jojakin, comme son vassal tributaire (2 Rois XXIII, 34 ss.; 2 Chron. XXXVI, 3 ss.). Mais Nabuchodonosor le battit en 605 à Carchemich, et l'obligea de se renfermer dans les limites de l'Egypte (2 Rois XXIV, 7; Josèphe, *Antiq.*, 10, 6, 1). D'après Hérodote (2,158), Néchao était fils et successeur de Psammétique, souverain entreprenant qui, pour établir une communication entre la Méditerranée et la mer Rouge, fit creuser un canal joignant le Nil à cette dernière. On lui attribue aussi un voyage de circumnavigation autour de l'Afrique, opéré à ses frais par les Phéniciens (4,42). La durée du règne de Néchao est incertaine, les données d'Hérodote (16 ans) ne concordant ni avec celles de Manéthon (6 ans), ni avec la chronologie générale des rois d'Egypte.

NECKAM (Alexandre). Voyez l'article *Alexandre Neckam*, l'*errata* du tome I^er^ et l'article, paru récemment, de M. Hauréau sur le traité *De motu cordis* de cet auteur, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XVIII.

NECKER (Jacques), l'un des hommes d'Etat français les plus célèbres de la fin du dix-huitième siècle, naquit à Genève le 30 septembre 1732. Son père qui était originaire de Custrin dans le Brandebourg et avait été appelé pour professer le droit public dans la cité de Calvin, tout en lui donnant une solide éducation classique, le destina de bonne heure à la banque et l'envoya dans ce but à Paris dans une maison dirigée par un Genevois, M. Vernet, où le jeune homme étendit ses vues et exerça son coup d'œil. La fortune couronna d'un prompt succès ses efforts. Bientôt associé de la maison dans laquelle il avait fait son apprentissage, enrichi par d'habiles opérations financières, marié jeune encore à M^lle^ Suzette Curchod, la vive et spirituelle fille du pasteur de Crassier, l'amie de Gibbon, il ouvrit un salon que ne tardèrent pas à fréquenter les philosophes et les littérateurs les plus en vue : Galiani, Morellet, Marmontel, M^lle^ de l'Espinasse, Horace Walpole. Au sein de cette élite brillante réunie pour fonder et entretenir sa renommée, M. Necker prit d'abord l'attitude d'un froid et dédaigneux observateur, d'un personnage muet; plus tard, lorsqu'il consentit à développer ses vues devant elle, il garda toujours quelque chose de hautain, de réservé, de doctrinaire, se servant de la société sans jamais s'y mêler entièrement. « M. Necker, disait M^me^ Du Deffand, est un fort honnête homme, il a beaucoup d'esprit, mais il met trop de métaphysique dans tout ce qu'il écrit. Il lui manque une des qualités qui rendent le plus agréable, une certaine facilité qui donne pour ainsi dire de l'esprit avec ceux à qui l'on cause. Il n'aide point à développer ce que l'on pense et l'on est plus bête avec lui qu'on ne l'est tout seul ou avec d'autres. » M. Necker, qui s'était retiré en 1771 de la banque et avait renoncé à son poste de représentant de la république de Genève auprès de la cour de Versailles pour tenter en France la carrière politique, s'efforça de bonne heure d'agir par la voie de la presse sur l'opinion, mais n'écrivit d'abord que

sur des sujets de sa compétence immédiate : un *Mémoire* à la Compagnie des Indes (1764) où, après avoir exposé un plan ingénieux pour sa réorganisation, il décrit le négociant idéal en faisant son propre portrait ; un *Eloge de Colbert* (1773) abondant en idées neuves et fortes, couronné par l'Académie française, mais qui visait moins aux palmes littéraires qu'au portefeuille des finances ; un ouvrage sur la *Législation et le Commerce des grains* (1775), où il soumet à une acerbe critique le système de Turgot et des physiocrates. Il ne nous appartient point de parler ici même brièvement, ni de son premier ministère de cinq années (22 octobre 1776-15 mai 1781), ni de son désintéressement en matière d'argent, ni de ses judicieuses réformes de détail, ni de ses luttes infructueuses contre la cour, ni de son zèle pour la suppression partielle des abus : il a pris soin lui-même d'en retracer les principaux épisodes et de célébrer sa propre apologie dans son *Compte Rendu au Roi* (janvier 1781), le premier pas décisif du gouvernement de Louis XVI vers la Révolution. M. Sayous observe avec justesse que si on ne peut contester la loyauté des intentions qui présidèrent à cet acte fameux, on doit en blâmer d'autant plus sévèrement l'inopportunité, puisqu'il aboutit sous toutes les formes à cette conclusion alarmante : Sans un homme providentiel le pays s'affaisse sous les fautes de son administration et la catastrophe finale ne se fera pas longtemps attendre. Nous nous bornerons, pour rester dans les limites de l'*Encyclopédie*, à l'écrivain religieux et au moraliste. M. Necker qui, après sa sortie du ministère, avait continué de vivre dans le monde au milieu de la faveur et de l'admiration presque universelles, avait cherché à se distraire en réunissant ses *Remarques* éparses *sur les hommes et leurs caractères en société*, une série de pensées qui n'ont ni la grandeur ni la généralité des *Maximes* de La Rochefoucauld ou de Vauvenargues, des pensées anecdotes qui sous-entendent un nom propre et s'appliquent à un cas spécial, mais qui ne manquent ni de saveur ni d'originalité. « M. Necker, » dit Sainte-Beuve, qui cependant ne ressentait pas pour lui de bien vives sympathies, « est un moraliste très fin, très piquant et trop oublié. » Le fragment sur le *Bonheur des sots* (1784) fut fort goûté dans les salons élégants au moment de son apparition. L'auteur y pose en principe que pour être heureux il faut être un sot et compare la sottise au premier vêtement de peau que Dieu fit à Adam et à Eve avant de les chasser du paradis. « Cette robe de peau qui doit couvrir notre nudité, ce sont les erreurs agréables, c'est la douce confiance, c'est l'intrépide opinion de nous-mêmes ; dons heureux auxquels notre corruption a donné le nom de sottise et que notre ingratitude cherche à méconnaître. » Et M. Necker poursuit en énumérant tous les trésors qui y sont soi-disant renfermés avec un persiflage digne de Fontenelle ou de Marivaux. Très intéressant aujourd'hui pour l'histoire est un autre fragment : *Sur les usages de la Société française en* 1786, qui rend avec un fini merveilleux, avec la patience que le naturaliste Huber avait appliquée à l'observation des abeilles les diverses nuances de politesse, de cérémonie et d'égards dans le grand monde du règne

de Louis XVI tout à la veille de la Révolution. Ces spirituels badinages ne suffisant point pour remplir son inaction, l'homme d'Etat en disponibilité fit appel pour une diversion plus haute à ses facultés méditatives et composa son ouvrage sur l'*Importance des opinions religieuses* (1788), dans le but de démontrer les avantages publics de la religion et de combattre les théories pernicieuses de l'incrédulité. Sans idées religieuses, ainsi pourrions-nous résumer sa thèse, point de morale efficace, point de bonheur pour les individus, point de sécurité et de bon gouvernement pour les sociétés. L'auteur, en sa double qualité de genevois et de protestant, s'empressait d'ajouter qu'il ne s'agissait nullement de faire un choix entre les divers interprètes de la doctrine chrétienne et ne se permettait vis-à-vis du culte catholique aucune allusion irrespectueuse ou agressive. L'un des passages les plus remarqués fut celui où il établit une comparaison entre l'inégalité moderne et l'esclavage antique et énumère les motifs de réconciliation entre le pauvre et le riche, le prolétaire et le propriétaire, ceux qui vivent de leur salaire de chaque jour et les dispensateurs des subsistances. Ailleurs, pendant sa disgrâce et son exil sous M. de Calonne, après avoir longuement décrit ses mécomptes personnels, il en concluait à la nécessité « d'idées immuables, de celles qui conviennent également auxmoments de triomphe et aux jours de défaite, aux temps de la fortune et à ceux de l'adversité. » Plus loin enfin il définissait l'idée chrétienne « la plus heureuse des persuasions et la plus sublime des pensées. » Le livre sur l'*Importance des Opinions religieuses* est un des plus estimables témoins de la réaction qui s'opéra sous le règne de Louis XVI contre les excès de l'*Encyclopédie*, et peut être rapproché à cet égard des *Etudes sur la Nature* de Bernardin de Saint-Pierre qui l'emportent de beaucoup pour le mysticisme poétique et la fraîcheur des descriptions. Le succès qu'il obtint lors de son apparition nous est garanti soit par la vivacité des attaques qu'il suscita soit par l'éclat des hommages qui lui furent rendus. Rivarol riposta par deux *Lettres* très vives, très hardies ou il s'arma de la méthode de Pascal pour acculer son adversaire au dilemme tout ou rien et aboutir à des conclusions franchement matérialistes. D'autre part Buffon, malade de sa dernière maladie, se fit lire l'*Introduction* et deux jours avant sa mort dicta à son fils une lettre adressée à M^me^ Necker dans laquelle il remercie magnifiquement l'auteur et affirme une dernière fois sa croyance en l'Etre suprême et en l'immortalité. Le livre sur l'*Importance des Opinions Religieuses* se distingue par son onction, sa sincérité parfaite, son accent profond et persuasif qui supplée aux incertitudes de la métaphysique par une touchante morale ; il est tout semé d'arguments nouveaux, d'aperçus ingénieux, de vues élevées ; mais à côté de pages éloquentes nous nous sentons à chaque instant froissés par l'emphase trop soutenue de l'exposition, l'ampleur diffuse du style, les allures trop constantes d'un sermonnaire. Ce besoin du prêche que Necker tenait de son éducation calviniste se retrouve dans un autre ouvrage également consacré à la défense des vérités religieuses, son *Cours de Morale* (1800) divisé en discours qu'un pasteur

est censé adresser à son troupeau. Mme de Staël en a reproduit les plus beaux fragments dans le *Manuscrit* légué à Oswald par lord Nelvil. On s'est plu à voir en M. Necker un précurseur de Chateaubriand parce que le *Cours de Morale Religieuse* n'a précédé en effet que de deux années le *Génie du Christianisme* ; nous admirons plutôt en lui un des pères du mouvement spiritualiste qui a trouvé dans le premier quart du dix-neuvième siècle ses plus éloquents défenseurs dans Benjamin Constant, Sismondi, Mme de Staël. Après deux courtes et orageuses rentrées au pouvoir (26 août 1788 - 11 juillet 1789 ; 14 juillet 1789 - septembre 1790), M. Necker se retira au château de Coppet ou il mourut le 30 mai 1804. Sa verte vieillesse fut consacrée à la défense des mesures qu'il avait prises comme ministre et à l'exposition de ses théories constitutionnelles : *Sur l'administration de M. Necker par lui-même*, 1791 ; *Réflexions présentées à la Nation française*, 1793 ; *De la Révolution française*, 1796 ; *Dernières vues de politique et de finances*, 1802. Mme de Staël s'est inspirée de ses entretiens avec son père, en leur imprimant le sceau du génie, dans ses *Considérations sur la Révolution française*, 1818. Les vues politiques et religieuses de M. Necker, avec leur excellence intrinsèque, auraient exercé sur les générations qui lui ont succédé un ascendant plus durable si elles avaient revêtu une forme plus simple et plus précise. Un juge exquis. M. Joubert, a dit de M. Necker et des esprits qui lui ressemblent : « Les Necker et leur école, jusqu'à eux on avait dit quelquefois la vérité en riant, ils la disent toujours en pleurant ou du moins avec des soupirs et des gémissements. A les entendre toutes les vérités sont mélancoliques. Aussi M. de Pange m'écrivait-il : « Triste comme la vérité. » Aucune lumière ne les réjouit, aucune beauté ne les épanouit ; tout les concentre. Le style de M. Necker est une langue qu'il ne faut pas parler mais qu'il faut s'appliquer à entendre si l'on ne veut pas être privé de l'intelligence d'une multitude de pensées utiles, importantes, grandes et neuves. Sainte-Beuve lui reproche d'avoir l'un des premiers introduit ce « style singulier, hautain, subtil, abstrait, qui se grave peu dans la mémoire et ne se peint jamais dans l'imagination, mais qui atteint pourtant à l'expression rare de quelques hautes vérités, » le style doctrinaire en un mot qu'ont imposé à la France sous la Restauration MM. Guizot et Royer Collard. Enfin M. Doudan, bien que lié par le culte de famille envers un ancêtre des de Broglie, parle dans une lettre du 11 avril 1856 à M. Piscatory « de la grande science d'anatomiste de M. Necker en fait d'institutions politiques » mais s'empresse d'ajouter qu'« il ne possédait guère l'art d'écrire. » — Sources : St. Dumont, *Souvenirs ;* Meister de Zurich, *Mélanges ;* Gouverneur Morris, *Mémorial*, tous trois contemporains de Necker ; A. Sayous, *Le dix-huitième siècle à l'étranger*, II ; Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, VII. E. Stroehlin.

NECKER DE SAUSSURE (Albertine) est née en 1766 à Genève, où son éducation fut dirigée avec la plus vive sollicitude par son père, Horace Bénédict de Saussure. Ceux qui connaissent et apprécient les œuvres de l'illustre savant, qui admirent son style majestueux, où se reflè-

tent si bien la grandeur et la fraîcheur de la nature alpestre, savent que de Saussure joignait au génie scientifique un goût littéraire sûr et un sentiment profond de la beauté ainsi que bien d'autres qualités précieuses pour surveiller et compléter une éducation. Sous cette direction attentive, Mlle de Saussure lut très jeune une foule d'ouvrages qui pourraient paraître au-dessus de son âge, mais que les explications de son père, qui lui en faisait rendre compte, rendaient sans doute intelligibles à son esprit. A sept ans, elle fit avec sa famille, un voyage en Italie, dont elle conservait plus tard un souvenir un peu confus mais assez vif cependant pour lui inspirer un ardent désir de revoir ce beau pays. A Naples, elle fut présentée avec son père dans la famille royale où ses réponses intelligentes et la récitation de quelques petites fables lui valurent de grands applaudissements. De retour à Genève, ses parents lui firent reprendre le cours de ses études, qu'elle termina avec succès. L'intelligence et le goût des sciences étaient chez elle un héritage parternel, mais son inclination naturelle la portait peut-être plus encore vers les études littéraires. Les chefs-d'œuvre des littératures allemande et anglaise lui étaient familiers ; elle goûtait plus encore ceux de la littérature italienne et savait assez de latin pour comprendre et apprécier les charmes de l'antiquité. A dix-neuf ans (1785) elle épousa M. Jacques Necker, neveu du ministre des finances de Louis XVI. M. Necker, qui était officier au service de l'étranger, revint alors dans sa patrie, où il occupa d'abord une chaire de botanique à l'Académie, puis, après la restauration de la République, les charges de conseiller d'Etat et de syndic. Mme Necker s'intéressait elle-même à la politique de son pays ; elle était également fort sensible aux agréments de la société, et, dans un monde où les éléments sérieux et intellectuels avaient une large part, elle pouvait en jouir en toute liberté, sans préjudice des intérêts de sa famille qui, pour elle, passaient avant tout. Elle était en relations avec les esprits distingués dont les talents honoraient alors la petite république genevoise ; dans ce cercle d'élite, sa conversation se faisait remarquer par beaucoup d'autorité et par la franchise ardente, mais tempérée par la bienveillance, avec laquelle elle défendait les causes qui lui étaient chères, surtout les grands intérêts de la morale. Le goût de la société s'alliait, chez Mme Necker, à celui, très vif aussi, des beautés de la nature ; après avoir passé l'hiver à Genève, elle habitait en été une villa située sur le coteau de Cologny, en face du lac et des montagnes, et dans une des situations les plus charmantes du monde. En 1798, la mort de son père, auquel la liait une affection profonde, vint la frapper d'un coup douloureux. Elle trouva quelque consolation à son chagrin dans les relations d'amitié qui l'unissaient à sa cousine Mme de Staël, et qui devinrent alors plus intimes et plus passionnées. On ne peut suivre sans un vif intérêt la liaison de ces deux amies, destinées à jouer un rôle si différent au point de vue de l'éclat, mais réunies par une sympathie profonde et par une communauté d'enthousiasme et de foi dans l'avenir et les progrès de l'humanité. Ces relations n'étaient pas purement person-

nelles ; une amitié sincère, et qui survécut à la mort de Mme de Staël unissait Mme Necker aux divers membres de la famille de Broglie, et l'un des amis de la famille, le spirituel M. Doudan, a composé une excellente biographie de Mme Necker. On croira sans peine que Mme Necker, qui se plaisait si fort dans la société genevoise, éprouvait également un plaisir infini à rencontrer les esprits supérieurs que réunissait le salon de Coppet. Malheureusement, elle fut, bien jeune encore, atteinte d'une infirmité qui la contraignit à renoncer presque absolument aux relations de la société. C'était une surdité croissante, qui, par suite de l'isolement dont elle l'entoura, lui causa une tristesse difficile à surmonter. Alors seulement, et sur le conseil de Mme de Staël, elle songea à confier au papier les pensées et les réflexions qu'elle ne pouvait plus exposer dans la conversation et bientôt, cette solitude forcée donna à la littérature française un écrivain de plus. Le début de Mme Necker, dans cette voie nouvelle, fut la traduction de l'ouvrage de W. Schlegel sur la littérature dramatique, traduction accompagnée d'une introduction fort intéressante (3 vol., 1814). Elle composa ensuite une biographie de Mme de Staël : cette biographie, composée sous l'empire de souvenirs récents et douloureux, a presque les caractères d'un panégyrique, mais d'un panégyrique sincère et enthousiaste qui offre le plus vif intérêt. Elle se trouve en tête d'une édition complète des œuvres de Mme de Staël, publiée en 1820 et 1821. Mme Necker se consacra ensuite à la préparation du grand livre qui devait lui assurer une place dans le monde de la littérature et des sciences morales : l'*Education progressive* (3 vol.), ouvrage composé de deux parties bien distinctes. Les deux premiers volumes traitent, d'une manière générale, de l'éducation de l'enfance et de l'adolescence ; le sujet du troisième est dans un sens plus limité, mais dans un autre infiniment plus étendu et aussi plus nouveau et plus original. C'est une étude sur la vie des femmes où l'auteur sans se borner aux années de l'enfance et de la jeunesse, accompagne les femmes à travers toutes les phases de leur existence, depuis le berceau jusqu'au tombeau; il faut plutôt dire « jusqu'au seuil de l'éternité », car dans l'ouvrage de Mme Necker, la religion joue le premier rôle et la vie apparaît dans son livre ce qu'elle était à ses yeux, une éducation par laquelle Dieu prépare l'homme à entrer dans l'éternité. Du moment que l'idée de l'éducation est prise avec tant d'ampleur et d'une manière si élevée, il est impossible d'imaginer un sujet plus beau, plus riche, plus propre à faire naître dans l'esprit des réflexions profondes et intéressantes. Ce sujet, Mme Necker, par la hauteur de son intelligence, par la largeur de ses conceptions, par son expérience de la vie et du monde, était éminemment propre à le traiter; aussi elle a composé une œuvre remarquable et presque unique dans son genre, dans laquelle le lecteur rencontre à chaque pas de sages conseils, des réflexions fines et judicieuses, et, partout, une nourriture morale et intellectuelle aussi délicate que fortifiante. L'*Education progressive* est un beau livre dont Genève s'honore à juste titre et, dès le début, il assura à son auteur une

place, modeste sans doute, mais singulièrement honorable, à côté des grands noms qui venaient d'illustrer sa famille dans la science, la littérature et la politique. Les méditations et les travaux de Mme Necker ne furent pas limités à la composition des trois ouvrages qui viennent d'être mentionnés ; on a retrouvé après sa mort un certain nombre de manuscrits dont la *Bibliothèque universelle* a publié quelques fragments curieux sous les titres suivants : *Essai sur ce qui plaît*, *Souvenir d'un voyage en Suisse*, *Essai sur l'étude de la botanique*. La vieillesse arriva sans atteindre en aucune manière l'intelligence de Mme Necker ; mais sa vie avait été semée de bien des chagrins et les personnes qui l'ont connue dans ses derniers jours se rappellent une figure sereine sans doute, mais voilée d'une profonde mélancolie. Elle mourut en 1841 à Mornex, village situé au pied du Salève et où elle s'était rendue pour respirer un air plus doux. Un de ses fils, M. Louis-Albert Necker, homme d'esprit et de savoir, s'est fait connaître dans la science, par un grand nombre de savants mémoires et dans le monde littéraire, par la publication d'un intéressant voyage en Ecosse et aux îles Hébrides. A. Naville.

NECTAIRE, patriarche de Constantinople, successeur de Grégoire de Nazianze (381) et prédécesseur de Jean Chrysostome, né à Tarse, mort en 397. Il fut nommé par la volonté expresse de l'empereur Théodose et avant même d'avoir quitté la robe du néophyte. On a de lui une *Homélie* sur saint Théodore martyr, où Nectaire parle de l'aumône et du jeûne. L'original grec de cette Homélie se trouve en manuscrit dans plusieurs bibliothèques ; la traduction latine en fut imprimée à Paris en 1554, in-8°, avec six homélies de saint Jean Chrysostome. — Voyez Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, 8 ; VIII, 23 ; Contogonis, *Patrologie*, Athènes, 1851, II, 704.

NECTAIRE, patriarche de Jérusalem, né à Candie vers 1602, mort à Jérusalem en 1676. Dès sa jeunesse, il entra au couvent du mont Sinaï ; il fut nommé, en 1661, patriarche de Jérusalem pour remplacer Paisius qui venait de mourir. Pour libérer son Eglise, grevée de dettes, il parcourut successivement la Moldavie, la Hongrie et les principales villes d'Orient, recueillant des aumônes dont le produit lui permit de restaurer l'église de la Résurrection. En 1672, il abdiqua et se retira dans un couvent. On a de lui : *Confutatio imperii papæ in Ecclesiam*, publiée en grec (Jassy, 1682, in-8°), et traduite en latin (Londres, 1702, in-8°) ; *De artibus quibus missionarii latini, præcique in terra sancta degendes, ad subvertendam Græcorum fidem utuntur, et de quam plurimis Ecclesiæ Romanæ erroribus et corruptelis, libri tres ex autographo græco latine redditi*, Londini, 1729. Dans un couvent de Constantinople se trouvent en manuscrit trois discours de Nectarius contre Latius. — Voyez Dimitracopoulos, *La Grèce orthodoxe*, Leipz., 1872 (en grec).

NEFF (Félix), né à Genève le 8 octobre 1798, mort dans cette même ville le 12 avril 1829, montra dès son enfance une intelligence précoce et un grand respect pour la vérité. Elevé par sa mère dans un village loin de la ville, il reçut du pasteur de la paroisse quelques

leçons de latin, et étudia seul la botanique, l'histoire et la géographie. Après avoir passé quelque temps comme apprenti chez un jardinier-fleuriste, il entra à l'âge de dix-sept ans dans la garnison de Genève et parvint bientôt au grade de sergent d'artillerie. Les exercices de cette arme ne contribuèrent pas moins que les travaux de la campagne à endurcir son corps à la peine, et à le préparer pour de plus utiles et plus glorieuses fatigues. Saisi par le réveil religieux qui commençait à se manifester, il s'unit, quoiqu'il n'ait jamais professé les idées séparatistes, à l'Eglise naissante du Bourg-de-Four, et comme chez lui l'action suivait de près la pensée, il fit entendre dès ce moment dans la caserne, dans l'hôpital et dans les prisons, la prédication de la croix. En 1819, il renonça à l'état militaire, à la grande satisfaction de ses chefs, que mécontentait son zèle religieux, pour se vouer entièrement à l'évangélisation. Neff commença par son propre pays. Il parcourut les villages des environs de Genève, visita les cantons de Vaud, de Neuchâtel et de Berne, puis se rendit à Grenoble (1821) et à Mens où son ministère plein de largeur et de feu fut vivement apprécié. Quoiqu'il n'eût pas fait d'études théologiques (« il n'avait étudié, disait-il lui-même, que dans trois livres: la Bible, son cœur et la nature, » mais il les connaissait bien tous les trois), le consistoire de Mens nomma Neff (1er juin 1822), pasteur-catéchiste, et l'année suivante il reçut la consécration au ministère dans l'Eglise de Poultry, en Angleterre. Les réponses qu'il fit aux questions qu'on lui posa à cette occasion dénotent une grande fermeté de foi et une résolution bien arrêtée de se consacrer tout entier au service de Dieu. — Après avoir passé quelque temps encore à Mens, où il se vit gêné dans son activité par les tracasseries de l'autorité, Neff accepta l'appel qui lui était adressé d'aller desservir les Eglises du Quéras et de Freissinière (Hautes-Alpes). Souvent déjà ses pensées s'étaient dirigées vers ces sauvages contrées où six siècles auparavant les disciples de Valdo avaient cherché un refuge contre les persécutions de l'Eglise romaine, sans que les glaciers et les précipices fussent parvenus à les mettre à l'abri de sa rage. Massacrés sans miséricorde, ils n'avaient pu se maintenir que dans la seule vallée de Freissinière où ils avaient fondé le petit village de Dormilloute au pied des glaciers. L'œuvre d'un évangéliste dans les Hautes-Alpes ressemblait beaucoup alors à celle d'un missionnaire chez les sauvages. Dans la vallée de Freissinière tout était à créer: instruction, bâtisse, agriculture, quand Neff y arriva. Beaucoup de maisons n'avaient point de cheminées et presque pas de fenêtres. Toute la famille, pendant les sept mois d'hiver, croupissait dans le fumier d'une étable, qu'on ne nettoyait qu'une fois par an. La nourriture y était aussi grossière que le logement. Les femmes y étaient traitées avec dureté comme chez les peuples barbares. La piété des ancêtres avait disparu ; le jeu, la danse, l'ivrognerie, les rixes sanglantes avaient remplacé le chant des cantiques et l'austérité des martyrs. Neff ne se laissa arrêter ni par la rudesse des habitants du Quéras et de Freissinière, ni par l'étendue de sa nouvelle paroisse qui comptait douze annexes, à plusieurs

desquelles on ne pouvait arriver que par des chemins de chèvre, ni par la rigueur du climat ; les obstacles qu'il entrevoyait excitèrent au contraire son zèle et, en octobre 1823, il alla se camper dans ces montagnes, décidé à n'avoir aucune demeure fixe afin de ne négliger aucun de ses paroissiens. Pendant près de quatre années Neff se montra pour ce pauvre peuple un nouvel Oberlin. Pasteur, maître d'école, ingénieur, agriculteur, il s'occupa du soin des âmes et des corps, appela des instituteurs, construisit des écoles, fit creuser des canaux, assainit les demeures de ces pauvres paroissiens, leur enseigna à cultiver la pomme de terre, forma lui-même des maîtres, mais surtout réveilla si puissamment ces populations endormies par sa parole pleine de foi qu'à partir de 1824 une œuvre admirable de conversion se produisit dans ces sauvages vallées autrefois témoins des souffrances de tant de glorieux martyrs. Partout on paraissait éprouver l'horreur du péché, la nécessité de la repentance et le besoin de la grâce de Jésus-Christ. Frappé de ce réveil subit, Neff lui-même avait peine à se reconnaître. « Les rochers, les glaciers même, tout me semblait animé, écrivait-il, et m'offrait un aspect riant. Ce pays sauvage me devint agréable et cher du moment qu'il fut habité par des frères. » — Le courageux évangéliste ne devait cependant pas y jouir longtemps du fruit de son travail. Dans l'été de 1826, il éprouva un grand affaiblissement d'estomac, causé probablement par l'usage d'aliments grossiers ; une foulure au genou vint encore compliquer sa situation et en 1827 il dut rentrer à Genève où il arriva très souffrant. Au commencement d'avril 1829, il ne fut plus permis de douter de sa fin prochaine. Neff consacra ses loisirs forcés à écrire plusieurs méditations religieuses *Sur le IV^e^ chap. de l'épître de S. Jacques*, Genève, 1828, et *sur 1 Cor. VII*, 29-31, Gen., 1828 ; des *Lettres d'un prédicateur malade à tous ses frères et sœurs en Christ des Eglises qu'il a desservies, etc.*, Gen., 1829; quelques traités : la *Petite bergère des Alpes* et *L'école du dimanche au village* (Soc. des tr. relig. de Paris, n^os^ 83 et 84); puis il s'éteignit plein de confiance à l'âge de trente et un ans. « Celui qui a fait pousser trois brins d'herbe là où il n'en venait auparavant que deux, a dit Swift, a bien mérité de sa patrie ; » à plus forte raison peut-on le dire de Félix Neff, pour la France et pour l'Eglise. — Sources : A. Bost, *Lettres de Félix Neff*, 2 vol. in-8°, Genève, 1842; *Vie de Félix Neff*, Toulouse, 1860; *Le Semeur*, 1831, etc., etc. L. Ruffet.

NÉHÉMIE, Néhémyah, Νεεμίας. Nous complétons par quelques indications relatives à ce personnage, ce qui a été dit dans l'article *Esdras*, sur le rôle réuni des deux réformateurs judéens. Néhémie, fils de Hakalia, était un personnage important à la cour de Perse, où il remplissait les fonctions d'échanson. Ayant eu connaissance du triste sort de ses compatriotes retournés à Jérusalem, il met à leur service son influence et son activité ; il obtient à cet effet du roi de Perse à la fois un congé et le titre de gouverneur avec mission d'assurer la défense de Jérusalem contre les voisins malintentionnés en reconstruisant ses murailles (445 av. J.-C.). Néhémie a-t-il bien exercé pendant douze ans (V, 14) ses fonctions de gouverneur de Jérusalem

avant de retourner auprès du roi ? On a contesté l'exactitude de cette mention (cf. XIII, 6). De nouveau il lui faut quitter la cour royale pour corriger les abus qui s'étaient produits pendant son absence. Le reste de sa destinée n'est pas connue de nous. Néhémie partage avec Esdras l'honneur de la reconstitution de la nationalité juive ; il est malheureusement impossible, dans l'état de nos sources, de se rendre parfaitement compte de son rôle et de la nature de ses pouvoirs. Néhémie ne nous est connu que par le livre qui porte son nom (voy. *Paralipomènes*).

NÉMÉSIUS, philosophe chrétien, auteur d'un écrit Περὶ φύσεως ἀνθρώπου. D'après le titre, il aurait été évêque d'Emèse ou d'Emise, en Phénicie. Nous ne savons d'ailleurs rien de lui, et il n'est pas facile de déterminer l'époque dans laquelle il a vécu. C'est à tort que Tillemont et d'autres l'ont identifié avec le préfet cappadocien Némèse, auquel Grégoire de Naziance a adressé plusieurs lettres et une poésie, et qu'il loue à cause de sa droiture et de sa sagesse. Le nom d'ailleurs était très fréquent. On place communément la rédaction de cet écrit vers le milieu du cinquième siècle. On prit de bonne heure l'habitude de le joindre aux œuvres de Grégoire de Nysse, ce qu'explique une certaine correspondance de vues entre ces deux penseurs. En philosophie, Némésius est éclectique ; il emprunte aux anciennes doctrines l'idée de la préexistence de l'âme et de la métempsycose ; mais dans un grand nombre de points, notamment en ce qui concerne la relation de l'esprit et du corps ainsi que celle de la liberté humaine et de la Providence, l'auteur fait des emprunts aux doctrines chrétiennes. L'ouvrage de Némésius a été inséré en grec et en latin dans la *Biblioth. des Pères*, de Lyon, VII, 559 ss., et traduit dans la plupart des langues de l'Europe.

NEMROD, Nimrod, fils de Cusch, puissant chasseur devant l'Eternel et fondateur du royaume de Babylone, d'après Genèse X. Josèphe (*Antiq.*, I, 4, 2) lui attribue même l'érection de la tour de Babel : son nom déjà indique le blasphémateur contre Dieu et le sacrilège (Gen. X, 8 ; XI, 4), le Titan qui a voulu prendre d'assaut le ciel. D'après l'astrologie persane le groupe planétaire le Géant, c'est-à-dire l'Orion des Grecs, n'est autre que le puissant Nemrod, enchaîné au ciel (cf. Es. XIII, 10 ; Job XXXVIII, 3 ; Michaëlis, *Spicilegium*, I, 209 ss. ; Gesenius, *Commentar zu Jesaias*, I, 458 ss.).

NENNIUS, abbé du couvent de Bangor, disciple d'Elbodus ou Elvodug, est cité comme l'auteur d'un ouvrage écrit vers l'an 830 et intitulé *Historia Britonum*. Mais de trente manuscrits deux seulement contiennent cette indication, tandis que dix-sept autres l'attribuent à Gildas, et l'un des meilleurs à un anachorète du nom de Marc. L'ouvrage, qui suit une chronologie vicieuse et contradictoire, cite comme la source où l'auteur anonyme a puisé les *Annales Romanorum*, *Chronica S. Patrum et scripta Scotorum Angelorumque, et traditio veterum*. Plus tard, cette histoire, intitulée aussi *Eulogium Britanniæ*, fut interpolée par divers copistes, ce qui en augmente la confusion. Il en existe au Vatican un manuscrit de la main de l'anachorète Marc, qui l'aurait

copié vers 945 ; ce manuscrit ne contient pas la plupart des interpolations qui se trouvent dans les exemplaires imprimés. La *Historia Britonum* fut publiée pour la première fois par Gale, dans sa collection des historiens anglais, 1691, in-folio. I. Bertram réimprima le texte de Gale à Copenhague, 1757, in-8°. Le R. P. W. Gunn, recteur d'Irstead, en a donné une nouvelle édition avec une traduction anglaise et un commentaire, Londres, 1819. J. Stevenson en a publié d'après plusieurs manuscrits une nouvelle édition. La valeur historique de cet ouvrage, qui n'est qu'une compilation d'extraits empruntés à divers auteurs, est peu considérable, pour ne pas dire nulle. — Voyez Wright, *Biographia Britanica literaria*, I ; Schœll, *Dissert. de Eccles. Britonum Scotorumque Historiæ fontibus*, p. 29-37.

NÉOPHYTE, νεόφυτος, *recens plantatus*, ou nouvelle plante. On a appelé ainsi les nouveaux baptisés, parce que le baptême est considéré, par rapport à celui qui le reçoit, comme une naissance spirituelle qui le fait chrétien et enfant de Dieu. C'est dans ce sens que le mot est employé par saint Paul (1 Tim. III, 6). L'image de la nouvelle plante à laquelle ressemble le croyant se trouve aussi 1 Cor. III, 7. On a aussi donné ce nom à ceux qui étaient nouvellement reçus dans l'état ecclésiastique ou dans un ordre religieux. Les néophytes ou nouveaux baptisés portaient des aubes ou vêtements blancs pendant huit jours. L'état de néophyte, d'après les canons de l'Eglise, produit l'irrégularité. Mais, dans la pratique, cette règle ne fut point observée, et nous voyons par l'exemple d'Ambroise de Milan que de simples néophytes pouvaient être élevés à l'épiscopat.

NÉO-PLATONISME. Voyez *Alexandrie* (Ecole philosophique d').

NEPHTALI, Naphthâli ; Νεφθαλείμ, septième fils de Jacob et de Bala ou de Bilha, servante de Rachel (Gen. XXX, 8 ; XXXV, 25), et chef d'une tribu d'Israël (Nombr. I, 43 ; II, 19 ; VI, 78), qui, lors du dénombrement fait avant l'occupation de Canaan, comptait 45,400 hommes capables de porter les armes (Nombr. XXVI, 50). Le territoire de la tribu de Nephtali s'étendait au nord de la Palestine jusqu'au pied de l'Antiliban, et à l'est jusqu'au Jourdain ; il était limité au sud par les tribus d'Asser et de Zabulon (Jos. XIX, 32). C'était un des districts les plus fertiles de la Palestine (Deut. XXXIII, 23). Les Cananéens qui l'habitaient ne furent soumis que fort tard (Juges I. 30), ce qui n'empêcha pas les Nephtaliens de prendre une part importante aux luttes pour l'indépendance commune (Juges V, 18 ; VI, 35 ; VII, 23). Ils eurent beaucoup à souffrir plus tard des incursions des Syriens (1 Rois XV, 20 ; 2 Rois XV, 29 ; 2 Chron. XXI, 4 ; Es. VIII, 23).

NÉPOMUCÈNE. Il est démontré aujourd'hui que la légende de saint Jean Népomucène est une fable inventée par le parti catholique allemand pour détrôner le héros favori de la Bohême, Jean Huss, et pour jeter un jour défavorable sur le défenseur secret de ses principes, le triste roi de Bohême Wenceslas. Voici ce que l'histoire nous rapporte sur ce personnage, qui a une existence historique, mais tout autre que celle de la légende. Jean, natif de la petite ville de Pomuk, entra de bonne heure dans les ordres, fut nommé en 1380 curé d'une des

paroisses de Prague et devint dès l'année suivante le notaire et le confident de l'archevêque de Prague, Jean de Janstein. Cette faveur, jointe à la fermeté de son caractère, fut la cause de sa ruine. Wenceslas, prince passionné et sans frein, depuis longtemps en lutte avec un clergé dont il voulait amoindrir les privilèges, furieux de ce que l'archevêque avait fait sans le consulter choix d'un abbé pour un couvent qu'il se proposait de transformer en évêché et de donner à l'une de ses créatures, fit arrêter Népomucène, qui fut sur son ordre jeté dans la Moldau, après avoir subi les plus cruelles tortures en présence de Wenceslas, qui lui infligea avec la torche qu'il tenait à la main des brûlures mortelles. Ce drame s'accomplit le 20 mars 1393. Voilà tout ce que nous savons par l'histoire. D'après la légende, ce Népomucène, marqué à sa naissance même par des miracles et des prodiges, se signala dès son entrée dans les ordres par la rigueur de ses austérités et eut l'honneur d'être choisi par la pieuse reine Jeanne pour son confesseur. Le tyran Wenceslas, aussi jaloux que cruel, après avoir vainement cherché à le séduire par des promesses, eut recours à la violence pour lui arracher le secret de la confession de la reine, et furieux de la résistance intrépide du prêtre, le fit jeter dans la Moldau dans la nuit du 23 avril 1383. Mais la flamme qui avait brillé sur le berceau de l'enfant, reparut sur le corps du martyr et dénonça le crime. Enterré avec pompe dans la cathédrale, puis déposé par ordre du tyran dans un recoin obscur, le corps du saint révéla sa présence à la foule par l'odeur suave qui s'en dégageait, et plus d'un siècle après, quand le clergé ouvrit son cercueil, la langue demeurée seule intacte dans le squelette, redevint rouge et comme vivante, pour attester par un nouveau miracle la sainteté du prêtre de Pomuk. La pieuse Jeanne mourut de douleur le 1er janvier 1386 sans laisser de postérité. Le pape Benoît XIII a canonisé le nouveau saint par une bulle de 1719. Les écrivains catholiques, après avoir inutilement cherché à identifier le Népomucène de l'histoire et celui de la légende en ne voyant dans la colère de Wenceslas au sujet du choix d'un abbé qu'un prétexte pour assouvir sa rancune contre le prêtre fidèle à ses serments, ont fini par reconnaître l'existence de deux martyrs du même nom morts à dix ans d'intervalle. Mais cette hypothèse, inadmissible en elle-même, est formellement contredite par les faits. Un historien moderne, Abel, qui a soumis tous les documents à une critique aussi minutieuse que décisive, a démontré que la légende coïncide avec les désastres de la Bohême au début de la guerre de Trente ans. Voulant détrôner du souvenir populaire le héros national Jean Huss, le clergé vainqueur a inventé un martyr du secret de la confession dont il fait coïncider la mort avec la fête du martyr de Constance. Il a prouvé également que la plupart des statues consacrées à Népomucène étaient à l'origine des images de Jean Huss. Le culte de Népomucène n'en a pas moins persisté jusqu'à ce jour ; de nombreux miracles se sont accomplis sur son tombeau. Les paysans l'invoquent en temps de sécheresse et sa mémoire est encore vénérée en Bohême. — Sources : *Act. Sanct.*, III,

667; Pelzel, *Geschichte Wenzels*, I; Fried, *Der h. Joh. Nep.*, 1861; O. Abel, *Die Legende von Joh. v. Nep.*, Berlin, 1855. A. Paumier.

NÉPOS, évêque égyptien, qui mourut vers le milieu du troisième siècle, distingué par sa science et sa piété. Il avait embrassé les erreurs du chiliasme et défendait l'interprétation littérale et réaliste de l'Ecriture contre l'exégèse allégorique de l'école d'Origène. Népos était l'auteur d'un écrit perdu Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, que l'on considérait dans son entourage, comme la démonstration irréfutable de la vérité des idées millénaires. Gennadius lui attribue la distinction entre la résurrection des justes et celle des méchants que Népos avait manifestement puisée dans l'Apocalypse. L'évêque Denis, d'Alexandrie, se plaint de ce qu'un certain nombre de docteurs, séduits par son exemple, négligent la prédication de la loi et de l'Evangile pour s'absorber dans la recherche des mystères cachés. Il organisa même un colloque où, pendant trois jours, il s'appliqua à réfuter les erreurs contenues dans l'ouvrage de Népos. C'est dans les fragments d'un écrit de Denis intitulé περὶ ἐπαγγελιῶν, conservés chez Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII, 24 ss.), que l'on trouve ces notices sur l'évêque Népos et sur le mouvement qu'il a provoqué, en même temps qu'un jugement très hardi sur l'Apocalypse, la source principale des erreurs millénaires. Denis ne veut pas rejeter l'Apocalypse ; il préfère consentir à ne pas la comprendre ; mais il refuse de l'attribuer à l'apôtre Jean. D'après Fulgence, les népotiens se seraient maintenus jusqu'au sixième siècle. Népos avait composé également plusieurs *Psaumes* et *Hymnes*. — Voyez Eusèbe, loc. cit.; Gennadius, *De dogm. eccles.*, 55 ; Tillemont, *Mémoires*, IV, 261 ss. ; Walch, *Ketzerhistorie*, II; Schupart, *De chiliasmo Nepotis*, Giessen, 1724.

NÉPOTIEN (Saint), prêtre et ami de saint Jérôme, né dans la Gaule cisalpine, mort vers l'an 396, fut élevé par son oncle Héliodore, prêtre de l'église d'Aquilée, qui l'initia à la science et à la piété. Le crédit dont il jouissait à la cour de Gratien et de Théodose lui fournit souvent l'occasion de soulager les veuves, les orphelins et les affligés ; mais voulant mener une vie plus parfaite, il se retira auprès de son oncle, qui était devenu évêque d'Altino, et qui l'ordonna prêtre malgré sa résistance. On a de lui des *Lettres* adressées à saint Jérôme au sujet de la vie que les clercs et les prêtres doivent mener pour satisfaire à leurs obligations. Népotien mourut jeune. L'Eglise honore sa mémoire le 11 mai.

NÉRAC (*Nereidum aquæ*), bâtie sur l'emplacement d'une villa romaine, dont quelques restes ont été retrouvés de nos jours, existait, comme le constatent plusieurs chartes, dans la première moitié du onzième siècle. Capitale du duché d'Albret (voyez ce mot), elle devint en 1484, après le mariage de Jean d'Albret avec Catherine de Foix, l'une des capitales de la Navarre. Pendant la guerre de Cent ans, les Anglais réédifièrent ses murailles et l'occupèrent jusqu'au moment où les d'Albret, se déclarant pour Charles V, y bâtirent, du quatorzième au quinzième siècle, un vaste château à quatre corps de logis, démoli à la Révolution, sauf la partie septentrionale

qu'on voit encore entièrement délabrée. — Nérac, évangélisée d'abord, comme tout l'Agenais, par Farel, le régent Sarrazin et André Mélanchthon, a été appelée quelquefois l'un des berceaux de la Réforme française, bien que l'Eglise n'y ait été « dressée » qu'en 1558. A la vérité, dès 1526, Marguerite de Valois, que Calvin appelle « l'instrument dont Dieu se servit pour avancer son règne, » offrit aux réformés, sans faire elle-même adhésion aux nouvelles doctrines, un refuge dans l'Albret contre les persécutions. Elle attira auprès d'elle Lefebvre d'Etaples, obligé d'abandonner son modeste emploi de bibliothécaire de la ville de Blois, et lui donna un appartement qu'il occupa jusqu'à sa mort (1531-1537). Nérac possède son tombeau, que Florimond de Rémond put visiter, mais dont tout vestige a maintenant disparu. Calvin quitta sa retraite d'Angoulême pour visiter le vieillard presque centenaire, qui lui prédit que « ce devoit estre l'autheur de la restauration de l'Eglise de France » (1533). — Cette prédiction est le seul fragment que nous connaissions de ces mémorables entretiens. Nous savons également peu de chose des discussions que Calvin, pendant son séjour de quelques mois, soutint avec Gérard Roussel, ancien trésorier de la cathédrale de Meaux et chapelain de la reine de Navarre. Ils ne purent s'entendre ; Calvin voulait « raser sur terre pour construire un nouvel édifice ; » Roussel, qui, comme Lefebvre, son ami, prêchait timidement la Réforme, voulait « nettoyer et non incendier la maison de Dieu. » Tout nous porte à croire que ce furent les idées moyennes et les moyens des « temporiseurs » qui dominèrent à Nérac dans la première moitié du seizième siècle. — Mais en 1555, le moine David, venu d'Agen à Nérac, commença à attaquer ouvertement les mœurs du clergé, et ses prédications, dans la grande salle du château, obtinrent beaucoup de succès. « Dès lors la Réforme prit telle racine dans cette contrée-là, que jamais depuis elle n'en a pu être arrachée. » David, se laissant bientôt gagner par l'appât d'un gros bénéfice, et cherchant à ramener au giron de l'Eglise ceux dont il avait captivé la confiance, essaya d'éloigner de la Réforme Antoine de Bourbon, roi de Navarre, sur lequel les protestants portaient alors toutes leurs espérances. Les chefs du parti envoyèrent Simon Brossier, l'apôtre du Bourbonnais, qui confondit l'ancien moine dans plusieurs conférences publiques (1558) et le fit chasser de la ville. Cette même année Boënormand et Vigneaux, les deux propagateurs de la Réforme en Guienne, « dressèrent » définitivement l'Eglise. Ainsi les dernières tentatives de David aboutirent à montrer aux habitants de Nérac l'impossibilité des compromis et le danger des temporisations. — Boënormand et Vigneaux reprirent leurs courses missionnaires ; Gille et Jean Graignon, venus de Genève, continuèrent leur œuvre. Un court séjour de Théodore de Bèze (juillet-novembre 1560), dont la tradition locale conserve encore le vivant souvenir, donna à l'Eglise naissante une grande extension. Il « prêcha dans le temple, ce qui étonna merveilleusement les auditeurs. » Antoine de Bourbon, gagné par son éloquence, promit de se mettre à la tête des réformés ; mais, effrayé

par les menaces de la cour de Paris, il congédia de Bèze, qui le « pressait d'exécuter l'ordonnance de Fontainebleau » (de Thou). Quant aux habitants, ils se rallièrent en très grande majorité aux idées nouvelles et reçurent fort irrévérencieusemnnt le cardinal d'Armagnac, porteur d'une bulle d'excommunication contre Boënormand, la Gaucherie et leurs adhérents. « On ne tint compte de lui ni des bénédictions qu'il donna à l'entrée de la ville, tout le monde s'en mettant à rire » (Bèze). Les cordeliers eux-mêmes se retirèrent ou durent s'enfuir, et « Jeanne d'Albret, s'acheminant en cour, donna leur couvent, qui était lors tout vide, pour y loger les ministres et y faire un collège » (de Thou). Il résulte même d'une lettre de Monluc (d'Agen, 26 avril 1562) que pendant toute une année, après le départ de Théodore de Bèze, la messe ne fut plus célébrée à Nérac. La ville entière avait donc à cette époque embrassé la Réforme. — *Nérac pendant les guerres de religion.* L'édit de janvier, qui ordonnait de rendre les églises indûment détenues et de faire les assemblées hors des murailles, ne pouvait qu'exciter le mécontentement dans une ville comme Nérac, entièrement peuplée de protestants. Si le Nord l'accepta avec joie, la Guienne l'accueillit par une prise d'armes que justifiait l'attitude hostile des catholiques de la province. Un massacre des protestants de Cahors, suivi de représailles terribles à Fumel, amena en Guienne Monluc avec le titre de lieutenant-général en l'absence du roi de Navarre. Il procéda immédiatement à des exécutions sommaires. Grâce à sa forte garnison, Nérac échappa aux fureurs du « boucher royaliste » qui voulut la reprendre le 27 juin (1562) et « fut vaillamment repoussé avec perte de ses gens. » La place arma des corps de partisans qui faillirent enlever le lieutenant-général au Saint-Puy, et surent échapper à toutes ses poursuites, « veu les intelligences qu'ils avoient secrettes en toutes les villes. » Ils donnèrent même l'assaut à quelques gros bourgs des environs, et c'est l'assaut de Francescas que les *Commentaires* qualifient de « chétif commencement de notre guerre de la Guienne,· dans laquelle les huguenots nous prirent au dépourvu. » L'audace de la garnison n'eut pas toujours le même succès. A peu de distance de la ville, au pied des coteaux du Galaup, entre Castelviel-la-Gatherie (Lagatère) et Viane, les protestants subirent une défaite mémorable, sur laquelle, malgré les bornes étroites de cet article, nous devons insister. Son importance n'échappa point aux contemporains : de Bèze (IX), de Thou (XXXIII), en font la description minutieuse, et Monluc y consacre plusieurs pages de son V^e^ livre. Les conséquences de cet échec ne furent pas médiocres, puisque la cour de Navarre s'enfuit sur-le-champ en Béarn, et que l'Albret tomba au pouvoir des catholiques. Détail qui n'a pas été relevé à notre connaissance par les historiens modernes de la Réformation, ce combat fut le « premier en rase campagne » qui inaugura la série des guerres religieuses. Les auteurs cités plus haut tombent d'accord que cette rencontre eut lieu le 2 juillet 1552, c'est-à-dire moins d'un mois après l'entrevue de Toury, quand les armées royales et huguenotes n'en étaient

encore qu'à s'observer dans l'Orléanais, et trois mois avant la bataille de Ver-en-Périgord (9 octobre), qui empêcha Duras d'amener à Condé la noblesse du Midi. Il n'y avait eu jusque-là que escarmouches, sièges, massacres dans les rues. Les protestants de Nérac qui, sous le commandement de Donazau, gouverneur de la ville, tentèrent ce jour-là d'arrêter Monluc dans sa marche sur Bordeaux, étaient, y compris un renfort survenu au dernier moment, au nombre de sept cents, chiffre assez considérable pour l'époque, si l'on remarque qu'à la bataille décisive de Saint-Denis, le parti ne mit en ligne que 5,000 combattants. L'affaire fut si chaude que plus de quatre cents religionnaires, au dire de Monluc, restèrent sur le terrain, et l'on sait qu'à la bataille de Jarnac les protestants ne perdirent pas plus de monde. — A la suite de cette rencontre, le renégat Bozon s'établit sans coup férir à Nérac, et y restaura la messe. Bien que Casteljaloux eût été désigné dans la sénéchaussée d'Albret pour l'exercice de la religion, le culte n'en fut pas moins celébré à Nérac sous la direction des pasteurs Baptiste et de Saint-Hilaire. La tranquillité régna dans toute la province pendant la seconde guerre : « Une poule tenait les champs. » Au début de la troisième guerre, Jeanne d'Albret dut s'enfuir en toute hâte de la ville pour se réfugier à La Rochelle avec son fils Henri, « passant la Garonne à trois doigts du nez du sieur Monluc qui la poursuivait » (Olhagaray). Quelques jours après, un édit de Charles IX confisqua ses domaines, et le mobilier du château faillit être vendu (Monluc, lettre du 31 octobre 1568). Heureusement que Montgommery, victorieux en Béarn, parut à temps pour assurer la prépondérance du parti. — A la première nouvelle de la Saint-Barthélemy, Nérac qui, comme toutes les villes de l'Albret, avait « privilège de l'exemption des gens de guerre, » ferma ses portes et échappa aux égorgeurs. Henri de Navarre, évadé du Louvre, se réfugia au château, où il avait séjourné pour la première fois avec Charles IX, au retour des conférences de Bayonne. C'est là qu'il reçut, s'il faut en croire Sully, les députés des états de Blois, qui lui proposaient de prendre rang aux états, et d'abjurer définitivement. Il refusa tout en se déclarant disposé à faire des concessions aux catholiques. Huit ans après, même réponse aux envoyés d'Henri III. Hermet le père, l'un des pasteurs de l'Eglise, le soutint cette fois-là dans sa résistance, et risposta à Roquelaure qui lui demandait si un psautier à la huguenote pouvait entrer en concurrence avec une couronne : « Rien n'empêche le roi de Navarre de mettre les psaumes dans sa poche et la couronne de France sur sa tête. » — Du mois d'octobre 1578 à la fin de février 1579, eurent lieu entre Catherine de Médicis et Henri de Navarre les célèbres conférences de Nérac, « pour faciliter l'exécution de l'édit dernier de pacification et éclaircir et résoudre les difficultez qui sont intervenues et qui pourroient encores retarder le bien et effets d'iceluy édit » (voir pour le texte complet Haag, *France prot.*, 1, p. 159.) La reine-mère accordait quatorze places de sûreté « baillées en garde au dit sieur roi de Navarre, » et trente-six mille livres tournois aux réformés. Dans sa résidence

de Nérac, le roi courut plusieurs graves dangers : d'après d'Aubigné, il faillit être assassiné dans le jardin du château par un capitaine espagnol, nommé Loro, qui lui promettait de livrer Fontarabie. Une autre fois, le maréchal de Biron, un peu plus tard le maréchal de Matignon l'assiégèrent tout à coup avec des forces supérieures ; il n'eut raison de cette dernière surprise que par une vigoureuse sortie à la suite de laquelle il écrivit à la comtesse de Grammont : « C'est la plus furieuse escarmouche que j'aie jamais vue » (lettre du 1er mars 1588). Quelques jours après il quittait Nérac pour n'y plus revenir. Depuis son départ, et sous le régime de l'édit de Nantes, nous ne trouvons aucun fait d'armes aux alentours de Nérac jusqu'au 3 juin 1621, où les protestants, à l'instigation du duc de Rohan, s'emparèrent du château et chassèrent tous les catholiques. A cette nouvelle, Mayenne arrive avec quatre mille hommes et des canons ; obligé de quitter momentanément le siège pour combattre une diversion de Laforce, il reparaît le 2 juillet, ouvre la tranchée, fait la brèche et obtient le 7 la capitulation. Cependant les conditions ne semblent pas indiquer une ville prise d'assaut : « Les armes et poudres appartenant aux habitants leur demeureront, et il leur sera loisible de réparer leurs murailles » (art. 7). Le conseil du roi n'en décida pas moins la démolition des remparts, et, en dépit des supplications du Conseil de la ville « pour une cité le séjour agréable d'Henri le Grand et qu'il reconnaît sa maison » (délibér. du 10 déc. 1621), la destruction des fortifications fut consommée à la fin de 1622. Les troupes royales assiégèrent, il est vrai, le château sous la Fronde, mais dès le commencement du dix-huitième siècle, la ville ne joue plus aucun rôle politique dans l'histoire. — *La cour de Navarre à Nérac.* Illustrée par trois reines, la cour de Navarre à Nérac, « le Paris du Midi » (Sully), changea plusieurs fois d'aspect. Littéraire sous Marguerite de Valois, puritaine sous Jeanne d'Albert, elle devint galante avec Marguerite, femme d'Henri IV. Les novateurs religieux accueillis par Marguerite de Valois lui inspirèrent *le Miroir de l'âme pécheresse*, une de ses premières compositions (Paris, 1533). Leur indépendance et leur vaste savoir plaisaient surtout à la reine qui ne se lassait pas de leur conversation. A côté des plus illustres, d'autres hommes, jeunes encore, célèbres dans leur temps, moins connus aujourd'hui, entouraient la princesse : Jean Lecomte, le futur professeur d'hébreu de Lausanne, Pierre Toussaint, bientôt l'auxiliaire de Farel, et qu'Erasme appelle « un jeune homme de grande espérance, » Victor Brodeau, son secrétaire, auteur des Louanges de Jésus-Christ, en vers de dix syllabes (Lyon 1540). Ce furent pourtant les littérateurs et les poètes qui dominèrent à sa cour : Marot, qui s'essayait dans les poésies légères, et ne songeait pas encore à traduire les psaumes, Bonaventure Desperriers, « le talent le plus original de son époque, » furent successivement ses valets de chambre. Le goût littéraire rapprochait les rangs à cette cour où les plaisirs de l'esprit étaient les plus douces récréations. On y avait retenu quelque chose de la manière des troubadours ; on y

contait des nouvelles à la façon de Boccace. C'est de ces entretiens que sortit l'*Heptaméron*. — Jeanne d'Albret, dépassant la tradition maternelle, se montra véritablement une femme de l'Ancien Testament et donna à la ville comme à la cour un cachet d'austérité. Les psaumes de Marot se chantaient dans les rues, les livres de controverse se vendaient en abondance, et les prédications des ministres étaient suivies par tous les seigneurs. Jeanne ne dédaignait pas non plus les œuvres de l'esprit : elle donna à Dubartas qui habitait le château d'Hodosse, près de Nérac, le sujet du poème de Judith, premier essai en notre langue d'une épopée sacrée. — Après le mariage du Béarnais avec la fille de Catherine de Médicis, la piété naguère en honneur à la cour, fut mise à l'écart. « De cette diversité de religion, dit Marguerite dans ses mémoires, il ne s'en oyait pas parler. » Les saillies du terroir, les modes du Louvre, une élégance raffinée faisaient à cette époque, de la Florence gauloise, comme on l'a appelée, le plus agréable séjour. Malgré les censures des pasteurs, la galanterie commençait aussi à y régner, et ne fit qu'y qu'augmenter quand la reine-mère, à l'occasion des conférences de 1578-1579, passa plusieurs mois au château, « dérouillant les esprits et rouillant les armes » (d'Aubigné). Ses dames d'honneur s'attachèrent à séduire les amis du jeune roi ; intrigues, trahisons, duels se succédaient sans interruption. « Du haut des tours des murailles et des poteaux, » les dames suivaient des regards les combattants, qu'elles accueillaient au bal du soir avec plus ou moins de faveur selon le courage qu'ils avaient déployé. Entre deux fêtes, Henri de Navarre va s'emparer de Fleurance pour se venger de la surprise de la Réole. Catherine se contente de dire : « Il a fait chou pour chou, mais le mien est mieux pommé. » Dubartas compose à propos de toutes ces réjouissances, un poème en gascon, en français et en latin. — Mais, dès 1588, la cour de Navarre quitte définitivement Nérac, et après le siège de 1621, la ville retombe dans son obscurité. A peine si quelques hôtes illustres, Louis XIII, Louis XIV, la traversent en se rendant l'un à Montauban, l'autre à Saint-Jean-de-Luz. Le duc de Bouillon qui qui avait reçu Albret en échange de la principauté de Sedan, n'y séjourna jamais. Les Mazellières, gouverneurs du château, préfèrent leur demeure d'Espiens. La chambre des comptes établie depuis 1484 fut réunie en 1624 à celle de Pau, et la chambre de l'édit de Guienne, qui tint sa première séance dans la grande salle du château, le 29 mars 1609, fut supprimée en 1679. Quant à l'église, rattachée au colloque de Condomois, province de Basse-Guienne, elle ne paraît pas, jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes, s'être ressentie de la déchéance politique de la ville. Elle fut desservie par des pasteurs fidèles dont quelques-uns ont été des hommes distingués : Les deux Mermet, le premier déjà cité, « homme zélé à la manutention de la religion et bien disant » (l'Etoile), le second, auteur de trois recueils de sermons écrits en style rapide et correct, et député de la Basse-Guienne au synode de Tonneins d'Aubus, qui composa un livre sur l'*Ebionisme des moines* (1 vol. in-12) savant ouvrage de circons-

tance, dû à l'établissement des capucins dans la ville, et présenté au troisième synode de Charenton pour être examiné (Aymon). Il fut lui-même député au vingt-sixième synode; de Masparant, qui se dévoua en 1607 pour aller prêcher à Bordeaux pendant une épidémie; de Lanusse (1621); de la Mine, Aaron Tinel (1637), Jérémie Vigvier, député au synode de Loudun. Le synode de Saint-Maixent chargea le consistoire de Nérac d'exhorter « les sieurs Président et Conseillers de la Chambre mi-partie de prendre garde à ce qu'il ne s'y passât rien contre les édits » (Aymon). Mais, sur les observations du commissaire royal, cet article fut rayé au synode suivant. L'instruction des enfants n'y fut pas négligée. Nous avons vu que Jeanne d'Albret, dès 1561, donna ordre d'y fonder un collège; en 1597 il était florissant, et les actes du synode de Gap constatent qu'il est assez prospère pour qu'on lui annexe le collège de Bergerac assez mal pourvu d'argent et d'élèves. Dirigée par d'Aubus fils, en 1617, et par Fran en 1648, l'institution fut fermée cette même année en vertu d'un arrêt du parlement de Bordeaux. — La prépondérance des réformés pendant la première moitié du dix-septième siècle était telle que l'Estoile a pu dire avec quelque exagération sans doute qu'en 1609 on ne comptait plus dans la ville que trois catholiques. De son côté, Elie Benoît nous rapporte un fait significatif (*Hist. de l'éd. de Nantes*, IIe partie, livre XI). « Le roi avait érigé dès 1629 un présidial à Nérac, ville du pays d'Albret, où les réformés étaient les plus forts... Mais, il ne se trouva, ni dans la ville ni dans la province, des catholiques capables de ces offices. Enfin, le projet s'exécuta cette année en faisant venir d'ailleurs des gens capables, et laissant entrer quelques réformés dans les charges que les autres ne purent remplir. » Deux ans avant la révocation de l'édit de Nantes, le temple fut démoli, « sur la disposition d'une gueuse qu'on avait subornée en lui donnant dix écus » (Elie Benoît). En 1642, un arrêt du Conseil du roi obligea les « nouveaux convertis » à livrer entre les mains d'un commissaire royal, toutes les pièces concernant leur église. C'est probablement à cet arrêt qu'il faut attribuer la dispersion ou la perte des registres du consistoire. Nérac eut ses martyrs : Pierre Mesplet, condamné aux galères pour avoir voulu s'enfuir; Bridiers de Villemor, escuyer; Pierre Guizard, où Grizot, vieillard de soixante-dix ans, condamné au feu pour avoir rejeté l'hostie qu'on lui présentait; la sentence fut exécutée à Nérac même. — Les renseignements deviennent très rares dans la période du Désert. L'Agenais fut visité par les émissaires d'Antoine Court, Corteiz, Jean de Loire, et les protestants se retrouvèrent en 1768 assez nombreux pour bâtir à Espurgatori un temple, d'ailleurs bientôt démoli par ordre du parlement de Bordeaux. En 1765, l'Eglise, mécontente de quelques délibérations des synodes du Désert, se sépara des autres congrégations, et choisit pour pasteur Dubois, que les ministres de l'Agenais se refusèrent à reconnaître; de là des luttes affligeantes jusqu'en 1792, époque où Dubois, devenu homme politique et renonçant au ministère, fut remplacé par Quatrail. La loi de germinal rétablit le culte de

Nérac et en fit le chef-lieu d'un consistoire qui comprenait en 1870 deux paroisses avec quatre annexes et douze cents protestants. — Sources : Th. de Bèze, *Hist. eccl.*, IX ; Monluc, *Commentaires*, V, et *Lettres*, passim ; Elie Benoît, *Hist. de l'E. de Nantes*, 1re p., VII, et 2e p., XI, XIV, XIX, XXIV ; De Thou, *Hist.*, XXVI, XXXIII, XXXVI ; Duvelu, *Hist. des G. C.*, VI ; Sully, *Acon. R.* ; t. I, x, xiii, xx ; Aymon, *Hist. des Syn.* ; L'Estoile, *Journal* ; Olhagary, *Hist. des C. de Foix* ; Henri IV, *Corresp.* ; Perez, *Chron.* ; d'Aubigné, Marguerite de Valois, *Mémoires*, passim. — Ouvrages modernes : Haag, *Fr. Prot.* ; Villeneuve, *Notice hist. sur Nérac* ; Samazeuilh, *Hist. de l'Agenais*, II, II ; id., *Nérac et Pau* ; id., *Dict. de l'ar. de Nérac* ; id. *Monographie de Casteljaloux* ; et surtout Lagarde, *Chronique des Eglises réformées de l'Agenais*, Toulouse, 1870. G. Bourgeon.

NÉRON (Lucius Domitius Nero Claudius), le cinquième empereur romain, régna de l'an 807 à l'an 821 de Rome (54 à 68 ap. J.-C.) Il était né à Antium en l'an 37 et était fils de Domitius Ænobarbus et d'Agrippine, par conséquent beau-fils de Claude (voy. ce mot). La mort de cet empereur le laissa maître du monde. Néron avait des goûts artistiques ; les premières années de son règne furent paisibles. Il ne devint un monstre que le jour où il voulut profiter du pouvoir inouï qu'il possédait pour satisfaire les fantaisies de son imagination de poète et de musicien. C'est sa grande puissance qui le rendit fou et fou furieux ; mais il aimait vraiment les arts et fut avant tout, suivant le mot de M. Renan, « un empereur d'opéra. » Ce fut, quand il prit son rôle d'artiste au sérieux, et que sa passion d'acquéreur de la gloire atteignit son paroxysme, qu'il commença une débauche de crimes qui dura neuf années. La vision des orgies de Sardanapale, de l'incendie de Troie, des débauches de Babylone hantaient tour à tour son cerveau malade ; et comme il était tout-puissant il se donnait le spectacle de ce qu'il rêvait. M. Renan, dans l'*Antechrist*, a tracé de Néron et de son règne un tableau grandiose qui est une véritable évocation du passé. Il nous montre comment la soif de jouissances dramatiques fit de la vie de ce monstre innommé une effroyable tragédie. — Nous n'avons pas à rapporter ici les événements principaux du règne de Néron. Nous ne parlerons que de la persécution contre les chrétiens qui sévit en 64. L'incendie de Rome que ces malheureux furent accusés d'avoir allumé en fut le prétexte. Or c'était l'empereur qui, pour se procurer le spectacle de l'embrasement de Troie, avait fait mettre le feu à la ville. Du reste, l'architecture de la vieille cité ne répondait pas à son idéal. Il voulait la reconstruire et donner à ses habitants les goûts esthétiques de la Grèce et de l'Orient qui leur manquaient. C'est pour détourner les soupçons qui se portaient sur lui qu'il accusa les chrétiens. L'opinion publique lui donna raison. Les disciples de Jésus-Christ, déjà nombreux dans le quartier des Juifs, étaient universellement détestés (Tacite, *Ann.*, XV, 44 ; Suétone, *Néron*, § xvi). Les hommes politiques comprenaient le danger que pouvait courir l'Etat si cette secte naissante venait à grandir. — Cette persécution, qui fut la première, fut

une des plus horribles par l'atrocité des supplices, mais elle ne sévit qu'à Rome. Les chrétiens du reste de l'empire ne semblent pas avoir été inquiétés. Paul Orose (VII, 7) prétend bien que la persécution fut générale; mais il n'en donne aucune preuve. Les incendiaires devaient d'après la loi être enduits de résine et de poix et allumés comme des flambeaux vivants. Néron y ajouta de les placer dans ses jardins publics et de faire de cette effroyable illumination un amusement pour le peuple. M. Renan a fait une merveilleuse description de cette fête du 1er août 65. Il nous montre Néron assistant en amateur curieux aux ignobles tortures des femmes ; une émeraude concave dans son œil de myope lui servait de lorgnon. « Il était là, au premier rang, sur le podium, mêlé aux vestales et aux magistrats curules, avec sa mauvaise figure, sa vue basse, ses yeux bleus, ses cheveux châtains bouclés en étage, ses lèvres redoutables, son cri méchant et bête à la fois de gros poupart niais, béat, bouffi de vanité, pendant qu'une musique d'airain vibrait dans l'air ondulé par une buée de sang. » — Les noms des chrétiens qui périrent alors ne nous ont pas été conservés. La tradition a toujours rattaché la mort des apôtres Pierre et Paul à cette première persécution. Elle nous enseigne que Pierre fut crucifié la tête tournée en bas et que Paul, en qualité de citoyen romain, fut décapité (voy. les mots *Pierre* et *Paul*). Il ne serait pas impossible que l'apôtre Jean fut aussi à Rome en ce moment et qu'il parvint à s'enfuir. Cette hypothèse nous expliquerait l'accent particulièrement personnel et douloureux du livre de l'Apocalypse rédigé peu de temps après. Il semble, en effet, que l'auteur de ce livre a assisté à la persécution et a vu de près « la Bête ». On sait que M. Ed. Reuss a découvert l'explication du chiffre de la Bête et nous a donné la clef de l'Apocalypse (voy. cet article). C'est César Néron qui est la Bête et l'Antechrist. Ce mot nous révèle l'impression d'horreur que cet homme avait laissé dans l'Eglise ; quant à Rome, la ville qu'il habitait, elle est la Babylone impure, enivrée du sang des saints. — Lorsque Néron mourut, à trente et un ans, plus d'un disciple refusa de croire qu'il eût définitivement disparu. Il va revenir, disait-on, à la tête des Parthes, et il persécutera de nouveau l'Eglise (*Orac. sybil.*, IV, 116); mais Néron était bien mort. Une insurrection avait éclaté dans les Gaules, et le misérable, obligé de s'enfuir, s'était fait tuer par son esclave Epaphrodite (avril 68). Néron est resté le type du monstre voué à l'exécration des siècles. Il ne faut pas oublier cependant qu'il n'était pas seulement cruel et méchant, mais qu'il était aussi vain et ridicule. Il ne faisait pas le mal pour le mal ; il le faisait pour le plaisir de se procurer des émotions esthétiques. Il a été une perversion littéraire, en même temps qu'une effroyable perversion morale. Il s'y mêlait aussi beaucoup d'aliénation mentale. Le pouvoir inouï des Césars leur faisait souvent perdre l'esprit. Le fou devenait vite furieux et l'empire du monde était alors livré à un monstre. — Sources : Suétone, *Les douze Césars*, *Néron;* Tacite, *Annales*, XIV, XV, XVI ; cf. E. Renan, l'*Antechrist* (ch. V, VI, VII, VIII, IX, XIII). Ed. Stapfer.

NERSÈS IV, surnommé Glaietsi ou Chnorhati (le gracieux), patriarche et poète arménien, né à Hrhomgla, en Cilicie, en 1098, mort dans cette même ville en 1173. Dès qu'il fut appelé au siège patriarcal, il usa de tout son pouvoir pour concilier les Eglises grecque et arménienne, et il aurait sans doute obtenu cette fusion, si la mort ne l'avait frappé. On connaît de lui, entre autres compositions, des *Cantiques*, des *Hymnes*, un *Poème* sur la fin du monde et une histoire d'Arménie. Les œuvres complètes de cet auteur, que les Arméniens regardent comme leur Homère, ont été traduites et publiées en latin par Capelleti (Venise, 1833, 2 vol. in-8°).

NERSÈS dit **LAMPRONETSI**, prélat arménien, l'un des Pères de l'Eglise d'Arménie, né à Lampron en 1143, mort en 1198. Il étudia avec une grande ardeur les lettres et les sciences, puis embrassa l'état ecclésiastique, et sa réputation de savoir et de piété acquit un tel éclat qu'il fut appelé à l'archevêché de Tarse, en Cilicie. C'est lui qui fut chargé par Grégoire IV de prononcer le discours d'ouverture du concile tenu dans cette dernière ville, en 1178, pour tenter une dernière fois la réunion des Eglises grecque et arménienne. On connaît de lui, entre autres écrits : *Traité sur l'Eglise et sur l'Eucharistie* ; *Vie de Nersès Glaïetsi; Explication des Psaumes; Commentaire sur les livres saints* (voy. Lequien, *Oriens Christ.*, I, 1345).

NERVA (Marcus Cocceius), empereur romain, naquit en l'an 32 ap. J.-C. (785 de Rome). Il avait été poète dans sa jeunesse (Martial, livre VIII, 70) et l'empereur Néron avait remarqué son talent. Nommé consul une première fois en 71 avec Vespasien, il le fut une deuxième fois avec Domitien en 90. Mais ce dernier, jaloux de lui, voulut le faire mourir. Nerva déjoua ses projets et ce fut Domitien qui fut assassiné. Il est assez difficile de dire le rôle que joua Nerva dans la chute de Domitien; il fut sans doute important puisque après la mort du tyran les conjurés le proclamèrent empereur (96). Son règne fut un des meilleurs de l'histoire. Modéré et tolérant, il réagit immédiatement contre le mal fait par son prédécesseur. Plein d'humanité et de douceur, il se montra ami du progrès et rendit au sénat son autorité souveraine. Son règne passa pour une sage alliance de l'autorité suprême et de la liberté des citoyens (Tacite, *Vie d'Agricola*, III). Un des premiers soins de Nerva fut de faire cesser la persécution contre les chrétiens. Tous les accusés furent renvoyés absous ; les exilés furent rappelés (Eusèbe, *H. E.*, III, 20, 10 ; Pline le Jeune, *Lettres*, I, 5, 16 ; IV, 9, 2 ; XI, 14). Il n'y eut plus ni procès d'impiété, ni poursuites contre ceux qui pratiquaient les coutumes juives (Dion Cassius, 68, 1). L'Eglise chrétienne de Rome jouit d'une paix qu'elle n'avait peut-être pas encore connue aussi profonde depuis sa fondation (Lactance, *De morte persecut.*, 5). M. Renan place sous le règne de Nerva la composition de l'Apocalypse juive, connue sous le nom de IV^e^ livre d'Esdras (voy. l'article *Apocalypses juives*, et E. Renan, *les Evangiles*, 344 ss.). Nerva, trop faible pour gouverner seul, adopta un de ses meilleurs généraux, Trajan, qui lui succéda ;

il mourut trois ans après l'avoir adopté (98). Il n'avait régné que seize mois.

NESTOR, moine du onzième siècle, le plus ancien chroniqueur de la Russie, né à Kiew en 1056, mort probablement dans la même ville vers 1116. Il embrassa l'état monastique à l'âge de dix-sept ans, en 1073, dans le Petcherskii monastyr (monastère des Cavernes). Sa vie ne fut que celle d'un moine, tout occupé des affaires de son couvent et qu'un heureux goût pour les recherches historiques porta à recueillir de toutes parts, pour la première fois, les éléments des annales politiques et religieuses de sa nation. Les moines révérèrent sa mémoire comme celle d'un saint. Il a écrit deux ouvrages, le *Patéricon* et la *Chronique*. Le Patéricon est un recueil d'hagiographes consacrés aux principaux personnages de son couvent. Il est imprimé à Kiew, en 1661, en types slavoniques ou russes (Herbinius, *De cryptis kioviensibus*). Le Patéricon ne nous est pas parvenu en entier; nous n'avons que des extraits faits par l'évêque Vladimir Siméon, au treizième siècle. La Chronique (récits des ans passés par le moine du cloître théodorien des Cavernes) resta longtemps ignorée. Ce n'est qu'en 1668 qu'un prince Radziwil enrichit d'un manuscrit de cette chronique la bibliothèque de Kœnigsberg. Le texte slavon ne fut publié qu'en 1767 par l'Académie de Saint-Pétersbourg, mais, dès 1732, une traduction allemande avait paru (Saint-Pétersb., in-4°; d'autres traductions allemandes, Leipz., 1774, in-4°, et Gœttingue, 1802, 5 vol. in-8°). Une seconde édition du texte original a été faite par la Société d'histoire de Moscou (Moscou, 1824, in-4°). La chronique de Nestor reste le premier manuscrit historique des Russes. — Voyez Rogodine, *Recherches hist. sur Nestor*, Moscou, 1839; L. Boissard, *l'Eglise de Russie*. Paris, 1867, 2 vol. in-4°.

NESTORIANISME, hérésie relative à la personne de Jésus-Christ. — Nestorius, né à Germanicia en Syrie, entra au couvent de saint Euprèpe près d'Antioche, puis devint presbytre dans cette ville. Il s'y distingua si bien par son éloquence, que Théodose II fit choix de lui en 428, à la mort du patriarche Sisinnius, pour occuper le siège de Constantinople. Les conciles de Nicée et de Constantinople avaient fixé l'enseignement de l'Eglise sur la Trinité et décidé du sort de l'arianisme en proclamant l'homoousie des personnes divines; ils n'avaient pas abordé le problème du rapport dans lequel le Verbe était entré avec la nature humaine dans la personne historique de Jésus-Christ. On s'était contenté à Constantinople de condamner l'apollinarisme (v. cet art.) afin de sauver l'intégrité de la nature humaine de Christ, gravement compromise par une doctrine d'après laquelle le Verbe aurait revêtu, lors de l'incarnation, un corps doué d'une « âme irraisonnable » (ψυχὴ ἄλογος) et eût joué, lui-même le rôle d' « âme raisonnable » (ψυχὴ λογικὴ, νοῦς) dans la personne du Seigneur. Ce point acquis, le problème christologique se trouvait placé sur son véritable terrain: comment deux natures, complètes toutes deux, s'étaient-elles unies pour constituer une seule personne? — Deux courants d'opinion régnaient sur ce point au com-

mencement du cinquième siècle. Fidèle aux traditions dogmatiques d'Athanase et poursuivant un intérêt avant tout spéculatif et religieux, l'école d'Alexandrie enseignait une pénétration si intime des deux natures l'une par l'autre, que, les « propriétés particulières » ou les « idiomes » (ὀνόματα, ἰδιώματα) de la nature divine s'étant « communiquées » (ἀντιμεθίστασθαι) réellement à la nature humaine au moment de l'incarnation, il était légitime d'adorer la nature humaine du Seigneur comme contenant toute la plénitude de la divinité, de parler d'une naissance et d'une crucifixion de Dieu (θεὸς ἐγεννήθη, ἔπαθεν, ἐσταυρώθη) et de voir en Marie la « mère de Dieu » (θεοτόκος). Elle appelait en conséquence l'union de deux natures une « union physique » (ἕνωσις φυσικὴ, κατὰ φύσιν), c'est-à-dire portant sur la substance même de ces natures et abolissant toute différence entre elles; et si elle ne se servait pas du terme de « mélangé » (σύγχρασις, *mixtura*), employé alors par certains docteurs pour designer cette union, elle n'en reconnaissait pas moins qu'il n'y avait eu en Christ qu' « une seule nature », celle de « l'homme-Dieu » (μία φύσις θεάνθρωπος). L'école d'Antioche, par contre, représentée principalement par Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, et poursuivant un intérêt surtout dialectique et moral, ne parlait que d'une « union relative » (ἕνωσις σχετικὴ) des deux natures, c'est-à-dire d'une « relation » (σχέσις) de plus en plus intime dans laquelle ces natures seraient entrées l'une avec l'autre depuis l'incarnation du Verbe jusqu'à la résurrection du Seigneur, l'existence de l'homme Jésus devant être considérée d'après Luc III, 52 comme un progrès continuel dans le bien, comme une lutte incessante contre le péché, lutte qui s'est toujours terminée, grâce à l'influence prépondérante du Verbe en lui, par la défaite du principe mauvais. Cette pénétration progressive de la nature humaine par la nature divine s'achève dans la personne du Seigneur glorifié. Jusque là les deux natures, bien que liées l'une à l'autre d'une « liaison » (συνάφεια) indissoluble, doivent être soigneusement distinguées, sans qu'il puisse cependant résulter de cette distinction des natures une division de la personne du Christ en deux personnes distinctes. Rejetant la doctrine alexandrine de la « communication des idiomes », cette école repoussait comme blasphématoire les expressions de « mère de Dieu, crucifixion de Dieu, » etc. qui s'y fondaient, et ne reconnaissait à la nature humaine de Christ des droits à l'adoration, que parce qu'elle avait servi de demeure et de « vêtement » au Verbe. C'est à cette dernière école qu'appartenait le nouveau patriarche de Constantinople. — Arrivé dans la capitale, Nestorius crut devoir marcher sur les traces de ses prédécesseurs en persécutant divers hérétiques condamnés par les précédents conciles. Ce déploiement de zèle en faveur de la cause orthodoxe ne suffit cependant pas pour lui concilier tous les esprits. S'il jouissait de la faveur de l'empereur Théodose et de l'impératrice Eudoxie, par contre, la sœur de l'empereur, Pulchérie, était mal disposée à son égard et continuait à intriguer en faveur de Proclus, son ancien compétiteur au siège de Constantinople. Le peuple et les moines, fortement attachés à la

dogmatique alexandrine et au culte de la « mère de Dieu, » ne cachaient pas leur défiance à l'endroit de l'ancien presbytre d'Antioche. C'est par une controverse sur cette expression de « mère de Dieu » (Θεοτόκος) que s'ouvrit la longue querelle christologique qui devait durer jusqu'à la fin du septième siècle. Le presbytre Anastase, que Nestorius avait amené de Syrie, ayant un jour prêché contre l'emploi de ce terme, le patriarche approuva publiquement sa conduite ; peu de temps après, à l'issue d'un véhément discours de Proclus, dirigé contre les adversaires de l'expression incriminée, il entra lui-même en lice, et, dans une éloquente improvisation, interrompue à plusieurs reprises par les protestations des auditeurs, il exposa tout ce qu'il y avait d'irrationnel à son point de vue dans l'usage de ce terme, qu'il proposa de remplacer par celui de « mère de Christ »(Χριστοτόκος). La même année, un synode, réuni par Nestorius à Constantinople, condamna la manière de voir de Proclus et de ses partisans (429). A cette nouvelle, le patriarche d'Alexandrie, Cyrille, descendit à son tour dans l'arène : il censura énergiquement les opinions de Nestorius dans la lettre pastorale qu'il publia lors des fêtes de Pâques (429), ainsi que dans l'instruction écrite qu'il adressa immédiatement après aux moines égyptiens. Puis il se mit en relation avec les ennemis que son adversaire comptait dans la capitale, et avant tout il chercha à gagner l'appui de l'évêque de Rome, Célestin, en lui faisant parvenir, par le diacre Posidonius, une lettre rédigée dans les termes les plus humbles et dans laquelle il soumettait à son appréciation le différend théologique qui venait d'éclater. Il y accusait Nestorius de ne voir en Christ qu'un simple homme. Célestin fit condamner, par un synode réuni à Rome, la doctrine de Nestorius, et porta lui-même cette décision à la connaissance du patriarche de Constantinople, en l'invitant à se rétracter dans un bref délai, s'il voulait rester en communion avec l'Eglise de Rome. Enhardi par cette attitude de Célestin, Cyrille réunit à son tour à Alexandrie un synode, qui condamna l'enseignement de Nestorius. Celui-ci répondit aux douze formules d'anathème rédigées par Cyrille, par douze formules contraires, dans lesquelles l'anathème était lancé contre la christologie alexandrine. Les deux patriarches se reprochaient réciproquement les conséquences extrêmes de leurs doctrines, telles qu'aucun d'eux ne les avait en réalité formulées : Cyrille accusait Nestorius d'admettre en Christ deux personnes (εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν... εἴ τις προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι τάς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καί ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνάς..., ἀ. ἔ.), et Nestorius accusait Cyrille d'enseigner une transformation du Verbe divin en chair (*Deum Verbum in carnem versum esse*). Ces exagérations rendaient une réconciliation impossible. La querelle dogmatique, confinée d'abord dans l'Eglise de Constantinople, s'était étendue sur tout l'Orient et commençait à gagner l'Occident ; la division venait encore une fois d'éclater dans l'Eglise. Dans ces circonstances, le seul moyen de rétablir la paix religieuse parut être à Théodose II la convocation d'un nouveau concile œcuménique. — Quelle

était la doctrine de Nestorius? Rejetant l'idée d'un « mélange » ou d'une « union physique » des deux natures, et par conséquent celle d'une « communication des idiomes », comme contraire à la séparation qui existe entre l'humain et le divin et comme constituant un « homme-Dieu » qui n'est d'une manière véritable ni Dieu ni homme, le patriarche de Constantinople s'en tenait à l'idée d'une « union relative, » d'une « liaison intime » (ἄκρα συνάφεια) des deux natures, comme permettant seule à chacune d'elles de subsister dans son intégrité après son union avec l'autre. Au lieu d'une « déification » (ἀποθέωσις), de la nature humaine, qui lui paraissait être la conséquence dernière de la christologie alexandrine, il admettait une simple « réception » de la divinité par la nature humaine (ἄνθρωπος θεοδόχος) : de là le nom d'Emmanuel, ou de Dieu habitant notre nature terrestre, donné au Sauveur. Ce n'est pas Dieu le Verbe, disait-il, que le Saint-Esprit a créé, que Marie a engendré et que Pilate a fait mourir, mais le « temple, » le « vêtement » du Verbe, un homme, organe de la divinité. En conséquence, il convient, selon lui, de distinguer en Christ deux natures et deux substances, mais non deux personnes : l'unité de son être a résidé non dans sa nature qui était double, mais dans sa « puissance » (δύναμις) qui était simple, c'est-à-dire dans le principe de son activité personnelle. D'un autre côté cependant, si Christ nous a été « consubstantiel » sous le rapport de l'humanité, il a fort différé de nous sous ce même rapport, par suite de l'union de sa nature humaine avec la divinité. Lors même, en effet, que sa nature humaine n'a participé ni à la substance ni aux attributs de la nature du Verbe, elle n'en doit pas moins être honorée à l'égal de celle-ci (ἰσοτιμία), « le vêtement devant être adoré à cause de la dignité de celui qu'il recouvre. » Sans doute, « je distingue les natures ; mais je les unis dans une même vénération : comment établir différents degrés de dignité et d'honneur chez celui qui est indivisible? » Paul a bien donné le nom de Dieu au Christ, descendant des Israélites selon la chair (Rom. IX, 5), « Dieu ne pouvant être séparé de celui (l'homme Jésus) que les yeux des hommes ont contemplé. » Comprise dans ce sens, l'expression de « mère de Dieu (θεοτόκος) ne présente elle-même plus rien de choquant, « pourvu que par elle on n'élève pas Marie au rang d'une déesse ; » son emploi cependant doit être évité autant que possible, à cause des abus auxquels il peut donner lieu de la part des apollinaristes et des ariens (Arius aussi niait l'existence d'une âme humaine en Christ, pour pouvoir appliquer au Verbe la parole de Jésus : Mon Père est plus grand que moi). Comprise au contraire dans le sens qu'y rattache la théologie alexandrine, cette expression est blasphématoire, « Dieu ne pouvant avoir de mère, puisque la créature ne peut engendrer le Créateur. » Ce sont les païens qui donnent des mères à leurs divinités ; d'après Paul, au contraire, la nature divine de Christ est sans père, sans mère, sans généalogie (Hébr. VII, 3) : Marie n'a donc pas engendré Dieu. L'on voit par ce qui précède, que rien n'eût empêché Nestorius de signer le compromis d'Ephèse de l'an 433, ainsi que les

décrets du concile de Chalcédoine. C'est donc en réalité la doctrine de l'école d'Antioche qui triompha dans l'Église, après que son plus illustre représentant eût succombé aux rancunes de ses adversaires. — Théodose II convoqua en 431 le troisième concile œcuménique à Ephèse. La circulaire qu'il adressa à cet effet aux évêques, était rédigée dans les termes les plus bienveillants pour Nestorius ; un ami personnel de celui-ci, Candidianus, fut choisi par l'empereur pour le représenter dans cette assemblée ; enfin, des gardes du corps de l'empereur accompagnèrent le patriarche de Constantinople à Ephèse. Cyrille parut de son côté, suivi d'une nombreuse escorte de matelots et de moines. La grande majorité des évêques présents, notamment ceux d'Asie Mineure et de Palestine, à leur tête Juvénal de Jérusalem et Memnon d'Ephèse, étaient du parti de Cyrille ; les évêques syriens, partisans de Nestorius, ainsi que les légats de l'évêque de Rome n'avaient pas encore eu le temps de venir. Après seize jours d'attente, au moment où les évêques syriens annonçaient comme prochaine leur arrivée à Ephèse, le patriarche d'Alexandrie se décida à ouvrir le concile le 22 juin 431, malgré les protestations de Nestorius et du commissaire impérial. Vainement Cyrille fit inviter à trois reprises son adversaire à se présenter devant cette assemblée : Nestorius refusa de paraître, et fut en conséquence destitué et excommunié. S'en tenant à la formule générale du symbole de Nicée sur « Dieu qui s'est incarné, qui a souffert » pour nous, le concile se contenta, au point de vue dogmatique, de reconnaître comme orthodoxes les formules d'anathème de Cyrille et la lettre de Célestin à Nestorius. Ainsi fut adopté et sanctionné par l'assemblée d'Ephèse le jugement exagéré porté par Cyrille sur la doctrine de Nestorius. L'accusation d'avoir divisé la personne du Christ en deux personnes distinctes (*dyoprosopisme*) continua à peser jusque dans les temps modernes sur la mémoire du patriarche de Constantinople. Peu de jours après arrivèrent les évêques syriens. Irrités de la conduite de Cyrille, ils se constituèrent à leur tour en concile, au nombre de quarante-trois, sous la présidence de Jean d'Antioche, puis déposèrent et excommunièrent Memnon et Cyrille. Une troisième phase de la lutte fut marquée par l'arrivée des légats romains. S'érigeant, avec l'autorisation de Cyrille, en arbitres du débat, ils se prononcèrent contre Nestorius et firent excommunier Jean d'Antioche. Ces nouvelles provoquèrent de grands troubles à Constantinople. Soutenus par les intrigues de Pulchérie, les moines fanatisèrent le peuple ; des bandes tumultueuses parcoururent les rues en proférant des imprécations contre Nestorius. Le premier mouvement de l'empereur, quand il eut connaissance des événements d'Ephèse, avait été d'annuler les sentences d'excommunication prononcées par le concile contre les chefs des deux partis. Les menées des adversaires de Nestorius eurent pour effet d'amener l'empereur à changer d'attitude à l'égard de son ancien protégé. Il consentit à déposer le patriarche de Constantinople, et pour sauver du moins les dehors de l'impartialité, il déposa également Cyrille et Memnon, décision à laquelle il ne fut

jamais donné suite. L'empereur, en effet, cherchait dans l'intérêt de la paix publique un moyen de concilier les deux partis opposés. Les évêques syriens lui avaient envoyé d'Ephèse une confession de foi portant que le nom de «mère de Dieu» pouvait être donné à Marie à cause de l' « union sans mélange » dans laquelle les deux natures étaient entrées en Christ (κατὰ ταυτὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον Θεοτόκον). Telle était bien l'opinion professée sur ce point par Nestorius. En 433, Cyrille et Memnon, qui n'avaient jamais enseigné d'une manière explicite un « mélange » des deux natures, consentirent à signer cette formule, manifestement dirigée par les évêques syriens contre l'idée d'une « union physique » et d'une « communion des idiomes. » Jean d'Antioche de son côté approuva la condamnation de Nestorius, sacrifiant la personne de son ami avec aussi peu de scrupule que le patriarche d'Alexandrie en avait mis à adopter la formule dogmatique de ses adversaires. Quant à Nestorius, il fut réintégré sur sa demande dans son ancien couvent d'Euprèpe : mais la haine de ses adversaires ne tarda pas à le chasser de cette paisible retraite. En 435, il fut exilé par l'empereur dans une oasis du désert égyptien. Là, il mena une existence misérable, en proie aux vexations continuelles du préfet d'Egypte, qui prenait plaisir à le faire transporter par ses soldats d'un endroit à un autre, sans lui laisser de repos. On raconte que dans l'une de ses pérégrinations, il tomba entre les mains d'une bande de brigands, qui, saisis de respect à sa vue, se retirèrent sans lui faire de mal. C'est dans cette contrée qu'il mourut vers l'an 440. — Le compromis de l'an 433 ne rétablit pas la paix religieuse. L'Eglise de Syrie reprocha à Jean d'Antioche son infidélité à l'égard de Nestorius; celle d'Egypte accusa Cyrille d'avoir trahi la cause de la vérité pour satisfaire ses rancunes personnelles. Jean n'hésita pas à recourir à la violence pour amener les évêques de sa province à adhérer à l'acte d'union qu'il avait signé, et pour les décider à condamner « les doctrines perverses et impies » de Nestorius. Ceux qui refusèrent furent destitués sur sa demande et remplacés par des personnages plus dociles. Un certain nombre d'évêques se soumirent, entre autres Théodoret de Cyr, qui avait réfuté les formules d'anathème de Cyrille et avait été l'un des plus fermes appuis de Nestorius dans sa lutte contre le patriarche d'Alexandrie; mais des provinces entières refusèrent l'obéissance. Cyrille de son côté, voulant justifier de son orthodoxie, s'entendit avec le nouveau patriarche de Constantinople, Proclus, pour obtenir de l'empereur des mesures de rigueur contre les écrits et les partisans de Nestorius; et afin d'atteindre la doctrine adverse dans son principal foyer, il décida l'évêque Rabulas d'Edesse, qui partageait sa manière de voir, à disperser l'école que le presbytre Ibas dirigeait dans cette ville, quoique ce dernier fût un ami de Théodoret et eût signé comme lui le compromis de l'an 433. La condamnation qui frappait les écrits de Nestorius fut étendue à cette occasion à ceux de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste. Ces agissements provoquèrent d'énergiques protestations de la part de l'épiscopat syrien, et en

premier lieu de la part de Théodoret et de Jean d'Antioche lui-même. Aussi le presbytre Ibas fut-il choisi à la mort de Rabulas pour lui succéder à Edesse (436). Cette réaction contre l'influence combinée des patriarches de Constantinople et d'Alexandrie amena l'Eglise de Syrie à se constituer de plus en plus en parti ecclésiastique indépendant. Ibas traduisit les écrits de Théodore de Mopsueste en syrien et reconstitua l'école d'Edesse. Déjà le nestorianisme avait passé en Perse par suite des violences de Rabulas. Chassé par ce dernier, un maître de l'école d'Edesse, nommé Thomas Barsumas, s'était en effet rendu dans ce pays en 435, et était devenu évêque de Nisibis ; là, il s'était occupé activement de répandre le nestorianisme dans sa nouvelle patrie. Cette propagande fut singulièrement favorisée plus tard par l'importante lettre qu'Ibas écrivit à l'évêque persan Maris de Hardaschir sur les événements dont l'Eglise de Syrie venait d'être le théâtre, et surtout par la politique des rois de Perse, qui voyaient avec plaisir leurs sujets chrétiens séparés au point de vue ecclésiastique de ceux de l'empire romain. Aussi, quand l'école d'Edesse fut fermée une seconde et dernière fois par l'empereur Zénon en 489, le nestorianisme, expulsé définitivement du territoire de l'empire, trouva-t-il en Perse un asile tout préparé à le recevoir : maîtres et élèves se rendirent à Nisibis et y fondèrent une nouvelle école, qui resta florissante jusque vers le milieu du moyen âge. En 498, le patriarche nestorien de Séleucie, Babæus, réunit dans cette ville un synode qui constitua l'Eglise persane en une Eglise indépendante de celle de l'empire grec. Les membres de cette Eglise, qui s'appelaient eux-mêmes « chrétiens assyriens » ou « chaldéens » et et qui reçurent de leurs adversaires le surnom de « nestoriens, » persévérèrent dans les traditions dogmatiques de l'Eglise de Syrie ; ils continuèrent à rejeter l'autorité du concile d'Ephèse et à refuser à Marie le nom de « mère de Dieu » ; le culte des images et les doctrines du purgatoire et de la transsubstantiation ne trouvèrent point accès chez eux. Leur patriarche, appelé *catholique* (par corruption *jacelich*), résida depuis 496 à Séleucie, et depuis 762 à Bagdad ; au seizième siècle, il se fixa à Mossoul. De nos jours, il demeure dans une vallée presque inaccessible, située sur les confins de la Turquie et de la Perse. Au quatorzième siècle, les nestoriens eurent à subir de cruelles persécutions de la part des Mongols. Les débris de cette antique Eglise qui avaient échappé au fer de Tamerlan, se reconstituèrent sous la domination turque, et se sont perpétués jusqu'à nos jours dans les vallées de l'Arménie et du Kurdistan. Ajoutons que des missionnaires nestoriens ont visité de bonne heure l'Arabie, la Tartarie, la Chine et l'Inde, et que les « chrétiens de saint Thomas, » secte nestorienne d'environ 70,000 âmes qui habite la côte de Malabar, sont encore aujourd'hui les témoins vivants de leur activité dans ce dernier pays. — Quelques fragments de sermons et les douze formules d'anathème contre Nestorius ont été conservés dans une traduction latine par Marius Mercator (Opp. edd. Baluzius, Par. 1684, II ; Gallandii *Bibl. vet. PP.*, VIII, 615 ss.) ; d'autres fragments,

conservés dans le texte original, figurent dans les actes du concile d'Ephèse (Mansi, IV, 1197 ss.). Les sources de l'histoire du nestorianisme se trouvent réunies chez Mansi, IV, 567 ss., V, VII, IX. Consulter encore Libératus (archidiacre à Carthage vers 553), *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum* (Gallandii, *Bibl. vet. PP.*, XII, 121 ss.); Leontius Byzantinus, *De sectis liber, in X actiones distributus* (actio V-X) et *Contra Eutychianos et Nestorianos* (Gallandius, o. c. XII, 621 ss., 658 ss.), et les histoires ecclésiastiques de Socrate (VII, 29 ss.) et d'Evagrius (I, 7 ss); puis : Walch, *Gesch. der Ketzereien*, V, 289 ss.; Neander, *Kirchengesch.*, IV, 856 ss; Baur, *Lehre v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes*, I, 693 ss. et II; Dorner, *Entwickelungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi*, II, 24 ss; Hefele, *Conciliengesch.*, II, 126 ss et III; Gengler, *Uber die Verdammung de Nestorius*, *Tübinger Quartalschrift* 1835, II; Amédée Thierry, *Nestorius et Eutychès*, Paris, 1878; enfin Assemani, *De Syris Nestorianis*, dans la *Bibl. orientalis* du même auteur, Rome 1719-28, t. III, p. II; Ebedjesu (métropolitain nestorien de Nisibis au commencement du quatorzième siècle), *Liber Margaritæ de veritate fidei* (Ang. Maji, *Script. vet. nov. coll.*, X, 2, p. 317 ss.); Smith and Dwight, *Researches in Armenia*, Boston, 1833; Justin Perkins, *A residence of eight years in Persia*, Andover, 1843; Percy Badger, *The Nestorians and their Rituals*, Lond., V, 1852; Newcomb, *A Cyclopedia of Missions*, New-York, 1856. A. Jundt.

NEUCHATEL (Histoire religieuse). Resserré dans d'étroites limites, le canton de Neuchâtel, qui n'a pas plus de 10 lieues de longueur sur 4 ou 5 de largeur, occupe dans l'histoire, spécialement dans l'histoire de l'Eglise, une place plus grande que l'exiguïté de son territoire ne semblerait devoir le faire supposer. Il le doit peut-être à sa position géographique : placé entre les pays de langue allemande et ceux de langue française, il a servi souvent d'intermédiaire entre eux, et il a pu en quelque manière recueillir les fruits de la culture germanique et de la culture romane. Il le doit plus encore, sans doute, à sa situation politique. Formant dès le XI^e^ siècle un état indépendant, traitant d'égal à égal avec les puissances qui l'entouraient, vivant de sa vie propre, il a été, malgré sa petitesse, un foyer de vie intellectuelle et religieuse, et il a vu se produire dans son sein, sous une forme réduite, mais toujours originale, les mouvements qui ont agité les plus grands Etats. Nous ne savons si le caractère de ses habitants a contribué pour une part au fait que nous signalons. Quoi qu'il en soit, il ne sera peut-être pas sans intérêt de rappeler ici le portrait que traçait d'eux, il y a un peu plus d'un quart de siècle, un de leurs historiens : « Les Neuchâtelois, écrit M. F. de Chambrier, ont tous respiré l'air pur et vif du Jura et leur esprit est ouvert à l'intelligence de toutes choses. Faciles à persuader par la raison revêtue de formes bienveillantes, ils ne supportent pas la moindre injustice. Ils s'irritent d'une simple parole décelant le mépris. Quoiqu'ils sachent discerner et goûter ce qui est bon dans les choses nouvelles, ils tiennent fortement à leurs coutumes et à leurs traditions anciennes. Pénétrés de l'idée et du sentiment du droit... ils se sont montrés capables de tout

faire et de tout souffrir pour le maintien de leur vieille nationalité. »
Les premiers temps de l'histoire religieuse du canton de Neuchâtel sont enveloppés d'une obscurité qu'aucun document ne permet de dissiper. Peu peuplé, ne comptant que quelques chétives bourgades et quelques châteaux forts à une époque où d'autres contrées de l'Helvétie voyaient s'élever des cités florissantes et populeuses, il ne paraît pas avoir attiré de bonne heure les regards des missionnaires chrétiens. Une tradition incertaine veut que vers 700, *Brice* ou *Brissonius*, un disciple de *Himerius*, qui doit avoir porté le christianisme dans le vallon de la Saluze (Val de Saint-Imier), ait prêché l'Evangile dans le Val-de-Ruz, et fondé le village de Dombresson (*Domus Brissonii?*). Il est beaucoup plus probable que le pays de Neuchâtel fut évangelisé par les soins des évêques d'Avenches, la capitale de l'Helvétie romaine, où existait dès le IVe siècle un siège épiscopal, qui fut, après la destruction de cette ville, transporté à Lausanne. Du moins Neuchâtel avec le pays environnant faisait-il partie dès l'origine du diocèse de Lausanne. Mais jusqu'à la fin du Xe siècle les documents font absolument défaut. Dès cette époque s'élèvent, sur plusieurs points du pays, des églises et des monastères de la fondation desquels on peut marquer avec certitude la date. C'est, en 998, le prieuré de Bevaix, à 2 lieues à l'ouest de Neuchâtel, sur les bords du lac, alors appelé lac d'Yverdun; en 1092, celui de Corcelles, non loin du premier, sur la route de Neuchâtel au Val-de-Travers; en 1107, celui du Vaux Travers (Val-de-Travers); en 1143, l'abbaye de Fontaine-André, établie à l'est de Neuchâtel, sur un promontoire qui domine les lacs de Neuchâtel et de Bienne. En 1147, le comte Ulrich II et son épouse Berthe jettent, sur le rocher autour duquel s'élève aujourd'hui la ville de Neuchâtel et qui jusqu'alors n'avait porté qu'un château fort entouré d'un petit nombre d'habitations (*Novum castrum ad lacum eburonensem*), les fondements d'une église dédiée à Notre-Dame. Jusqu'à ce moment il n'avait existé dans ce qui forme aujourd'hui l'enceinte de la ville que deux chapelles, l'une située sur la hauteur au nord et dédiée à Saint-Jean, l'autre élevée sur un rocher qui domine le lac du côté de l'est et consacrée à Saint-Nicolas, patron des bateliers. L'église nouvelle devint bientôt le lieu de culte le plus important du pays. On y comptait à la fin du XVe siècle 19 autels et 29 chapelles. Les descendants des fondateurs attachèrent à l'église de Notre-Dame un collège de chanoines composé d'un prévôt et de 11 chanoines. Ceux-ci, qui furent richement dotés, occupèrent bientôt une position considérable, non seulement dans l'Eglise mais dans les corps de l'Etat. Dès ce moment, des églises ou des chapelles s'élèvent dans presque tous les villages du pays. La plus importante et en même temps l'une des plus récentes de ces fondations religieuses, fut l'église collégiale de Saint-Pierre, à Valangin, élevée en 1505 par Claude d'Arberg, comte de Valangin et son épouse Guillemette de Vergy. Le chapitre était composé d'un prévôt et de 6 chanoines avec 2 chapelains, mais il fut sécularisé dès l'an 1536.
— Il n'est guère possible de tracer un tableau de ce qu'était la vie

religieuse à cette époque ; les indications que fournissent les annales du temps se bornent en général à la mention de quelques noms et de quelques dates. De temps en temps de grandes solennités, auxquelles présidait le collège des chanoines, attiraient à Neuchâtel les habitants du pays et des pays voisins. On a gardé en particulier le souvenir d'un spectacle religieux institué en 1490 par le chapitre. Il fit représenter deux *mystères*, celui de la Passion de Notre-Seigneur, et celui de la Résurrection. Prêtres et laïques y prirent part, la fête dura trois jours entiers, et l'affluence fut telle que les magistrats firent mettre des gardes aux portes de la ville. La chronique des chanoines a conservé les paroles d'un autre drame, celui de l'Adoration des mages, qui se jouait d'ordinaire, paraît-il, le jour de l'Epiphanie ou des rois. On sait que l'inquisition chercha à s'établir dans le pays, mais ne réussit pas à y prendre pied. En revanche pendant des siècles, les tribunaux jugèrent de prétendus procès de sorcellerie et condamnèrent au feu des malheureuses accusées de s'être livrées à Satan. — Deux hommes méritent une mention particulière dans l'histoire religieuse du pays de Neuchâtel à l'époque qui nous occupe. L'un vivait dans les premières années du treizième siècle. Il s'appelait Guillaume. C'était, selon la tradition, un Anglais qui, après avoir étudié la théologie à Paris, était devenu précepteur des fils d'un comte de Neuchâtel, et s'était établi dans cette ville où il mourut en odeur de sainteté. Sa vie a servi de thème à de nombreuses légendes dans lesquelles il est devenu difficile de démêler l'histoire de la fiction. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il vécut à Neuchâtel, honoré de la confiance du souverain et entouré de la vénération du peuple, qu'il y occupa un rang distingué parmi les chanoines et qu'il y mourut vers 1231 ou 1233. Sa piété, qui paraît avoir été réelle, avait fait sur l'esprit de ses contemporains une impression si profonde que, bien peu après sa mort, il fut canonisé : on lui éleva une chapelle, à côté de la collégiale, comme au patron de la ville, et bientôt le bruit se répandit que des miracles se faisaient sur son tombeau. — Le second de ces hommes vivait à l'époque de la Réformation et il en fut l'adversaire décidé, mais un adversaire loyal et généreux, un chrétien et un noble cœur. C'est Etienne Besancenet, curé du Locle. Distingué par son savoir et par son zèle, il avait fait, en 1519, le voyage de Palestine, et avait été créé à cette occasion chevalier du Saint-Sépulcre. Après avoir suivi avec tristesse les progrès parfois bruyants et tumultueux de la foi nouvelle dans les églises du comté et lui avoir disputé le terrain avec une persévérante énergie, mais toujours avec dignité, il la vit enfin s'établir dans sa paroisse et dut s'avouer vaincu. Sans colère, mais non sans douleur, il dit une dernière fois la messe, un dimanche de l'an 1536, dans son église du Locle, et s'en fut à Morteau, en France, où peu d'années après il mourut. — L'ordre de choses dont Etienne Besancenet était un des plus nobles représentants était destiné à disparaître. Sept ans déjà avant le jour où il disait adieu à son ancienne paroisse, avait commencé le mou-

vement qui devait jeter les esprits dans des voies nouvelles et transformer l'église neuchâteloise. C'était en 1529, l'année où le canton de Neuchâtel, tenu pendant dix-sept ans en séquestre par les Suisses, avait été rendu par eux à Jeanne de Hochberg, épouse de Louis d'Orléans, duc de Longueville, l'héritière des comtes de Neuchâtel. Au moment où la dame de Longueville prenait, par ses délégués, possession de l'héritage de ses aïeux et y installait comme gouverneur le seigneur de Prangins, Georges de Rive, un homme sans apparence, mais dont la bouillante ardeur et la parole enflammée avaient fait connaître déjà au loin le nom, arrivait dans le pays. Cet homme était Guillaume Farel. Résidant à cette époque à Morat, où il avait apporté l'Evangile et dont il était le pasteur, il avait appris qu'il existait dans le pays de Neuchâtel de secrets amis de la Réforme. C'en était assez pour qu'il y vînt aussitôt. Les circonstances, d'ailleurs, étaient singulièrement favorables. Les vaines cérémonies d'un culte sans esprit et sans vérité ne suffisaient plus aux âmes pieuses; les démêlés, parfois scandaleux, des moines de Fontaine-André et des chanoines de Neuchâtel qui s'accusaient réciproquement de toute espèce de turpitudes, avaient révolté les cœurs honnêtes. Berne, toute dévouée à la Réforme, exerçait alors une influence considérable dans le pays : les bourgeois de Neuchâtel et la comtesse elle-même avaient un traité de combourgeoisie avec cette puissante cité ; un noble bernois, Jacques de Watteville, l'un des partisans les plus décidés des idées nouvelles, était devenu seigneur de Colombier, dans le voisinage de Neuchâtel et siégeait dans les Etats du comté; un autre, Nicolas Manuel, était bailli de Cerlier, à la frontière neuchâteloise. Wittembach, l'ami et le maître de Zwingle, prêchait à Bienne. Un bon nombre de gens de guerre qui avaient fait avec l'armée bernoise la campagne de 1529 contre le duc de Savoie avaient rapporté des sympathies pour la Réforme. Farel comprit que l'heure était venue. Avec son impétuosité habituelle, il traverse le lac, débarque à Serrières, village situé à une demi lieue à l'ouest de Neuchâtel, dont il sait que le curé, Emer Beynon, est secrètement dévoué à l'Evangile, et là, devant l'église, debout sur une pierre, il prêche à une foule nombreuse accourue de la ville et des villages d'alentour. De Serrières, on l'emmène à Neuchâtel, où il continue ses prédications dans les rues, dans les maisons et sur la place du marché. C'était au mois de décembre de l'an 1529. — Rappelé à Morat d'où il avait dû se rendre, à la demande de Berne, dans le Val de Moutiers et dans l'évêché de Bâle, Farel revint à Neuchâtel au mois de juin de l'année suivante (1530). Les avis y étaient partagés et la fermentation était grande. D'une part le gouverneur et le clergé, de l'autre les magistrats de la ville et les bourgeois. On ne savait encore qui l'emporterait. Les évangéliques, impatients, demandaient une votation populaire. Berne, qui craignait qu'elle ne tournât pas à leur profit, conseillait d'attendre et de se borner à réclamer pour le moment le libre exercice des deux cultes. Farel prêchait à la chapelle de l'hôpital. Les

magistrats de Berne avaient fait entendre qu'un temple plus vaste et plus convenable devrait être mis à la disposition du réformateur. Celui-ci, qui, sans doute, ne l'ignorait pas, demanda un jour dans une de ses prédications (c'était le 23 octobre) pourquoi l'Evangile ne serait pas annoncé dans la grande église. Là-dessus l'auditoire se lève, une foule tumultueuse l'entraîne à la collégiale, s'y précipite avec lui, le fait monter dans la chaire, et, à la suite d'un des plus éloquents discours qu'il ait prononcés, s'écrie tout d'une voix : « Nous voulons suivre la religion évangélique, nous voulons, nous et nos enfants, vivre et mourir en elle! » Puis on se jette sur les images, sur les autels, sur les tableaux, on met tout en pièces. La scène fut violente et plus d'un excès regrettable signala cette journée. Toutefois le peuple, quoiqu'il eût été sourd aux remontrances du gouverneur, n'entendait point se soulever contre l'autorité légitime, mais seulement maintenir les droits de la conscience. Ils protestaient vouloir, écrivait le gouverneur à la comtesse, « faire service jusqu'à la mort» à leur souveraine, en toute chose où il lui plairait les commander sauf et réservé la foi évangélique dans laquelle ils veulent vivre et mourir. « Pour le fait de Dieu, concernant leurs âmes, le gouverneur, disaient-ils, n'avait rien à leur commander ni à leur faire empêchement » (lettre de Georges de Rive à la comtesse de Neuchâtel du 20 novembre 1530; Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, II, p. 292 ss.). Il s'en faut bien, au reste, que la population de la ville fût unanime. « La plupart de cette ville, hommes, femmes, écrivait encore Georges de Rive, tiennent fermement à l'ancienne foi et n'ont jamais voulu consentir aux outrages qui ont été faits. Les autres sont jeunes gens de guerre, forts de leur personne, ayant le feu à la tête, remplis de la nouvelle doctrine, ayant part et faveur des seigneurs de Berne » (*ibid.*, p. 295). — Le gouverneur se faisait sans doute quelque illusion quand il appréciait ainsi la force respective des partis. Quoi qu'il en soit, il est certain que la Réforme rencontrait une vive et puissante opposition, et peu s'en fallut que le sang ne coulât. Des deux côtés on en appela à Berne à qui on avait déjà maintes fois recouru. Trois députés bernois arrivèrent le 4 novembre 1530. Les amis de la Réforme demandaient à grands cris que la question fût soumise au vote populaire. Le gouverneur s'y opposait, mais les magistrats bernois exigèrent qu'on leur fît droit. « Tournez-vous de quel côté vous voudrez, lui disaient-ils, si passerez-vous par là, car nos seigneurs supérieurs jamais ne les veulent abandonner. » Le même jour donc, le peuple fut convoqué, on fit *le plus*, comme on disait, c'est-à-dire on alla aux voix, et il se trouva une majorité de 18 suffrages en faveur de la Réforme. La cause était gagnée. MM. de Berne entendaient que la messe ne fût plus dite à Neuchâtel et que la foi évangélique y fût seule prêchée. Cependant le gouverneur se réserva qu'on continuerait à célébrer l'office selon le rite catholique dans sa chapelle au château. Ainsi fut fait, puis G. de Rive lui-même

passa au bout de quelques années au protestantisme, et il ne fut plus question de la messe. Toutefois les tentatives de réaction ne manquèrent pas. Au mois de décembre de la même année, les partisans de l'ancienne foi, appartenant surtout à la noblesse et au petit peuple tandis que la classe moyenne, la *bourgeoisie*, tenait en majorité pour la Réforme, recommencèrent à s'agiter. Ils projetaient d'attaquer les évangéliques dans les églises le jour de Noël, puis de rétablir à main armée les anciennes pratiques. Berne arrêta le complot en envoyant de nouveaux députés, précédés d'une lettre menaçante à G. de Rive. Au printemps de l'année suivante, nouvel essai. Le second fils de Jeanne de Hochberg, le marquis de Rothelin, devait venir, au nom de sa mère, visiter le comté et régler les questions pendantes. On profiterait de l'occasion pour faire une nouvelle votation et relever la messe. Ici encore, ce fut l'intervention bernoise qui mit à néant ces projets. Dès lors les tentatives cessèrent. De Neuchâtel, la Réforme se répandit assez rapidement par les prédications de Farel et de ses amis dans le reste du canton, alors partagé en deux comtés, celui de Neuchâtel et celui de Valangin. La lutte fut vive surtout à Valangin, à Saint-Blaise, à Boudry. Ce fut encore Berne qui, appelée comme arbitre, apaisa les troubles, assura la libre prédication de l'Evangile et fit cesser les résistances. Dans maint village le curé accepta la Réforme et devint le premier pasteur, ainsi Thomas Petitpierre à Buttes, au Val-de-Travers, Pierre Marmoud à Dombresson, au Val-de-Ruz. Jacques Droz à la Chaux-de-Fonds. Seules, deux localités restèrent attachées à la foi catholique, la petite ville du Landeron et le village voisin de Cressier. Elles avaient un traité de combourgeoisie avec Soleure qui employa toute son influence à empêcher la Réforme d'y pénétrer. Un jour, cependant, fut fixé, par l'ordre des magistrats de Berne, collateurs de la cure du Landeron, pour procéder à une votation populaire : c'était le 14 mai 1541. L'assemblée se partagea ; on était en nombre égal des deux côtés, quand survint un bourgeois qui n'avait pas encore voté, c'était, dit-on, le berger de la commune qu'on était allé quérir aux champs : il se décida pour Rome. La majorité avait prononcé : Landeron et Cressier, qui ne voulaient pas se séparer, demeureraient catholiques, et ils le sont encore aujourd'hui, derniers survivants d'un autre âge au milieu de contrées entièrement gagnées au protestantisme. — En même temps que Farel évangélisait le pays, un de ses amis, un parent de Calvin, P. Robert Olivétan, travaillait à la traduction de la Bible. On sait que ce fut Neuchâtel qui eut l'honneur de donner le jour à la première édition de la Bible française. Elle parut en 1535 chez P. de Wingle, imprimeur. Une tradition ancienne et constante dans la ville de Neuchâtel veut que la Bible d'Olivétan ait été imprimée à Serrières, bien qu'elle soit datée de Neuchâtel. — L'Eglise nouvelle était fondée ; les oppositions, d'abord bruyantes ou haineuses, qu'elle avait soulevées, se taisaient l'une après l'autre. Mais il restait une tâche plus difficile à accomplir. Il fallait organiser

l'Église, et tout était à faire. Les anciens cadres étaient brisés, il fallait en créer de nouveaux. Les chefs de l'État et les magistrats des villes étaient parfois hostiles, il fallait compter avec eux. Les hommes manquaient, il fallait en trouver. Et Farel en trouva ; mais parmi ceux qui vinrent à son appel, plusieurs, gens à l'humeur vagabonde ou tracassière, esprits ambitieux ou inquiets, lui causèrent bien des soucis, d'autant que lui-même peut-être était naturellement peu disposé à supporter la contradiction. Lorsque la ville de Neuchâtel eut accepté la Réforme, il y laissa comme pasteur un ancien docteur de Sorbonne, natif de Lyon, converti à la foi réformée, Antoine de Marcourt, qui paraît avoir été l'auteur des placards contre la messe affichés dans Paris l'an 1534. Les démêlés de Farel avec Marcourt, qui était pourtant un homme de paix, d'honneur et de bon savoir au jugement de ses paroissiens de Neuchâtel, et avec plusieurs de ses collègues, notamment Claude d'Aliod, P. Caroli et J. Chaponneau, remplissent la correspondance du réformateur et de ses amis dès cette époque jusqu'après 1540. Farel lui-même devint pasteur de Neuchâtel en 1538, mais la situation continuait à être tendue. Son collègue Chaponneau et lui étaient fréquemment en désaccord ; la comtesse se plaignait de ses prédications dans lesquelles il ne craignait pas de l'attaquer, et les bourgeois, irrités sans doute de la discipline sévère qu'il voulait leur imposer, finirent par le déposer dans une assemblée populaire tenue le 31 juillet 1541. Les Eglises de Berne, de Zurich, de Bâle, de Strasbourg s'émurent et écrivirent aux bourgeois qui ne faisaient point mine de céder. Enfin, le 29 janvier 1542, eut lieu, sous la présidence de délégués de Berne, une nouvelle assemblée populaire dans laquelle les partisans de Farel l'emportèrent. Sa position demeura dès ce moment incontestée. Chaponneau mourut en 1545, après s'être réconcilié avec lui et avoir demandé pardon avec une humilité touchante à tous ceux qu'il avait offensés. Il fut remplacé par Christophe Fabri, l'ami et le collaborateur de Farel, qui avait été déjà pendant quelques mois pasteur de Neuchâtel en 1532. Les luttes s'apaisaient, l'Eglise entrait peu à peu dans la voie d'un développement pacifique et régulier. Les questions les plus irritantes étaient résolues et, sans doute aussi, les années avaient adouci la fougue généreuse, mais trop violente parfois, du Réformateur. Au reste, les agitations étaient inséparables d'une situation où tout était à créer. Elles pouvaient d'autant moins être évitées que la Réforme avait eu pour premiers prédicateurs dans le pays de Neuchâtel des étrangers contre lesquels, tout en les accueillant, on ne laissait pas que de nourrir quelques méfiances. — D'ailleurs les questions de personnes n'étaient pas les seules qui eussent remué les esprits. Il avait fallu assurer à l'Eglise et à ses serviteurs leur subsistance, et ici on était entré en conflit avec l'autorité civile. Lorsque la messe fut abolie, et que chanoines et curés eurent pris la fuite, l'Etat mit la main sur les riches prébendes devenues vacantes. Il eût semblé naturel qu'elles servissent à l'entretien du

culte nouveau. Mais les chefs de l'Etat, demeurés catholiques, ne se souciaient point d'entretenir l'hérésie, et trouvaient commode de revendiquer pour le trésor public la succession de Rome. Puisque le peuple veut des ministres, disaient-ils, qu'il les paye. Et le peuple ne payait pas, déclarant que les biens de l'Eglise devaient servir à l'entretien de l'Eglise. La discussion dura quelques années. Il fallut, à la fin, que Berne s'en mêlât. Sur ses pressantes représentations, les prébendes des curés, consistant essentiellement en dîmes, en revenus ou en domaines, finirent par être assurées aux pasteurs. L'entretien des presbytères fut définitivement mis à la charge des communes, ou, suivant les cas, de l'Etat, et une organisation régulière remplaça la confusion des premiers temps. — A côté des difficultés de l'ordre matériel, il s'en était élevé d'autres plus sérieuses. Ce n'était pas assez d'avoir fourni à l'Eglise des moyens d'existence, il avait fallu lui donner une administration qui la dirigeât ; il avait fallu établir sa position et ses droits au sein de la nation. Ce fut là, après l'établissement de la Réforme elle-même, la principale tâche de Farel. Cette tâche, il l'accomplit par l'institution de la Classe ou Compagnie des pasteurs, qui fut, dès l'origine et pendant de longues années, chargée exclusivement de l'administration et du gouvernement de l'Eglise neuchâteloise. Dès 1532, les pasteurs de l'Eglise nouvellement fondée commencèrent à se réunir à époques fixes, d'ordinaire le premier jeudi de chaque mois, pour s'entretenir de leur œuvre et se communiquer les renseignements ou les instructions dont ils avaient besoin. Ces assemblées se tenaient alternativement à Neuchâtel, à Morat et à Grandson. Bientôt ces réunions libres, sans caractère officiel, se transformèrent en un corps constitué qui prit en mains la direction de toutes les affaires ecclésiastiques. Les assemblées avaient lieu chaque mois à Neuchâtel. Le comté de Valangin avait bien, dans les premiers temps, sa Classe spéciale, mais elle ne tarda pas à être réunie à celle de Neuchâtel. La Classe revendiquait le droit d'examiner les candidats au saint ministère, de les consacrer par l'imposition des mains, de nommer et de destituer les pasteurs, de nommer et de destituer les maîtres d'école, considérés pendant longtemps comme exerçant des fonctions semi-ecclésiastiques : c'est d'ailleurs la Réforme qui avait créé l'école primaire, destinée avant tout, dans l'origine, à donner aux enfants l'instruction religieuse. — L'institution de la Classe, corps uniquement ecclésiastique, qui siégeait à huis-clos, dont tous les membres devaient prendre l'engagement de garder le secret sur les délibérations auxquelles ils assistaient, faisait de l'Eglise neuchâteloise une Eglise purement cléricale. Ce fut tout à la fois sa force et sa faiblesse. Cette forte et habile organisation, qui n'a subi aucun changement notable jusqu'en 1848, a donné à l'Eglise de Neuchâtel trois siècles de paix, et lui a imprimé les caractères d'une vie religieuse correcte, tranquille, également étrangère aux grands élans et aux chutes profondes. Elle a servi à maintenir au sein du corps pastoral les traditions d'ho-

norabilité, de science et de foi évangélique qui ont fait du clergé neuchâtelois un des plus justement respectés dans la Suisse protestante. Mais en même temps elle a contribué à isoler le clergé au sein de la nation, dont il n'a pas toujours su comprendre les aspirations et les besoins, et qu'il a disciplinée plutôt encore qu'il n'a semé au milieu d'elles les germes féconds d'une vie nouvelle. Elle l'a mis en outre, plus d'une fois, par la force des choses, en conflit avec les autorités de l'Etat dont la puissance de la Classe balançait le pouvoir ou semblait menacer les droits. Elle a ainsi préparé entre le gouvernement et le clergé une sorte d'antagonisme qui, après avoir longtemps existé d'une manière latente, a fini par se manifester au milieu des mouvements d'une époque agitée et a contribué certainement à amener la scission qui s'est produite il y a peu d'années au sein de l'Eglise neuchâteloise. Farel, toutefois, n'entendait pas seulement organiser l'Eglise, en lui donnant, par l'institution de la Classe, un gouvernement fort et respecté. Il avait voulu, comme Calvin, transformer la vie de la nation et, en mettant fin aux abus et aux désordres qui s'étaient introduits sous le régime catholique, donner au peuple des mœurs qui fussent dignes de la foi protestante. Cette préoccupation morale est un des traits caractéristiques de son œuvre comme de celle de son illustre ami. On peut discuter les moyens qu'il a employés; on peut se demander si, au lieu d'établir une foule d'ordonnances souvent vexatoires ou futiles, dont on devait demander la sanction au pouvoir séculier, et de vouloir imposer un nouvel état de choses par la voie de l'autorité, il n'eût pas mieux valu travailler sur les âmes, et laisser à l'esprit nouveau le soin de se créer à lui-même des formes nouvelles. Cette voie était plus longue, mais plus sûre, et les progrès qu'on y aurait accomplis auraient été sans doute plus riches et plus durables. C'était, à l'époque même de Farel, la pensée de plusieurs, non pas seulement parmi ceux qu'on a flétris comme des libertins, mais parmi les plus sages et les meilleurs. — Peut-être, il est vrai, le seizième siècle se prêtait-il peu à l'emploi de moyens purement spirituels, et fallait-il alors, pour se faire entendre, parler un autre langage. Quoi qu'il en soit, il faut savoir reconnaître et admirer le courage, la fermeté et la persévérance que le réformateur et ses amis déployèrent dans la poursuite d'une œuvre où ils voyaient un devoir sacré. Il s'agissait d'imposer au peuple une discipline ecclésiastique à laquelle il n'était pas accoutumé et dont beaucoup ne voulaient pas. Farel avait contre lui quelques-uns de ses collègues, comme Marcourt, Caroli et d'autres, le gouverneur, les conseillers de la cité. Rien ne le rebuta. En 1533, la Classe avait fait déjà une première tentative pour introduire une discipline, dont l'un des principaux moyens devait être l'excommunication. Cette tentative fut arrêtée par une ordonnance des conseils et de la commune de la ville de Neuchâtel. En 1538, à l'occasion de l'appel qui lui fut adressé pour l'engager à accepter le poste de pasteur à Neuchâtel, Farel avait posé de nouveau la question. Il ne

viendrait, disait-il, que si l'on consentait à l'établissement de la discipline, et en même temps il demandait à LL. EE. de Berne de lui prêter leur appui dans ce but. Berne y consentit volontiers. Par son conseil et son influence, on publia des ordonnances disciplinaires et on créa une sorte de tribunal de mœurs, les *consistoires seigneuriaux*, chargés de veiller au maintien de ces ordonnances et en particulier de connaître des causes matrimoniales. Ces consistoires, dont le premier fut établi à Neuchâtel, et qui furent introduits ensuite à Valangin, au Val-de-Travers, et peut-être en d'autres lieux, étaient des assemblées mixtes, composées de pasteurs et de magistrats ou d'anciens d'Eglise, présidées toujours par un haut fonctionnaire de l'Etat. Leur compétence était assez étendue, et ils avaient le droit d'infliger des amendes, de condamner à la prison, au carcan ou même au bannissement. Il est fort probable que les troubles qui survinrent en 1541 et qui eurent pour conséquence l'éloignement momentané de Farel de Neuchâtel, furent causés par la résistance d'une partie de la population à ces mesures. Mais la victoire remportée en 1542 par les partisans de Farel, fut signalée par la promulgation de nouvelles ordonnances disciplinaires ou « constitutions et ordonnances faites pour l'ordre des cérémonies évangéliques, annulation et correction des vices, » plus détaillées et plus sévères que les précédentes. Approuvées et signées au nom de la comtesse par le lieutenant du gouverneur, qui réservait cependant pour la « seigneurie » comme on disait, le « droit de les pouvoir amender, augmenter et amoindrir selon l'exigence », elles furent publiées dans les églises du comté le dimanche 5 février 1542. Mélange curieux de lois somptuaires, de règlements de police et de prescriptions ecclésiastiques, elles défendaient à la fois les jeux de cartes et de dés, l'usage d'habits découpés, les attroupements et mutineries contraires à l'ordre public, le blasphème, l'ivrognerie, les mauvais propos tenus contre les prédicants, l'absence du culte public, et elles donnaient des règles pour la célébration de la sainte cène, du baptême et des mariages. Elles furent publiées de nouveau en 1553, 1564, 1594 et 1630, et furent maintenues, dans leurs dispositions essentielles, aussi longtemps que dura la Classe. Celles de 1564, plus développées que les précédentes, prescrivaient des règles détaillées pour la nomination des anciens d'Eglise, pour les fonctions des pasteurs auxquels elles enjoignaient entre autres de visiter régulièrement tous leurs paroissiens, pour l'admission des catéchumènes, qui étaient censés instruits par leurs parents, mais ne devaient être reçus à la sainte cène qu'après un examen subi par le pasteur. C'est à cela que se borna pendant longtemps l'instruction religieuse du catéchuménat. Les mêmes ordonnances de 1564 constatent et sanctionnent l'établissement de tribunaux de mœurs de première instance qui furent institués dès 1562 à côté des consistoires seigneuriaux. C'est ce qu'on appela les *consistoires monitifs*. On en établit un dans chaque paroisse. Il se composait du pasteur de la paroisse et d'un certain nombre d'anciens comme assesseurs. Il

n'avait le droit de prononcer aucune peine de nature civile, tels qu'amende et prison, mais bien de suspendre de la sainte cène ceux qui en étaient jugés indignes. De plus on y faisait comparaître les pécheurs scandaleux pour les censurer, les personnes désunies pour les exhorter à se réconcilier, et celles qui demandaient à être réadmises à la paix de l'Eglise pour faire réparation publique de leurs fautes. Les anciens devaient, en vertu du serment qu'ils prêtaient en entrant en charge, révéler au pasteur et au consistoire les désordres entraînant censure ou châtiment, dont ils avaient connaissance. Cette juridiction ecclésiastique, qui devint le principal instrument de la discipline dans les Eglises du pays de Neuchâtel, s'est maintenue avec les mêmes attributions jusqu'en 1848. Toutefois, jamais elle ne fut complètement acceptée par le peuple, qui la subissait et la redoutait, mais en protestant contre elle. De toutes les institutions ecclésiastiques que fit naître la Réforme, celle des consistoires demeura la moins populaire. Il est douteux qu'elle ait porté les fruits qu'on en attendait, et qu'elle ait contribué réellement à la moralisation du peuple, et il est certain qu'elle a valu à l'Eglise bien des haines.—Nous avons essayé de décrire l'organisation que l'Eglise neuchâteloise reçut de Farel et de ses successeurs. Il nous reste à raconter les destinées de l'Eglise. Mais cette histoire n'offre que de rares incidents qui méritent d'être signalés. La vie ecclésiastique est en quelque sorte concentrée tout entière dans l'activité de la Classe. Or celle-ci se borne à administrer l'Eglise suivant les principes que nous venons d'indiquer, et à surveiller, souvent avec rigueur, l'application des ordonnances. Pendant le cours du seizième siècle, un nombre relativement considérable de pasteurs durent être censurés ou déposés, preuve de la difficulté que l'on avait de se procurer des ministres bien qualifiés, et aussi de la nécessité de modifications sérieuses dans la vie de l'Eglise. Ce fut là l'œuvre de Jean-Frédéric Osterwald. Devenu pasteur de Neuchâtel à une époque agitée par les mouvements politiques qui suivirent la mort du dernier héritier direct de la comtesse de Hochberg et qui aboutirent à adjuger la souveraineté à M^me^ de Nemours, d'abord, puis en 1707 à la maison de Prusse, appelé à succéder à un collègue qui avait été destitué à cause de ses opinions politiques, et dont la déposition avait profondément remué les esprits, il n'en réussit pas moins à gagner bientôt la confiance et le respect de tous, soit parmi les ecclésiastiques, soit dans sa paroisse et dans le canton tout entier. Esprit très cultivé et richement doué, cœur profondément pieux, caractère d'une rare noblesse, il exerça dans le canton et au dehors, pendant les années de son long ministère et après sa mort, une influence profonde. Théologien, il lutta avec ses amis J. Alph. Turretin, de Genève, et Werenfels, de Bâle, contre l'intellectualisme de l'orthodoxie régnante, en relevant avec force le caractère essentiellement moral du christianisme ; c'est ce qui fait le mérite de son catéchisme, qui a joui, comme on sait, d'une immense popularité. Travailleur infatigable, il a, tout en vaquant aux fonctions de son ministère et en composant de nom-

breux écrits, présidé longtemps la Compagnie des pasteurs et dirigé l'Eglise de son pays. Celle-ci lui a dû, outre le catéchisme, une liturgie et une version de la Bible dont on connaît l'énorme diffusion ; l'institution d'une instruction spéciale pour les catéchumènes, instruction donnée aux jeunes gens pendant les six semaines qui précèdent la ratification du vœu du baptême. Enfin, il sut même trouver le temps de donner des leçons aux étudiants qui se destinaient à la carrière ecclésiastique et qui, jusqu'alors, avaient été réduits à étudier seuls à l'aide des livres qu'ils pouvaient se procurer. Personne depuis Farel n'a laissé dans l'histoire de l'Eglise neuchâteloise une trace aussi profonde. On a formulé bien des critiques à l'endroit de l'œuvre d'Osterwald et de sa théologie. Quelques-unes ne sont peut-être pas sans fondement. Mais il n'en faut pas moins reconnaître avec gratitude le bien qu'il a fait. Au reste, l'esprit de largeur et de sagesse qui fut le sien, paraît avoir distingué à cette époque le clergé neuchâtelois. Nous n'en voulons d'autre preuve que ce qui se passa à l'égard du *consensus helveticus*. On sait ce qu'était cette confession de foi, rédigée en 1675 par Heidegger de Zurich pour mettre fin à toutes les discussions de l'époque en imposant aux esprits une série de formules théologiques. La plupart des cantons réformés l'avaient adoptée ; Berne insistait pour que la Classe exigeât de tous ses membres et en particulier des jeunes ministres qu'ils y adhérassent formellement par leur signature. Neuchâtel, seule entre toutes les Eglises de la Suisse, s'y refusa. La Classe donna d'une manière générale son approbation aux doctrines contenues dans le *consensus*, mais ne voulut point en subir le joug, et dès lors l'Eglise neuchâteloise n'a jamais eu de confession de foi. Peut-être est-ce à cela qu'elle a dû d'échapper pendant des siècles aux luttes et aux déchirements qui ont affligé presque toutes les autres Eglises nées de la Réforme. Malheureusement, durant les cent années qui se sont écoulées de la mort d'Osterwald à 1848, elle ne fut pas toujours fidèle à cet esprit de sage tolérance. Nous n'en voulons d'autre preuve que ce qui se passa à l'occasion des discussions soulevées par la question des peines éternelles. Un pasteur distingué, appartenant à l'une des familles les plus respectables du pays (il se nommait Ferdinand-Olivier Petitpierre), qui avait été appelé en 1759 par la Classe à desservir l'importante paroisse de la Chaux-de-Fonds, avait déclaré ne pouvoir accepter la doctrine ecclésiastique des peines éternelles et prêché le salut final de tous les hommes. Accusé par un collègue, pasteur d'une paroisse voisine, dont le zèle ne sut pas toujours éviter les apparences de la jalousie, Petitpierre fut cité à la barre de la Compagnie des pasteurs, et, le 6 août 1760, malgré les vœux de la plus grande partie des membres de son Eglise, malgré l'opposition du gouvernement, il fut destitué et se vit interdire formellement l'exercice du ministère, « tant en particulier qu'en public. » Particulièrement instructive pour faire connaître l'état des esprits à cette époque, l'histoire de sa condamnation est assurément une des

pages les plus tristes de l'histoire de l'Eglise et du clergé de Neuchâtel. Bien peu d'années après, la Classe se trouvait impliquée dans de bruyants démêlés avec un homme plus puissant et plus illustre que Petitpierre, bien qu'il fût moins digne que lui du respect de ses contemporains. Nous voulons parler de J. J. Rousseau qui s'était retiré, comme on sait, en 1762, dans le village de Môtiers, au Val-de-Travers. Rousseau qui, dans son adolescence, avait embrassé la foi catholique et dont la vie privée ne s'accordait guère avec les prescriptions sévères de la discipline ecclésiastique en usage dans le canton de Neuchâtel, avait demandé et obtenu du consistoire de Môtiers d'être admis à la communion. Pendant le temps où il édifiait l'Eglise par son assiduité au culte et sa participation à la sainte cène, il faisait paraître les *Lettres écrites de la Montagne*, qui furent aussitôt prohibées comme un livre dangereux et impie. La Classe s'émut ; elle invita le consistoire à l'admonester. Sur son refus d'y paraître, le pasteur, F.-G. de Montmollin, proposa de l'excommunier; mais la proposition resta en minorité. De là une guerre de plume qui agita le pays tout entier. Rousseau était soutenu par le gouverneur et par plusieurs des premiers magistrats du pays. M. de Montmollin avait pour lui la majorité de sa paroisse et était appuyé par la Classe. On échangea des brochures piquantes où la gravité des ministres et de leurs amis ne remporta pas toujours la victoire sur l'esprit caustique de Rousseau et de ses partisans. La querelle s'envenimait, quand Rousseau prit le parti de quitter le pays. Ce fut la fin de la discussion. Insignifiant en lui-même, l'événement avait montré cependant que la Compagnie des pasteurs ne possédait pas dans le pays toute l'influence qu'elle croyait, et que les moyens extérieurs de discipline auxquels elle avait toujours attaché une haute importance, étaient plus propres encore à amener des troubles dans l'Eglise qu'à en assurer la prospérité. C'étaient autant de symptômes qui annonçaient l'approche de temps nouveaux, bien que la transformation qui se préparait fût encore loin de s'accomplir. — Le déisme de la fin du dix-huitième siècle ne laissa pas que d'exercer quelque influence à Neuchâtel. Mais cette influence fut moindre que dans la plupart des autres Eglises. Le clergé y resta généralement étranger. On pouvait donc s'attendre à une réaction religieuse moins forte que dans d'autres contrées, envahies par les doctrines desséchantes d'une plate philosophie. Cependant quand, vers 1820, éclata le mouvement religieux connu sous le nom de Réveil, il fut salué avec joie par bien des esprits. Les formes anciennes de la prédication, solennelles et un peu surannées, le culte parfois bien froid des temples officiels, la doctrine un peu pâle qu'on y enseignait ne suffisaient plus pour répondre aux besoins religieux devenus plus impérieux, et ce qui manquait, le Réveil paraissait l'apporter. Nous n'avons pas à rechercher ici s'il a tenu toutes ses promesses. Il a été souvent exclusif, sans doute, et étroit; il a été accompagné, comme partout, de singularités, même de quelques extravagances qui excitaient la méfiance des gens de bon sens ou la risée des esprits légers. Cepen-

dant il n'a point passé sans laisser après lui des fruits excellents : il serait injuste de le méconnaître. Quant à la Classe, fidèle au rôle qu'elle s'était donné de garder scrupuleusement les traditions du passé, elle voyait de mauvais œil cette agitation des esprits. Elle qualifiait de scandale les réunions religieuses tenues dans des maisons particulières où chacun se permettait de lire la Bible ; elle censurait ceux de ses membres qui y prenaient part ; elle décidait de surseoir à la consécration de candidats qui y avaient assisté ; elle interdisait même aux pasteurs, qui lui en faisaient la demande, d'entretenir leurs paroissiens de l'œuvre des Missions, qui paraissait suspecte. Il était évident que les vieux vaisseaux étaient devenus impropres à renfermer l'esprit nouveau. Il fallait d'autres formes, d'autres institutions, une organisation nouvelle répondant à une époque nouvelle. Seulement, cette transformation s'opérerait-elle lentement, doucement, par une évolution graduelle, ou aurait-elle lieu d'une manière brusque et subite ? Là était la question. Elle fut tranchée dans le sens de la seconde alternative par la révolution politique de 1848, qui sépara Neuchâtel de la maison de Prusse, et en fit une république. Un des premiers actes du gouvernement républicain fut la suppression de la Classe comme corps dirigeant de l'Eglise. La loi instituait, pour la remplacer, un synode composé d'un tiers d'ecclésiastiques et de deux tiers de laïques. Le synode était chargé exclusivement du gouvernement de l'Eglise, de la direction de l'école de théologie, fondée quelques années auparavant, de la surveillance à exercer sur les pasteurs, tandis que la nomination de ceux-ci était remise aux paroisses. La disparition de la Classe ne souleva que bien peu de protestations au sein de la nation. Le clergé s'en émut davantage. Une partie de ses membres parlaient de donner leur démission pour fonder peut-être une Eglise nouvelle. Le pays semblait à la veille d'une scission douloureuse, mais la sagesse des hommes qui se trouvaient alors à la tête du corps des pasteurs, et parmi lesquels il faut placer en première ligne le président de la Compagnie, l'excellent et regretté doyen J. Dupasquier, réussit à conjurer l'orage et à conserver pour vingt-cinq années encore à l'Eglise neuchâteloise son antique unité. Cette unité, toutefois, dont on s'était peut-être trop enorgueilli, ne devait plus durer longtemps. Peu à peu, soit par le fait des luttes politiques, soit pour toute autre raison, les relations entre l'Etat et les corps ecclésiastiques devenaient plus tendues ; la question de la séparation de l'Eglise et de l'Etat commençait à être agitée et résolue par plusieurs dans un sens favorable à la séparation ; enfin, le protestantisme libéral, qui jusqu'alors n'avait jamais fait parler de lui dans le canton, s'affirmait, d'une manière plus bruyante qu'heureuse, par quelques conférences très discutées, et fondait dans un certain nombre de villes et de villages de petites communautés qui revendiquaient leurs droits comme faisant partie de l'Eglise. C'est alors que fut proposée et finalement adoptée, après de longues discussions, une loi nouvelle qui rendait les paroisses souveraines en leur donnant une liberté complète dans le choix des ecclésiastiques qu'elles appe-

laient à les desservir, qui assurait en même temps aux pasteurs une entière liberté de conscience et qui, tout en conservant au synode sa place, en faisait un corps administratif, n'ayant pas le droit d'imposer son autorité à l'Eglise et aux paroisses en matière de doctrine. La loi rattachait en même temps la faculté de théologie à l'académie instituée par l'Etat. Cette loi fut le signal de la scission. Le schisme commença au sein du clergé et se produisit ensuite dans la nation entière. Les uns, voyant le salut de l'Eglise dans la constitution presbytérienne-synodale qui avait existé jusqu'alors, et sa destruction dans la liberté absolue que consacrait la loi, se séparèrent de l'Etat et fondèrent une Eglise indépendante. Les autres, persuadés que la vie de l'Eglise de Jésus-Christ ne dépend pas d'une constitution, que la vérité n'a rien à craindre et tout à gagner de la liberté, et qu'il était téméraire, à tout le moins, de rompre brusquement avec une institution qui avait assuré à la nation de nombreux et précieux bienfaits, demeurèrent attachés à l'Eglise nationale. Ces choses se passaient en l'an 1873. Aujourd'hui les deux Eglises existent côte à côte, travaillant, non sans succès, à l'évangélisation du peuple, et apprenant à se supporter et à se respecter en attendant qu'elles apprennent à faire mieux. — Sources : Mulinen, *Helvetia sacra oder Reihenfolge der kirchlichen Obern, etc.*, Berne, 1858-61; J. Boyve, *Annales historiques du comté de Neuchâtel et Valangin*, Berne et Neuchâtel, 1854-59; Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, Genève, etc., 1866-78; manuscrit de Choupard (bibliothèque de la ville de Neuchâtel); registres de la Compagnie des pasteurs; cahiers d'Olivier Perrot (extrait des dits); Gelpke, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Berne, 1856-61; L. Vulliemin, *Le chroniqueur*, Lausanne, 1836-37; F. de Chambrier, *Histoire de Neuchâtel et Valangin*, Neuchâtel, 1840; (S. de Chambrier) *Mémoire sur l'église collégiale etc. de Neuchâtel en Suisse* dans le *Schweizer. Geschichtsforscher*, VI, p. 163-279; Jeanneret et Bonhôte, *Biographie neuchâteloise*, 2e vol., Locle, 1863, etc., etc.

H. Dubois.

NEUCHATEL (Statistique ecclésiastique). Le canton de Neuchâtel, membre de la Confédération suisse depuis 1815, compte 97,284 habitants, savoir 85,265 réformés, 11,345 catholiques et 674 israélites. Jusqu'en 1874, l'Eglise réformée était presque le seul représentant du protestantisme dans le pays. A peine trouvait-on des représentants de quelques sectes, anabaptistes, darbystes, irvingiens, etc., et une petite Eglise libre séparée dès 1830, et dont le cercle d'action était très restreint. En 1874, à la suite de la promulgation d'une nouvelle loi ecclésiastique, une portion assez considérable de l'Eglise nationale réformée se sépara et forma une Eglise indépendante; mais la grande majorité des fidèles refusa de s'associer à ce mouvement. Depuis lors, nous trouvons dans le canton de Neuchâtel deux Eglises réformées, l'une unie à l'Etat, l'autre séparée de lui. L'Eglise catholique s'est également divisée depuis quelques années par la création d'une paroisse chrétienne catholique à la Chaux-de-Fonds. — Les principes généraux de l'Etat neuchâtelois, dans ses rapports avec les

Eglises, sont exposés dans les articles 13 et 14 de la Constitution du 21 novembre 1858. Article 13 : « Chacun professe sa religion avec la même liberté et obtient pour son culte la même protection, en se conformant aux prescriptions de la loi chargée d'en régler l'exercice extérieur. Toutefois, l'exercice public d'un culte autre que l'un des cultes chrétiens et le culte israélite ne sera permis que dans les limites compatibles avec l'ordre public et les bonnes mœurs. La loi pourra prendre des dispositions spéciales à ce sujet. » Article 14 : « La loi règle les rapports de l'Etat avec les cultes. Elle ne pourra jamais reconnaître et constituer des corporations ecclésiastiques indépendantes du pouvoir souverain. Tout changement aux bases fondamentales de l'organisation ecclésiastique actuelle sera soumise à la ratification du peuple. » L'Eglise réformée nationale est régie par la loi de 1873. Cette loi a introduit dans l'état de choses précédent deux changements importants, qui ont été le motif ou le prétexte de la séparation de l'Eglise indépendante. Il n'est attaché aucune autre condition à la jouissance du droit électoral dans l'Eglise qu'à la jouissance du droit électoral politique. Il n'est plus demandé d'autres justifications que celles relatives aux études, pour être admis à remplir les fonctions du saint ministère. « Car, dit la loi, la liberté de conscience de l'ecclésiastique est inviolable; elle ne peut être restreinte ni par des règlements, ni par dés vœux ou engagements, ni par des peines disciplinaires, ni par des formules ou un credo, ni par aucune mesure quelconque. » L'Eglise nationale neuchâteloise confesse être « l'une des branches de l'Eglise évangélique réformée; par ses origines, par son histoire et par ses institutions, elle est unie intimement aux autres Eglises évangéliques nationales de la Suisse. » Sa constitution repose sur la paroisse, qui est le premier et le plus important organe de la vie ecclésiastique. L'Assemblée de tous les membres de la paroisse élit le pasteur, les autorités ecclésiastiques locales et les députés au synode. La paroisse est représentée, pour l'administration intérieure, par un collège d'anciens élus pour trois ans. Les attributions de cette autorité sont fort étendues, mais appartiennent toutes à l'ordre administratif seulement. Les paroisses sont au nombre de 39. Au-dessus des paroisses et comme représentation générale de l'Eglise nationale se trouve le synode. Ses membres sont élus pour trois ans, par l'ensemble des protestants de chaque district, dans la proportion de deux laïques et un ecclésiastique par huit mille habitants de population protestante. La juridiction fixée par la loi et les règlements est assez considérable; mais ses décisions ne sont exécutoires qu'après approbation du conseil d'Etat. Les pasteurs sont élus directement pour six ans par les paroisses et rééligibles; mais le synode nomme les ecclésiastiques auxiliaires, sauf approbation du gouvernement. L'Eglise nationale neuchâteloise est une Eglise d'Etat, mais il ne faut pas entendre ceci dans le sens plein de grandeur de certains organismes du passé; elle est une Eglise d'Etat dans le mauvais sens du mot. L'Etat la domine parce qu'il la paye, comme l'ont dit crûment les organes du gouvernement neuchâtelois lors de

la discussion de la loi de 1873. — C'est cette situation que n'ont pas acceptée ceux qui ont fondé l'Eglise indépendante. Après l'adoption de la loi ecclésiastique de 1873, un grand nombre de chrétiens neuchâtelois résolurent de se séparer de l'Eglise nationale. En novembre 1873, une assemblée qui prit le nom de synode constituant se réunit à Neuchâtel, et décida la fondation d'un groupe ecclésiastique qui prit le nom d'Eglise évangélique neuchâteloise indépendante de l'Etat. Cette Eglise adopta le 15 janvier 1874 une Constitution; les paroisses se formèrent et se développèrent assez rapidement, de telle sorte qu'en 1876, elle comptait 22 paroisses avec 3,195 membres actifs électeurs. La faculté de théologie, fondée en même temps que l'Eglise, avait à la même date trois professeurs ordinaires, quatre extraordinaires et dix étudiants. Le budget annuel, produit entièrement par les cotisations des membres de l'Eglise, atteint près de 120,000 fr. En opposition au caractère multitudiniste de l'Eglise nationale, l'Eglise indépendante demande une adhésion personnelle pour faire partie de l'Eglise. « En sont membres ceux qui, ayant été baptisés et admis à la sainte cène ont témoigné le désir d'en faire partie et adhèrent à sa constitution. » Comme dans l'Eglise nationale, la base de toutes les autorités est la paroisse représentée par l'assemblée paroissiale et par le collège d'anciens ou conseil d'Eglise. L'assemblée paroissiale, composée de tous les membres actifs, se réunit au moins une fois par an; elle fait les règlements nécessaires au fonctionnement régulier des organes de la paroisse; elle nomme les pasteurs, les anciens et les délégués aux synodes, et délibère sur tout ce qui intéresse l'Eglise. Le conseil d'Eglise, composé de pasteurs et d'un nombre variable d'anciens élus pour quatre ans, administre la paroisse conformément aux instructions de l'assemblée paroissiale. L'autorité centrale de l'Eglise réside dans le synode. Cette assemblée, relativement nombreuse, se compose de tous les pasteurs, tant titulaires qu'auxiliaires ou retirés, des professeurs de théologie et de délégués laïques élus pour quatre ans, par les paroisses, dans la proportion de trois laïques pour un ecclésiastique. Les attributions du synode sont très étendues. Les autorités de l'Eglise indépendante portent, on le voit, le même nom que celles de l'Eglise nationale. Mais elles n'en ont pas moins un caractère très différent. Dans l'Eglise nationale, les autorités diverses n'ont toutes qu'un caractère purement administratif. La loi leur interdit toute action religieuse, ou ne leur en laisse tout au plus l'apparence que sur quelques points. Les autorités de l'Eglise indépendante au contraire, ont chacune dans les limites assignées à leur action, une compétence à la fois religieuse et administrative. — Les autres dénominations protestantes ne sont représentées dans le canton que par un nombre très restreint d'adhérents. — L'Eglise catholique romaine comprend 8 paroisses, desservies par dix prêtres et forme dans le diocèse de Lausanne-Fribourg, le décanat de Neuchâtel, dont le doyen réside au Landeron. L'Eglise chrétienne catholique de la Suisse a une paroisse organisée à la Chaux-de-Fonds. — Bibliographie : *Annuaire officiel de la République et canton de Neu-*

châtel pour 1880 ; Gareis et Zorn, *Staat und Kirche in der Schweiz*, II, 1877-78 ; Finsler, *Kirchl. Statistik der reform. Schweiz*, 1857 ; *Rapport de la Commission du Grand Conseil sur le projet de loi ecclésiastique*, Chaux-de-Fonds, 1873, etc. E. Vaucher.

NEUFVILLE (René-Claude Frey de), controversiste français, né le 5 septembre 1692 à Granville, dans le département de la Manche, appartenait à une ancienne famille noble, qui se disait originaire du canton de Bâle, et avait émigré en Bretagne. Sa vie se passa presque tout entière au service de la compagnie de Jésus, dans l'administration de laquelle il revêtit des postes importants et où il finit par s'élever au rang de provincial. Lorsque survinrent les difficultés de son ordre avec le parlement, il n'attendit pas la catastrophe définitive, mais se retira à Rennes, où il mourut le 5 août 1775. Les quelques ouvrages laissés par le père de Neufville sont tous consacrés à la défense de sa compagnie : *Observations sur l'Institut de la société de Jésus*, 1761, in-12 ; *Lettre d'un ami de la vérité à ceux qui n'haïssent pas la lumière*, « ou réflexions critiques sur les reproches faits à la société de Jésus relativement à la doctrine, » 1771, in-12. Le père de Neufville, qui jouissait d'une légitime réputation comme prédicateur, a laissé en outre des volumes de *Sermons*, Rouen, 1778, in-12.

NEUFVILLE (Charles Frey de), orateur de chaire, frère cadet du précédent, était né le 23 décembre 1693 dans un petit village du diocèse de Coutances. Les jésuites de Rennes, dans le collège desquels il acheva ses études, profitèrent de ses heureuses dispositions pour l'incorporer dans leur compagnie (1710) et l'employer comme professeur dans leurs classes de belles-lettres et de rhétorique. Ce ne fut que vingt-six ans après sa réception (1736) que le père de Neufville aborda la chaire sacrée, où il obtint de prime abord les plus brillants succès, et se fit apprécier à la cour. Lors de la dissolution de la compagnie, il dut à l'amitié de la reine Marie Leckzinska de rester sans être inquiété à Saint-Germain en Laye. Il y mourut le 13 juillet 1774. L'éloquence du père de Neufville brilla surtout d'un vif éclat dans l'oraison funèbre ; parmi les plus connues nous citerons celles du cardinal Fleury et du maréchal de Belle-Isle (1762). Le premier provoqua de nombreuses observations par l'excès même des louanges. Nous possédons encore du révérend jésuite huit volumes de sermons, dont plusieurs furent traduits en allemand, en italien, en espagnol. Il avait en outre rassemblé les matériaux de trois volumes d'observations historiques et critiques, mais, par crainte des interprétations malignes, et afin d'éviter tout désagrément à ses éditeurs, il se décida à les jeter au feu cinq jours avant sa mort. Le père Charles Frey de Neufville a été souvent confondu par les biographes soit avec son frère, soit avec un autre de ses homonymes, le père Anne-Joseph de la Neuville.

NEVERS (*Nivernum*, autrefois *Noviodunum*) n'était pas un chef-lieu de cité lors de l'établissement de la Notice des provinces de la Gaule, et M. Longnon a fort bien établi (*Géogr. de la Gaule du sixième siècle*, 1876) que selon toute apparence cette ville faisait partie de la

Civitas Autisiodorum, et non de la cité d'Autun ; en effet, l'évêché de Nevers est devenu suffragant de Sens et non de Lyon. L'élévation de Nevers au rang de ville épiscopale, remarque le même auteur, remonte sans doute à la fin du cinquième siècle ; elle paraît avoir été produite par la division du diocèse primitif d'Auxerre entre le royaume des Francs et celui de Bourgogne. Le premier évêque connu est saint Euladius († 516) ; saint Dié (voyez *Saint-Dié*) en fut évêque (665-vers 668) avant de fonder les couvents auxquels sa mémoire est attachée ; saint Jérôme éleva en 813 la cathédrale de Saint-Cyr et Sainte-Julitte, que releva l'evêque Hatton (908-916). Il y avait dans la ville trois bénéfices royaux, le prieuré conventuel de Saint-Etienne, dépendant de Cluny, au fauboug de Nevers (la légende veut que ce couvent, dont l'église remonte au onzième siècle, ait été élevé par saint Colomban pour des nonnes), l'abbaye de filles de Notre-Dame, de l'ordre de saint Benoît (on n'en a plus que des restes), fondée par Bobolein ou Théodulphe, disciple, paraît-il, de Colomban, enfin Saint-Martin de l'ordre de Saint-Augustin. Nevers eut comme évêque, de 1546 à 1559, Jacques Spifame, cet homme dont le caractère est encore un problème aujourd'hui, qui s'en alla se marier à Genève, se fit admettre comme ministre et finit par avoir la tête tranchée en 1566, victime de ses fautes et, paraît-il, de la vengeance d'une reine. Le siège fut supprimé de 1801 à 1817.— Voyez *Gallia*, XII ; Mgr Crosnier, *Monogr. de la cath. de N.*, P., 1854, et *Hagiol. Nivern.*, N., 1858-1859 ; Fisquet, *Nevers et Bethl.*. 1866 ; Lespinasse, *Chronol. des év.* et *des comtes de N.*, N., 1870. S. Berger.

NEWTON (Isaac) naquit le jour de Noël 1642 à Woolsthorpe, dans le comté de Lincoln. En venant au monde, il était si débile qu'on se demandait s'il pourrait vivre. Son père mourut pendant qu'il était encore tout jeune et sa mère, qui s'était remariée, l'envoya de bonne heure à de petites écoles de village, puis lorsqu'il eut atteint sa douzième année, le plaça au collège de Grantham, ville la plus voisine de Woolsthorpe. Newton aimait à raconter qu'il était un très mauvais écolier. Au lieu de travailler comme ses camarades aux devoirs usuels de sa classe, il s'occupait de mécanique et fabriquait des horloges, des moulins, des scies, des marteaux, etc. Quand sa mère fut redevenue veuve, en 1656, elle le rappela auprès d'elle afin de lui faire gérer les biens de la ferme de Woolsthorpe ; mais le jeune homme montrait tant de goût pour l'étude et si peu de dispositions pour l'agriculture qu'elle le replaça au collège de Grantham. Il y resta jusqu'à l'âge de dix-huit ans et passa en juin 1661 au collège de la Trinité à Cambridge. Les premiers ouvrages qu'il paraît y avoir étudiés à fond sont la *Logique* de Sanderson et l'*Optique* de Képler. Bientôt il se procura un *Euclide* anglais, puis il passa à la géométrie de Descartes et aux ouvrages de Wallis : *De arithemetica infinitorum*. En janvier 1665, il obtint le grade de bachelier ès arts ; une épidémie étant survenue à Cambridge, il quitta pendant quelque temps l'université et n'y revint qu'en automne de l'an 1666. C'est à ce moment que se place la fameuse histoire de la pomme qui ne serait,

paraît-il, qu'une pure fiction. Après son retour à Cambridge, il prit successivement les autres grades universitaires et occupa en 1669 la chaire de mathématiques ; il remplit ses fonctions de professeur pendant vingt-six ans avec un zèle extrême, de 1669 à 1695. Le 11 janvier 1672, sur la proposition de Setlward, évêque de Salisbury, il fut élu membre de la Société royale de Londres. Il n'avait alors d'autre titre à cette distinction que l'invention du télescope qui porte son nom. Comme témoignage de reconnaissance, il envoya à la Société royale la première partie de ses recherches sur l'analyse de la lumière, travail qui devait produire, dans le monde savant, une série de découvertes si brillantes et si inattendues. Jusqu'en 1675, il communiqua à ce corps savant un certain nombre de mémoires sur le même sujet ; mais l'envie s'étant attaquée à ses succès, il crut devoir se renfermer pendant quatre ans dans un silence absolu. On peut penser que Newton ne resta pas oisif pendant cet intervalle ; il s'occupa principalement d'observations astronomiques, et le 16 novembre 1679, la Société royale lui ayant demandé son sentiment au sujet d'un système de physique céleste, il écrivit une lettre dans laquelle il proposait, comme une chose curieuse, de vérifier le mouvement de la terre par une expérience directe, qui consisterait à faire tomber des corps d'une grande hauteur et à observer s'ils suivent exactement la verticale ; car si la terre tourne, la force centrifuge de ces corps à leur point de départ, devant être plus grande qu'au pied de la verticale, on trouvera qu'ils s'écartent de cette ligne vers l'est, au lieu qu'ils doivent la suivre exactement si la terre ne tourne pas. Cette première observation le conduisit à d'autres découvertes et il en arriva peu à peu à concevoir et à formuler le système de la gravitation universelle qui est son impérissable titre de gloire. Tous ses travaux sur la théorie du système du monde sont réunis dans son merveilleux ouvrage des *Principes* qui fut publié, pour la première fois, en 1687. « Cet ouvrage, a dit Laplace, restera comme un monument éternel de la profondeur du génie qui nous a révélé la plus grande loi de l'univers. » — En 1689, Newton fut choisi par l'université de Cambridge pour la représenter au parlement. Il n'y brilla pas comme orateur politique ; une seule fois, dit-on, il prit la parole, et ce fut pour inviter l'huissier à fermer une fenêtre d'où venait un courant d'air capable d'enrhumer l'orateur qui occupait la tribune. Après la dissolution du parlement, en 1690, Newton reprit le cours de ses travaux favoris. Vers la même époque, il perdit sa mère, et dès l'automne de 1692, sa santé commença à s'altérer ; chose plus grave, à la suite d'un accident qui lui fit perdre un précieux manuscrit, sa raison se troubla momentanément et il ne paraît pas qu'il l'ait jamais retrouvée avec sa vigueur primitive. En 1699, l'Académie des sciences de Paris se l'adjoignit comme associé étranger. En 1701, il représenta une seconde fois l'université de Cambridge, avec la même insignifiance que la première fois. En 1703, il fut élu président de la Société royale de Londres et il conserva ses fonctions sans interruption jusqu'à sa mort, c'est-à-dire pendant vingt-cinq ans. En 1705, il

reçut de la reine Anne le titre de baronnet ; en 1696, il avait obtenu la charge de directeur de la Monnaie et il rendit dans cet emploi de grands services, par ses connaissances chimiques, pendant l'opération de la refonte générale des pièces d'or et d'argent, qui eut lieu en 1697 et 1698. — Il mourut le 20 mars 1727 dans sa quatre-vingt-cinquième année ; il n'avait jamais été marié. Son corps fut déposé dans la sépulture des rois, à l'abbaye de Westminster. Il n'a rien manqué à la gloire de Newton, pas même d'avoir la réputation d'un grand théologien. Cependant s'il n'avait laissé que ses *Commentaires sur Daniel* et sur l'*Apocalypse de saint Jean*, son nom ne serait guère connu que des érudits. Après s'être façonné une clef fantaisiste du langage prophétique, il interroge successivement Daniel et saint Jean, et cherche à faire sortir de leurs prophéties les événements historiques qui se sont accomplis après elles. Disons cependant qu'il a entrevu la vérité sur la date de l'*Apocalypse* ; la composition de ce livre paraît coïncider, selon lui, avec la fin du règne de Néron. Newton, on le sait, était profondément religieux ; il était aussi protestant dans l'âme. Pendant la guerre des Cévennes, il aurait voulu aller combattre, dans les rangs des camisards, les dragons de Villars. — Nous avons fait connaître dans cette biographie les principaux ouvrages qui ont fondé la gloire de Newton. L'édition la moins incomplète de ses œuvres est celle qui a été publiée par Horsley, en 5 vol. in-4° (Londres 1779-1785).—Voyez Biot, *Mélanges scientifiques*, t. I ; Arago, *Notices biographiques*, t. III. A. Gary.

NEWTON (Thomas), érudit anglais, né à Litchfield, dans le comté de Stafford, le 1er janvier 1704, mort à Londres en 1782. Il fit ses études à Cambridge et entra dans les ordres vers 1730. Son talent oratoire attira sur lui l'attention et les faveurs de la cour. Il devint successivement chapelain du roi (1756), prébendier de Westminster (1757), doyen de Saint-Paul (1768), et réunit cette dignité à celle d'évêque de Bristol dont il avait été pourvu en 1761. Ce prélat se fit estimer par son caractère et son érudition. Bien que dignitaire de l'Eglise anglicane, il se rapprocha quelque peu des congrégations dissidentes. On lui doit une excellente édition du *Paradis perdu* de Milton, une *Vie de Milton*, des *Dissertations sur les prophètes* et des *Sermons*. On a réuni ses œuvres après sa mort (Londres, 1782, 3 vol. in-4°, et 1787, 6 vol. in-8°).

NEWTON (John), théologien anglais, né à Londres le 24 juillet 1725, était le fils d'un capitaine de la marine marchande. Il perdit sa mère à l'âge de sept ans et suivit bientôt son père dans ses nombreux voyages. Après avoir mené une jeunesse des plus déréglées, il revint à de meilleurs sentiments et s'appliqua à l'étude des mathématiques et du latin. En 1754, il abandonna le métier de marin, obtint un emploi dans le port de Liverpool, étudia la théologie, le grec, l'hébreu, le syriaque, et se fit remarquer comme orateur en prenant la parole dans des meetings religieux. En 1758, il manifesta le désir d'embrasser la carrière ecclésiastique, mais il rencontra l'opposition de l'archevêque d'York. Il publia alors, sous les pseudonymes d'*Omi-*

cron et de *Vigil*, un recueil de *Six discours* (1760) et des *Lettres sur la religion* (1762), qui firent beaucoup de bruit. L'auteur en fut dévoilé, et dès lors on le crut incapable d'entrer dans les ordres. En 1764, il obtint la petite cure d'Olney dans le comté de Buckingham ; en 1779, il fut nommé recteur de deux paroisses de Londres et ne tarda pas à se faire une réputation de grand prédicateur. Newton mourut à Londres le 31 décembre 1807. On a de lui, outre les ouvrages dont il est question plus haut, une *Revue de l'histoire ecclésiastique*, des sermons, des hymnes, etc.

NEW-YORK, la cité impériale, comme les Américains aiment à l'appeler, possède, d'après le recensement de 1880, une population de 1,207,215 habitants, qui dépasse deux millions d'âmes, si l'on y ajoute Brooklyn (550,000 h.), Jersey-City, etc., qui n'en sont séparées que par des barrières administratives et municipales. New-York a grandi, en ces dix dernières années, de 254,923 habitants et Brooklyn de 153,900, et il faut se souvenir que le taux d'accroissement de la population s'est considérablement ralenti depuis la crise commerciale de 1873 ; il est vrai qu'en l'année où nous écrivons (1880) l'émigration a repris avec une puissance extraordinaire. Le port de New-York, qui recevait en 1872,294,000 émigrants, avait vu ce chiffre tomber à 54,000 en 1877 ; mais dès l'année suivante il remontait à 75,000, et ce chiffre est déjà plus que doublé cette année. Bien que New-York soit une ville relativement ancienne, dans un pays où des villes de 500,000 âmes comme Chicago n'ont qu'un demi-siècle d'existence, sa prospérité, qui la place immédiatement après Londres au point de vue commercial, date de ce siècle ; en 1800, elle n'avait encore que 60,000 habitants. Elle fut fondée vers 1614 par les Hollandais, qui lui donnèrent le nom de Nouvelle-Amsterdam. Elle ne se composa longtemps que de quelques chétives maisons, construites dans l'île de Manhattan, pour abriter les Hollandais attirés par le commerce des pelleteries. La petite colonie eut, dès 1619, son église et son pasteur. Celui-ci, nommé Everard Bogard, appartenait à l'Eglise réformée hollandaise. La liberté religieuse était dès lors respectée. Le gouverneur ayant emprisonné des quakers en 1660, les directeurs de la compagnie lui écrivirent pour l'en blâmer : « Que tout citoyen paisible, dirent-ils, jouisse de la liberté. Cette maxime a fait de notre cité d'Amsterdam l'asile des exilés de tout pays. Marchez sur ces traces, et vous ferez bien. » Grâce à ce régime de liberté religieuse, des proscrits du vieux monde, puritains, huguenots, quakers, juifs, émigrèrent à la Nouvelle-Amsterdam. En passant, en 1664, sous le sceptre britannique et en prenant le nom du duc d'York, frère de Charles II qui la lui donna en apanage, la colonie stipula le maintien des privilèges de l'Eglise réformée hollandaise et la liberté religieuse des colons. En 1693 cependant, le gouverneur Fletcher établit l'Eglise épiscopale, et, deux ans après, lui fit accorder les prérogatives d'une Eglise d'Etat, bien qu'elle ne comptât pas dans ses rangs le dixième de la population. Ce ne fut qu'en 1764 que l'anglais remplaça définitivement le hollandais dans la célébration du culte (voy.

l'art. *Etats-Unis*). A partir de la Révolution, New-York se plaça, comme le reste des Etats-Unis, sous un régime de liberté religieuse absolue et d'égalité complète des cultes, qui favorisa le développement des formes ecclésiastiques les plus diverses. Aujourd'hui, voici quelle est la force numérique des diverses organisations religieuses dans cette grande cité. Les chiffres que nous donnons se rapportent à la ville de New-York proprement dite, sans y comprendre ni Brooklyn, ni les autres villes de l'agglomération new-yorkaise. Les épiscopaux protestants sont ceux qui ont le plus grand nombre d'édifices religieux ; ils en comptent 60 avec 25 missions (locaux pour l'évangélisation) ; ils ont 51,645 places dans leurs lieux de culte, et 20,984 membres de l'Eglise. Leurs édifices ont une valeur d'environ 69 millions de francs. Cette Eglise, la plus riche de toutes, se recrute surtout dans les classes élevées de la société. Il existe une Eglise épiscopale réformée dans l'avenue Madison, qui répudie toute alliance avec le ritualisme. — Les catholiques romains, qui se recrutent en grande partie par l'émigration irlandaise et allemande, sont très puissants à New-York, et ils ont réussi, en ces dernières années, à exercer une influence considérable sur les élections municipales. La municipalité a été longtemps à leur dévotion et leur a accordé d'énormes subventions pour les diverses institutions de charité ou d'éducation qui se rattachent à eux. Ils ont 55 églises, contenant 70,680 places ; ils ont 162,000 fidèles, et leurs édifices représentent une valeur de 50,975,000 francs. — Les presbytériens réunissent surtout dans leurs nombreuses églises des représentants des classes commerçantes et industrielles. Les presbytériens proprement dits ont à New-York 40 églises, 25 missions, 41,888 places dans ces divers lieux de culte et 17,750 membres ; les presbytériens unis ont 8 églises, 2 missions, 4,000 places, 1,447 membres ; les presbytériens réformés ont 5 églises, 1 mission, 1,800 places, 950 membres. Les immeubles appartenant aux presbytériens ont une valeur totale de 37,050,000 fr. — Le méthodisme, tard venu à New-York, y est moins influent que les communions religieuses dont nous venons de parler ; sa clientèle a longtemps été composée surtout d'artisans et de petits commerçants ; aujourd'hui il atteint des classes plus élevées de la société, et telle de ses communautés, celle, par exemple, qui se réunit dans la splendide église de Saint-Paul, peut soutenir la comparaison avec les mieux composées de New-York. Les méthodistes épiscopaux ont 46 églises, 12 missions, 29,925 places, 10,038 membres ; les méthodistes épiscopaux africains ont 5 églises, 5 missions, 2,435 places, 688 membres ; l'Eglise libre méthodiste a une église, une mission, 300 places, 50 membres ; les méthodistes calvinistes ont une église, une mission, 500 places, 280 membres. La valeur des immeubles méthodistes de New-York est de 13,957,500 fr. — Les baptistes ont 35 églises, 11 missions, 25,830 places, 10,699 membres ; la valeur de leurs immeubles atteint 9,250,750 fr. — Les réformés, dits « hollandais », ont 18 églises, 10 missions, 14,935 places, 4,256 membres ; valeur de leurs immeubles : 18,330,000 fr. Ce dernier chiffre comparé aux autres indique que

cette communauté, qui est la plus ancienne de New-York, est relativement la plus riche. — Les luthériens ont 17 églises, 6 missions, 8,780 places, 5,511 membres ; valeur de leurs immeubles : 3,813,250 fr. — Les juifs ont 13 synagogues, 10 missions, 17,705 places, 2,752 membres ; valeur de leurs immeubles : 17,050,000 fr. — Parmi les communions moins importantes représentées à New-York, mentionnons encore les congrégationalistes (5 églises, 4 missions, 670 membres), l'Association évangélique (6 églises, 860 membres), les unitaires (3 églises, 1 mission, 50 membres), les universalistes (3 églises, 3 missions, 3,375 membres), les campbellites (1 église, 1 mission, 40 membres), les quakers (1 église, 2 missions, 550 membres), les hicksites, variété de quakers (2 églises, 1,050 membres), les moraves (1 église, 1 mission), les swedenborgiens (1 église, 80 membres), les « adventists » (1 mission). Il faut ajouter 35 ou 40 Eglises qui ne se rattachent à aucune organisation régulière. En résumé, New-York possède 366 églises et 123 locaux divers affectés à l'évangélisation, comptant ensemble 375,000 places ; les diverses églises y ont 247,772 membres ; la valeur totale des immeubles leur appartenant s'élève à 231,995,000 fr. On calcule que les Eglises de New-York dépensent annuellement pour le traitement de leurs pasteurs 4,520,550 fr. La population protestante de New-York ne doit guère dépasser 600,000 habitants, pour lesquels les divers lieux de culte protestant ont ensemble 275,000 places. Comme il est évident qu'il ne peut guère y avoir que la moitié de cette population qui soit présente en même temps au culte, il en résulte que le nombre des sièges dans les églises correspond à peu près aux besoins. On a remarqué, dans la statistique ci-dessus, à côté des temples proprement dits fréquentés par les membres et les auditeurs réguliers, ces nombreux locaux de mission qui sont plus spécialement destinés à l'évangélisation des classes de la société qui ne se rattachent à aucun culte. L'émigration a amené à New-York toute une population démoralisée qui croupit dans le vice et la misère. Les chrétiens travaillent avec un zèle admirable à porter l'Evangile dans les quartiers habités par cette population. Chacune des grandes Eglises protestantes possède une association de mission urbaine. Il existe en outre une société qui n'a pas de caractère confessionnel ; c'est la « City Mission » dont les 40 missionnaires, aidés de 182 visiteurs bénévoles, ont fait, en 1879, plus de 46,000 visites, ont présidé plus de 3,000 réunions, réformé près de 2,000 ivrognes et distribué 700,000 traités. Le nombre total des « city missionaries » rattachés aux diverses associations est de 266, qui font probablement 800,000 visites par an. Parmi les œuvres qui ont pour but l'évangélisation, mentionnons l'Union chrétienne de jeunes gens, avec son immense édifice central de la quatrième avenue, et ses six succursales, les unions de jeunes filles, les cafés de tempérance où l'on ne distribue aucune boisson alcoolique, les 23 salles de lecture pour les ouvriers ; onze réunions de prières quotidiennes dont la plus connue est celle de Fulton-Street, où le grand réveil de 1858 eut son origine ; 356 écoles

du dimanche avec 88,237 élèves inscrits. Les œuvres philanthropiques et charitables ont pris un très grand développement à New-York. La municipalité possède des hospices et des asiles de toutes sortes dont plusieurs sont situés dans les îles si pittoresques qui avoisinent la ville ; mais c'est à la charité individuelle que sont dus la plupart de ces établissements de bienfaisance : 41 hôpitaux, 30 dispensaires, 14 orphelinats, 36 écoles industrielles, 4 asiles pour réformer les ivrognes, plusieurs refuges pour les femmes déchues, des asiles pour les vieillards, pour les femmes, pour les enfants. Une foule d'associations s'occupent de tous les maux du corps et de l'âme. New-York est le siège de la plupart des sociétés religieuses américaines. La grande société biblique américaine a son centre d'opérations dans l'immense « Bible House » d'Astor place ; six autres sociétés bibliques existent à côté d'elle. Ajoutons 13 sociétés de missions étrangères, 10 sociétés de publications, 6 sociétés de traités, 7 sociétés d'écoles du dimanche, 11 sociétés pour évangéliser les marins. On a calculé que les associations religieuses et philanthropiques dont l'action est restreinte à la seule ville de New-York recueillent annuellement un budget de 20 millions de francs. Une somme égale est consacrée chaque année aux écoles publiques. 130,076 enfants fréquentent les magnifiques écoles qui relèvent du « Board of Education » et sont entretenues aux frais de l'Etat. 35,000 autres suivent les collèges et les écoles paroissiales, industrielles et privées. On estime que 10,000 enfants grandissent encore sans recevoir aucune instruction. Ce chiffre est considérable et indique qu'il y a, dans les bas-fonds de cette grande cité, toute une population cosmopolite qui croupit dans l'ignorance et dans la misère et au sein de laquelle se recrute l'armée du désordre et du crime. Quelques chiffres montreront ce sombre côté de la situation. Il y a à New-York 7,874 débits de boisson, où l'on estime qu'il se consomme annuellement pour une valeur de 300 millions de francs. Sur les 65,486 arrêts prononcés par la police en 1879, il n'y en a pas moins de 46,781 qui ont été motivés par l'ivrognerie. Les prisons de la ville ont reçu dans l'année 40,879 pensionnaires. Ces chiffres disent assez que, s'il se fait de grandes choses à New-York pour l'évangélisation et la moralisation des masses, il reste beaucoup à faire. — La plupart des détails qui précèdent ont été empruntés au 53e rapport (1880) de la « New-York City Mission, » auquel sont joints en appendices des détails statistiques fort complets sur l'ensemble des œuvres religieuses à New-York.

MATTH. LELIÈVRE.

NICE (*Nicea*, *Nicia*), évêché dépendant autrefois d'Embrun, actuellement d'Aix. « Contrairement à l'usage et malgré l'exiguité de son territoire, la *Civitas Cemenelensium* avait deux sièges épiscopaux : Cimiez (*Cemenelium*) et Nice, qui, à peine distantes l'une de l'autre d'une lieue, avaient chacun leur évêque particulier, avant que le pape Léon Ier, puis en 464 le pape Hilaire, en eussent ordonné autrement. De là, le titre d'évêque de Cimiez et de Nice, que le prélat de la *Civitas Cemenelensium* prenait en l'an 549, et qui ne fut pas complètement

abandonné lorsque Cimiez eut été détruit par les invasions lombardes à la fin du sixième siècle. C'est à Nice ou dans les environs, *in Regione Nicensi*, que vivait, en 576, le saint reclus Hospitius, auquel on attribuait le don des miracles, et dont le corps fut enseveli par l'ordre d'Austradius, l'évêque de la cité (Grég. Tur., *H. Fr.*, VI, 6, et *Gl. Conf.*, 97). Le corps de saint Hospitius, vulgairement connu sous le nom de saint Sospir, était encore conservé, au temps de Ruinart, dans l'église cathédrale de Nice ; quant au lieu de sa retraite, on le reconnaissait alors dans Saint-Sospir, près de Villefranche » (Longnon, *Géogr. de la Gaule au sixième siècle*, p. 61). La légende rapporte que Cimiez reçut l'Evangile peu après la résurrection de Jésus-Christ, de saint Nazaire, qui y convertit le jeune Celse, mais cette légende ne représente aucune tradition ancienne ; l'église de Nice regarde Bassus comme son fondateur, mais on ne sait rien de certain sur l'époque antérieure à 381. La cathédrale était autrefois l'église de l'Assomption, elle a été transférée dans celle de Sainte-Réparate. — Voyez *Gallia Christiana*, III ; Gioffredi, *Nicia civ. sacris monum. ill.* ; Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*, XIII, Ven., 1857. S. Berger.

NICÉE (Concile de). La ville de Nicée, en Bithynie, est célèbre dans l'histoire de l'Eglise par les deux conciles généraux qui y furent tenus en 325 et en 787. La première de ces grandes assemblées a eu une importance capitale dans le développement de la doctrine et de la discipline de l'Eglise. La controverse de l'arianisme fut l'occasion de la réunion du concile ; mais plusieurs autres questions importantes y furent aussi traitées, et la grande vénération qu'avait pour ce synode l'Eglise des siècles suivants a assuré à plusieurs de ses décisions une influence durable et considérable. — Pendant les trois premiers siècles de son existence, l'Eglise chrétienne n'avait pas tenu de réunions générales de ses conducteurs. Le besoin ne s'en était pas fait sentir, et, si même on avait voulu recourir à une assemblée de ce genre, les persécutions auxquelles l'Eglise était en butte n'auraient guère permis une telle réunion. Mais depuis plus d'un siècle, les synodes diocésains et provinciaux étaient entrés dans les mœurs chrétiennes et formaient un rouage presque régulier de l'organisme ecclésiastique. Le jour où l'Eglise fut libre et put vivre en sûreté, l'idée des synodes œcuméniques ne devait pas tarder à naître, et il fallut s'attendre à la voir paraître le jour où serait soulevée dans l'Eglise une controverse d'une portée considérable et d'une étendue un peu générale. La querelle de l'arianisme, qui s'élevait au moment même où le christianisme cessait d'être persécuté, répondait bien à ces conditions. Cependant il ne semble pas que l'initiative de ces assises générales de l'Eglise soit partie du milieu même des docteurs chrétiens. Ceux-ci semblent avoir voulu chercher l'apaisement de la querelle dans les moyens en usage jusqu'alors, dans des conciles provinciaux, dans des lettres et des ouvrages polémiques ou iréniques des docteurs les plus considérés. Ce fut l'empereur, qui voyant l'extension prise par la querelle, le parti différent que suivaient les hommes les plus notables, Alexandre d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Eusèbe de

Nicomédie et d'autres, les désordres qui en résultaient dans l'Eglise et dans la vie, eut l'idée de réunir une assemblée dont la compétence et l'autorité dépasseraient tout ce que l'on avait vu jusqu'alors et pourrait, espérait-il, imposer silence aux opinions en présence. Après avoir vainement cherché à apaiser la querelle par d'autres moyens, Constantin se décida, nous rapporte Eusèbe (*Vita Const.*, III, 6) à inviter par lettres les évêques de toute la chrétienté (et non pas seulement de l'Empire romain (Eusèbe, l. c., III, 7 ; Gélase Cyzic., *Commentarius Actorum Conc. Nic.*, l. I, ch. 1) à se réunir à Nicée le plus tôt possible. A en croire le sixième concile œcuménique de Constantinople (680), l'évêque Sylvestre de Rome aurait également adressé la même convocation aux évêques ; mais ce témoignage est au moins douteux et le passage de Rufin (*Hist. eccl.*, I, 1) invoqué à l'appui de cette opinion par Hefele (*Conciliengesch.*, 2e édit., I, p. 290) et par d'autres auteurs catholiques, n'a pas la portée qu'ils lui attribuent. — Un grand nombre d'évêques répondirent à cette convocation. Les diverses listes que nous en donnent des documents postérieurs manquent d'une suffisante authenticité. Des auteurs arabes, tant coptes que melchites, parlent de deux mille évêques ; Athanase parle plusieurs fois d'environ trois cents évêques et une fois (*Epist. ad Afros.*, ch. 11) de trois cent dix-huit, chiffre qu'ont adopté après lui la plupart des écrivains ecclésiastiques grecs et latins. Eusèbe cependant ne parle que de deux cent cinquante membres du concile. La grande majorité de ces évêques étaient grecs ; les catalogues ne parlent que de six ou sept évêques occidentaux, dont les plus notables étaient Hosius de Cordoue et Cécilien de Carthage. Outre les évêques, il y avait à Nicée un grand nombre de prêtres et de diacres, secrétaires et conseillers de leurs évêques ; parmi eux, il faut relever le jeune diacre Athanase d'Alexandrie, qui avait accompagné son patriarche Alexandre et qui joua dans les débats de l'assemblée un rôle très considérable. — Quant à la date du concile, il est certain qu'il fut tenu dans l'année 325 ap. J.-C. sous le consulat d'Anicius Paulus et d'Anicius Julianus. Mais les documents ne sont pas d'accord sur la portion de l'année où se tinrent ces réunions et sur la durée de l'assemblée. On peut admettre cependant que les Pères furent réunis environ deux mois, entre les mois de mai et de septembre. Le temps du concile se divise en deux parties distinctes, la première en quelque sorte préparatoire, avant l'arrivée de Constantin ; la seconde, dans laquelle seule le concile paraît avoir pris des décisions, après que l'empereur fut venu prendre séance au milieu des Pères. — Le plus important des objets sur lesquels portèrent les délibérations du concile, était la controverse arienne. Les évêques étaient sur ce point partagés en trois partis bien distincts. Les deux partis extrêmes étaient les moins nombreux. L'un, dont l'opinion devait finir par triompher, voulait adopter une définition excluant absolument l'arianisme ; il reconnaissait pour chefs le patriarche Alexandre d'Alexandrie, avec son diacre Athanase et l'évêque Marcel d'Ancyre. L'autre, partisan déclaré d'Arius, était conduit par les

deux évêques de cour Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée. Enfin un parti beaucoup plus nombreux que les deux autres cherchait, sous la direction d'Eusèbe de Césarée, une conciliation entre deux termes dont l'irréconciliable opposition lui échappait. Les discussions paraissent avoir été longues et passionnées. Mais les données que nous fournissent divers passages d'Athanase ne permettent pas de les reconstruire dans leur ensemble, et ce qu'en rapportent des auteurs postérieurs n'est pas toujours de nature à inspirer confiance à l'historien. Ce qui est certain, c'est que le terme « d'homoousios » qui paraissait d'abord dangereux à la plupart, gagna du terrain dès qu'il fut évident que l'empereur, sous l'influence d'Hosius de Cordoue et de quelques autres évêques, lui était décidément favorable. La prétention des ariens d'écarter toute définition dont les termes ne seraient pas strictement bibliques fut vaincue de bonne heure, et le débat porta surtout sur un projet de symbole dû à Eusèbe de Césarée qui cherchait à éviter les termes absolus et à laisser le champ aussi largement ouvert que possible aux opinions divergentes. Ce projet de symbole se trouve dans la lettre d'Eusèbe à son Eglise citée par Athanase (*De decr. Syn. Nic.*, appendice), et avec quelques variantes insignifiantes dans Théodoret, I, 12. Le symbole d'Eusèbe finit par être rejeté et le concile adopta la formule connue sous le nom de symbole de Nicée, et qu'il ne faut pas confondre avec celle qui porte le même nom dans le langage ecclésiastique courant et qui a été arrêtée par le second concile œcuménique de Constantinople en 381. Ce symbole consacrait la victoire complète des homoousiens; son rédacteur ne nous est pas connu; la tradition en a successivement attribué l'honneur à Hosius de Cordoue (Athan., *Hist. Arian. ad monachos*, ch. XLII), à Athanase (Hilaire de Poitiers, frag. II, ch. XXXIII), au diacre Hermogène de Césarée en Cappadoce, etc. Il est probable que plusieurs docteurs ont contribué à fixer cette formule. Le texte du symbole se trouve, avec plusieurs variantes sans importance, dans un assez grand nombre d'anciens auteurs ecclésiastiques (Athan., *De decretis Synodi Nic.*, appendice; le même, *Ep. ad Jovianum imperat.*, ch. III; Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 12; Socrate, *Hist. eccl.*, I, 8; *Gélase*, l. c., II, 35, etc.). Les membres du concile durent ensuite signer cette formule. Presque tous le firent sans objection. Les deux évêques égyptiens, Théonas de Marmarica et Secundus de Ptolémaïs persistèrent seuls dans leur refus. Le concile les frappa d'anathème, ainsi qu'Arius et ses ouvrages, et l'empereur les condamna à l'exil. Le même sort atteignit trois évêques qui avaient cherché par un subterfuge à ménager leur position sans mentir à leur conscience, Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée et Maris de Chalcédoine. — La controverse arienne était sans doute la cause principale de la convocation du concile. Mais on crut devoir mettre à profit cette réunion de tant d'évêques considérés pour trancher un certain nombre d'autres questions importantes. L'époque de la célébration de la Pâques était presque depuis les temps apostoliques l'objet d'ardentes discussions au sein de l'Eglise chrétienne. L'Asie Mineure d'un côté, Rome de

l'autre suivaient des pratiques divergentes et avaient été plus d'une fois sur le point de rompre pour ce motif le lien ecclésiastique qui les unissait. Le concile de Nicée s'efforça de rétablir sur ce point important l'unité de pratique, et il paraît y avoir en grande partie réussi, en ce sens qu'après lui on ne trouve plus de coutumes divergentes que chez les hérétiques. Le texte même de sa décision n'existe plus, et c'est à tort que le cardinal Pitra a cru le retrouver dans la collection de canons du patriarche Jean de Constantinople (cf. *Spicilegium Solesmense*, p. 540 ss.). Mais les témoignages sur le fond même de la décision du concile sont unanimes à reconnaître que la pratique romaine obtint l'approbation des Pères et que l'Eglise d'Alexandrie, comme établie dans le pays où les études astronomiques étaient surtout cultivées, fut chargée de calculer chaque année l'époque de Pâques et d'en donner avis aux autres Eglises de la chrétienté. — Le concile s'occupa également d'apaiser un schisme qui désolait depuis quelques années l'Eglise d'Egypte. L'évêque Mélétius de Lycopolis avait entrepris, depuis vingt ans environ, de se faire une position indépendante du siège patriarcal d'Alexandrie. Un assez grand nombre d'évêques l'avaient suivi et ainsi l'Eglise d'Egypte était partagée en deux partis, sans qu'aucun dissentiment dogmatique fût à la base de ce schisme. Le concile entreprit de mettre fin à ces déplorables dissensions et recourut pour cela aux moyens les plus conciliants. Il offrit une amnistie générale à tous les évêques mélétiens et leur garantit en cas de vacance la succession des évêques catholiques de leur résidence. La plupart des évêques mélétiens se soumirent à ces conditions. Mélétius seul, avec quelques-uns de ses adhérents, refusa tout accommodement et se joignit aux ariens, qu'il avait combattus jusqu'alors. — Enfin le concile prit sur un certain nombre de points importants des décisions sous forme de canons. Le nombre de ces canons qui nous ont été conservés est de vingt; cependant un assez grand nombre d'auteurs veulent que ce ne soit là qu'une partie de l'œuvre du concile dans cet ordre de travaux (voir la discussion de ces opinions dans Hefele, l. c., p. 356 ss.).Ces vingt canons nous ont été conservés dans un assez grand nombre de recensions grecques et de traductions latines, non sans variantes, dont quelques-unes ne manquent pas d'importance. La description et la discussion de toutes les formes sous lesquelles ces canons nous sont parvenus se trouvent d'une manière très complète dans F. Maassen, *Gesch. der Quellen und der Literatur des canon. Rechts*, etc., I, p. 8-50. Plusieurs de ces canons ont une réelle importance pour le développement de la constitution et de la discipline de l'Eglise. Nous ne relèverons que le sixième canon qui, pour la première fois, accorde une reconnaissance officielle de leurs droits aux trois patriarches alors reconnus dans l'Eglise chrétienne, ceux de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie. — Outre le symbole et les vingt canons, on reconnaît encore généralement comme œuvre authentique du concile de Nicée l'écrit connu sous le nom de *Synodale decretum* (Théodoret, *Hist. eccl.*, l. s. ch. VIII). C'est une courte lettre adressée par le concile aux

Eglises d'Egypte pour leur communiquer ses décisions sur l'hérésie d'Arius, le schisme de Mélétius et la controverse pascale. — Le concile de Nicée s'occupa encore d'autres matières. Socrate (*Hist. eccl.*, I,11),Sozomène (*Hist.*,I,23),Gélase de Cyzique(l.c.,II,32) nous apprennent que plusieurs Pères avaient projeté de faire décréter comme loi obligatoire dans toute l'Eglise le célibat des prêtres, que vingt ans auparavant le concile d'Elvira avait établi pour l'Eglise d'Espagne et qui était déjà profondément entré dans les usages. L'assemblée se montrait disposée à répondre à ce désir; mais elle en fut empêchée par l'opposition décidée d'un vénérable confesseur égyptien, le vieil évêque Paphnutius. Comme le concile ne prit aucun décret sur cette matière, il en résulta qu'aucune trace n'en subsiste dans ses actes.— Possédons-nous donc toute l'œuvre du concile de Nicée? Il est impossible de donner à cette question une réponse tout à fait catégorique. Depuis longtemps, beaucoup de savants ont soutenu l'opinion qu'il ne nous reste qu'une partie des décisions du grand concile. Cependant les témoins les plus autorisés de l'antiquité ne paraissent pas avoir connu d'autres décisions de Nicée, que celles dont nous avons parlé. Ce qui est certain, c'est que les documents que divers auteurs ont voulu attribuer au concile n'ont aucun caractère d'authenticité. C'est le cas des quatre-vingt quatre canons arabes publiés en 1655 par le savant maronite Abraham Echellensis. Il en est de même des cinquante-neuf constitutions que le même auteur attribue à notre concile. Le contenu des uns et des autres empêche absolument d'adopter cette manière de voir. Nous avons déjà dit un mot du prétendu canon pascal publié par le cardinal Pitra et dont Hilgenfeld (*Der Paschastreit d. alt. Kirche*, p. 367 ss.) a démontré l'inauthenticité. Des fragments coptes assez considérables découverts par Zoéga et publiés par lui dans son *Catalogus codic. coptic. manuscr. mus. Borgiani* ont été attribués au concile de Nicée. M. Eug. Révillout, exploitant la même voie, a publié d'autres fragments coptes de Turin, qu'il croit pouvoir faire remonter à la même source. Mais ces documents portent en eux-mêmes la preuve d'une origine très postérieure. — Les principales sources de l'histoire du concile de Nicée sont Athanase, *De decretis synodi Nicænæ*; *Epistola ad Afros; Historia Arianorum ad Monachos; Apologia contra Arianos*, etc; plus deux écrits attribués à tort à ce Père, l'*Epistola ad Marcum* et le *Disputatio in Nicæno concilio cum Ario;* Eusèbe, *Vita Constantini*, III; Socrate, *Hist. ecclés.*, I; Sozomène, *Hist. ecclés.*, I; Théodoret, *Hist. ecclés.*, I; Rufin, *Hist. ecclés.*; Philostorgius, *Fragm.*; Maruthas, *Hist. syn. Nic.* dont il ne reste que quelques fragments d'une authenticité douteuse, publiés par Assemani, *Bibl. Orient.*, I; Gélase de Cyzique, *Commentarius Actorum Concilii Nicæni*; l'ouvrage copte anonyme et probablement d'une époque assez postérieure; *Liber synodicus de concilio Nicæno*, publié par Zoéga; le fragment τὰ πραχθέντα ἐν Νικαίᾳ, publié par Combefis dans son *Novum Actuarium*; le *Logos* attribué à un certain presbytre Grégoire de Césarée, etc. — Les Actes de Nicée sont imprimés dans toutes les grandes collections des conciles, notamment *Mansi*, II,

p. 1,062 ss.; Hardouin I, p. 326 ss. — Le concile de Nicée a été l'objet d'un grand nombre de travaux importants. Nous citerons seulement : L. Maimbourg, *Histoire de l'Arianisme*, 4e éd., 1682; J.-A. Stark, *Versuch einer Gesch. d. Arianism.*, 1783; L. Lange, *Der Arianism*, etc. dans la *Revue de théologie historique* de Illgen, IV, 2 et V, 1; J.-A. Mœhler, *Athanasius*, etc., 1827, 1844; K.-W.-Th. Hesler, *Athanasius*, etc., dans la *Revue de théologie historique*, 1846, III; H. Voigt, *Die Lehre des Athanasius*, etc.. 1861; F.-Ch. Baur, *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit*, 1844; J.-A. Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2e éd., 1845 ss.; C.-J. von Hefele, *Conciliengesch.*, 2e éd., I, p. 282-443; le même, *Ueber die Nicæn Akten*, dans la *Tüb. Quartalschr.* 1851, p. 41 ss.; Boveridge, *Synodicon*, etc., II, 1732; *Annotat. in can. conc. Nic.*; Tillemont, *Mémoires*, etc., *Notes sur le concile de Nicée*, 1732; Reicher, *Hist. conc. général*, I; Ittig, *Historia conc. Nic.*, 1712; Fuchs, *Bibl. der Kirchenversammt.*, I, 1780; Van Espen, *Comment. in can. et decr.*, etc., 1755; Eug. Révillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes*, etc., 1873; *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie*, 1874; Ed. Vaucher, *De decretis synodi Nicænæ*, 1878. E. Vaucher.

NICÉPHORE, patriarche de Constantinople, historien grec, né à Constantinople en 750, mort en 828. D'abord secrétaire de l'empereur Constantin, fils d'Irène, il se retira ensuite dans un monastère, devint patriarche en 806 et fut déposé, puis banni par l'empereur Léon l'Arménien, contre lequel il avait pris la défense du culte des images. Il alla terminer ses jours dans un couvent de la Propontide. Parmi ses ouvrages, qui le placent au rang des meilleurs écrivains de son temps, nous citerons : 1° *Breviarium historicum*, précieux abrégé qui va de 602 à 770; édité pour la première fois par le père Pétau, avec une traduction latine (1616, in-8°), il a été traduit en français par Monterole (1618, in-8°), et publié dans la *Byzantine* (1668); 2° *Chronologia compendiaria seu tripartita*, bonne chronologie qui va jusqu'à la mort de l'auteur, publiée à la suite de celle de Syncelle (Paris, 1652) et dans divers recueils, traduite en latin par Anastase le Bibliothécaire, dès 872; 3° *Discours de réfutation contre Mammona*, publiés dans la plupart des bibliothèques des Pères; 4° *Confession de foi au pape Léon III*, publiée avec les Actes du synode d'Ephèse (1591, in-fol.), traduite en latin dans les *Annales* de Baronius; 5° *Canones breviculi XVII* dans le *Jus orientale* de Bonfinius (1583, in-8°); 6° *Canones XXXVII*, dans les *Monumenta ecclesiæ græcæ* de Cotelier (voy. Fabricius, *Bibl. gr.*, VII, 462, 603, 612).

NICÉTAS, apôtre des Daces, prélat grec, né à Romatiane, en Mysie, vers 340, mort après 414. Devenu évêque, il assista, en 391, au concile de Capoue qui admonesta Bonose, évêque de Naïsse. Il peut justement être appelé l'apôtre des Daces, car il ne se borna pas à gouverner son troupeau immédiat, il fit de nombreuses missions au delà du Danube, et réussit à y répandre l'Evangile. Gennadius dit que Nicétas composa divers ouvrages très remarquables, entre autres un traité en six livres fait pour l'instruction de ceux qui se préparaient au baptême, et un autre pour une vierge tombée dans le péché. pour lui

prescrire ce qu'elle avait à faire dans sa pénitence. L'Eglise grecque honore saint Nicétas le 15 septembre (voy. *Oriens Christ.*, II, 306; Baillet, *Vies des Saints*).

NICÈTE (de Trèves). Le clergé du sixième siècle et des siècles qui ont suivi l'invasion des barbares n'offre que trop d'exemples de la corruption et de la rudesse de mœurs de l'époque; c'est à peine si l'on peut signaler quelques évêques pieux, instruits et fidèles, étrangers à la chasse, à la guerre, à la dissolution germanique. Nicète est de ce nombre et a mérité les justes éloges de Grégoire de Tours, son biographe et son digne émule dans l'épiscopat. Né à Limoges, au sein d'une famille riche et influente du pays, alliée à Sidoine Apollinaire, il devint évêque de Trèves en 527 et exerça l'épiscopat pendant trente-neuf ans, jusqu'à sa mort survenue le 5 décembre 566. Trèves, un moment capitale de l'Empire, après avoir joué un rôle politique considérable, se trouvait admirablement placée comme poste avancé du christianisme aux frontières du monde barbare. Les fables absurdes, dont la légende a surchargé les premières années de l'église de Trèves, ne s'appliquent pas à Nicète, personnage historique parfaitement connu. Il a pris part aux délibérations des nombreux conciles tenus avec le consentement des Mérovingiens, en particulier à ceux de Clermont (535), de Tours (540), d'Orléans (549), de Paris (555). Il entretint une correspondance active avec l'empereur Justinien, qu'il exhorta à déraciner l'hérésie; avec la fille de Clotaire Ier, Chlodefinde, femme d'Alboin, roi des Lombards, pour la prier de convertir son époux à la foi catholique. Sévère envers lui-même, inflexible dans les questions de morale et de discipline, s'il se réjouit de la conversion de Clovis, il censure sans réserve les crimes de Childebert et de Clotaire Ier. Constructeur d'églises, il voit ses talents de poète loués par Venantius Fortunatus, et si ses traités *De Vigiliis servorum Dei*; *De Psalmodiæ Bono* (dans d'Achery, *Spicilegium*, I, 221) n'ont que peu de valeur, plus d'un écrivain lui a attribué la composition du fameux *Te Deum*. — Sources: Gallandi, *Bibl. P. P.*, XII; *Gallia*, XIII; Grégoire de Tours, *De vitis Patrum*, 17.

NICODÈME, Νικόδημος, pharisien et membre du sanhédrin de Jérusalem qui vint demander, de nuit, un entretien avec Jésus (Jean III), parla en sa faveur devant le sanhédrin (Jean VII, 50), et se joignit à Joseph d'Arimathée pour ensevelir honorablement le corps du crucifié (Jean XIX, 39). La tradition ajoute qu'après s'être déclaré publiquement pour la doctrine de Jésus et après avoir été baptisé par Pierre et Jean, il fut destitué de ses fonctions et chassé de Jérusalem. Son cousin Gamaliel l'aurait recueilli dans une maison de campagne et entouré de soins jusqu'à sa mort. Des commentateurs modernes l'identifient avec Nicodème, fils de Gorion, plus connu sous le nom de Bonai, qui appartenait à une famille riche et pieuse qui éprouva des revers de fortune (Otho, *Lexic. rabb.*, p. 459 ss.). Il existe aussi un évangile apocryphe de Nicodème (Fabricius, *Cod. apocr.*, I, 213 ss.; Thilo, *Cod. apocr.*, I, 487 ss., et l'article *Apocryphes*). Le caractère de Nicodème, noble mais timide, désireux de donner gloire à Dieu mais

sans trop se compromettre vis-à-vis des hommes, a été idéalisé par Niemeyer (*Charakter.*, I, 113 ss.). Hase et les auteurs des *Vies de Jésus* qui l'ont suivi ont été moins indulgents.

NICOLAI (Chrétien-Frédéric) [1733-1811], fut l'un des principaux promoteurs des idées nouvelles au dix-huitième siècle. Né à Berlin dans une honorable famille de libraires, il fut élevé dans la maison des orphelins de Halle. Un formalisme exagéré, une moralité assez développée, mais une instruction presque nulle : voilà ce qu'il y trouva, et ces impressions n'étaient point faites pour le rattacher à la tendance religieuse que cet établissement représentait. Il fit ensuite un apprentissage très dur chez un libraire de Francfort-sur-l'Oder. Pour rattraper le temps perdu, il étudiait la nuit dans une chambre froide; il apprit ainsi l'anglais et le grec. Chaque jour, il lisait une portion du Nouveau Testament dans le texte original, mais sans en ressentir le moindre effet. « La religion, dit-il, est restée sans influence sur ma vie. » De retour dans la maison paternelle (1752), il se lia avec Lessing et Mendelssohn et ne tarda pas à se vouer tout entier à l'activité littéraire. Il avait cédé la librairie à son frère, mais se vit obligé de la reprendre après sa mort. — Les principaux efforts de Nicolaï et de ses amis se concentrèrent sur une Revue qui, sous des noms divers (*Bibliothèque des belles-lettres. Lettres sur la littérature. Bibliothèque allemande universelle*) devint l'organe officiel du parti des lumières et le resta pendant quarante ans. La *Bibliothèque universelle* publia, de 1765 à 1792, 106 volumes. A cette époque, reculant devant la censure, Nicolaï la céda à un libraire de Hambourg; mais il la reprit en 1800 et la porta, dans l'espace de cinq ans, jusqu'à 256 volumes. Il faisait paraître jusqu'à 18 volumes par an. Le nombre des collaborateurs qui avait été de 70 au début, monta jusqu'à 133. En 1805, Nicolaï se vit obligé de céder son entreprise par suite de la perte d'un œil. Elle ne tarda pas à tomber. La *Bibliothèque universelle* n'était pas seulement une heureuse spéculation de librairie, en tant qu'elle répondait à un besoin vivement senti du temps, c'était aussi une tribune ouverte à tous ceux qui voulaient élever leur voix contre les erreurs, les superstitions, les préjugés du passé. Les articles, ceux de Nicolaï surtout, étaient écrits sur un ton mordant, plein de morgue et de suffisance. Tout était jugé au point de vue d'un rationalisme froid et borné. Une raillerie sèche accueillait les ouvrages qui dénotaient une imagination tant soit peu ardente ou un sentiment tant soit peu profond. C'étaient du reste des jugements sommaires et superficiels sur les branches les plus diverses de la littérature. Tous ceux qui dépassaient la portée et l'horizon du raisonnement vulgaire, des mystiques tels que Lavater, des poètes tels que Novalis et Gœthe, des philosophes tels que Fichte, étaient impitoyablement condamnés et déclarés suspects de folie, d'hypocrisie et de jésuitisme devant ce nouveau tribunal de l'inquisition. Nicolaï avait imaginé trois rubriques dans lesquelles il rangeait invariablement tout ce que son vulgaire bon sens ne comprenait pas: les têtes carrées orthodoxes, les brouillons esthétiques et les cerveaux fêlés philosophiques. On l'a dit

fort justement : la tolérance, quand elle n'est pas le fruit d'une conviction vraiment religieuse, devient la pire des intolérances, dès que l'amour-propre ou la vanité blessée s'en mêle. — Nicolaï ne se borna pas à diriger la *Bibliothèque universelle ;* il composa plusieurs ouvrages qui eurent un certain retentissement. Nous citerons d'abord son roman : *Vie et opinions du magister Sebaldus Nothanker* (1773, 3 vol.), tiré à douze mille exemplaires et traduit en français, en anglais, en hollandais et en danois. Destiné à ridiculiser le pastorat orthodoxe et piétiste, ce roman trace l'idéal d'un prédicateur à la fois sentimental et rationaliste, qui excelle à se servir des textes bibliques, « comme d'un moyen peu dangereux pour inculquer des vérités utiles. » Le bonheur terrestre est le but auquel tend cette morale nouvelle, et la prudence, la vertu suprême. Sebaldus Nothanker prescrit d'excellentes règles d'hygiène. Il prêche aux paysans de se lever matin, de bien soigner leur bétail, et de bien cultiver leurs champs afin de devenir riches. Le second volume contient une série de sermons empruntés à divers prédicateurs de la nouvelle école, sur la santé, sur l'art de prolonger sa vie, contre les procès, contre la superstition, etc. Le *Voyage à travers l'Allemagne et la Suisse* (1781-1796, 12 vol.) renferme une vive critique des universités, des professeurs et des pasteurs, et affecte souvent les allures de satires personnelles assez inconvenantes. On y retrouve aussi l'idée fixe de l'auteur d'une puissante ligue jésuitique dont les membres sont répandus partout et qu'il faut combattre à outrance. Les *Joies du jeune Werther* (1773) sont dirigées contre Gœthe et l'*Histoire d'un gros Homme* (1794) contre Kant. — Si l'on peut reprocher à Nicolaï son amour-propre, sa vanité aveugle, le ton acerbe et provoquant de ses jugements, la prolixité de son style, on doit relever pourtant la droiture, la franchise et la fermeté de son caractère, son inaltérable amour de la vérité, quelque borné qu'ait été son horizon, son sens pratique, ses connaissances étendues et exactes, son activité infatigable. En thèse générale, la postérité s'est montrée trop sévère pour lui. Fichte surtout a été impitoyable à son égard. « Son protestantisme, dit-il, a été la protestation contre toute vérité qui voulait rester vérité, contre toute religion qui prétend terminer les discussions en faisant appel à la foi... Sa liberté de penser n'était que la liberté, c'est-à-dire la délivrance de toute pensée, la licence de la pensée vide, sans contenu et sans but. » Gœthe ne l'a pas plus ménagé dans ses *Xenien*. Mais peut-être Kant a-t-il su frapper le plus juste, quand il a dit que Nicolaï ne savait pas présenter la vérité d'une manière neuve, ni reconnaître le nouveau comme vrai. — Voyez son autobiographie : *Ueber meine gelehrte Bildung ;* Gœcking, *N. Leben u. Nachlass*, Berl., 1820 ; et l'article de Tholuck, dans la *Real-Encykl.* de Herzog. F. Lichtenberger.

NICOLAITES, nom d'une secte dont l'origine est des plus obscures et dont l'existence même est controversée. Irénée (*Advers. hæres.*, 1, 27 ; 3, 2), Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 2, 177 ; 3, 187), Eusèbe (*Hist. eccl.*, 3, 29), *Epiphane* (*Hæres.*, 25), Théodoret (*Hæret. fabul.*, III) la rattachent à Nicolas, prosélyte d'Antioche et l'un des sept diacres

de la communauté de Jérusalem (Actes VI, 5), et lui appliquent la flétrissure prononcée sur les Νικολαΐται, Apoc. II, 6. 15. Ses membres auraient professé des erreurs gnostiques et auraient vécu dans l'impureté et dans la débauche (Apoc. II, 14). Mais comme les deux rapporteurs les plus anciens, que les autres ne font que répéter, ne parlent de Nicolas que d'après une légende fort incertaine et ne sont même pas d'accord entre eux, la plupart des commentateurs modernes mettent en doute l'existence de la secte elle-même. Ils considèrent le nom de nicolaïtes que l'on trouve dans l'Apocalypse comme symbolique ; κρατοῦντες τὴν διδαχὴν Νικολαϊτῶν (II, 15) étant synonyme de κρατοῦντες τὴν διδαχὴν Βαλαάμ (II, 14), Νικόλας (νικᾶν et λαός) ne serait que la traduction de Bileâm, qui signifie perdre ou séduire le peuple. Le voyant de l'Apocalypse aurait comparé les pagano-chrétiens qui, en opposition avec la décision apostolique de la conférence de Jérusalem (Actes XV), abusaient de la liberté chrétienne jusqu'à participer aux repas des sacrifices païens et à leurs jouissances voluptueuses, à Balaam, et les aurait appelés balaamites et en grec nicolaïtes (Hering, *Bibl. Brem. nova*, VI, 1 ss.; Heumann, *Pœcile*, II, 391 ss.; Jani, *Diss. de Nicolaïtis ex hæreticorum catalogo expungendis*, Viteb., 1723; Eichhorn, *Comment. in Apoc.*, I, 74 ss.; Meyer, *Comment. zur Apoc.*, 140 ss.). Il est, du reste, fort admissible que le nom de nicolaïtes ait été de bonne heure employé dans les communautés judéo-chrétiennes de l'Asie Mineure, pour désigner une secte gnostique dont l'existence paraît affirmée avec trop de certitude au commencement du second siècle pour pouvoir être mise en doute. Ses adhérents enseignaient et pratiquaient sans vergogne le principe : Δεῖ παραχρῆσθαι σῇ σαρκί. — Voyez Walch, *Histor. der Ketzereien*, I, 167 ss.; Giesler, *Kirchengesch.*, I, 113; Kurz, *Handb. der allgem. Kirch. gesch.*, I, 196.

NICOLAS Ier fut l'un des plus grands parmi les papes qui ont établi la souveraineté de l'Eglise sur l'empire grec en décadence et sur l'Empire franc, barbare et divisé. « Depuis saint Grégoire, dit le chroniqueur Réginon (an 868, Pertz, I), aucun pape de Rome ne lui a été comparable. Il a commandé aux rois et aux tyrans et leur a imposé son autorité comme le maître du monde ; aux évêques et aux prêtres, aux hommes religieux et craignant Dieu il s'est montré humble, débonnaire, pieux et doux, mais terrible et plein d'austérité pour ceux qui sortaient du droit sentier, en sorte qu'on a cru voir Elie ressuscité à la voix de Dieu ; c'était sa puissance, c'était son esprit. » Nicolas, romain de naissance, succéda en 858 à Benoît III, « plus par l'effet de la présence de Louis le Germanique et de ses barons et grâce à sa faveur, que par l'élection du clergé », ainsi s'expriment les Annales bertiniennes. Les mêmes annales nous disent qu'en 859 il porta un décret sur la prédestination, mais Prudence de Troyes, l'auteur des annales, est seul à avancer ce fait. Nicolas fut le premier à appliquer, avec conséquence et en tout, les principes mêmes qui ont inspiré les fausses décrétales de Pseudo-Isidore. « Les privilèges de Rome, écrit le pape à l'empereur, sont le remède aux maux de

toute l'Eglise, la défense contre les attaques de la malice, et un boulevard pour les prêtres et pour tous ceux qui sont injustement persécutés (*ép.* 30, an 863). Il étend le pouvoir de l'Eglise en Italie en réduisant à l'obéissance, malgré l'empereur, Jean, archevêque de Ravenne, son rival. La première occasion de s'immiscer dans l'Empire franc lui est donnée par l'affaire de l'évêché de Brême, qu'il donne à Anschaire dont il fait son légat. La querelle d'Hincmar et de l'évêque de Soissons, Rothade, l'engagea fortement dans les affaires des Francs; Rothade avait été déposé nonobstant appel; le pape écrit à Hincmar (863) pour exiger que l'évêque soit immédiatement rétabli en ses honneurs ou soit envoyé à Rome avec ses accusateurs : « Vous vous rapportez, écrit-il aux évêques, à un décret impérial, comme si en cas de collision les lois civiles prévalaient sur celles de l'Eglise... Si vous n'obéissez point vous tomberez dans la fosse... Il faut que la vérité et la justice l'emportent, et pour moi je défendrai les privilèges de mon siège jusqu'à la mort » (*Ep.* 32). La force du pape est dans les principes du concile de Sardique sur l'appel. Au synode de Verberie, le clergé se décide à envoyer l'accusé à Rome, et Rothade est solennellement restitué dans ses honneurs à la Noël de 864. Le jugement d'un évêque écrit Nicolas à Hincmar, appartient au pape seul comme *negotium majus* (*causa major*). Un synode national, comme celui où a été condamné Rothade, ne peut même être tenu qu'avec l'assentiment du pape (ce sont les principes de Pseudo-Isidore). Lors même que Rothade n'eût pas appelé, son affaire aurait dû être renvoyée à Rome : « Les jugements de toute l'Eglise, *judicia totius ecclesiæ*, doivent être soumis à notre siège, il juge de tout, et il juge sans appel. » En même temps le pape s'explique en des termes embarrassés au sujet de la nouveauté du droit qu'il proclame : Quelques-uns, écrit-il aux évêques des Gaules, prétendent que ces décrets ne se trouvent pas dans le *corpus codicis canonum*, mais ils y font appel eux-mêmes quand ils leur servent; ces décrets du reste, sont déposés de tout temps dans les archives de l'Eglise romaine. Si une décrétale n'avait pas d'autorité parce qu'elle ne se trouve pas dans le *codex canonum*, la Bible n'aurait pas d'autorité. Au reste on trouve au *codex canonum* un décret de saint Léon qui ordonne que toutes les décrétales du saint-siège doivent être observées ; elles sont donc implicitement contenues dans le Recueil des canons. Nicolas mourut avant que la querelle engagée avec Hincmar fût terminée, mais les principes hostiles aux métropolitains, qui sont ceux de Pseudo-Isidore, étaient reconnus en France, et la force de ces rivaux de la papauté était brisée. Lothaire, autorisé par un synode tenu à Aix en 862, avait congédié sa femme Theutberge pour épouser Waldrade, Nicolas, invoqué comme juge, ordonne un synode à Metz (863), mais s'en réserve la confirmation, et comme le synode se déclare pour Waldrade, le pape, dans un synode tenu au Latran, casse « à perpétuité » le synode de Metz, et le fait égal au synode des brigands, il dépose avec éclat Thietgaud, archevêque de Trèves, primat de Belgique, et Gonthier, archevêque de Cologne, qui ont été

les conseillers et les représentants du roi; les autres évêques lotharingiens sont admis à pénitence, mais Gonthier se révolte. C'est alors que Louis le Germanique, pour intimider le pape et défendre son frère, marche sur Rome (864), et s'établit à Saint-Pierre. Le pape, réfugié au Latran, ordonne une procession immense, mais lorsque la *litanie* arrive auprès de la résidence impériale, les soldats la dispersent au milieu des dernières violences, et Gonthier, dont les messagers pénètrent dans la basilique par la force, fait déposer sa protestation sur le tombeau de saint Pierre. Le pape se transporte du Latran à Saint-Pierre où il reste deux jours prosterné, sans manger et sans boire; c'est là qu'il reçoit l'impératrice, envoyée par son mari frappé de la fièvre et effrayé; l'empereur quitte Rome. Waldrade fut renvoyée; en route pour Rome elle s'évada; des deux archevêques condamnés, l'un, Thietgaud, mourut tristement en exil, et Gonthier ne fut admis qu'en 869 à la communion des laïques. Ce fut également Adrien II, le successeur de Nicolas, qui termina en accordant le pallium à Vulfade et en comblant en même temps d'éloges son ennemi Hincmar, la longue querelle toute personnelle à Hincmar, et commencée dès 853, qui se plaida encore devant les conciles de Soissons (866) et de Troyes (867). Hincmar voulait dégrader Vulfade, évêque d'Hildesheim, protégé du pape, et les clercs illégalement ordonnés, ainsi que lui, par le prédécesseur d'Hincmar, Ebbon. La soumission du clergé franc n'était pas assez entière aux yeux du pape. Nicolas ne vit pas non plus le triomphe de la papauté sur Constantinople. Le patriarche Ignace, prélat d'origine impériale et homme de grande vertu, avait été déposé par violence et Photius, laïque, élu à sa place (857); la force et la fraude arrachèrent à Ignace son abdication. Le pape envoie en 860 deux légats *a latere* à Byzance, et ses messagers se laissent gagner. Le pape maintient fort hautement ses droits et ses privilèges : « aucun concile, dit-il, ne me les a donnés ». Photius excommunie Nicolas dans un synode réuni à Constantinople, mais il est entraîné par la chute de l'empereur Michel l'Ivrogne, et précipité de son pouvoir (867); à ce moment, Nicolas Ier était mort depuis douze jours (13 septembre). Le pape n'avait pas négligé de profiter des affaires d'Orient pour établir sur autorité sur l'église des Bulgares (866). — Les sources de l'histoire de Nicolas Ier, sont, après le *Liber Pontificalis*, les chroniqueurs, en particulier Réginon de Prüm, les *Annales* dites *Bertiniennes*, qui sont en grande partie l'œuvre d'Hincmar (Pertz I et édit. Dehaisnes, 1871), les *Annales de Fulde*, etc., mais surtout les Actes des conciles et les Lettres du pape, publiées dans les recueils conciliaires (Mansi, XV, Labbe, VIII) et, d'après les notes de Coustant, dans les *Analecta Juris Pontificii*, 1869, p. 47. Voyez Baronius et Pagi; les historiens de Rome, Gregorovius III, de Reumont II, Baxmann I. et avant tout Hefele, *Conciliengeschichte*, IV, 2e édit., 1879; sur la querelle avec Photius, le *Photius* du cardinal Hergenrœther, Regensburg près Mayence, 1867-1869, 4 vol., et H. Lämmer, *Nic. I u. die byz. Staats Kirche*, Berl. 1857; sur les affaires de Lothaire et d'Hincmar, Malfatti,

dans la *Nuova Antologia*, 1878, p. 421, et le Hincmar de v. Noorden ; Thiel, *De Nic. I, legislatore ecclesiastico*, Braunsb., 1859.

NICOLAS II (1058-1061). Lorsque mourut Etienne X, Hildebrand était en Allemagne ; le peuple et le clergé avaient juré de ne point élire un pape avant son retour, mais par influence des Tusculans, un membre de cette triste famille, Jean dit Mincius, évêque de Velletri, se fit élire et prit le nom de Benoît X. Hildebrand aussitôt fit agréer par la cour impériale l'archevêque de Florence, Gérard, né au château de Chevron en Bourgogne (Isère), et Nicolas II fut élu à Sienne (Camici, *Del Vescovado Fiorentino di Gherardo di Borgogna*, dans Cesaretti, *Serie di Duchidi Toscana*, Flor., 1780, II, 2). L'antipape est bientôt expulsé, et il fut déposé ignominieusement dans un synode tenu au Latran ; les *Annales romaines*, chronique hostile à Hildebrand, racontent qu'à la mort de Benoît X (1073), Grégoire VII pleura sur lui, lui rendit justice, et le fit ensevelir comme un pape. C'est en 1059 que fut tenu au Latran le grand concile dans lequel Nicolas II, *auctoritate apostolica decernens*, fit voter le célèbre décret relatif à l'élection des papes : « A la mort du pape, qu'avant tous les cardinaux-évêques délibèrent avec diligence, qu'il s'adjoignent ensuite les cardinaux-clercs, et qu'alors le reste du clergé et le peuple donnent leur consentement à l'élection ; que ces hommes religieux (les cardinaux-évêques) soient promoteurs de l'élection, que les autres les suivent ; qu'ils élisent le pape dans le sein de l'Eglise de Rome, s'il se trouve une personne idoine, sinon, qu'il soit pris ailleurs ; sauf l'honneur et la révérence de notre cher fils Henri, roi et futur empereur, et de ses successeurs, qui auront obtenu personnellement ce droit (?) du siège apostolique ; si une élection pure et sans argent ne peut se faire dans Rome, que les cardinaux-évêques, avec des hommes religieux, même s'ils sont peu, élisent le pape où ils jugeront le plus convenable, et si l'élu ne peut être intronisé, qu'il n'en gouverne pas moins dès aussitôt comme pape la sainte Eglise romaine. » Ont signé 80 évêques, tous italiens, sauf un bourguignon et un français. Ainsi les cardinaux-évêques sont *præduces*, les autres *sequaces* ; l'empereur et le clergé romain sont réduits à approuver l'élection dont les évêques ont délibéré. Le texte que nous venons de citer est compris dans le *Décret* de Gratien ; avant Gratien Ives de Chartres l'avait recueilli ainsi que Hugues de Fleury dans un traité sur le pouvoir des rois et Hugues de Flavigny dans sa Chronique. Mais il existe un autre texte du même canon, c'est le texte impérial ; Pertz l'a publié en 1837 (*Leg.* I) d'après un manuscrit du Vatican et Jaffé en 1869 d'après le *Codex* d'Udalrich, il était connu auparavant par la Chronique de la Farfa, couvent romain et gibelin. Le texte impérial efface le nom des cardinaux-*évêques* ; ils associe au premier acte de l'élection, à la *tractation*, le roi des Romains, qui prend place parmi les *præduces*, les promoteurs de l'élection. Avant même que Pertz eût publié son célèbre texte, M. Cunitz, qui reconnaissait par la Chronique de Farfa, s'était prononcé contre la recension impériale (*De Nic. II Decreto*, thèse de Strasbourg, 1837) ; Gieseler, Philipps, Waitz (*Forschungen z. d.*

Gesch., IV (1864 ; cf. VII et X) et M. Zœpffel (*Papstwahl*, 1871), ont défendu la leçon papale, M. Usinger le texte impérial (*Gœtt. Gel. Anz.* 1870), et M. Will (*Histor. polit. Blætter*, XLIX et *Forsch.*, IV), Giesebrecht (*Münch. hist. Jahrb.*, 1866), M. Saur (*De statuto Nic.* II, Bonn, 1866), Hinschius, M. C. Weizsaecker (*Jahrb. f. d. Theol.*, 1862) et M. Bernhardi (*Forsch.* XVII) ont voulu que les deux textes fussent également interpolés ; mais il a fallu en revenir au jugement du savant strasbourgeois, et l'impartial Hefele, modifiant son opinion, a reconnu (*Conciliengesch.*, IV, 2e éd., 1879) que le manuscrit du Vatican, n'est ainsi que Waitz l'a établi, qu'une compilation de tendance impériale ; M. Scheffer-Boichorst, dans un travail considérable, quoique parfois bien hardi (*Die Neuordnung der Papstwahl durch Nik.* II, Strasb., 1879) a abondé dans ce sens. On estime que Guibert de Ravenne, antipape en 1080, qui est nommé dans le texte impérial, n'est pas étranger à la falsification du fameux décret et que son élection marque à peu près la date de la fraude. L'article *Papauté* montrera ce qui est advenu du privilège des cardinaux-évêques, et quel en était le bien fondé. Le synode de 1059 se prononça encore très fortement pour le célibat des prêtres ; Béranger y vint et, intimidé, il signa une formule de rétractation. Aussitôt après le pape se rendit en Italie pour y tenir à Melfi un synode contre le mariage des prêtres et pour recevoir l'hommage du prince des Normands, Robert Guiscard, jusqu'alors son ennemi ; en 1060, il envoya Pierre Damien présider un grand synode à Milan contre la simonie. De tous les prêtres présents, dit le légat, il n'en était presque pas un qui n'eût acheté sa place ; le cardinal prit la voie de la douceur et au lieu d'imiter l'imprudence de Léon IX qui avait consacré à nouveau des simoniaques, il se borna à leur imposer une pénitence. Ce fut une grande victoire de Rome sur l'Eglise de saint Ambroise et sur ses orgueilleux prélats, que le chroniqueur papalin Bonizo appelle « les taureaux au col raide. » Le pape les fit venir, contraints par le puissant parti rigoriste, la Pataria, à un nouveau synode tenu à Rome. Nicolas II se préoccupa de la réforme du clergé en France ; quant à l'Allemagne elle demeura pour lui un pays ennemi. Alexandre II succéda à Nicolas ; il fut comme lui l'ouvrier des réformes d'Hildebrand. — Voyez les sources dans Watterich, l'histoire dans Hefele.

NICOLAS III (Gian Gaetano Orsini), successeur de Jean XXI et prédécesseur de Martin IV, régna de 1277 à 1281. On dit que saint François lui avait prédit la tiare alors qu'il était enfant. Son gouvernement fut marqué par l'acquisition de la Romagne à l'Eglise, et par le règlement que le pape donna à l'organisation sénatoriale dans Rome et qui était dirigé contre Charles d'Anjou. En 1280, une grande inondation du Tibre ravagea la ville. On attribue à Nicolas III le commencement de la construction de la Minerve ; il construisit la chapelle du Saint des saints au Latran. Le pape fut enterré dans les grottes du Vatican. Son règne vit fleurir l'art gracieux de ces célèbres artistes, les Cosmati.

NICOLAS IV (Girolamo Mascio, dit Tineo) était originaire d'Ales-

siano dans la province d'Ascoli. Élu après un long et pénible conclave, il gouverna l'Église entre Honorius IV et Célestin V, de 1288 à 1294. Il éleva la façade, détruite aujourd'hui, de Saint-Jean de Latran et contruisit la *tribune* qu'il décora de sa mosaïque ; on lui doit aussi l'abside l'église de Sainte-Marie-Majeure, où son image se voit sur la mosaïque de la *tribune* et où Sixte-Quint, franciscain comme lui, lui fit élever, alors qu'il n'était que cardinal, un splendide monument. Nicolas IV est le premier franciscain qui ait été pape.

S. Berger.

NICOLAS V. Thomas de Sarzane, cardinal-évêque de Bologne, fut élu le 6 mars 1447. Son premier soin fut de ramener la paix dans la ville en accordant pardon et faveurs aux Colonna et d'assurer sa sécurité en relevant les murs et en fortifiant le Capitole. Le 9 avril 1449, il se réconcilia, sur les instances de Charles VII, avec Félix V qui renonça au pontificat ; en 1451, une ambassade grecque vint à Rome pour implorer, au nom de Constantin Paléologue, l'assistance des chrétiens d'Occident contre les Turcs et pour proposer la réunion des deux Églises ; le décret d'union fut solennellement accepté, mais rencontra une opposition très vive dans le bas clergé et dans le peuple de Constantinople. Nicolas avait prévenu l'empereur qu'il attendrait encore trois ans pour voir si le figuier porterait du fruit, et que s'il n'en portait pas, il serait coupé jusqu'à la racine. Cette menace se réalisa plus tôt que le pape n'avait pensé ; il ne se consola pas de la prise de Constantinople par les Ottomans (29 mai 1453). Le couronnement de Frédéric III se fit à Rome le 18 mars 1452 avec la pompe accoutumée ; quoique les deux chefs de la chrétienté n'eussent rien à craindre de l'ambition l'un de l'autre, Nicolas avait fait doubler les gardes et mettre le Capitole et le château Saint-Ange en état de défense pour prévenir un coup de main. Peut-être prit-il ces précautions moins contre l'empereur que contre le peuple romain. A Rome, en effet, le souvenir des anciennes franchises était encore très vivace, et il suffisait d'un prétexte, d'une occasion pour provoquer un mouvement populaire. On le vit bien lorsque Stefano Porcari essaya de soustraire Rome à la « domination des prêtres : » ce tribun qui se croyait désigné par ce vers de Pétrarque : *un cavalier ch'Italia tutta onora*, réunit autour de lui des hommes prêts à se saisir du pape et des cardinaux, et à renverser le gouvernement pontifical. La conspiration fut découverte à temps ; Stefano et ses complices payèrent de la vie cette tentative dangereuse ; le pape, malgré sa bienveillance naturelle, déploya depuis lors une sévérité justifiée par l'état des esprits dans Rome et dans les Etats romains. — Nicolas a plus fait pour embellir Rome que ses prédécesseurs dans les cent dernières années ; outre les travaux de fortification, il entreprit la restauration des églises, commença sur un plan grandiose la reconstruction du Borgo, releva les aqueducs, répara les ponts ; il fut aidé par des artistes tels qu'Alberti et Antonio Rosellini et par Fra Giovanni da Fiesole, qui peignit la chapelle de Saint-Laurent dans le palais pontifical. Sa passion des livres était peut-être plus grande encore que sa passion des

constructions : il envoya des savants dans divers pays pour rassembler des manuscrits, paya des copistes qui travaillaient sous sa surveillance, fit traduire les œuvres classiques des Grecs, entre autres Thucydide, Strabon, Appien, des dialogues de Platon, l'*Histoire naturelle* d'Aristote, des fragments d'Homère. Les plus illustres savants qui ont vécu sous le pontificat de Nicolas, et que ce pape a protégés, sont : Poggio Bracciolini, Laurent Valla, Flavio Biondo et les cardinaux Bessarion, Nicolas Cusanus et Giovanni Turrecremata. Mannetti, qui était versé dans les deux langues classiques et qui savait l'hébreu, fut chargé par Nicolas de faire une nouvelle traduction de la Bible sur le texte grec et hébreu. Nicolas mourut le 24 mars 1455. — Voyez Mannetti, *Vita Nicolai V*, apud Muratori, III, 2; Stefano Infessura ; Eug. Muntz, *Les arts à la cour des papes pendant le quinzième et le seizième siècle*, Paris, 1878, t. Ier. G. Leser.

NICOLAS STUDITE (Saint), archimandrite du monastère de Stude, né à Canée en Candie, vers l'an 793, mort en 868, fut élevé à Constantinople, dans le monastère de Stude, gouverné par Théodose Studite, qui l'éleva au sacerdoce malgré sa résistance. Nicolas convertit son frère Tite et voulut être le compagnon de captivité et d'exil de Théodose, qui était cruellement persécuté par l'empereur Léon l'Arménien, fauteur de l'hérésie des iconoclastes. Rappelés de leur exil à la mort de ce prince, Nicolas et Théodose vécurent ensemble dans la solitude ; mais les religieux du monastère de Stude ayant perdu leur supérieur, obligèrent Nicolas à se charger de leur conduite. Il se retira de nouveau dans la solitude trois ans après ; mais il eut à souffrir une nouvelle persécution sous l'empereur Michel III, parce qu'il avait refusé de communiquer avec Photius qui avait usurpé le siège de Constantinople. Rendu à la liberté par la mort de l'empereur, il reprit le gouvernement de son monastère, à la sollicitation du patriarche Ignace. L'Eglise grecque célèbre sa fête le 4 avril.

NICOLAS DE MÉTHONE ou Modon, en Messénie. Sous le nom de cet évêque inconnu, nous possédons un certain nombre d'écrits polémiques sur la présence du Christ dans la cène, sur l'usage des pains azymes, sur la procession du Saint-Esprit, contre la primauté du pape, contre le platonisme de Proclus, qui ne sont pas sans valeur. Il n'a pas été possible jusqu'à ce jour d'arriver à des données certaines sur la personne de l'auteur et sur l'époque à laquelle il a vécu. Les meilleurs critiques se rangent à l'avis de Fabricius et d'Ullmann qui le placent au milieu du douzième siècle. Nicolas de Méthone, comme le prouvent les deux derniers écrits qui aient été publiés de lui en grec et en latin, par Vœmel, *Refutatio instit. theol. Procli Platonici et Nicolai Methonensis Anecdoti*, Francfort, 1825-26, appartenait à l'école mystique de Denys l'Aréopagite. On a également publié son *Libellus de corpore et sanguine Christi*, en grec et en latin, dans la *Bibliotheca Patrum* de du Duc, 1614 et ailleurs. Les autres écrits sont dispersés à l'état de manuscrits. Fabricius (*Bibl. græca*, éd. Harl., XI, 290) en a donné les titres et la description (cf. Ullmann, *Die Dogmatik der griech. Kirche im 12 Jahrh.*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1833).

NICOLAS DE LYRE. Voyez *Lyre* (Nicolas de).

NICOLAS DE CUSA (le cardinal). Nicolas Creps ou Chrypffs, appelé plus tard Cusanus ou de Cusa du nom de son village natal Cues (Trèves), naquit en 1401 et mourut à Todi, Ombrie, en 1464. Issu d'une famille obscure et pauvre, son père était batelier sur la Moselle, ses talents, son érudition, sa piété le portèrent avec la protection des papes aux plus hautes charges ecclésiastiques. Nicolas Creps avait d'abord choisi la carrière juridique, mais après son premier procès, qui fut un échec, il l'abandonna pour le sacerdoce et la théologie ; son talent naturel aidant, il y fit des progrès rapides et sérieux. Diacre de Saint-Wendel à Coblentz en 1431 ; nous le voyons déjà occuper une place importante au concile de Bâle, en qualité d'archidiacre de l'église épiscopale de Lüttich (Liège, 1437). C'est alors qu'il présenta son plus célèbre ouvrage intitulé *De Concordantia Catholica*, qui tout en exprimant les idées des conciles de Constance et de Bâle, les dépasse cependant au sujet de la liberté de conscience et de culte. C'est également dans la *Concordantia*, qu'avant Laurent Valla il démontre la fausseté de la supposée donation de Constantin et la nullité de celles de Pépin et de Charlemagne après les restitutions faites par Léon VII à Othon Ier. Les cinq thèses soutenues par Nicolas dans sa *Concordantia* sont : 1° L'indépendance réciproque des deux pouvoirs, l'impérial et le papal ; c'est la thèse du Dante dans son livre *De Monarchia* ; 2° la spiritualité du sacerdoce chrétien : 3° la suprématie des concile sur les papes ; 4° le rétablissement de l'autorité épiscopale avec tous ses droits ; 5° l'élection des évêques *a clero et a populo*. Le pape n'est pour lui, au milieu des êvêques que le *Primus inter pares*, sans l'autorité universelle réclamée par Grégoire VII, par Innocent III et leurs successeurs. Malgré ces assertions courageuses, l'archidiacre de Liège suivit bientôt la politique d'Eugène IV, sous l'influence de Julien Césarini (voyez cet article), de Thomas de Sarzana (Nicolas V en 1447) et du secrétaire du concile Æneas Silvius Piccolomini (Pie II en 1458). Les historiens catholiques expliquent cette volte-face par le désir qu'avait Nicolas de Cusa de ne pas troubler l'unité de l'Eglise au milieu de cette époque de schismes. L'ambition n'y fut-elle pour rien ? Les honneurs depuis lors achetèrent-ils le silence de Cusa? Nous n'osons l'affirmer d'une manière absolue. En 1437 Eugène IV envoya Cusanus à Constantinople auprès de Jean VI Paléologue pour le décider à se présenter avec son clergé au concile de Ferrare. Paléologue se rendit au concile de Florence en 1439, sur les vives instances de l'ambassadeur papal, avec soixante-dix évêques orientaux mais l'accord entrs les deux Eglises ne fut que momentané. Après la déposition d'Eugène IV et l'élection de Félix V, Nicolas de Cusa en mission auprès des princes allemands les engageait, pour ne pas envenimer la lutte, à demeurer neutres vis-à-vis de ces deux papes. Il était toutefois partisan d'Eugène. En 1448. Nicolas V le nomma cardinal de Saint-Pierre in Vincoli et évêque de Brixen en 1450. Pie II se l'attacha complètement en lui donnant en 1458 le titre de vicaire du pape. En 1460 il fut emprisonné par l'archiduc Sigismond au

sujet des biens ecclésiastiques de son diocèse et à l'instigation de Grégoire Heimburg, chaleureux défenseur de la suprématie des conciles sur le pape ; mais l'archiduc dut céder devant les menaces du pontife et Cusanus se retira en Italie, en Ombrie, et y mourut quatre ans après. Le cardinal de Cusa fut un homme de paix et de conciliation ; il désapprouvait les sévérités du concile de Constance et les campagnes papales contre les Hussites, qu'ils essaya de gagner à l'unité de l'Eglise au moyen de plusieurs lettres et traités : *Duæ epistolæ ad Bohemos de usu communiosis* ; *Duæ epistolæ ad eosdem revocans eos ad unionem ecclesiæ* ; *Epistola ad presbyteros et sacerdotes Bohemiæ* ; *Epistola ad clerum et literatos Bohemiæ* (*Opera omnia*, édit. de Paris, 1513). Très libre au sujet de la scolastique traditionnelle, Cusanus s'attache au pythagorisme, attiré surtout par les assertions de ce système sur les mouvement de la terre et des planètes. L'arithmétique et la géométrie lui servent sans cesse de symboles pour exprimer ses idées philosophiques qui n'ont cependant rien de très original. L'idée qui domine dans ses ouvrages est celle de l'absolu, point de départ et suprême but de l'activité intellectuelle qui précède la foi, la révélation et qui paraît même par cette précédence leur être supérieure. L'absolu, être simple et parfait, concevable à l'esprit quoique incompréhensible, principe, source, producteur et reconducteur à soi-même de toutes les choses se manifeste dans le monde fini par voie alternative d'explication et de contraction. Quoique Cusanus évite l'idéalisme en affirmant la non identité del'idée et de l'être, il l'effleure cependant en expliquant la création et la conservation du fini par une série de contractions de l'infini. Pour connaître mieux son système voyez dans ses *Opera Omnia* : *De visione Dei* les §. *Quomodo videtur in Deo successio sine successione ; Deus videtur absoluta infinitas ; Quomodo Deus omnia complicat sine alteritate : De docta ignorantia*, le chap. *De complicatione et gradibus contractionis universi* : *De Deo abscondito*, *De Apice theoriæ* etc. — Sources : Les principales éditions de ses *Opera omnia* sont celles de 1476, de Corte Maggiore (Pallavicino) 1502, de Paris 1513, de Bâle 1565 ; Scharff, *Der Cardinal Nicolaus von Cusa*, Mayence, 1843 ; Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, Bonn, 1847 ; Dux, *Der deutsche Cardinal Nic. v. Cusa und die Kirche seiner Zeit*, Ratisbonne, 1847 ; *Nuova Antologia*, mai 1872 ; Zimmermann, *Der Card. N. v. Cusa als Vorlæuer Leibnizens*, Vienne, 1852 ; Tiraboschi, *Storia della letter : italiana*, t. VIII, *appendice*, Modène, 1787 ; Vespasiano (publié par A. Mai), *Vitæ di uomini illustri*, Florence, 1869. Dans la bibliothèque du prince B. Boncompagni, on trouve un ouvrage inédit de Bernardino Baldi, *Vita di matematici*, qui renferme un éloge très intéressant de Cusanus. P. Lonc.

NICOLAS DE BALE. Voyez *Amis de Dieu*.

NICOLAS DE STRASBOURG, au commencement du quatorzième siècle, lecteur dans le couvent des dominicains de cette ville, prédicateur fort estimé de son temps, prêcha à Strasbourg et dans quelques couvents du Brisgau. En 1326, Jean XXII le chargea d'une inspection des couvents de l'ordre dans la province d'Allemagne ; il

dut spécialement faire à Cologne une enquête sur les hérésies dont on accusait maître Eckart. Comme, à ce qu'il paraît, il ne trouva rien à reprocher à ce docteur, on le soupçonna d'être un fauteur des mêmes erreurs. Cité, en janvier 1327, devant une commission inquisitoriale, instituée par l'archevêque de Cologne, il se présenta, accompagné de douze frères, protesta contre les charges qu'on lui imputait, et en appela au pape. Celui-ci, ayant porté la cause devant son tribunal à Avignon, se prononça contre les adversaires de Nicolas, lequel, bientôt après, assista comme définiteur au chapitre général des dominicains, tenu à Avignon. — On a de lui quelques sermons en langue allemande (chez Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, I, 261 ss.) ; ce sont des explications très simples, sans disposition scolastique, mais pratiques et assez originales ; Nicolas répond à des objections que sont censés lui faire ses auditeurs, il a des comparaisons frappantes, il raconte même des fables. Il n'est pas un mystique spéculatif comme Eckart, il n'insiste que sur la piété intérieure, sur la paix de l'âme avec Dieu. La bibliothèque de Strasbourg avait possédé un manuscrit d'un ouvrage *De adventu Christi*, que Nicolas avait dédié à Jean XXII ; il était divisé en trois livres ; dans le premier l'auteur essayait de prouver, par le témoignage même des classiques, que Jésus-Christ est le sauveur et le juge ; dans le second il réfutait les objections des juifs contre la doctrine que Jésus est le Messie ; dans le troisième il rappelait les prophéties de Joachim de Flore, de sainte Hildegarde et d'autres sur la venue de l'Antechrist et sur le jugement dernier, et montrait, avec beaucoup de sens, qu'on ne peut rien savoir sur l'époque de ces événements, la Bible ne contenant à cet égard aucune révélation précise. Il est à regretter que cet ouvrage, dont on ne connaît pas d'autre texte, ait péri dans l'incendie allumé par le bombardement de 1870. Ch. Schmidt.

NICOLE (Pierre) naquit à Chartres le 13 octobre 1625 et mourut à Paris le 16 novembre 1695, âgé de soixante-dix ans. Son père, qui était avocat au parlement, fut son précepteur et lui fit faire ses humanités. Le jeune Nicole profita si bien des leçons qui lui étaient données, qu'à l'âge de quatorze ans il avait étudié les meilleurs auteurs de l'antiquité grecque et latine. Ses premières études terminées, il entra au collège d'Harcourt (1642) pour y faire sa philosophie. Mais bientôt il s'adonna entièrement à la théologie, qui lui fut enseignée par le célèbre docteur Sainte-Beuve ; ce qui ne l'empêcha pas d'apprendre l'hébreu, l'italien et l'espagnol. S'étant rendu à Port-Royal de Paris pour entendre les instructions de M. Singlin, il entra en relation avec les personnes attachées à cette maison. Il avait d'ailleurs deux de ses tantes qui étaient religieuses dans ce célèbre monastère, dont l'une était la mère Marie des Anges Suireau ; circonstance qui devait lui faciliter une entrée auprès de ces « Messieurs. » Bien accueilli par eux, Nicole fut bientôt employé dans les fameuses écoles qu'ils dirigeaient, et en devint l'un des maîtres les plus autorisés. Ayant terminé sa théologie, il prit le grade de bachelier (1649), et il se préparait pour sa licence lorsque l'affaire des cinq

propositions de Jansénius vint empêcher l'accomplissement de son désir. N'étant plus retenu par le soin de cette affaire, il se rendit à Port-Royal des Champs, vivant et travaillant auprès des illustres solitaires avec lesquels il se lia toujours plus intimement, et dont il fit désormais partie lui-même. Devenu l'ami et le collaborateur d'Arnauld, on le voit suivre la destinée de ce dernier, et mêlé à toutes les agitations de sa vie tourmentée, partageant ses exils, l'accompagnant dans ses fuites et le suivant dans ses retraites les plus cachées. En 1676, pressé par ceux qui l'entouraient d'entrer dans les ordres, Nicole sollicita de l'évêque de Chartres l'autorisation dont il avait besoin pour atteindre ce but, et se la vit refuser, à cause de ses relations avec Port-Royal ; quelques auteurs affirment que ce fut pour cause d'incapacité ; la partialité fait parfois dire des choses grotesques. Nicole écarté comme incapable ! Plusieurs de ses écrits sur les questions de la grâce et sur les points du jansénisme l'obligèrent à se cacher successivement en province, puis à l'étranger, en Allemagne et en Hollande ; il passait de ville en ville et fuyait d'abbaye en abbaye ; mais, il faut bien en convenir, le bon Nicole, doué d'un caractère très timoré, n'était point fait pour les grandes résistances et pour les rudes exils comme Arnauld. Aussi, le voyons-nous laissant ce dernier en Hollande, solliciter de l'archevêque de Harlay la permission de revenir en France, permission qui lui fut accordée à la condition de se cacher. On comprend le blâme des jansénistes à l'endroit de cette démarche, que Nicole tenta de justifier par des *Lettres* et même par une *Apologie*, mais qui demeure, malgré cela, comme une preuve de sa faiblesse. Nicole n'avait du reste rien d'héroïque dans sa nature, on rapporte qu'« il ne passait pas une rivière dans un bac sans avoir une ceinture de sûreté, pour pouvoir surnager en cas de naufrage, et qu'il n'osait pas sortir quand il faisait du vent, de peur de recevoir des tuiles sur la tête. » Sa nature craintive se retrouve dans le caractère moral de sa vie; au sein de cette phalange d'âmes énergiques de Port-Royal, où les femmes mêmes se présentent sous des traits si fièrement trempés, Nicole, lui, se détache comme une figure toute différente, figure hésitante, indécise et flottante. On sent qu'il n'est plus de la génération du premier Port-Royal, des Saint-Cyran et des Sacy. Sa doctrine et ses moyens tendent vers l'accommodement, les demi-positions, les angles adoucis et les voies faciles. Son portrait, peint par Philippe de Champagne, nous le révèle tout entier ; la silhouette est molle, l'œil étonné mais fin, on y devine le moraliste, la bouche spirituelle exprime la bonté, mais on sent que la force et la virilité y font défaut. — Il nous reste à parler de Nicole comme écrivain ; nous ne pouvons pas ici donner la liste complète de ses ouvrages, ceux qui voudraient la consulter, la trouveront à la suite de la *Vie de Nicole*, par l'abbé Goujet, dans le *Moréri* de 1759, et dans le t. XIV des *Essais de morale*, en tête du volume. Nous bornant aux écrits principaux, nous indiquerons les suivants : 1° *La Logique ou l'art de penser*, ouvrage connu sous le nom de *Logique de Port-Royal*, in-12, 1659 ; le fond est d'Arnauld, la préface et les discours

sont de Nicole ; 2° Traduction latine des *Lettres provinciales* avec des commentaires, des notes et des dissertations, 1658, in-8°, parue sous le pseudonyme de Wendrock. Les *notes* mordantes de cette traduction ont été mises en français par Mlle de Joncoux ; 3° *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie*, communément appelée *la petite perpétuité*, 1664, in-12, parue sous le nom de Barthelemi ; 4° *Lettres sur l'hérésie imaginaire*, autrement les *Imaginaires*, 1664, une autre édition recherchée, Liège, 1667, 2 vol., petit in-12 ; 5° *Traité de la foi humaine*, in-4°, 1664 ; 6° *Apologie des religieuses de Port-Royal*, 1664 et 1665, in-4° ; 7° *Les Visionnaires*, 1665 et 1666, écrites contre Desmarets de Saint-Sorlin, elles ont été réimprimées à Cologne, en 1704, avec les *Imaginaires* et le *Traité de la foi humaine*, en un beau volume in-8° ; 8° *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'eucharistie*, autrement la *grande perpétuité*. Nicole est auteur des trois premiers volumes 1669 à 1676, in-4° ; 9° *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, 1671 ; dans cet ouvrage, comme dans la *Perpétuité de la foi*, le doux et timide Nicole devient injuste, âpre, violent ; sa phrase, si terne d'ordinaire, se passionne; le ton d'acuité, de hauteur, voire même d'amertume, qui y perce lui communique un mouvement inaccoutumé. Nicole excelle dans cette polémique implacable à l'endroit des protestants ; il trempe facilement sa plume dans le fiel lorsqu'il s'agit de leur répondre ou de parler d'eux. Nous avons dit autre part (voir l'art. *Jansénisme*) que les jansénistes ont tous eu plus ou moins cette disposition d'injustice envers les réformés, mais, chez aucun, elle ne se montre autant que chez notre auteur. Nicole veut se faire pardonner ses écarts théologiques et ses liaisons avec les docteurs de Port-Royal, en redoublant de violence à l'égard des protestants; la méthode était plus habile que généreuse, et on ne voit pas qu'elle lui ait plus réussi qu'à ses amis ; 10° *Essais de morale*, 1672 ss. souvent réimprimés, 13 vol. in-12, auquel on en joint un 14e renfermant la *Vie de Nicole*, par l'abbé Goujet. Ces *Essais*, tant vantés et surfaits au delà du permis, sont écrits de ce style pur et monotone, patient et incolore, dont Nicole semble avoir eu le secret au sein de l'école janséniste. Le style attristé, « froid et gris » de cet ouvrage, comme disait Joseph de Maistre, en rend aujourd'hui la lecture pénible et languissante ; 11° *Traité de l'oraison*, 1679, 2 vol. in-12, réimprimé sous le titre de : *Traité de la prière ;* 12° *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, etc., 1695, in-12; 13° *Instructions théologiques sur les sacrements*, 1700, 2 vol. in-12 ; 14° *Instructions théologiques et morales sur le symbole*, 1706; 15° *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte messe et les autres prières de l'Eglise*, 1706, in-12 ; 16° *Instructions théologiques et morales sur le décalogue*, 1709, 2 vol. in-12 ; 17° *Traité de l'usure*, 1720, in-12. — Sources : (Besoigne) *Hist. de l'abbaye de Port-Royal*, t. V ; Goujet, *Vie de Nicole* ; *Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal* au 16 novembre ; (Dom Clémencet) *Hist. génér. de Port-Royal ; Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité pendant*

les dix-septième et dix-huitième siècles; Guilbert. Fontaine, Lancelot et Du Fossé, *Mémoires*; (Colonia et Patouillet) *Biblioth. jans.*

A. Maulvault.

NICOPOLIS, ville où séjournait Paul, lorsqu'il écrivit l'épître à Tite (III, 12). Mais il y avait plusieurs villes de ce nom dans les contrées de l'Asie et de l'Europe que l'apôtre des gentils parcourait. Aussi les commentateurs ont-ils songé tantôt à Nicopolis en Epire, qu'Auguste fit construire en souvenir de la victoire d'Actium (Strabon, 7, 325; Dion Cassius, 51, 1), tantôt à Nicopolis ad Nestum dans l'intérieur de la Thrace (Ptolémée, 3, 11), tantôt à Nicopolis en Cilicie (Strabon, 14, 676; Ptolémée, 5, 8).

NIDER ou Nyder (Jean), dominicain allemand, vivait à la fin du quatorzième et au commencement du quinzième siècle. Il assista en 1414 au concile de Constance, professa l'Ecriture sainte à Vienne en Autriche, devint prieur de son ordre à Nuremberg et à Bâle. Il fut député en 1431 au concile assemblé dans cette dernière ville et choisi par lui pour travailler à la conversion des hussites. Nider a laissé un grand nombre d'ouvrages, imprégnés d'un mysticisme modéré, parmi lesquels nous citerons : *Præceptorium divinæ legis, seu decem præceptis*, Col. 1472; Strasb., 1476; Paris, 1507, 1515; 2° *Manuale confessorum*, Paris, 1473; 3° *Tractatus de lepra morali*, Paris, 1473; 4° *Consolatorium timoratæ conscientiæ*, Paris, 1478; 5° *Aurei sermones totius anni*, Spire, 1479; 6° *Alphabetum divini amoris*, Alost., 1487; 7° *De modo bene vivendi*, Paris, 1494; 8° *Formicarium, seu Dialogus ad vitam christianam exemplo conditionum formicæ incitativus*, Strasb., 1517. — Voyez Echard, *Scriptor. ordin. Prædic.*, I, 792 ss.; Touron, *Hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, III, 218 ss.

NIEMEYER (Auguste-Hermann), théologien et poète protestant, né à Halle en 1754, mort en 1828, fut nommé en 1779 professeur de théologie et en 1784, inspecteur du séminaire de sa ville natale. Il devint en 1808 chancelier et recteur de l'université de Halle, et prit sous sa direction l'ensemble des institutions de Francke dont il était l'arrière petit-fils. Il s'acquitta de ces diverses fonctions avec un zèle et un tact dignes de tout éloge. Niemeyer a écrit un grand nombre d'ouvrages estimés sur différentes branches de la théologie et sur la pédagogie. Nous citerons principalement : 1° *Caractères de la Bible*, Halle, 1775-1782, 2 vol.; 6e édit., 1830, 5 vol., contenant une galerie de portraits esquissés avec le plus grand soin des principaux personnages mentionnés dans la Bible; 2° *Philotas ou Moyens de consolation et d'instruction pour ceux qui souffrent*; 3° *Timothée*, revue religieuse destinée à exciter et à augmenter la dévotion des chrétiens, 1784 et ss.; 4° *Théologie populaire et pratique*; 5° *Lettres à ceux qui enseignent la religion chrétienne*, 1796; 6° *Le Guide des instituteurs*, Halle, 1802; 7° *Principes fondamentaux de l'éducation et de l'instruction, à l'usage des parents, des instituteurs et des maîtres d'école*, Halle, 1819, 3 vol. in-8°; 8° *De Isidori Pelusiotæ vita, scriptis et doctrina, commentatio historico-theologica*, 1825; 9° *John Wesley*, 1793; 10° *Histoire des établissements de missions évangél.*, 1826; 11° *Sermons académiques*, 1819; 12° divers

recueils de cantiques, d'oratorios, de poésies spirituelles et autres. Niemeyer appartenait à cette tendance intermédiaire entre le rationalisme et le supranaturalisme qui, par son égal attachement à la science et à la piété, et par la modération dont elle a fait preuve dans la conduite des affaires, a le plus efficacement préparé l'avènement de la théologie moderne. Humaniste distingué, c'est dans le champ de l'éducation et de la théologie pratique que Niemeyer a rendu les services les plus signalés.

NIFO (Augustin), célèbre philosophe napolitain, naquit vers l'an 1473 et mourut en 1538 à Sessa, petite ville de la Campanie, qu'il avait choisie comme patrie quoique plusieurs villes du Napolitain se soient disputé l'honneur de lui avoir donné le jour. Etudiant, puis professeur à Padoue, il s'y rendit célèbre par son traité averroïste *De intellectu*, d'après lequel une intelligence suprême répandue dans l'univers tout entier vivifie et modifie progressivement tous les êtres (1492). En 1498, craignant que le Padouan ne devînt bientôt le théâtre de la guerre française, il se retira à Sessa, et s'y occupa de compilations philosophiques et de la revision des traités d'Aristote. Professeur à Salerne, à Naples en 1510, il fut plus tard appelé à Rome par Léon X (1515) qui lui donna le titre de comte palatin avec le blason des Médicis et plusieurs privilèges. On ne peut affirmer qu'il ait professé à Rome, mais nous le voyons en 1519 professeur à Pise, en 1525 professeur à Salerne, puis en 1535 nouvellement à Rome auprès du pape Paul III. Nifo a énormément écrit et sa réputation fut immense, quoique ses ouvrages soient aujourd'hui presque complètement oubliés. Leur catalogue complet se trouve dans la publication de Gab. Naudéus, *Aug. Niphi sua tempestate philosophi omnium celeberrimi opuscula moralia et politica*, Paris, 1645.—Voyez en outre G. Marini, *Degli archiatri pontificii*, t. I, Rome, 1784; Tiraboschi, *Storia della lett. italiana* ; Origlia, *Storia dello studio di Napoli*, t. II, Naples, 1754. Les principaux ouvrages de Nifo sont : 1° *De intellectu libri sex*, Padoue, 1492 ; 2° *De immortalitate animæ*, Venise, 1524 : c'est une réfutation du traité de Pomponace ; 3° *De falsa diluvii prognosticatione*, contre les prédictions de Stoffler sur le déluge annoncé pour 1524 ; Rome, 1521 ; 4° *De auguriis libri duo* , Bologne, 1531. P. Long.

NIHILISTES. Au sein de la société russe, et surtout parmi la jeunesse du pays, se manifestent des tendances incompatibles avec le maintien de l'ordre public. Voulant désigner ces hommes aux aspirations subversives par un nom générique, on les a appelés les *nihilistes*, et leur doctrine le *nihilisme*. Le nihilisme n'est point une secte politique, il n'est pas même une doctrine, un enseignement faisant école et pouvant être l'objet d'une propagande. « Le nihilisme est l'infirmité morale dont se trouve atteinte la société contemporaine, et qui se manifeste sous des formes diverses, selon le milieu dans lequel elle se produit. » Les nihilistes assurent qu'il n'y a rien (*nihil*) de respectable dans les lois sur lesquelles repose la société russe ; ils veulent troubler l'harmonie générale, renverser « tout ce qui subsiste actuellement » ; les institutions du pays, les lois qui le régissent, la forme

du gouvernement, l'esprit qui anime la société. Société, religion, loi, famille, rien n'existe pour eux; ils nient l'existence réelle des sentiments et des attributs humains; parole, conscience, etc. Il n'y a rien après la mort. La conscience est une affaire d'éducation; il n'y a pas une distinction entre le bien et le mal. Ce n'est pas l'existence des choses qu'on se mit à nier, ce fut la raison d'être des institutions humaines. Leur programme est de démolir tout ce qui existe. Ils ne songent pas à créer une nouvelle société, ils veulent détruire l'ancienne. Le bras des assassins et des incendiaires n'est pas dirigé par un sentiment de haine ou de vengeance. Ils savent très bien qu'un empereur tué sera remplacé par un autre. Les nihilistes donnent pour raison à leurs attentats la nécessité d'extirper chez les hommes le respect routinier des choses établies. Plus les attentats contre le tzar et les fonctionnaires se multiplieront, mieux on comprendra l'absurdité de la vénération qu'on leur avait vouée depuis des siècles. « Le nihilisme est devenu une branche du socialisme, greffée sur une sorte de philosophisme extatique allemand qui a trouvé un excellent terrain dans l'imagination des Russes. Les nihilistes sont des « socialistes hallucinés. » — Voyez D. K. Schédo-Ferroti, *Le nihilisme en Russie*, Bruxelles, 1867. I. Moshakis.

NIKON, patriarche de Russie, né à Valemanof en 1605, mort à Jaroslaf en 1681. D'abord prêtre à Moscou, il embrassa ensuite l'état monastique, devint prieur d'un couvent près de la mer Blanche, attira l'attention du czar Alexis dans un voyage qu'il fit à Moscou et fut nommé par ce prince archimandrite d'un couvent près de cette ville, métropolitain de Novgorod, et enfin patriarche de l'Eglise russe (1653). Au moment où il venait d'être élevé à cette dignité, Nikon perdit la faveur du czar en voulant rendre à l'Eglise sa pureté et son indépendance et, en entrant à ce sujet en lutte avec le souverain, Alexis irrité convoqua un concile qui déposa le patriarche (1667). Après avoir, pendant treize ans, erré de monastère en monastère, Nikon fut rappelé d'exil par l'empereur Théodore; mais il mourut en allant reprendre possession de son siège patriarcal. Ses principaux ouvrages sont une *Chronique*, qui s'étend jusqu'en 1630 (1767-1792, 8 vol. in-8°); *Table d'études dogmatiques*, Moscou, 1656, in-4°; *Le Paradis intellectuel*, contenant la description des monastères du Mont-Athos et de Valdaï, Valdaï, in-4°. — Voyez Apollos, *Vie du patriarche Nikon*, Moscou, 1839. I. Moshakis.

NIL, fleuve d'Egypte. Voyez *Egypte*.

NIL LE SAGE (Saint), moine grec et écrivain ascétique, né à Ancyre, dans le quatrième siècle, mort vers 450. Il fut le disciple de saint Chrysostome. Après avoir été préfet de Constantinople, il abandonna le monde et les honneurs, et se retira, avec son fils Théodule, dans les âpres solitudes du Sinaï. On a de lui dix-sept *Opuscules ascétiques* et des *Lettres*. Ses œuvres complètes ont été publiées sous le titre de *Nili abbatis opera* (Paris, 1860, in-8°), par l'abbé Migne. Photius et Nicéphore Calliste louent la noblesse de son style et la pureté de sa morale. L'Eglise l'honore le 12 novembre.

NIL LE JEUNE (Saint), d'origine grecque et né dans les Calabres, à Rossana, en 910, n'embrassa la carrière ecclésiastique et la vie monastique qu'après avoir vécu dans le monde et dans le vice jusqu'à l'âge de trente ans. Il ne s'était abandonné au dérèglement qu'après la mort de sa femme. Après avoir visité plusieurs couvents et s'y être distingué par ses macérations et toutes les vertus monacales, il obtint de pouvoir vivre dans l'isolement, au sein d'une forêt, près du couvent de Saint-Philarète. Plusieurs adeptes l'y suivirent bientôt et Nil se rendit célèbre dans tout le Napolitain par ses prédications et ses miracles. On sait très peu de chose de lui en dehors de tout ce que la légende et les panégyriques lui attribuent. Lorsqu'en 998 Othon III chassa du trône pontifical l'antipape Philagatus, évêque de Plaisance, créé pape par le consul Crescence, Nil se rendit auprès de l'empereur pour lui enjoindre de respecter dans ses vengeances le caractère ecclésiastique de Philagatus. Othon III le lui promit avec une foule d'autres promesses, ce qui n'empêcha pas que l'antipape ne fût mutilé et massacré. Inquiété par les invasions des Sarrasins en Sicile et dans la Campanie, Nil s'était retiré dans les environs de Gaëte à Serperi, puis dans les environs de Rome même, à Tusculum. Trouvant cette dernière localité trop fréquentée, il se déroba aux yeux des curieux, vers la fin de sa vie, dans les montagnes, y commença l'érection du couvent de Sainte-Agathe et y mourut en 1005, proclamé saint par toute l'Italie monacale. Ses reliques, transportées à Grotta-Ferrata, y firent, dit-on, plusieurs prodiges. La fête de saint Nil est célébrée le 26 du mois de septembre. Dans ses couvents, l'office divin était célébré en langue grecque, d'après la règle de saint Basile. — Voyez Baronius, X; Martene et Durand, *Veterum Script. et monum. Hist... amplissima collectio*, Paris, 1733; *Vie de saint Nil par le P. S. Bartolomeo, troisième abbé de Grotta-Ferrata*, ibid.; A. Butler, *Vite dei Padri, dei Martiri...*, Venise, 1825.

NIMBE, *nimbus*, bandeau d'or dont les femmes ceignaient anciennement leur front, et que l'on désignait aussi par les mots de *vitta* ou de *fascia*. En terme de religion, le nimbe est un cercle lumineux qui rayonne autour de la tête de Jésus-Christ, de la Vierge et des saints : c'est un signe de sainteté et du culte que l'Eglise catholique rend aux serviteurs de Dieu. Quelquefois le cercle est remplacé par un triangle; il y a même des nimbes de forme carrée.

NIMES (*Nemausus*), évêché suffragant de Narbonne, actuellement d'Avignon. Une tradition met à la tête de la liste de ses évêques l'aveugle-né de l'Evangile, Célidonius, que l'on montre dans la barque sans voiles de Lazare, de Marthe et des Saintes-Maries. Sans remonter aussi haut, on savait par les Dialogues de Sulpice Sévère, qu'un concile avait été célébré à Nîmes, que saint Martin avait refusé d'y siéger, mais qu'un ange lui en avait révélé le jour même les décrets. En 1839, M. Knust découvrit des Actes de ce concile, publiés dès 1743 mais oubliés, dans un manuscrit du sixième siècle (*Bull. Soc. Hist. Fr.*, 1838; Hefele, *Conciliengesch.*, II, 2e éd., 1875; Lévêque, *Le Conc. de N.*, N., 1870); sa date paraît être 394, son objet fut la disci-

pline, il s'intéressa à l'affranchissement des esclaves et combattit le priscillianisme ; la lettre synodale de ce concile national est adressée aux évêques « de la Gaule et des Sept Provinces ; » parmi les 21 évêques qui ont signé au protocole, on trouve Félix, le même évêque de Nîmes sans doute qui, au témoignage de la Vie de saint Amat, évêque d'Avignon, mourut tué par les Vandales. Nîmes compte au nombre de ses plus illustres enfants, l'ami de Jean Cassien, saint Castor, évêque d'Apt († vers 422), auquel est dédiée la cathédrale, et son frère saint Léonce, évêque de Fréjus, sur les conseils duquel saint Honorat fonda le couvent de Lérins, saint Gilles (*Egidius*), ce solitaire grec qui fonda au septième siècle, sur les bords du Rhône, la célèbre abbaye de son nom, et avant tout saint Baudile (*Baudilius*). Grégoire de Tours nous dit les miracles qui se faisaient, aux portes de la ville, sur le tombeau de ce saint; vers 725, les moines de l'abbaye de Saint-Baudile, fuyant l'invasion des Sarrasins, se retirent à Saissi-les-Bois, au diocèse d'Auxerre ; ce ne fut qu'en 878 que l'on retrouva les reliques du célèbre martyr (voyez *AA. SS.*, 20 mai et Ménard). Plusieurs fois tombé et relevé, Saint-Baudile de Nîmes fut rattaché à la Chaise-Dieu en 1084 et à la congrégation de Saint-Maur par Fléchier; la nouvelle église fut élevée de 1867 à 1877. Ailleurs, près de la célèbre fontaine de Nîmes, on voyait l'abbaye de bénédictines de la Font-de-Nîmes, élevée sous Hugues-Capet par Frotaire Ier. Un autre article parlera des destinées du protestantisme à Nîmes; nous mentionnerons seulement, parmi les évêques, Michel Briçonnet (1515-1560), Esprit Fléchier (1692-1710), sous lequel le diocèse d'Alais est détaché de celui de Nîmes, et en dernier lieu Mgr. Plantier (1855-1875) qui en 1871 consacra le diocèse au Sacré-Cœur. Le diocèse fut supprimé de 1801 à 1821. — Voyez *Gallia Christiana*, VI; Léon Ménard, *Hist. civile, eccléS. et littér. de N.*, Paris, 1750-1758, 7 vol. in-4°, republiée en abrégé et continuée par P.-L. Baragnon, 4 vol. in-8°, N., 1831-1840, et réimprimée à Nîmes de 1873 à 1875, 7 vol. in-8°; A. Germain, *Hist. de l'égl. de N.*, Paris et N., 2 vol. (1838-1842); les nombreuses monographies de l'abbé Goiffon sur les paroisses de Nîmes ; *les évêques de N. au dix-huitième siècle*, par le même (1873, in-12); le *Cartulaire du chapitre de la cathédrale de N.*, publié par Germer-Durand (1874) ; la *Description de la cathédrale de N.*, par Fléchier, publiée en 1874 par A. de Lamothe; *Saint-Baudile et son culte*, par l'abbé Azaïs, N., 1873, in-18. S. Berger.

NIMES (Eglise réformée de). L'histoire de cette Eglise, qui a été longtemps le boulevard et qui est encore le cœur du protestantisme français, peut se diviser en trois grandes périodes, séparées les unes des autres par l'édit de Nantes et la révocation de cet édit.

première période. *Origine, combats et triomphe* (1532-1598). — On peut faire remonter la première éclosion de la Réforme à Nimes, aux prédications d'un moine augustin pendant le carême de 1532. Celui-ci prêcha l'Evangile, grande nouveauté pour l'époque, et il fut soupçonné de luthéranisme. Arrêté et mis en prison, le samedi saint 30 mars, par ordre du parlement de Toulouse, il reçoit, dès le lende-

main, du conseil de ville, comme témoignage de reconnaissance et de sympathie, trente livres en sus de ses gages, « le beau père pouvant avoir afaire d'argent pour soy aider et secourir en ses nécessités » (Arch. com., série L L. 5, f. 244). Ce fut un premier appel à la réflexion, à l'étude. Il y en eut bientôt d'autres, et plus saisissants, du haut des bûchers. Deux évangéliques furent brûlés vifs à la fin d'octobre 1537 ; plusieurs autres furent jetés dans les fers et s'attendaient d'un moment à l'autre à subir le même sort (Herminjard, *Corr. des Réf.*, IV, 316). Quelques années plus tard, le 13 avril 1543, deux nouveaux témoins périrent dans les flammes : Antoine Armandes et Antoine Sabatier, l'un à Toulouse, l'autre à Beaucaire. D'autres motifs encore contribuèrent au détachement du vieux culte, en particulier l'esprit de science et de libre recherche dont le collège ès-arts, dès sa fondation, devint le foyer. Les premiers recteurs, Imbert Pacolet (juillet 1534), Gaspard Cavart (octobre 1537), Claude Baduel (juillet 1540), inclinaient vers les idées nouvelles. Une Eglise était déjà constituée au mois de juillet 1547 : ses membres écrivaient, le 14 de ce mois, *ex nemausensi ecclesia*, à Calvin et à Viret, pour les remercier des lettres d'exhortation que ces réformateurs leur avaient envoyées (*Calv. op.*, Brunsw., XII, 549). D'après un journal anonyme contemporain cité par Ménard (*Hist. de la ville de Nimes*, IV, Preuves, I), la petite Eglise se réunissait, en mars 1551, « en un lieu qui est au derrière de la Tourmagne, pour ouïr quelques prescheurs qui disoient venir de Genève. » Ces assemblées auxquelles assistaient « beaucoup de gens de toutes sortes de conditions, furent interrompues par la poursuite de l'official et quelques chanoines de l'esglise, qui en firent informer d'autorité du seneschal. Le Parlement décréta contre plusieurs qui furent condamnés par défaut et effigiés. » Cette même année 1551, un ancien prêtre converti, Maurice Sécenat, fut réellement exécuté, sur la place de la Salamandre ; et le 8 octobre 1554, ce fut le tour de Pierre de la Vau, cordonnier de son état, qui s'était mis à prêcher l'Evangile, monté sur un banc de la place de la Couronne. Un incident a marqué son supplice. Le prieur des Dominicains, Dominique Deiron, chargé d'exhorter le martyr dans ses derniers moments, fut tellement frappé de sa foi, qu'il l'embrassa spontanément. Cet exemple de sincérité entraîna deux de ses amis, Pierre d'Airebaudouze et Jean Trigalet, licencié ès lois, qui se réfugièrent comme lui à Genève. Le dernier, après sa consécration, s'était mis en route pour évangéliser le Piémont, accompagné de deux autres ministres français et de deux amis genevois, lorsqu'ils furent pris, le 11 juin 1555, au col de Tamié, dans le Faucigny, et condamnés au feu. Tous ces supplices dont un fanatisme aveugle étalait le hideux spectacle sur tous les points du royaume n'empêchèrent pas les progrès de l'Evangile dans les cœurs. Le premier synode national (Paris, mai 1559) donna une forte impulsion dans ce sens. Genève s'employa à cette périlleuse mission avec un généreux dévouement. Elle envoya à Nimes le ministre Guillaume Mauget (septembre 1559), et bientôt après, Pierre de la Source (et non de la Serre : Ménard, dont on cite

toujours le texte, a pourtant relevé cette erreur à la dernière page de son tome IV). Les assemblées se tinrent d'abord en secret et de nuit. Mais dès le mois de mars 1560, le nombre des adhérents fut si considérable qu'on les fit de jour; et le lundi de Pâques, 15 avril, la sainte cène fut célébrée avec une solennité exceptionnelle et un concours extraordinaire d'étrangers. La conjuration d'Amboise venait d'échouer misérablement, mais elle avait fait trembler les Guises, et les vainqueurs effrayés ne voyaient partout que rébellion. Les consuls reçurent ordre, au mois de mai 1560, « de netoyer la ville de pertubateurs et séditieux», et surtout « d'aprehender aulcung des prédicans, si tous non» (Arch. com., LL. 9). Mais comment étouffer un mouvement qui gagnait peu à peu la ville tout entière et auquel s'associaient les populations d'alentour jusqu'aux Cévennes? A peine l'amnistie était-elle proclamée après la mort de François II (5 décembre 1560), que les assemblées devinrent plus nombreuses que jamais. Mauget organisa le consistoire. La première séance eut lieu le 23 mars 1561. Les règlements disciplinaires furent calqués sur ceux qui avaient été établis à Genève par Calvin. Pasteurs, anciens et diacres devaient avoir l'œil sur les fidèles jusque dans l'intimité du foyer domestique, et faire rapport chaque semaine sur tous les scandales, petits ou grands, et d'où qu'ils vinssent. Le consistoire était renouvelé intégralement chaque année; mais, dans les cas graves, l'ancien était convoqué avec le nouveau. Les nominations se faisaient par le consistoire sortant. Les élus étaient pris dans toutes les classes : on regardait avant tout à la piété. Une autre institution ne tarda pas à être fondée, qui durant plus d'un siècle jeta un grand lustre sur l'Eglise et la cité. Le 16 avril 1561, il fut « dressé une proposition (école) en théologie pour l'exercice de ceulx qui prétendent au ministère, à laquelle le ministre présidera» (Reg. cons., I, f. 4). Le consistoire eut bientôt à résoudre une grave question pratique, au sujet de la prise de possession des églises catholiques et de ce zèle iconoclaste qui amenait de regrettables désordres. Il s'inspira de l'esprit de prudence et de sagesse de Calvin à cet égard. Le 9 août 1561, il décide, en réponse à une lettre écrite de Montpellier à Mauget « pour prendre temple et faire aliance », qu'on « ne prendra temples sans avoir response de la cour, et que à ces fins y sera escrit. Et quant à l'aliance leur sera promis de bouche de se secourir les ungz les autres de la fureur du peuple quand viendra sans magistrat» (Reg., cons., I, 27). Remarquons cette réserve,qui d'ailleurs exprimait parfaitement l'opinion des Eglises réformées. On veut bien se soumettre à la loi, tant que «l'honneur de Dieu» reste intact; mais quand le peuple fanatisé attaque illégalement,sans que « le magistrat» intervienne,la résistance est légitime.Le consistoire donna une preuve nouvelle de sa bonne volonté à cet égard, lors de la publication de l'édit de Saint-Germain en Laye, édit de juillet (1561). Il défend (23 août) de « prendre les armes et les temples». Mais le troupeau n'était pas toujours aussi sage. Ainsi, le lundi 29 septembre 1561, « quelques gentilshommes et menu peuple» s'emparent de l'église

des cordeliers ou observantins. Le consistoire censure ceux qui ont fait le coup « de leur autorité privée»; toutefois il garde l'édifice, «veu qu'il a esté prins sans émotion et la nécessité qu'on en a.» Il eut soin seulement de faire « inventorier les reliques et meubles dudit couvent» par le sénéchal (*ibid.*, I, 35-6). Le temple fut accommodé de manière à ce qu'on pût y «prescher et ouyr la parolle de Dieu.» Viret, qui était arrivé de Genève le lundi 6 octobre 1561, y prêcha le surlendemain avec un succès extraordinaire. L'agitation qui était dans les esprits se montra dans la rue. Le dimanche, 7 décembre 1561, quelques exaltés se portent au couvent des augustins : les autels sont démolis, les «idoles» abattues. Quelques autres églises furent aussi dévastées. Le vénérable corps fait des remontrances, mais il garde les édifices (*ibid.*, f. 50). Il insiste même auprès des magistrats pour que l'évêque «ne provoque point le peuple par la grande sonnerie de ses cloches et la multitude de ses messes, et qu'il s'en astienne.» Les deux partis étaient aussi intolérants l'un que l'autre. La cathédrale fut prise et saccagée le 21 décembre 1561. Viret y prêcha le 24; et le dimanche 4 janvier 1562, il y eut deux services de communion, à chacun desquels sept ou huit mille personnes s'approchèrent de la sainte table. A la tête du cortège marchaient les membres du consistoire, les magistrats et les consuls revêtus de leurs robes rouges et de leurs chaperons. L'édit de janvier (1562) fit rendre tous ces temples usurpés, et le consistoire obéit « promptement et allègrement» (*ibid.*, f. 68). En vertu de cet édit, le culte ne put être célébré que hors des murs. Dans l'assemblée de Pâques, 29 mars, aux fossés des Carmes, un double parhélie provoqua quelque émotion. Les nouvelles, d'ailleurs, étaient alarmantes. Le massacre de Vassy avait eu lieu le 1er mars; le roi de Navarre avait fait défection; et le triumvirat Guise-Montmorency-Saint-André menaçait «les hérétiques» d'extermination. Le consistoire n'hésite point. Avisé, par une lettre de Bèze datée de Paris, que le prince de Condé lève une armée, il vote d'enthousiasme l'imposition de cinq mille livres tournois pour lui venir en aide. Ce fut la première guerre de religion : elle se déchaîna dans le midi avec son cortège habituel de violences, de surprises et de massacres. Le 8 juin 1562, le Conseil de ville est informé que «les habitants d'Avignon et autres villes de Provence (catholiques), accompagnés de grand nombre de bandolliers et volleurs, usent envers leurs plus proches voisins mesme d'Orange, jusque à avoir passé au fil de l'épée hommes, femmes et petits enfans, de ravissemens et inhumanités exécrables. » Décision est prise que «veu la foiblesse des murailles de la ville contre le canon qu'ils portent, on doibt faire rempart de chair et aller au devant d'eux pour la défense du pays » (Arch., com., reg. IX). Le 27 août, près de Saint-Gilles, grande victoire des religionnaires sur les Provençaux auxquels on prit vingt-deux enseignes ou drapeaux et deux canons, mais victoire ternie par le massacre des prêtres et des enfants de chœur dont les corps furent jetés dans un puits près de l'église. L'issue fatale de la bataille de Dreux (19 décembre): Condé blessé au visage et

prisonnier, Coligny en fuite, ne découragea point les vaillants Nimois. Aussi, la paix malheureuse qui fut signée à Amboise le 19 mars 1563, et qui ne permettait que le culte privé, fit-elle bien des mécontents: on se prépara à la résistance. Plusieurs chapelles et maisons claustrales furent démolies, et les démolitions vendues publiquement au plus offrant ou employées à construire des bastions. Il fallut pourtant se soumettre. Les églises furent restituées. Mais Charles IX accorda aux réformés (13 mars 1565), un vaste emplacement à la Calade, près de la Maison Carrée, pour y bâtir un temple, qui fut appelé Grand temple ; la dédicace s'en fit le 27 janvier 1566. Dans les premiers jours de la seconde guerre civile, un fait déplorable se passa à Nimes, qui est connu sous le nom de *Michelade*, parce qu'il s'accomplit le lendemain de la foire de Saint-Michel, 30 septembre (1567). La ville était pleine de gens armés et une bande de misérables massacra quatre-vingts prêtres ou religieux catholiques dont les corps furent jetés dans le puits de l'évêché. Ce fut pourtant un protestant qui sauva la vie à l'évêque (Ménard, V, 20). Le consistoire, dès qu'il connut ces horreurs, s'assembla en toute hâte le lendemain matin, 1er octobre ; mais le mal était fait, et il ne put en empêcher que le retour. Les quatre pasteurs (Mauget, Pineton de Chambrun, d'Airebaudouze et Campagnan) n'en furent pas moins traités comme coupables, par arrêts du parlement de Toulouse du 18 mars et 25 avril 1568. Il y eut une centaine de condamnations à mort ou à des peines infamantes ; mais la plupart des condamnés échappèrent au supplice par la fuite. Un nouvel édit de pacification (23 mars 1568) ne fit que suspendre les hostilités. Quand le parti des Guises se crut assez fort, l'édit de septembre (1568) parut, qui défendait l'exercice du culte réformé et chassait les ministres hors du royaume. Ce fut le signal de la troisième guerre civile. Deux faits saillants de cette guerre : le feu mis par les catholiques au temple à peine achevé de la Calade, dans la nuit du 5 au 6 septembre 1569 ; et la prise de Nimes par les religionnaires, dans la nuit du 14 au 15 novembre de la même année. Un nouvel édit (août 1570) fit tomber les armes des mains. Les réformés profitèrent de ce temps de paix pour tenir dans la métropole languedocienne, sous la présidence de Bèze, le huitième synode national (6-15 mai 1572). Trois mois après, la Saint-Barthélemy, qui creusa un abîme de sang entre les deux partis. Le courrier royal, qui portait l'ordre du massacre, passa à Nimes le vendredi soir, 29 août. Dès le lendemain, un conseil extraordinaire est convoqué, et tous « promettent et jurent qu'ils se prennent en protection et saulvegarde sans distinction de religion » (Arch. com., reg. XI). Les protestants toutefois n'étaient qu'à demi rassurés. L'armée royale campait dans le voisinage, et ils pouvaient craindre, comme ils le dirent, « qu'on ne les massacrât comme les autres. » Ils songèrent à s'expatrier à Genève ou en Flandre au nombre de vingt mille, et envoyèrent un des leurs avec une lettre confidentielle des consuls et des ministres nimois, pour consulter sur ce point Théodore de Bèze. Celui-ci communiqua la lettre au conseil de Genève, lequel demanda avis à Berne.

Et les deux républiques n'osèrent « donner aucune response, sinon en général qu'ils se tinssent sur leurs gardes, soubs l'obeyssance du roi suivant son edict nouveau»; elles auraient craint, en favorisant cette émigration, de mécontenter le puissant et peu scrupuleux monarque voisin (H. Fazy, *La Saint-Barthélemy et Genève*, 1879, p. 23-28). Livrée à elle-même, la ville de Nimes regarde à Dieu et ne prend conseil que de son désespoir. Trahie par son roi qui s'était transformé en lâche assassin, elle s'organise en république. Elle dresse dans ce but, en trente-cinq articles, des règlements en forme de lois qui dénotent une singulière fierté d'indépendance et aussi une piété profonde : les jeûnes, les prières et la sainte cène y sont recommandés du même ton que les exercices militaires et la vigilance en face des ennemis (*Fr. prot.*, X, 104-9). A cette fédération protestante se rallient, à l'assemblée d'Anduze, toutes les Eglises réformées du Languedoc (7 février 1573). La cité offre l'aspect d'un camp retranché, mais comme plus tard pour les camisards, c'était le camp de l'Eternel. Le consistoire veillait avec un soin jaloux à ce qu'il n'y eût ni jurements ni immoralité, ni violences. Après la mort de Charles IX (30 mai 1574), un nouveau parti se forma, le parti des politiques ou « malcontents », qui fit cause commune avec les réformés. Le maréchal de Damville, plus par dépit ou ambition que par conscience, se déclara de ce parti. Il fut nommé gouverneur du Languedoc, et assista à une grande assemblée politique qui se tint à Nimes, où fut adopté (10 avril 1575) un règlement de cent-quatre-vingt-quatre articles, qui resta en vigueur jusqu'à la tenue de l'assemblée de la Rochelle de 1588. C'était l'organisation d'un Etat dans l'Etat; mais n'était-ce pas une nécessité? Nous n'avons pas ici à dire comment le roi de Navarre, reconnu « protecteur des Eglises réformées et catholiques associées » vint à bout des ligueurs; comment aussi il justifia les méfiances que le parti austère des ministres n'avait cessé de nourrir contre son ambition et sa légèreté. Après son abjuration (25 juillet 1593), il ne se pressa point de donner satisfaction à ses anciens coreligionnaires. Il fallut les remontrances de plusieurs assemblées pour lui arracher l'édit de Nantes (13 avril 1598). Pour ménager l'espace qui nous est octroyé dans ce recueil, nous préférons relever quelques particularités de la vie intérieure de l'Eglise de Nimes. La discipline était rigoureusement appliquée et sans privilège pour personne : tous les fronts devaient s'incliner sous la même loi draconienne. Une « damoiselle de Ners » fut censurée et dut demander pardon à Dieu, à genoux, en plein consistoire, pour être allée « voir l'idole », c'est-à-dire pour avoir mis les pieds dans une église catholique (21 décembre 1583). Quelques-uns refusent d'abord de se soumettre à cette humiliante formalité; mais on les menace de publier leurs noms en chaire comme « rebelles », et ils finissent par céder. Les dames des plus grandes familles sont forcées d'abaisser leurs cheveux aussi bas que l'exige le consistoire, et d'aller en « habitz décens et honnestes » (1582-3). La réforme, à cet égard, fut assez difficile. On menaça d'exclure des sacrements celles qui ne s'amenderaient pas sur ce point.

Et comme quelques-unes parvenaient, en trompant la bonne foi des anciens, à se procurer des méreaux (jetons d'étain) qui permettaient de communier, la décision suivante fut prise : « Touchant les verdegalins que les damoyselles portent au grand scandalle de l'esglise nonobstant les advertissements qui leur est faict tant en chère que privé, a esté conclud que s'il y en a aulcune quy soit si hardye de les porter en faisant la cène, que on la doit faire passer sans la luy donner » (31 août 1589). On eut plus vite raison de certaines indécences, imitées de la cour des Valois, que nous ne pouvons pas même indiquer à mots couverts. La discipline faisait aussi très souvent œuvre excellente de réconciliation en arrêtant des querelles qui auraient dégénéré en procès, en violences, en inimitiés féroces. Le vénérable corps était alors une haute magistrature de famille ou un tribunal d'honneur dont on pouvait sans humiliation accepter la décision souveraine. Que de duels ont été ainsi évités ! Que de cœurs aigris rapprochés ! Que de torts réparés ! Nous sommes forcés de supprimer les détails, mais ils abondent. L'assistance aux indigents, même quelquefois aux frères du dehors, se faisait avec une extrême sollicitude. Les procès de doctrine sont assez nombreux dans cette période. Signalons-en trois qui agitèrent quelque temps l'Eglise. D'abord le procès des frères Brochard, deux écoliers étrangers que le pasteur Jean de Serres dénonça (4 mars 1587) comme ayant des opinions anabaptistes « erreurs horribles, » et qui durent quitter la ville malgré l'appui que leur prêta le président de Clausonne. Vint ensuite l'affaire d'un ministre Jean Corneille, ancien catholique qui avait conservé quelque chose de sa première doctrine concernant la vierge Marie (8 et 27 octobre 1592). Il est excommunié (26 mai 1596) et les fidèles sont exhortés « de ne l'hanter ne fréquenter de peur d'estre séductz par ses erreurs» (t. VII, f. 81-2). La troisième affaire fut plus grave : ce fut Guillaume de Reboul, de famille protestante et noble de Nimes, qui la suscita. Le 20 juin 1596, une conférence solennelle a lieu entre lui, assisté de deux ou trois de ses amis, et les trois pasteurs de Nimes (Chambrun, Moynier et Falguerolles), en présence de diacres et d'anciens et de plusieurs « habitans de la religion. » Reboul propose certains doutes sur le schisme « qu'il soutient n'estre excusable nonobstant les erreurs qui peuvent estre en l'esglise romaine. » La discussion orale ayant tourné à sa confusion, il se flatta d'être plus heureux la plume à la main. Il publia *Le Salmonée du sieur Reboul contre les vaines terreurs de l'excommunication des ministres de Nimes* (Lyon, 1596, in-12, de 80 p.). Ce titre bizarre de *Salmonée*, personnage auquel la mythologie donnait Eole pour père, est pris du nom même du pasteur qui l'avait le mieux réfuté, Jean de Falguerolles (ou Falgeroles) ; on y trouve, en effet, en anagramme : *Fils enragé d'Æole*. Ce pamphlet, réédité l'année suivante, fut suivi de plusieurs autres qui eurent de nombreuses éditions. Les jésuites trouvaient leur compte dans ce persiflage général assaisonné de calomnies et égayé de drôleries rabelaisiennes. Falguerolles, en réponse aux attaques de l'apostat, composa deux livres, qui sont malheureusement perdus (1596, t. VII, 128). Il

mourut jeune encore, dans le mois de janvier 1600, quatorze ans après son père Claude. Son collègue de Chambrun le suivit de près dans la tombe (octobre 1601) après trente-neuf ans d'un ministère béni.

Seconde période. — *Epreuves, écrasement. De la promulgation de l'édit de Nantes à sa révocation* (1598-1685). Aux premiers jours de cette période, la guerre de plume et de parole succéda à la guerre d'épée. Le père Cotton entra bruyamment en scène, provoquant tous les pasteurs de Nimes. Le consistoire lui opposa successivement : Jérémie Ferrier, le futur apostat, alors ministre à Alais, en novembre 1599, Jean Moynier, en mars 1600, et Daniel Chamier, de Montélimart, du 27 septembre au 3 octobre 1600. Le jésuite fut battu ; et ces controverses, qui passionnaient la cité, ouvrirent les yeux de nombreux catholiques, docteurs-médecins, avocats, négociants, hommes de lettres qui s'empressèrent de « renoncer à toute papaulté et idolâtrie. » L'Eglise prospérait, lorsque la mort tragique d'Henri IV (14 mai 1610) vint jeter la stupeur dans l'âme des réformés. Malgré la solennelle déclaration du nouveau roi que rien ne serait changé à leur égard, ils se crurent perdus, et ils eurent le tort de suivre le premier personnage venu qui, en se prononçant en leur faveur, semblait devoir empêcher leur ruine. Ils s'associèrent en 1615, à la révolte du prince de Condé, qui devait les trahir dès que son ambition personnelle serait satisfaite. « L'union des églises » fut solennellement jurée dans l'assemblée générale qui se tint à Grenoble dès le 27 juillet de cette année et qui fut transférée à Nimes le 10 novembre suivant. Le synode de Lunel (mai 1616) décide qu'on suspendra publiquement de la cène ceux qui « se bandent directement contre cette union, et particulièrement tous ceulx qui ont charge et commandement ez places de sûreté. » Comme on prévoit de l'hésitation de la part de ces derniers, on s'arme de l'autorité d'une grande assemblée provinciale qui se tient, en effet, à Montpellier, le dimanche 28 août 1616, et qui sanctionne la décision de Lunel. Quand le consistoire de Nimes voulut faire signer cette « union » aux magistrats, il rencontra chez quelques-uns une résistance invincible, surtout quand ces derniers eurent appris que le prince de Condé avait été arrêté par ordre du roi le matin du 1er septembre 1616 (Arch. comm., DD. Reg. IV). Le conflit éclata à la fête de Noël. Le pasteur de Chambrun fils refusa la cène aux « dezerteurs de l'union » au moment où ils se présentaient devant la sainte table, et ils durent quitter le temple, non sans avoir jeté au ministre des paroles d'imprécation ou de mépris. La victoire, cependant, ne resta pas jusqu'au bout à la discipline calviniste. Sous la menace de transfert hors de Nimes de la cour du présidial, un colloque se tint, le 5 janvier 1617, où il fut décidé que la communion serait donnée aux magistrats le dimanche 8 janvier, par les mains du pasteur Olivier qui, pendant ces regrettables débats, avait été absent de la ville. Instruits par l'expérience, les réformés nimois ne bougent pas quand ils reçoivent, le 5 mars 1619, une lettre du roi qui leur apprend la fuite de la reine-mère du château de Blois. Mais leur patience est à bout quand ils voient en 1620, l'incorporation du

Béarn à la France par les armes : ce coup frappé contre l'un des foyers de la Réforme française dévoilait le plan de la cour et menaçait tout le parti. L'Assemblée politique de la Rochelle organisa la résistance. Pour triompher, deux conditions étaient nécessaires : que tous les réformés se levassent comme un seul homme pour la défense de leurs temples et de leurs foyers, et qu'ils fussent conduits par un capitaine vaillant, habile, dévoué à la cause, imposant à tous l'estime et la confiance. Cette seconde condition seule fut remplie. Henri de Rohan mit tout son génie et tout son cœur au service de ses frères ; mais il n'eut avec lui que trois provinces, le Poitou, la Guyenne et le Languedoc. La ville de Nimes ne faillit pas à son devoir. Dès le mois de janvier 1621, elle fait acheter sept cents mousquets, cent quintaux de plomb et trente quintaux de mèches, et pense à établir dans ses murs une fonderie de canons. Le consistoire s'employa au bien général de deux manières : en réclamant l'expulsion des jésuites et des catholiques qui intriguaient (1er septembre 1621, 23 février 1622); et en travaillant à mettre un terme aux dissensions intestines, parfois sanglantes, qui s'étaient élevées entre les citoyens. Le sieur de Brisson, gouverneur de la cité depuis le 19 juin 1621, tranchait du despote en s'appuyant sur la masse populaire dont il flattait les instincts excessifs, et il paralysa quelque temps l'action des consuls et des bourgeois. Le consistoire se joignit à ces derniers pour demander sa révocation (25 novembre 1621). Une fois cette satisfaction obtenue (21 mai 1622), il demanda qu'on oubliât « entièrement tout le passé pour ne estre jamais faict aulcune recherche ou aulcune fasson que ce soit » (27 mai). Il voulait que l'accord fût parfait pour pouvoir résister à l'ennemi commun, qui était le parti de la cour. Aussi lorsque Rohan parla, un jour du mois de juin 1622, d'ouvrir les portes de la ville au roi, et qu'il demanda sur ce point l'avis des pasteurs, ceux-ci, par l'organe de Jean Faucher, déclarèrent que « ce seroit la ruine de la religion et la perte de leur liberté ». Devant cette opposition imprévue, le duc ne se contint pas : « Haussant le ton de sa voix, il leur dict qu'ils étoient des républicains et leurs peuples des séditieux, et qu'il aymeroit mieux conduire une trouppe de loups qu'une tourbe de ministres » (Anne Rulman, *Hist. secrète des affaires du temps*, manusc., Bibl. de Nimes, 1re narration, p. 8, n° 13,835). Il fallut pourtant se résigner à faire la paix. Elle fut signée le 19 octobre 1622, au camp de Montpellier. L'édit de Nantes était confirmé. Mais l'influence catholique devint toujours plus prépondérante dans les conseils du roi ; les protestants furent exposés à de nouvelles persécutions, et la reprise des hostilités fut imminente. Elle eut lieu au printemps de 1625. La ville de Nimes toutefois ne se joignit au prince qu'après plusieurs mois d'hésitation, et encore grâce à une petite révolution intérieure qui donna le pouvoir au parti démagogique. Une nouvelle paix fut bientôt conclue cependant, et la publication s'en fit à Nimes le 24 mars 1626. Ce fut plutôt une suspension d'armes, car malgré les promesses royales ce dernier traité fut violé dans plusieurs de ses clauses importantes. La guerre se

ralluma. Après une assemblée des Eglises tenue à Uzès le 10 septembre 1627, à laquelle assista Rohan, on reprit avec une ardeur nouvelle le travail des fortifications. Une estampe du temps, que Ménard a reproduite (t. V, p. 583), nous montre combien ces défenses étaient formidables. Mais la prise de la Rochelle et de Privas par « les royaux » fit tomber de nouveau les armes des mains, et un édit de grâce fut donné à Nimes par Louis XIII, en juillet 1629. Cet édit maintenait « ceux qui font profession de la R. P. R. en l'exercice libre, tranquille d'icelle et sans aucun trouble. » Cette liberté de conscience et de culte ne fut pourtant que sur le papier. Quand les protestants ne furent plus à craindre, on n'eut plus intérêt à les ménager ; et l'œuvre de perfidie, de violence qui doit aboutir à la révocation se poursuit avec une rigueur et une habileté singulières. Comment énumérer ici toutes les doléances dont nos registres sont pleins ? Pasteurs interdits sous les plus futiles prétextes ; entraves mises à l'exercice de leurs charges (30 juin 1632) : la possession du petit temple (construit en 1619) contestée (9 février 1633), jusqu'à ce que vienne l'ordre de le démolir (1664) ; défense aux pasteurs étrangers à l'Eglise de Nimes de prêcher dans la ville, et aux professeurs de donner leurs leçons en public (14 novembre 1638) ; l'administration de l'hôpital complètement enlevée aux consuls protestants (27 août 1636), et un nouvel hôpital (bâti en 1654) confisqué en 1667 au profit des catholiques ; obligation imposée « d'oster le chapeau à l'hostie » (28 novembre 1640) ; un enfant de treize ans, nommé Coutelle, enlevé à ses tuteurs par l'évêque Victor d'Ouvrier et le père Bath (4 septembre 1650) ; obligation de chômer les jours de fêtes catholiques (15 janvier 1653) ; défense de faire les enterrements de jour (21 décembre 1662) et d'admettre plus de trente assistants dans le cortège, y compris les parents (4 juin 1663) ; l'école de théologie supprimée en avril 1664, après cent trois ans de succès ; la chambre mi-partie de Castres incorporée au parlement de Toulouse (juillet 1679) ; les protestants exclus du consulat (12 décembre 1678) ; défense de tenir des synodes sans la permission du roi (10 octobre 1679) ; défense aux catholiques sous les peines les plus sévères de passer au protestantisme (juin 1680), avec menace d'interdiction pour les pasteurs qui les auraient reçus et de démolition des temples où l'adjuration aurait été faite ; ordre à tout protestant d'embrasser la religion catholique, sous peine de bannissement et de confiscation des biens (juillet 1680), permission accordée aux enfants, dès l'âge de sept ans, d'embrasser le catholicisme (17 juin 1681), etc., etc. C'est un arsenal complet d'instruments d'oppression et de mort qui allaient tuer pour un temps le protestantisme dans le royaume. Et pourtant, à cette époque néfaste, rien de plus correct que la conduite des protestants. Ils résistaient obstinément à toutes les tentations qui leur étaient offertes. Lors de la révolte de Gaston, duc d'Orléans, le consistoire refusa de prêter l'oreille aux émissaires du prince. Quand il apprend que l'évêque de Nimes s'est prononcé pour le frère du roi, il souligne sa répulsion à entrer dans cette « débauche en laquelle on

veut précipiter la ville » (25 juillet 1632), et il s'arrange pour que « la faction soit chassée » (Reg. cons., XIV, f° 20). Au moment où les ennemis font une manifestation près de la ville, il s'empresse d'aviser le marquis de la Force (18 août 1632), et il écrit à Louis XIII pour l'assurer de sa respectueuse soumission. Le 28 décembre 1639, il exhorte « les habitants de toute condition à faire le service du roy ». Six ans plus tard, à l'occasion des troubles de Montpellier, il reproduit les mêmes assurances de fidélité (5 juillet 1645). Et en même temps il redouble pour son compte de sévérité dogmatique et disciplinaire. A la suite du synode de Montpellier du 29 avril 1654, il défend aux pasteurs de porter en chaire des sujets controversés et de publier des livres sur les questions qui divisent les protestants (Reg. cons., XVI, f° 38 ss.). Il perd l'un de ses plus illustres pasteurs, Jean Claude, parce qu'il maintient que vouloir rapprocher les deux religions, ce serait unir les ténèbres avec la lumière et Christ avec Bélial » (arrêt du conseil d'Etat du 6 août 1661). Il fait comparaître successivement devant lui durant deux mois (14 mai-16 juillet 1663) « tous les divers ordres, états et conditions » pour les exhorter à la repentance, afin de détourner « les verges de Dieu. » Un véritable réveil religieux se produit à cette occasion, et il était bien nécessaire, car cette année 1663 fut signalée par la condamnation au feu du *Tombeau de la messe* de David de Rodon, professeur de philosophie, et d'un *Discours sur le chant des Psaumes* par le pasteur Jean Bruguier. Malgré son affaiblissement, ses épreuves, l'apostasie de quelques-uns de ses ministres (Jérémie Ferrier, Jean Cottelier, Joseph Arbussy, Etienne Dumont), l'Eglise se montrait redoutable. Ses persécuteurs voulurent en finir avec elle d'un seul coup et une fois pour toutes; ils imaginèrent, au commencement de 1683, « une seconde Saint-Barthélemy dans toute l'étendue du royaume. » Le père Lachaise avait déjà obtenu l'assentiment de Louis XIV; les lettres aux intendants des provinces étaient prêtes, elles allaient être expédiées, lorsque le grand dauphin les déchira, épargnant cette nouvelle horreur à la France. Les pasteurs de Paris, avertis de ce qui s'était tramé dans l'ombre, firent connaître le fait aux principaux collègues et gentilshommes des provinces. Ceux-ci trouvèrent à propos de s'assembler à Toulouse, chez un Nimois, Claude Brousson, avocat au parlement. Dans cette réunion secrète (mai 1683), il fut décidé que le même jour, à la même heure, le 16 juillet, dans tout le royaume, les protestants célébreraient publiquement leur culte au désert, sur les ruines des temples démolis, et imposeraient ainsi le respect par leur nombre et leur résolution. Malheureusement l'assemblée convenue ne se tint qu'en deux endroits, Saint-Hippolyte et Dieulefit; et la cour, un instant effrayée et prête à toutes les concessions « rappela ses esprits et résolut d'envoyer des troupes pour faire cesser cette entreprise » (Bibl. publ. de Genève, L. A. C., t. VIII, p. 517-8). Le consistoire de Nimes, malgré une certaine pression exercée sur lui par une partie de l'Eglise (1er septembre 1683), refusa de s'associer au mouvement. A l'exception des pasteurs Charles Icard et Jacques Peyrol et du diacre Fonfroide, il se laissa aller à la

peur et enraya tout. Il repoussa la demande qui lui était faite, le mardi 14 septembre, au nom de vingt-cinq Eglises, par les pasteurs Chambon, d'Aimargues, et Escoffier, de Saint-Gilles, de tenir un colloque dans la ville, le lundi 20 du même mois (Reg. cons., XIX, f° 282-4). Les délégués des vingt-cinq Eglises se réunirent toutefois en secret à Nimes, dans la nuit du 2 au 3 octobre. Enflammés par le péril de la situation, ils avaient formé le projet de s'emparer de la ville à force ouverte avec l'aide des Cévenols qui se tenaient prêts à marcher au premier signal. Ils furent vendus par quelques faux frères, mais ils purent échapper aux soldats qui les cherchaient. Brousson, après avoir erré à l'aventure pendant deux jours et trois nuits, se glissa dans un égout et se réfugia en Suisse. Il ne devait subir le martyre que quinze ans plus tard, après avoir accompli de grandes choses pour le relèvement des Eglises sous la croix. Le pasteur Peyrol fut sauvé par le chanoine Rozel, qui le coucha quinze jours dans sa maison et le fit sortir de la ville travesti en lavandière. La persécution redoubla. Les dragons poursuivirent avec un surcroît de raffinement le cours de leurs rançonnements, de leurs violences : les officiers eux-mêmes leur donnaient l'exemple. Le consistoire envoya en députation à Montpellier le pasteur Cheiron et le sieur de Saint-Cosme pour conjurer le gouverneur d'apporter quelque adoucissement à ces exactions. Que se passa-t-il entre ces députés et le duc de Noailles? Dans quels termes firent-ils entendre à celui-ci qu'ils étaient disposés, eux et la majorité de la compagnie, à trahir leur cause? Nous pouvons le deviner par la « lettre sauvegarde » que le noble duc leur accorda (22 novembre 1683) : ils étaient « exemptés du logement et de contribution en considération de leur fidellité au Roy » (*ibid.*, XIX, f° 303). Abrégeons ce douloureux récit. La fosse dans laquelle les Eglises réformées de France allaient être quelque temps ensevelies était creusée : il ne s'agissait plus que de sceller la pierre sépulcrale. Le 10 janvier 1685, signification fut faite au consistoire de justifier « par actes et forme probans que l'exercice de la religion avoit été publiquement fait dans la ville en l'année 1577. » C'était le glas funèbre qui sonnait, car le fait de la possession et les registres officiels de la compagnie n'étaient pas pour la cour des titres « probans». Sur la demande de l'assemblée générale du clergé, un arrêt du conseil du 30 juillet 1685 « interdit pour toujours l'exercice de la R. P. R. dans la ville de Nimes » et le temple devait être démoli jusqu'aux fondements dans l'espace de deux mois. Le 22 septembre le marquis de Montanègre, lieutenant du roi, arriva à Nimes à la tête de deux compagnies de dragons pour faire exécuter cet arrêt. Il permit seulement aux protestants de s'assembler une dernière fois dans le temple. Cheiron occupa la chaire. Il prit à témoins ces murs qui allaient tomber sous le marteau des démolisseurs, de la sincérité des serments que l'Eglise faisait d'être fidèle jusqu'à la mort « pour obtenir la couronne des martyrs glorifiés dans le ciel. » A quelques jours de là, il abjurait entre les mains de l'évêque Séguier, et le roi, par lettre de cachet du 29 octobre 1686, le nommait premier

consul. Il mourut dans la première année de son consulat, frappé d'une attaque d'apoplexie. Il avait eu le temps de signer une liste de protestants fugitifs de son ancienne Eglise, qu'il dénonçait ainsi à l'implacable rigueur des lois. Son collègue Pierre Paulhan abjura à son tour et reçut en échange une place de conseiller au présidial de Nimes. Il vécut jusqu'en 1699 et publia un *Discours sur l'ancienne discipline*, où il eut le triste courage de bénir Dieu de ce qu'il n'y avait « plus qu'un même roi, une même loi, une même foi. » Les « conversions » et les « communions » se multiplièrent à l'envi. Le roi, dit Saint-Simon, « les montrait aux courtisans avec épanouissement ; il nageait dans ces milliers de sacrilèges, comme étant l'effet de sa piété et de son autorité. » Il se laissa persuader qu'il n'y avait plus de protestants dans son royaume, et il révoqua l'édit de Nantes (18 octobre 1685).

Troisième période. *Relèvement par l'héroïsme des confesseurs, la liberté civile et politique de* 1789 *et le rétablissement des cultes de* 1802 (de 1685 à nos jours). — Nous entrons dans la période la plus sombre, mais aussi la plus héroïque de nos annales protestantes. Les bourgeois et le peuple ne se courbèrent pas si vite ni si bas que les nobles sous le bon plaisir du monarque. De nouvelles rigueurs furent nécessaires. « Les plus considérables de Nimes ont fait leur abjuration le lendemain de mon arrivée ici, écrit le duc de Noailles à Louvois. Il y a eu ensuite du refroidissement, mais les choses ont été remises en bon train par quelques logements que j'ai fait faire chez les plus opiniâtres. Le nombre des religionnaires dans cette province est de deux cent quarante mille. Je crois qu'à la fin du mois tout sera expédié. » L'obligation de signer une déclaration de fidélité à l'Eglise catholique, les supplices de quelques prédicants ou lecteurs (Fulcran Rey, 8 juillet 1686 ; Emmanuel Dalgue et Roques, 26 juin 1687 ; un autre, vers le 15 mars 1689 ; Jean-Pierre Brisson et Dombre, le 15 novembre de la même année) et la construction au nord de la ville, sur un coteau qui la dominait, d'une citadelle qu'on arma de canons (1689), comprimèrent dans les cœurs toute tentative de « révolte. » L'émigration, qui avait déjà commencé avant la révocation, reprit dans de plus vastes proportions. La France s'appauvrit alors de ce qu'elle avait de plus grand par la foi, le caractère, la vertu, et de plus prospère par le commerce et l'industrie ; et de tout ce qu'elle rejetait de son sein elle enrichit les nations voisines, dont la prospérité et la grandeur datent précisément de cette époque, et qui furent bientôt pour elle de redoutables rivales. Dix-neuf pasteurs ou prédicants furent exécutés de 1690 à 1698 ; et les cendres du dernier, l'illustre Claude Brousson (4 novembre) étaient à peine refroidies, que les chefs des camisards, Roland et Cavalier, se levèrent. Aux martyrs patients succédèrent les combats furieux. Les plus sanglants se livrèrent non loin de Nimes ; mais dans la ville même il n'y eut que des exécutions de malheureux qu'on parvenait à saisir et auxquels on réservait les tortures les plus raffinées. Un jour cependant il y eut plus que des supplices isolés, il y eut un massacre général, et dans des circonstances horribles, de quelques

centaines de protestants, femmes, enfants, vieillards, réunis en assemblée de prière dans un moulin de l'Agau le dimanche des Rameaux, 1er avril 1703 : le nom du bourreau, le maréchal de Montrevel, en est resté flétri. Les camisards tirèrent vengeance de cette ignoble tuerie : ils portèrent la dévastation et la terreur jusqu'aux portes de la cité. On allait entourer les faubourgs de murailles pour se mettre à l'abri de ces audacieuses incursions, la mise aux enchères de la nouvelles enceinte avait eu lieu, le 15 avril 1704 (Arch., com., série KK., Reg. XXVII), lorsque Cavalier eut une entrevue avec le maréchal de Villars dans le jardin des Récollets, situé entre les portes de la Bouquerie et de la Madeleine. L'ancien garçon boulanger fut ébloui par l'offre d'un brevet de colonel et une pension de douze cents livres. Mais il n'obtint pas la chose essentielle, la liberté de conscience et de culte. En vain quelques-uns de ses lieutenants essayèrent de continuer la lutte : le ressort était brisé, et ils périrent bientôt dans des combats obscurs, sur le bûcher ou sur la roue. Tout semblait fini, quand Dieu suscita un jeune homme du Vivarais, Antoine Court, qui pendant un demi-siècle et au travers de mille périls, s'obstina à ranimer ces ossements desséchés et vit, avant de mourir, le complet relèvement d'une cause qu'on croyait à jamais perdue. Il eut d'abord à lutter contre les « fanatiques » ou « inspirés », pauvres gens sans instruction, mais bien intentionnés à l'origine et pleins d'ardeur, qui prenaient leurs rêveries pour des mouvements du Saint-Esprit, et qui, en l'absence des pasteurs presque tous en exil ou dans les fers, passaient pour des prophètes aux yeux des fidèles affamés de consolation, de culte, d'espérance. Dans cette œuvre de sagesse et de foi le jeune missionnaire eut pour collaborateur Pierre Corteiz (dont le vrai nom était Carrière), qui n'avait pas et n'eut jamais l'instruction première, la hauteur de vue et l'influence de son ami, mais qui mit à le seconder tout son cœur et une activité infatigable. Celui-ci, pour fermer la bouche à Jean Vesson, l'un des fanatiques les plus entêtés et les plus écoutés surtout dans la Vaunage et à Nimes, alla se faire consacrer à Zurich (août 1718) et consacra bientôt Antoine Court. Ces pasteurs repoussèrent les offres du ministre d'Espagne, le cardinal Albéroni, qui cherchait à soulever les protestants du Midi (1719) ; mais ils furent mal récompensés de leur patriotisme. Une assemblée fut surprise dans la nuit du 14 au 15 janvier 1720, à une demi-lieue de Nimes, dans la *Baume des Fades* ou *des Fèdes* (grotte des fées ou plutôt des brebis) : vingt-cinq hommes furent envoyés aux galères ou déportés en Amérique ; et des vingt femmes qui furent prises, deux furent condamnées à la tour de Constance et les autres à la déportation. Malgré cette terrible épreuve et pendant que Court poursuivait ses études à Genève, les réunions religieuses se faisaient dans la ville, par groupes de dix à douze personnes ; on y chantait les psaumes à haute voix; on y lisait un sermon que le restaurateur des Eglises venait de leur envoyer (Bibl.publ. de Genève, L. A. C., t. II, p. 267). Il fallait user de prudence, car l'ennemi veillait. Un mot d'une lettre de Corteiz, du

20 juin 1722, peint la situation précaire de cette Eglise jadis si florissante : « J'ay resté, dit-il, environ quinze jours à Nimes. J'ay administré par trois diverses fois la sainte cène dans des caves obscures et secrettes » (*ibid.*, t. III, p. 93). Court revint de Genève au mois d'août 1722, et son ministère impatiemment attendu fut partout en bénédiction. Il eut encore à combattre les « folies » des impirés, notamment d'un certain Marion, de Congenies, disciple de Vesson (lequel avait été pendu à Montpellier le 22 avril 1723). Son triomphe est bientôt complet à cet égard, et il contient dans l'obéissance aux lois les exaltés qui, après la déclaration du 14 mai 1724, voulaient provoquer un soulèvement (*ibid.*, L. D. C., t. II, p. 65, 73). Son activité pastorale redouble. « Nonobstant toutes les menaces de nos ennemis, dit-il, nos assemblées de piété vont leur train ordinaire. » En moins de deux mois, il en avait convoqué plus de vingt. Il prit alors le nom de *Gebelin* (ou son anagramme *Lingebe*), qui était celui de sa mère et que son fils devait illustrer. Le jeune apôtre manqua d'être victime de son zèle ; il échappa comme par miracle, le 17 janvier 1725, alors qu'il présidait une assemblée religieuse à Alais, dans la maison Jalabert. On fit un grand nombre de prisonniers, mais les seuls condamnés furent quatre anciens du consistoire de Nimes ; Dussein, David Carrière, Gervais et Ponget. Après dix-sept mois de souffrances dans les cachots de la citadelle, ils furent libérés moyennant la somme de 6,570 livres, dont 600 furent collectées à Nimes même. Malgré l'ordonnance du 11 septembre 1726, qui donnait le droit à l'intendant du Languedoc ou à ses délégués d'envoyer « sans autre forme ni figure de procès » les hommes aux galères et les femmes, dans une prison à perpétuité, le zèle ne se refroidit pas, surtout chez « le bas peuple. » Les lettres de Court de cette époque sont pleines de détails intéressants que nous ne pouvons malheureusement pas rapporter ici. Notons pourtant les lignes qu'il écrit au sujet d'une assemblée qu'il tint, le 13 janvier 1727, « à un jardin hors de la ville de Nimes ; » il fut surtout frappé de la piété des femmes : « Elles sont, dit-il, si touchées et si pénétrées de la prédication et leur zèle est si vif, si animé, qu'elles interrompent bien souvent le prédicateur par d'autres cris encore que par ces cris sans voix dont parle un ancien, Grégoire de Nysse, par des larmes et par des soupirs aigus et perçans » (*ibid.*, L. D. C., t. III., p. 179). Des encouragements de ce genre étaient nécessaires, car sa fatigue était grande : « Mon occupation, écrit-il à Pictet fils à Genève (20 juin 1727), est de circuler sans cesse de lieu en lieu et de prêcher souvent, jusqu'à cinq fois dans une semaine, quelquefois de jour, mais le plus souvent la nuit. Marcher, veiller, demeurer debout sur une pierre presque les trois heures entières, prêcher en rase campagne : c'est une partie de nos peines » (*ibid.*, p. 247). De nouveaux malheurs fondirent sur l'Eglise au commencement d'octobre 1727 : dix à douze de ses membres furent pris au retour d'une assemblée, « dans une capite » ; et il est probable que l'une des condamnées fut Marie Robert, de Saint-Césaire-lès-Nimes, qui entra à la tour de Constance le 4 décembre de cette année, par jugement du

marquis de la Fare (*ibid.*, L. A. C. t. IV, p, 313). L'exécution du pasteur Alexandre Roussel (à Montpellier, 30 novembre 1728) ne ralentit par le zèle du dévoué missionnaire. La mise à prix de sa tête fut élevée à dix mille livres. Il recevait de tous côtés le conseil de chercher un refuge au delà de la frontière. C'était à lui surtout que les persécuteurs en voulaient. Le 24 avril 1729, cent trente soldats, commandés par deux officiers, firent de sérieuses perquisitions dans une maison de Nimes où l'on supposait qu'il se cachait ; heureusement il n'y était plus (*ibid.*, L. D. C. t. III, lettre à Duplan, du 30 avril). Le vaillant lutteur se décida enfin à passer en Suisse, dans la pensée que « l'exercice de son ministère feroit plus de mal à son troupeau en l'exposant au danger de perdre un pasteur utile, qu'il n'en recueilleroit d'avantages pour sa sanctification, et qu'en se conservant il se réservait pour de plus grands biens » (*ibid.*, t. III, p. 313). Il arriva à Genève au commencement de septembre 1729 ; sa femme et deux de ses jeunes enfants dont l'un sera Court de Gebelin s'étaient déjà réfugiés « dans l'heureuse cité » (*ibid.*, p. 363). Cette retraite ne fut pas comprise même par ses amis. Les anciens de Nimes et ses collègues du désert réunis en synode réclamèrent son retour, mais inutilement ; et nous ne pouvons nous empêcher de lui donner raison : Il a été plus utile aux Eglises de France en restant à Lausanne ; car il leur a suscité de puissants et généreux protecteurs, et surtout il a fondé un séminaire qui a prospéré jusqu'en 1810 et qui a été longtemps une école de martyrs. Six mois après son arrivée sur les bords du Léman, les fidèles de Nimes subirent une nouvelle épreuve. Une assemblée que le pasteur François Roux tint le 27 mars 1730, au mas des Crottes, à sept ou huit kilomètres de la ville, fut surprise par les soldats ; il y eut dix condamnations : un homme aux galères et neuf femmes à la tour de Constance. On a trouvé, au mois de juillet 1879, au bas d'une meurtrière de cette tour, sous un mètre de balayures et de gravois, quelques fragments de lettres adressées à quelques-unes de ces prisonnières par des membres de leur famille, reliques précieuses qui sont un des trésors des archives du consistoire de Nimes (Ch. Sagnier, *La tour de Constance et ses prisonnières*, Paris, 1880, in-8°). Une collecte générale se fit assez ouvertement dans l'Eglise pour racheter ces malheureuses. Un ami de Court, Gervais, fut conduit pour ce fait au fort de Brescou (L. A. C., t. V, p. 554). Une procédure en règle s'ensuivit ; mais elle n'aboutit point, parce que les magistrats instructeurs apprirent que le cardinal de Fleury ou son entourage avait trempé dans l'affaire et fixé le taux de la rançon à 6,000 livres (*ibid.*, p. 511). Une autre assemblée tenue à Saint-Césaire, tout près de Nimes, dans l'après-midi du 28 juin 1739, eut le même sort que celle des Crottes. Il y eut encore des condamnations. L'heure de la tolérance ne devait sonner que plus tard. Nous aurions par conséquent à rappeler des perquisitions générales et minutieuses faites à chaque instant par les soldats dans toutes les villes et villages du bas Languedoc « en présence du curé, dit une ordonnance du 24 mars 1741, et avec l'assistance des principaux habitants catho-

liques » (L. A. C., t. XIII, p. 287); nous aurions à montrer les pasteurs et leurs familles « errans par les dézerts et par les montagnes exposés à toutes les injures de l'air, n'ayant que la terre pour lit et le ciel pour couverture » (*ibid.*, p. 275); des assemblées surprises et les galères, la tour de Constance et les prisons se remplissant de nouveaux confesseurs; des pasteurs attachés au gibet (Jean-Pierre Dortial, le 31 juillet 1742) ou exécutés en effigie (Coste, en 1752); des centaines de famille s'expatriant à chaque recrudescence de persécution; des enfants arrachés des bras de leurs pères et de leurs mères désolés et dont on peuplait les couvents et les institutions catholiques (en mai 1740, il y eut à Nîmes trente-cinq jeunes filles ainsi enlevées, *ibid.*, t. XIII, p. 51); des razzias de livres de piété, bibles, psaumes, sermons, qu'on faisait brûler par la main du bourreau, etc., etc. On se fatigue à répéter ces faits douloureux qui se reproduisirent jusque dans la seconde moitié du dernier siècle, avec une désespérante monotonie. Quant aux détails de la vie intime de l'Eglise, nous renvoyons surtout aux cent-quatre-vingt-douze lettres de Paul Rabaut, l'ami de Court, et son émule par le talent et le zèle. Ces lettres, dont la première est datée de février 1739, et la dernière du 29 octobre 1755, sont disséminées dans les volumes marqués L. A. C. de la Bibl. publ. de Genève : nous savons qu'elles seront prochainement publiées. On y verra sous tous ses aspects cet autre restaurateur des Eglises sous la croix, avec ses élans de ferveur, de confiance, de joie pastorale, malgré les périls de chaque instant qui menaçaient sa tête, comme aussi avec ses tristesses et ses découragements momentanés à la vue de l'indifférence, de la tiédeur de son troupeau. On trouvera, d'ailleurs, dans cette *Encyclopédie*, des indications importantes sur l'histoire de l'Eglise de Nimes dans les notices biographiques d'A. Court et de son fils, de Paul Rabaut et de ses fils. Nous devons réserver le peu de place qui nous reste pour quelques faits moins connus et que d'heureuses trouvailles nous ont permis de voir sous leur vrai jour. Nous voulons parler du schisme Boyer et de la lettre écrite contre les assemblées religieuses par un protestant du pays de Vaud, François-Louis Allamand, et publiée avec les corrections et par les soins du comte de Saint-Florentin, le terrible persécuteur des protestants. Le schisme éclata en 1731 et dura treize ans; il fit peut-être plus de mal que n'avaient jamais fait les édits proscripteurs et les dragons. Les Eglises des Cévennes et du bas Languedoc se divisèrent en deux camps parfaitement tranchés, et des deux côtés la passion fut extrême. On en vint même jusqu'à se battre devant la table sainte et à verser le sang. Des bandes de jeunes gens s'étaient organisées qui empêchaient, en chantant des psaumes à plein gosier, qu'on entendît les prédicateurs du parti contraire. Comme l'écrit à un professeur de Genève un ancien officier du nom de La Roquette (5 juin 1739): « Cette jeunesse accomplira ce que le commandant de cette province a dit, qu'il falait nous donner des armes et ne plus faire de détachement comme à l'ordinaire; que nous nous détruirions assés nous-mêmes. » Jacques Boyer, né à Lausanne en 1700, et élevé à Genève,

était en garnison à La Salle dans l'été de 1721, lorsqu'il se mit à faire des prières et des exhortations dans les assemblées religieuses. « On y courait en foule, » comme nous l'apprend Corteiz (L. A. C., t. II, p. 541). Racheté du service militaire moyennant deux cents livres, il fut consacré en 1729. Son zèle ne fit jamais défaut. Sa tête fut mise à prix et il fut exécuté en effigie en 1736. Suspendu, pour soupçon d'immoralité, par une assemblée du 4 avril 1731, il fut absous et rétabli le 12 du même mois par une autre assemblée. A côté de cette cause première et extérieure du schisme, il y en a, croyons-nous, une autre plus profonde, plus persistante, et qui, en tout cas, a indisposé contre lui la plupart de ses collègues : Claris, Corteiz, Bétrine, Roux, Rabaut, Maroger, Combes, Defferre, Pradel. Ses opinions dogmatiques n'étaient pas correctement orthodoxes; il avait refusé de signer les articles 9, 10 et 11 de la confession de foi; il niait le péché originel et l'imputation du péché d'Adam; il avait en outre, sur la nature de Jésus-Christ, des idées passablement hérétiques. Son hétérodoxie nous a été révélée par les papiers du pasteur et professeur François de Roches, de Genève (1701-1769), déposés récemment aux Archives de la vénérable Compagnie, et qui ont pour épigraphe ces mots grecs : τὰ τῶν τῆς Φραγκίας ἐκκλησιῶν καὶ τοῦ Βοιήρου πράγματα. Nous avons trouvé la confirmation de ses hérésies dans les papiers Court (L. A. C., t. IX, p. 703, 477; n° 12, p. 473; t. XVII, p. 87-9, 146, 310). Nous ne citerons que ce mot de Pomaret qui, après l'avoir accusé, revint à résipiscence. « Je me condamne et j'implore la clémence des Eglises... Je trouvois qu'il apuyoit quelque fois un peu trop le systheme des sociniens et des pelagiens » (*ibid.*, t. XVII, p. 231). Quelle que fut du reste la vraie cause de cette division, il fallait en finir, car elle était une « écharde » douloureuse pour les réformés et un sujet de triomphe pour les catholiques. Nous connaissons la pensée de ces derniers sur ce point par une note qui se trouve aux Archives de l'évêché de Nimes, Reg. 32, et qui parle avec un malicieux plaisir et aussi quelque exagération de « cette pieuse guerre civile.» Mais, parmi les appels à la concorde qui retentissaient de tous côtés, le plus touchant est sans contredit celui qui vint un jour des galères où souffraient les « forçats pour la foi. » Leur indicible misère ne les rendait pas insensibles à ces débats intérieurs qui compromettaient si tristement la cause pour laquelle ils portaient la livrée d'infamie (voy. la lettre du confesseur Chapel, datée de Marseille, 19 septembre 1736, L. A. C., t. X, p. 607-8). Le synode national de Lédignan, présidé par Court, accouru tout exprès de Lausanne, fit cesser le scandale (août 1744). Boyer put desservir le même département qu'il avait en 1731; mais pour donner quelque satisfaction à ses adversaires, il fut suspendu pendant quinze jours de toutes les fonctions de son ministère. Après l'incident Boyer, il en survint un autre qui, sans être aussi grave, inquiéta fort cependant les Eglises réformées; ce fut la publication d'une *Lettre sur les Assemblées des Religionnaires en Languedoc, écrite à un gentilhomme protestant de cette province* (in-4° de 40 p.). L'auteur, qui exerça plus tard le minis-

tère, et qui fut en relation avec le sceptique Gibbon et en correspondance avec Voltaire, était un jeune vaudois, F.-L. Allamand, précepteur dans une grande famille de Paris. Le chargé d'affaires de la république de Genève, Saladin d'Onex, eut connaissance de ces pages, encore manuscrites, et tira de peine son gouvernement en les mettant entre les mains du comte de Saint-Florentin, car la cour de France exigeait que les magistrats de Genève obtinssent de leurs pasteurs un désaveu des assemblées religieuses qui avaient repris en Languedoc sur une grande échelle. La lettre d'Allamand parut suffisante pour éteindre ce beau zèle, et le ministre la corrigea à sa guise et la répandit à foison dans la province. L'écrit fit scandale, non sans motif, car l'auteur essayait de persuader aux protestants du Midi que l'autorisation du culte public était un droit, un devoir de l'Etat, et que leurs assemblées de « dissidents et de rebelles » n'étaient appuyées ni par les lois ni par l'Evangile. Les arguments étaient spécieux, habilement présentés ; et « si le papiste, » comme le dit Gibbon dans ses *Mémoires* (t. I, p. 98), « semblait percer sous le masque du protestant, le philosophe se cachait sous le déguisement du papiste. » De nombreuses réponses ne tardèrent point à paraître : celle de Daniel de Superville, celle d'Armand de la Chapelle, d'autres encore. Mais la plus importante fut celle d'Antoine Court (1745), qui ne laissa debout aucun argument de son adversaire. La lettre d'Allamand eut un épilogue inattendu. Le jeune ambitieux qui avait eu pour collaborateur un ministre d'Etat et qui avait mis la main avec quelque retentissement dans les affaires protestantes, se figura qu'il pourrait les diriger dans l'intérêt de sa fortune. Sous le nom de Desmarets, il s'aboucha à Paris avec deux fidèles de Nimes, Galafrès et Louis Vincens, qui avaient toute la confiance de leurs coreligionnaires, et il leur insinua qu'il serait bon de créer un petit conseil qui serait comme le corps représentatif des Eglises et qui prendrait en main la défense de la cause protestante. Il se flattait de l'espoir d'être un des premiers élus. Le mémoire qu'il rédigea pour faire reussir son projet séduisit Paul Rabaut et bien d'autres : ils croyaient l'auteur un personnage important et bien placé pour être utile. Ils furent détrompés par leurs amis de Genève : ceux-ci leur apprirent que ces ouvertures alléchantes venaient de celui-là même qui avait rédigé la fameuse lettre, et que le professeur Lullin caractérisait ainsi : « Un aventurier qui prête sa plume au ministre dont il sera toujours l'esclave pour obtenir ce qu'il désire. » (L. A. C., t. XVII, p. 263). Les vrais protecteurs des protestants furent, après Dieu, l'indomptable fermeté d'un grand nombre d'entre eux, l'héroïsme des pasteurs, et aussi l'esprit nouveau qui souffla sur la France dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. Le supplice de Calas à Toulouse (1762) fut comme le dernier effort du fanatisme. Le consistoire reprend ses séances régulières après une interruption de soixante-dix-huit ans. Le premier registre de la seconde série commence le 5 août 1763. Les assemblées religieuses se font, de jour, aux portes de la ville, et aucune surprise n'est à redouter : selon une heureuse

expression que nous relevons dans le procès-verbal du 19 janvier 1778, elles jouissent d'une « clandestinité légale. » Un emplacement convenable appelé l'*Echo* est loué pour six ans (au prix de trente-six livres), dans la séance du 5 février 1769. C'est le site pittoresque popularisé par une gravure célèbre. Paul Rabaut fils, dit Saint-Etienne, y prêcha, le dimanche 15 mai 1785, jour de Pentecôte, devant un prince royal d'Angleterre et sa famille (*Bulletin*, XI, 403). Les prisonnières de la tour de Constance furent délivrées en 1767 par le prince de Beauvau, gouverneur du Languedoc : il n'y en avait plus en 1769 ; et quelques mois après l'avènement de Louis XVI (10 mai 1774), les deux derniers confesseurs, Antoine Riaille et Paul Achard, sortirent des galères, où ils avaient été oubliés. L'ère de la tolérance s'ouvrit alors, en attendant celle de l'affranchissement. Toutefois les édits de proscription n'étaient pas encore abrogés, et quand l'intérêt ou la passion les invoquait, ils étaient en général appliqués. Ce cas se présenta souvent à cette époque au sujet des mariages bénis au désert : la loi ne les reconnaissait point; les époux n'étaient donc pas légitimement mariés et leurs enfants étaient bâtards (déclaration du 12 décembre 1698, confirmative de l'édit de 1697). L'affaire la plus scandaleuse sous ce rapport et qui souleva l'indignation de tous les catholiques honnêtes de Nimes et de la France entière fut celle des époux Roux-Roubel. Après une union heureuse de huit années et cimentée par la naissance de huit enfants, dont quatre vivaient encore, la femme quitte tout à coup le domicile conjugal pour suivre un jeune homme dont elle a fait la connaissance pendant une grave maladie de l'époux. Et pour voiler son crime, sur le conseil de quelques membres du clergé, elle se fait catholique, feint d'avoir des scrupules sur la validité de son mariage, et fait signifier, par huissier, au malheureux Roux, qu'il ait à changer de religion comme elle, s'il veut qu'elle rentre sous son toit. On comprend le refus indigné du mari. Les plaidoieries se poursuivent de tribunal en tribunal pendant deux années (1773-1774). Voltaire, sollicité de s'occuper de l'affaire, répondit par un refus : « Je vois de tous côtés, dit-il, des choses horribles, et il est bien triste de ne pouvoir remédier à aucune » (Lettre inédite). Roux fut condamné à payer la somme de six cents livres à son indigne femme qui s'était réfugiée dans « la maison des écoles chrétiennes », et ses deux filles furent enfermées dans un couvent. On les fit catholiques et elles le sont restées après leur mariage. Le petit-fils de l'une d'elles, catholique comme sa grand'mère, est un membre distingué de l'Académie française ; et le petit-fils de l'enfant Roux, qui est protestant comme son aïeul, est un peintre plein de talent. L'affranchissement officiel commença en novembre 1787, avec la promulgation de l'édit de tolérance qui accordait l'état civil aux protestants. Les mariages bénis au désert durent être enregistrés de nouveau pour que les époux fussent appelés à jouir du bénéfice de l'édit réparateur. Il s'en présenta dont l'union avait été bénie plus de quarante ans auparavant. Au présidial de Nimes, dans l'intervalle de neuf mois seulement, du

19 juillet 1788 au 2 avril 1789, nous avons constaté l'enregistrement de trois mille quatre cent soixante-quinze mariages (Arch. de la mairie). La liberté pleine et entière, l'égalité de tous devant la loi, ne devait pas venir par les descendants de Louis XIV : elle vint par la Révolution de 1789. On sait le rôle considérable et bienfaisant qu'y joua Saint-Etienne, lequel put écrire à son vénéré père, après la séance du 16 mars 1790 : « Le président de l'Assemblée nationale est à vos pieds. » De sombres jours vinrent bientôt ternir l'éclat de cette révolution si pure à l'origine. La guillotine en permanence abattit les têtes des meilleurs patriotes. La liberté des cultes fut supprimée. Un représentant du peuple, Jean Borie, envoyé dans le département du Gard, fit fermer les deux temples protestants aussi bien que les églises catholiques (juin 1794), et les deux pasteurs Jean Gachon et Adrien Vincent répondirent à cette intimation par ces paroles dignes et attristées : « Une obéissance passive à la loi a toujours été dans nos plus rigoureux principes. Quand la loi nous a permis l'exercice de notre culte, nous avons profité de la liberté qu'elle nous donnait, pour exhorter les hommes à la vertu, et surtout au patriotisme qui est la première vertu. Aujourd'hui nous voyons que la tranquillité publique demande la suppression de ce même culte. Nous faisons à ce grand objet le sacrifice de notre état : nous rentrerons dans la classe commune des citoyens, et sous ce rapport nous ne cesserons jamais de concourir de tout notre pouvoir à la prospérité de notre patrie. » (Reg. consist.). Cette tempête de sang et de tyrannie ne sévit que trop longtemps sur la France. Mais enfin elle cessa. La loi du 18 germinal an X, qui réorganisa les cultes fut accueillie par tous les protestants avec des applaudissements unanimes. Les pasteurs nimois, en particulier, épuisèrent toutes les formules de l'adulation et de la reconnaissance pour exalter la gloire de « l'invincible héros, » du « grand restaurateur » Bonaparte. On comprend cet enthousiasme après les saturnales de 1793 et 1794 et les ridicules parades du culte de la déesse Raison. Mais avec un peu de réflexion l'Eglise réformée eut pu voir que son union avec l'Etat lui enlevait une partie de son indépendance pour ce qui tient à la discipline et au dogme : elle cessait *ipso facto* d'être autonome. L'Etat, c'est-à-dire un catholique, un indifférent ou un athée, ayant droit de sanction par suite de la protection spéciale et du salaire qu'il promettait, avait par cela même droit d'examen et de contrôle. Et les articles IV, V, VI, XXX, XXXI et XXXII sont à cet égard d'une précision indiscutable. L'autonomie ne pouvait être sauvegardée qu'en refusant le périlleux bienfait de l'union, en se constituant en Eglise libre. Nos vénérés prédécesseurs ne l'ont point fait. On peut regretter ce manque de prévoyance et d'héroïsme de leur part à ce moment unique de l'histoire. Mais si l'on reste dans l'établissement national, la logique veut qu'on accepte les conséquences inévitables de ce changement absolu de situation. Si tous les avaient acceptées, on nous aurait épargné ces luttes douloureuses pour l'apaisement desquelles le bras séculier a dû intervenir et dont nous avons eu jusqu'à ces derniers jours

le navrant spectacle. Il est certain, d'ailleurs, que le concordat de 1802 a été passé par le premier consul non avec l'Eglise réformée, mais uniquement avec le chef de l'Eglise catholique. Pour notre Eglise, la loi de germinal a été une simple loi émanée de l'Etat, délibérée par lui seul et par lui octroyée sinon imposée. L'Etat n'a pas eu un instant la pensée qu'il avait à traiter avec nous de puissance à puissance, comme il le faisait avec le souverain pontife de Rome. Nous avons dans nos archives consistoriales la preuve de ce fait encore peu connu, preuve fournie par l'auteur même du concordat, le ministre Portalis. A propos d'une question de préséance, celui-ci va jusqu'à dire que « le rétablissement de la religion » est « étranger » aux Eglises protestantes (lettre du 19 juin 1806. *La Renaissance*, n° du 18 avril 1879). Ces Eglises purent s'apercevoir de leur assujettissement relatif dans deux circonstances graves qui se présentèrent peu d'années après le concordat ; l'affaire du professeur Gasc, de Montauban, et le projet d'organisation ecclésiastique dont elles eurent à s'occuper. Esaïe Gasc (voy. ce nom), avant qu'il prît possession de sa chaire de théologie, fut dénoncé au ministre comme indigne, à cause du rôle joué par lui lors de la révolution genevoise de juillet 1794. La dénonciation partit de Nimes (février 1810) à l'instigation d'un ancien adversaire politique, Manoel de Végobre. Le ministre ne répondit même pas aux dénonciateurs. Deux ans plus tard, même irritation et même impuissance des pasteurs nîmois contre les hérésies dogmatiques du professeur montalbanais : ils veulent qu'il se soumette à l'ancienne confession de foi ou qu'il se démette. Celui-ci, jaloux de son droit, leur répondit, entre autres choses, qu'ils se faisaient complètement illusion sur leur pouvoir ; que les temps n'étaient plus où les académies protestantes « ne devaient leur existence qu'à elles-mêmes, nommaient les professeurs, pourvoyaient à leur traitement et avaient le droit de mettre le marché à la main de quiconque ne voulait pas se conformer dans l'enseignement public à leur confession de foi. Aujourd'hui, ajoutait-il, les choses sont sur un pied bien différent : l'Eglise réformée de France est une des parties constituantes de l'Etat, le gouvernement l'a prise non seulement sous sa protection, mais encore sous sa direction. Elle ne tient pas à la vérité sa doctrine de lui ; mais sur cet objet, comme sur plusieurs autres, elle a perdu une bonne partie de l'indépendance dont elle était jadis en possession. » L'argument était sans réplique. Un compromis termina le différend (juillet 1813) ; mais si l'Etat avait dû intervenir, il est certain que, contrairement à l'avis de la grande majorité des Eglises, il eût donné raison au professeur incriminé, car le grand-maître de l'Université, de Fontanes, était fort mécontent de l'amertume que montraient contre Gasc quelques-uns de ses adversaires. Dans une autre circonstance les Eglises réformées durent aussi s'apercevoir qu'elles n'étaient pas seules maîtresses de leurs destinées. Il s'agissait d'un projet d'organisation ecclésiastique dont elles s'occupèrent avec entrain dès le mois de novembre 1810, avec l'autorisation et presque sur la demande du

ministre des cultes. Les pasteurs des Eglises importantes, consultés les premiers par Genève qui était alors sous la domination française, formulèrent par la plume du président du consistoire de Nimes (11 janvier 1811) un projet qui se rapprochait beaucoup du système luthérien ou même du système épiscopal: on sait que Paul Rabaut penchait assez de ce côté. Une première commission nommée *ad hoc* par le consistoire de Genève ne désapprouva point ces idées aristocratiques. Mais la plupart des pasteurs, même ceux qui recommandaient le système luthérien plus ou moins modifié, demandèrent subsidiairement le fonctionnement des synodes, soit particuliers, soit généraux, s'il était possible d'obtenir cette faveur de « Sa Majesté » et qu'il fallait en tout cas lui présenter une supplique dans ce sens. Ce vœu spécial fut mis en relief dans le rapport d'une seconde commission qui fut nommée le 21 mars 1811 par le consistoire de Genève et qui, du reste, redoutait le régime synodal non comme « trop démocratique », mais comme pouvant imposer une confession de foi. Et dès lors le ministre battit froid, et il finit par dire que « les choses allaient assez bien pour n'avoir besoin d'aucune innovation » (septembre 1813. Archiv. du consist. de Genève). — Nous voici arrivé au temps actuel, et la brièveté qui nous a été imposée devient ici en outre une convenance. Nous ne pouvons que mentionner la terreur blanche de 1815 : « les vexations, les incendies, les pillages et les assassinats qu'une populace effrénée se permit durant plus de quatre mois contre tous les protestants indifféremment sous le prétexte de bonapartisme » (Reg. consist., 2 novembre 1815); des femmes et des filles marquées dans leur chair d'une sanglante fleur de lis au moyen de battoirs hérissés de pointes de fer; les temples fermés du 16 juillet au 12 novembre, et le jour de la réouverture du Petit-Temple qui se fit par ordre de S. A. R. le duc d'Angoulême, le sanctuaire envahi, dévasté par une foule furieuse, et le général Lagarde frappé en pleine poitrine d'un coup de pistolet au moment où il cherchait à rétablir l'ordre; les temples fermés de nouveau jusqu'au jeudi 21 décembre; les offres de secours pécuniaires généreusement faites par la Société protestante de Londres, mais refusées par le consistoire pour qu'il ne fût pas accusé de tendre la main à l'étranger; un projet d'échange des deux temples, qui avaient jadis appartenu aux catholiques, contre de nouveaux lieux de culte que l'Etat et la municipalité feraient construire, projet à peu près imposé par le préfet et les autorités de la ville, sous le prétexte que sans cette concession les troubles, c'est-à-dire les assassinats et les pillages, continueraient, projet auquel le consistoire avait dû consentir, mais qui fut heureusement rendu inutile avant qu'on eût mis la main à l'œuvre. Les détails et les preuves de cette triste époque se trouvent un peu partout, mais surtout dans le registre consistorial et dans les *Eclaircissements historiques* de P.-J. Lauze de Peret (Paris, 1818, 2 vol. in-8°). A force de prudence et de patriotisme l'Eglise se releva peu à peu de ces horribles désastres. Les hommes de piété et de talent ne lui ont pas manqué depuis lors. On nous pardonnera de ne citer ici que trois noms qui ont eu déjà

ou qui auront une notice dans ce recueil : Samuel Vincent, Ferdinand Fontanès et Gustave de Clausonne. Par ses savantes publications et l'autorité de son caractère, le premier a fait entrer peu à peu l'Eglise dans la voie d'un libéralisme ferme et sage, et les deux autres, ses disciples et ses amis, ont marché sur ses traces. Nous croyons que l'avenir, un avenir de foi et de progrès, appartient à cette tradition, car il s'y trouve ces deux choses qui doivent être indissolublement unies : l'Evangile et la liberté. Charles Dardier.

NINIAN. Malgré les recherches les plus minutieuses des historiens, il est difficile de concilier entre elles les affirmations des chroniques anciennes. L'existence historique de Ninias ou Ninian est incontestable; la légende fait de lui un Breton converti, venu à Rome entre 370 et 394, sacré évêque par le pape Siricius et apôtre des Pictes du Sud avant Colomba. Il aurait construit en l'honneur de saint Martin de Tours, qui venait de mourir, une église en pierre, construction inusitée dans le pays, dans le lieu qui aurait pris de là son titre de : *Ad candidam casam*, *Whit-hern*, sur les frontières de l'Ecosse et de l'Angleterre. Paschase Radbert parle de lui dans son traité du corps et du sang du Christ, et Alcuin fait son éloge aux moines de son monastère. La chronique exalte sa sainteté et ses miracles. Son siège épiscopal fut plus tard transporté à Glascow par Kentigern. Nous devons chercher son champ de travail dans cette zone indécise des Borders, entre le Forth et les Grampians, sur ce terrain ensanglanté pendant des siècles par les incursions de pillage. S'il est vrai que les Pictes ne furent convertis que plus tard, ce fait n'exclut pas le contact des montagnards avec des chrétiens bretons ou irlandais faits prisonniers par eux et emmenés dans leurs montagnes. — Sources : *Acta SS.*, Sept., V, 318; Bède, *Hist. eccles.*, III, 4; Usser, *Antiq. Brit. Eccles.*, 347; Guil. Malmesbury, *De Gestis Pont. Ang.*, III.

NINIVE, le nom de l'ancienne capitale de l'empire assyrien, est employé dans deux sens : l'un, le plus étroit, s'applique à la ville seule, telle qu'elle est renfermée dans l'enceinte encore existante ; l'autre est l'usage dans le sens plus large, comprenant toute l'étendue du terrain, borné au nord par une ligne passant par Khorsabad, et dans les autres directions par les cours du Tigre, du Bumadus et du Zab inférieur. — Nous nous occuperons d'abord de la Ninive proprement dite, la ville de Ninus, comme la nomment les Grecs. Elle était située à 36°19' de latitude boréale, et à 40°50' longitude est de Paris. Les Assyriens la nommaient *Ninaa* ou *Ninuâ* (la demeure); et ils l'exprimaient par un idéogramme contenant l'élément *nun* « poisson ». Les Grecs individualisaient son nom dans ceux des héros Ninus et de son fils dégénéré et efféminé, Ninyas. D'après la Bible, qui contient la donnée la plus ancienne sur son origine, elle était construite par Assur, fils de Sem, le représentant également individualisé de l'Assyrie, personnage qui, durant l'existence totale de l'Assyrie comme empire, était le patron divin de la contrée qui portait son nom et le protecteur né des monarques qui illustraient les armes et le nom

de leur pays. Assur, le représentant de la race sémitique des Assyriens, était sorti du pays de Sennaar, du pays nommé Nimrod, également individualisé par le grand et célèbre chasseur devant l'Eternel dont parle la Genèse. C'est à tort que, malgré la tradition qui, sous ce rapport, a raison au point de vue grammatical et historique, on a voulu rattacher la fondation de Ninive à ce Nimrod, fils de Cus (Gen. X, 8 ss.). — « Et Cus engendra Nimrod qui commença à devenir puissant sur la terre. Et il fut un puissant chasseur devant l'Eternel : pour cela il est dit : Comme Nimrod, puissant chasseur devant l'Eternel. Et le commencement de sa domination fut Babel, Erech, Accad et Chalanné, dans le pays de Sennaar. Et de ce pays sortit Assur, et il bâtit Ninive et les rues de la ville, et Calach. Et Resen qui est entre Ninive et Calach ; c'est la grande ville.» — La construction hébraïque est absolument opposée à la traduction qui rapporterait la sortie de la Chaldée à Nimrod qui, lui-même, est représentant du pays méridional du bassin du Tigre et de l'Euphrate. Le prophète Michée (V, 6) emploie ce nom comme appellation géographique en l'opposant à l'Assyrie : « Et ils dévasteront le pays Assur avec le glaive et le pays Nimrod avec leurs armes blanches. » C'est donc Assur, le fils de Sem pour la Bible, et le dieu national pour les Assyriens, qui est réputé fondateur de Ninive et des cités environnantes, Calach et Resen qui, pour l'auteur de la table généalogique, est « la grande ville. » Nous reviendrons à Resen dont l'importance paraît s'être évanouie de très bonne heure, qui se retrouve dans les textes cunéiformes sous la forme de *Res-Anu*. Calach, au contraire, fut encore, pendant les dernières périodes du royaume assyrien, la rivale de Ninive, et c'est à cette localité que nous devons presque exclusivement le peu que nous savons de l'époque du grand empire assyrien. — Ninus, premier roi d'Assyrie, et son fils Ninyas, qui, par les auteurs grecs inspirés par Ctésias et ses sources aryennes, étaient descendants de Bélus ; ils avaient fondé Ninus, car ils donnaient ce même nom à la Bible. Les livres sacrés ne citent pas souvent le nom qui nous occupe : l'écrit homilétique du proprète Jonah s'y rattache indirectement ; plus circonstanciés, plus historiquement importants sont les chapitres que la poésie élevée de Nahum lance contre elle, et, pour la dernière fois, quelques années seulement avant l'époque où la grandeur de Ninive va disparaître avec son nom même, Sophonia s'écrie (II, 13) : « Et il étendra sa main vers le Nord et détruira Assur, et il changera Ninive en contrée dévastée dans le désert... C'est la ville joyeuse, se reposant dans sa sécurité, disant à elle-même : Moi, et moi seule encore ! Oh ! elle est devenue dépeuplée, un refuge à la bête fauve, et tout passant sifflera et battra des mains. » — Nous ne reviendrons pas sur l'histoire de Ninive, qui se confond et s'identifie dans celle de l'Assyrie proprement dite. Comme nous l'avons indiqué, sa fondation première n'est pas relatée dans les textes cunéiformes dont nous disposons. Elle ne paraît pas encore dans la légende d'Istubar, qui n'est, nous croyons en avoir la certitude maintenant, que la personnification de Sem lui-même, et nous pensons que ce héros célèbre par les

textes assyriens dans cette forme si étrangement inconnue, mais identique à l'Evéchous ou Evexius de Bérose, s'appelait *Semu*, il représente alors une personnalité bien plus intéressante pour sûr que l'on ne le supposait d'abord. Mais le nom de Ninive paraît déjà dans les anciens textes d'origine sumérienne, et probablement contemporains à l'établissement des Sémites dans la basse Chaldée. Vers le commencement du second millénium avant notre ère, son nom commence à poindre, précisément avec le Ninus des Grecs. A cette époque, des roitelets assyriens dominaient sous la suzeraineté de l'empire de Chaldée. Les rois de Chaldée étaient en même temps les souverains de Ninive : ces derniers portaient la qualification de *palesi d'Assur*, et les titres « roi des quatre régions » et « roi des Sumers et des Accads, » primaient encore celui de « roi d'Assyrie, » qui ne nous apparaît pas avant le quatorzième siècle. C'est à cette époque que Ninive devint la capitale de l'Asie, ce qu'elle resta jusqu'à la première prise de Ninive par Arbacès le Mède et Belesis le Babylonien (788 av. J.-C.). A cette époque, l'ancien palais fut détruit; nous n'aurions aucune notion des prédécesseurs de Sennachérib qui en releva les ruines, si ces rois plus anciens n'avaient pas construit des palais à Kala-Cherghât, à Nimroud (Calach) et à Khorsabad : pourtant de nombreux passages des textes de Sardanapale III (*Asar-nasir-habal*) et de ses successeurs prouvent que leur résidence de prédilection était à Ninive. Ils partaient souvent de leur palais de Ninive pour leurs victorieuses expéditions, et maintes fois les rois tributaires ou vaincus leur envoyaient leurs présents jusque dans cette capitale. Les débris que le sol de Ninive récèle des documents de ces monarques, sont presque nuls. L'abaissement momentané de la puissance assyrienne (de 788-745) qui donna la suprématie passagère aux Chaldéens, surtout à Belesis et à Phul, fit oublier Ninive. Teglathphalasar IV (745-726), résidait à Calach, ainsi que Salmanassar, l'ennemi de Samarie (726-721); Sargon (721-704) s'y établit d'abord, puis il y construisit Dur-Sarkin (Khorsabad). Ce ne fut que Sennachérib qui rebâtit le palais de Ninive (vers 700), et à partir de cette époque jusqu'à la destruction définitive de la capitale (606), celle-ci resta la résidence préférée des derniers rois assyriens. Bientôt après sa destruction complète, Ninive fut abandonnée, ses traces disparurent (ἠφανίσθη, dit d'elle Strabon). Comme pour donner raison aux prophètes, Hérodote (I, 177) ne parle d'elle que comme détruite (ἀναστάτου γενομένης), et en parlant du Tigre, que c'est sur ce fleuve que Ninus était jadis habitée. Pourtant elle vivait chez les Grecs du sixième siècle, comme la représentante de l'idée de la plus grande ville du monde. Ainsi nous la trouvons citée dans les fragments de Phocylide. Mais bientôt ce souvenir s'efface : Xénophon, à la tête des Dix-Mille, passa par les ruines de Ninive, ou certainement à une distance de quelques kilomètres, et mentionne seulement les noms mystérieux de Larissa et de Mespila, sans daigner prononcer le nom de Ninus. La bataille de Gaugamèles se livra presque sur le territoire de Ninive, et les historiens appellent ce grand fait d'armes la bataille d'Arbèles ; aucun

des historiens d'Alexandre n'en cite le nom, sauf Arrien, et encore seulement dans les *Indica*. Ce n'est que depuis les guerres des empereurs romains que le nom de Ninive reparut. Tacite (Ann. XII, 13) le mentionne à l'occasion de la guerre du prétendant parthe Meherdate ; des monnaies de Trajan nous la montrent comme colonie romaine, ce qu'elle avait été depuis Tibère, d'où le nom *Claudia Ninus*. Plus tard, Ammien Marcellin en parle, et depuis ce temps les Syriens, les Arabes et les Juifs ont pris soin que ne s'effaçât pas ce nom antique, auquel les découvertes des Botta et des Layard ont attaché une illustration qui en fait le Pompéi du dix-neuvième siècle. Nous aborderons maintenant la description géographique de Ninive proprement dite.

I. Ville de Ninive. La ville de Ninive s'étendait probablement sur les deux rives du Tigre, dont l'une, celle de droite ou mésopotamienne, est aujourd'hui occupée en majeure partie par la grande ville de Mossoul et ses environs. Ninive s'étendait de ce côté jusqu'à la montagne qui, en Mésopotamie, court parallèlement au mur occidental de la cité royale, à trois ou quatre kilomètres du fleuve et sur une longueur de 5 kilomètres environ. Sur cette rive la ville de Ninive englobait la ville actuelle de Mossoul et ses alentours, à partir de la hauteur de Chérif-Khan jusqu'à Qadr-el-Abd. Sur la rive assyrienne (rive gauche), en dehors de la « cité royale, » dont l'enceinte existe encore aujourd'hui, la ville a dû comprendre quelques ruines au nord du fleuve Khausser, les collines d'Abbasiyeh, Tell-Yara, Arbakiyeh, Tel-Simbel, laissant de côté Karatépeh, Bà Spitah et Karakouch ; vers le midi Ninive comprenait les ruines actuelles de Yaremdjeh, Djedideh, Lak-Koi, Lak-Tépeh, Djalov-Khan, Ali-Rech et Djengiyeh. — En dehors de cette région urbaine tombant en dehors de Bellawat, dernièrement illustrée par les fouilles de M. Hormuzd-Rassam, de Karatapeh, Ba-Spitah, Karakouch ; les ruines de l'ancienne ville de Tarbasi, aujourd'hui nommée Chérif-Khan, ainsi qu'à Khorsabad au nord, Tell-Fadhliyeh, Tchintchi, Hussein-Ferrachi, Derawisch, Khatouniyeh, Ba-Djerbouâh, Siyah-Tepèh, Tell-Billah, Karreh-Tesieh, Bir-Telleh, Karamcès, Kouberli, Tell-Ayoub et Selamiyeh, dont l'enceinte encore conservée nous révèle la place de l'antique Resen. — Ninive ne paraît pas, contrairement au récit de Diodore, avoir eu de circumvallations pareilles à celles de Babylone, mais elle se composait de plusieurs centres d'habitations séparés d'entre eux par d'immenses plaines cultivées. Le prophète Jonas (III, 3), dit que Ninive était une grande ville, et qu'il fallait trois jours pour la traverser. Elle contenait (s. fig.) « plus de douze myriades de personnes ne sachant pas distinguer leur main droite de leur gauche : » en admettant un enfant en bas-âge sur sept adultes, nous obtiendrions le chiffre de 840,000 âmes qui auraient peuplé Ninive au temps de sa grandeur. Ce nombre d'êtres humains devaient être parsemés autour de l'Acropole, la Ville royale, ou Ninive dans le sens le plus étroit du mot. — *La Ville royale* est entourée par une enceinte de près d'un myriamètre de pourtour, for-

mant un trapèze irrégulier, dont le côté occidental était baigné par le Tigre, duquel le lit actuel coule un peu à l'ouest : ce côté courait presque droit de N. 35° O. vers S. 35° E. sur une étendue de plus de 3 kilomètres. A un kilomètre du coin septentrional se trouve le grand tumulus de Koyoundjik (petit agneau) qui s'y adossait, et à 1,400 m. de là se trouve l'autre grand amas de ruines, nommé Nebbi Younès (prophète Jonas), à cause d'un meschhed ou petite chapelle qui est consacrée à ce prophète. Au nord, l'angle de l'enceinte est presque droit ; un rempart, long de 1,550 m., court de N. 55° E. vers S. 55° O., pour rencontrer le côté oriental également en angle presque droit. De ce côté, l'enceinte court pendant 800 m. parallèlement au mur de l'ouest, ensuite elle fait une courbe altérant légèrement la ligne droite pendant 3 kilomètres vers S. S. S. E. Ce changement rétrécit considérablement le côté méridional de la circumvallation, qui ne mesure plus que 650 m. dans une direction de N. 84° O. vers S. 84° E., c'est-à-dire presque d'est à ouest. La superficie renfermée dans cette enceinte est de 7 kilomètres carrés. Cette enceinte a été fouillée par Layard, qui, dans la partie nord, non loin du coin nord-ouest, a mis à nu une porte avec des chambres. L'entrée, large de 14 m., était probablement voûtée en haut ; elle se rétrécit, à 3 m. de profondeur, à 1 m. 5, et l'on entre dans un couloir de 6 m. 6 de longueur sur 3 m. de largeur. Le couloir est bordé de figures et de taureaux ailés. De là on entre dans une chambre de 23 m. de longueur et 7 m. de profondeur, et dans un autre couloir de 5 m. 5 pour conduire dans une seconde chambre pareille à la première. Une sortie des mêmes dimensions que l'entrée termine cette construction faite dans le mur qui, à cet endroit, mesure 32 m. ou 60 coudées assyriennes. M. Layard estime à 100 pieds la hauteur originaire de ce mur construit par Sennachérib, ainsi que le prouvent des briques portant le nom de ce monarque ; au surplus, bien loin de là, sur le côté sud, une plaque en pierre atteste que Sennachérib a bâti ce *mur de Ninive* « haut comme la crête des montagnes. » Autour de cette enceinte se trouve un fossé bien reconnaissable aujourd'hui. Derrière le mur oriental, on voit un autre rempart, à une distance de 500 m., pendant trois kilomètres; entre ces deux circumvallations, il s'en trouve une troisième en forme d'arc et que touche en tangente le mur extérieur. Ce rempart entoura probablement tous les palais, les angles nord et sud touchent encore le Tigre qui a changé de lit, anciennement ce fleuve baigna le mur occidental. La superficie comprise dans l'enceinte est coupée en deux par le fleuve du *Khausser* qui vient de Khorsabad et atteint le sud du tumulus de Koyoundjik après avoir interrompu le côté oriental.

II. Groupe des palais de Ninive. Les ruines du palais sont appelées aujourd'hui *Koyoundjik*, d'un petit village de ce nom qui est bâti à l'extrême nord sur le sommet du tumulus. Celui-ci a 1,500 m. de circonférence à sa base : la plus grande dimension de N. N. E. vers S. S. O. est près de 800 m.; sa largeur de 400 m. Les 16 hectares que mesure la surface de la colline sont en partie cultivés aujourd'hui.

Au centre nord de cette colline se trouve le palais de Sennachérib avec plusieurs centaines de pièces fouillées par Layard, Loftus, Rassam, et plus tard par Smith : à l'extrême nord s'élève le palais d'Assarbanhabal (668-625) que Loftus et M. Rassam ont en partie déblayé. Le palais de Sennachérib occupait l'extrémité sud de Koyoundjik. Le fleuve en a détruit la partie occidentale. L'entrée principale paraît avoir été du côté du nord-est; car les angles étaient orientés vers les points cardinaux. Nous n'entrons pas dans le détail des salles nombreuses que renfermait cette merveille de l'art asiatique. Les murs étaient très épais, faits de pisé et ornés de plaques de marbres sculptées et enrichies d'inscriptions. Dans l'une d'elles l'auteur de ces lignes put encore voir, en 1852, les plaques qui représentent Sennachérib sur son trône et recevant les suppliants de la ville judaïque de Lakis. Ce même corps de bâtiment contenait l'emplacement où furent découvertes les archives de Ninive. Les blocs de marbre venaient des montagnes voisines, surtout de *Balad*, le *Beled* des Arabes, qui est cité à ce sujet dans les textes de Sennachérib. Ce palais que Sargon commença peut-être, fut continué par Assarhaddon, fils de Sennachérib. Le petit-fils de ce dernier bâtit le palais du *Nord*, le palais d'Assurbanhabal (Sardanapale V). Ce palais, découvert par Loftus et M. Rassan, contient les sculptures les plus riches en détails que nous connaissions. Cette époque de la sculpture assyrienne révèle des côtés nouveaux, tels que les scènes privées de la cour et de la ville, des chasses et généralement des pièces exécutées sur un modèle moins grand que les sculptures plus antiques. Les bas-reliefs historiques sont surtout illustrés et expliqués par des légendes et ont par cela donné la clef à bien des énigmes épigraphiques. Les chambres sont très nombreuses, et dernièrement Smith y a également fait quelques fouilles. — 1. *Groupe du midi.* A plusieurs kilomètres de Koyoundjik s'élève la colline de *Nebbi-Ysunes*, très difficile à fouiller à cause de la chapelle bâtie en honneur du prophète Jonas. Le palais, dont ce tumulus représente les restes, était moins étendu, mais tout aussi brillant que l'ensemble de Koyoundjik. Le tumulus, qui n'a que 300 mètres de longueur sur 150 de largeur, est rempli d'habitations et de tombeaux musulmans; la légende qui lui donne le nom de *Tell-el-taubeh*, « tumulus du repentir », place ici le théâtre des prédications de Jonas. Sennachérib avait commencé un palais sur l'emplacement d'une construction de Bennirar (847-818), et une plaque de marbre, aujourd'hui à Constantinople, atteste les desseins de l'adversaire d'Ezéchias. Assarhaddon agrandit le palais de son père. Malheureusement les traditions qui se rattachent spécialement à ce tumulus sacré aux musulmans en rendent l'exploration presque impossible. Il n'y a que ces deux groupes de bâtiments qui se trouvent compris dans l'enceinte de Ninive. Le reste de la plaine était occupé par des rues, des marchés, des habitations isolées, dont les textes juridiques nous ont transmis le souvenir. Dans l'un de ces documents on cite les *marchés de Ninive* (*Suqaq*), près desquels une maison mentionnée dans le contrat est située.

III. Environs de Ninive. Dans la plaine de Ninive se trouvaient un grand nombre de villes, dont les inscriptions parlent, sans que nous en puissions toujours signaler la position. Nous avons déjà parlé de Bellawât, nouvellement connu par les ruines explorées par M. Hormuzd Rassam, et qui renferment les magnifiques portes de bronze, rappelant dans leurs reliefs les hauts faits du roi Salmanassar (905-861). Ce même roi avait aussi construit la ville *Al-banu*, « ville du démiurge » aujourd'hui Karamlès, tumulus fouillé par Layard. Sargon s'y établit avant de fonder Khorsabad. La ville devint assez florissante au moyen âge, les Arabes l'appellent « Kar-Melis », les Syriens « Kar-Melich ». Les briques que l'on y a trouvées mentionnent des temples dont les fouilles pourraient devenir intéressantes. Au nord de Ninive se trouve *Shérif-Khan*, l'ancienne Tarbisi, avec un temple de Nergal auquel se rattachait un palais d'Assurbanhabal. Nous devons encore mentionner l'enceinte de *Salamieh*, déserte à l'intérieur, et qui représente le site de l'antique ville de Resen, *Res-Anu* ou *Dunnu*. Ce Resen pourrait s'être conservé dans le Larissa (*Al-Ris-Ann*) de Xénophon. Nous pouvons rattacher à ce chapitre deux villes qui passent comme les voisines et rivales de Ninive, *Korsabad* et *Nimroud* ou, pour parler le langage antique, *Dur-Sarkin* et *Calach*. Ces cités sont tellement reliées à tout ce qui regarde Ninive même, que Botta, le découvreur de ces antiquités, a pu intituler le livre qui ne traite que de Khorsabad exclusivement : *Monuments de Ninive*. — Un article sur la capitale des Assyriens serait fort incomplet, si on ne mentionnait pas ces cités contemporaines, ayant partagé la gloire et les désastres de la célèbre métropole. 1° *Dur-Sarkin* (Korsabad), situé 36°30′ lat. bor., à 41° long. E. de Paris, est une création de Sargon (721-704). Il s'y installa après avoir quitté Calach, afin de fonder un palais et une ville pour remplacer Ninive, alors en partie détruite. Les ruines de ce « Castel-Sargon » (bâti en 710) ont illustré le nom et les faits de Sargon, connus seulement par ses propres inscriptions. Ce roi résolut, comme il le dit, sur les injonctions des dieux, de fonder une ville appelée de son nom. Une enceinte entourait la cité, ornée d'un des plus beaux et des plus vastes palais du monde assyrien. Ces demeures ont été fouillées par Botta qui, par ce fait, découvrit l'archéologie assyrienne, et dont l'œuvre fut continuée et achevée par Victor Place. Le palais fut construit sur le côté nord-ouest de la circumvallation : il couvrit 10 grandes arures, ou 8,880 toises carrées, ou 319,680 coudées carrées, équivalant à 961 ares. Il formait un octogone rectangulaire, dont la partie septentrionale était destinée aux séances royales, aux appartements d'apparat. D'immenses salles ornées de bas-reliefs, portent des frises de textes, comparable à un immense volume déroulé, dans lequel Sargon nous rend compte des hauts faits de sa vie guerrière. Derrière ses vingt salles et cours, se développait la partie la plus grande de ce palais, contenant le harem, les appartements privés du roi et les habitations de ses serviteurs. Plus de deux cents chambres ont été déblayées par les deux explorateurs français, qui en ont retiré une masse énorme de sculptures, de

colosses en pierre et d'antiquités de toute sorte. Au cœur du palais se trouvait une caisse en pierre, renfermant les documents de la fondation écrits sur des tablettes d'or, d'argent, de bronze, d'étain, de marbre et d'albâtre. Nous renvoyons, pour les détails sculpturaux et archéologiques en général, aux travaux spéciaux des deux explorateurs. — Mais une des merveilles fut le mur d'enceinte, orné de huit portes monumentales, voûtées, les seules qui soient parvenues jusqu'à nous. Les côtés étant orientés vers les demi-points, les angles regardaient les points cardinaux; huit portes s'ouvraient vers la plaine, et chacune d'elles était consacrée à une divinité. Du même côté que le château qui faisait saillie, se trouvait une pyramide destinée probablement à l'observation des astres. — Ce qui distingue cette enceinte, c'est que nous trouvons ici le premier exemple d'emploi de nombres cabbalistiques. La circumvallation avait 3 1/3 ners (ou milles), 1 stade, 1 1/2 toise et 2 empans ou demi-coudées, c'est-à-dire, 24,740 demi-coudées, qui selon l'usage superstitieux, étaient inégalement reparties sur les côtés opposés d'un oblongue rectangle; le côté petit, où était le château, mesurait 6,000, l'autre 6.370 empans. Sargon nous dit que c'était « le nombre de son nom, *Sar Kin.* » Or, *Sar* s'écrit par 20, et *Kin* signifiait 40: Ce « nombre du nom » rendait celui des lustres de vingt grandes périodes (3,265 ans ou 653 lustres) et de quarante périodes sothiaques, 1,460 ans ou 292 lustres. En effet, ce nombre 24,740 est la somme de ces produits $(20 \times 653) + (40 \times 292) = 13{,}060 + 11{,}680$. Cette particularité frappante nous a paru assez importante, pour l'histoire des superstitions, pour que nous la signalions à nos lecteurs. — Il est probable que Dur-Sarkin est identique au Mespila de Xénophon; le chef des Dix-Mille raconte que ce fut une ville jadis habitée par les Mèdes et entourée d'un mur très élevé et très fort. La ville, assiégée par les Perses, ne fut prise, selon l'historien grec, que par la foudre de Jupiter. Seulement, l'étendue du mur est mal transmise: 6 parasangès (36 kilomètres !) dit l'élève de Socrate, ce qui est presque la longueur de l'enceinte fortifiée de Paris. — 2. A une distance de 46 kilomètres de Ninive, de 54 kilomètres de Dur-Sarkin se trouvait la ville antique de Calach, aujourd'hui Nimroud; elle était située non loin de l'embouchure du Zab se jetant dans le Tigre. Ce groupe de ruines est de tous le plus important au point de vue de l'archéologie et de l'histoire; nous ne saurions presque rien de l'histoire antique de l'Assyrie si nous n'avions pas les ruines de Calach, explorées surtout par Layard et Loftus. A nul autre endroit, les ruines présentent une telle diversité d'origine et d'époque; la superficie de 300 hectares, la moitié de celle de la ville royale de Ninive, a sur celle-ci le grand avantage d'être en majeure partie couverte de tumulus recélant d'anciens palais. Les murs sont rectangulaires et orientés vers les points cardinaux; celui du nord qui va de l'ouest à l'est, mesure 2 kilomètres. Au S. S. E. il se voit une seconde enceinte, celle des grands palais royaux. Quelques savants présument que Calach représente la ville de Larissa,

dont Xénophon (*Anab.*, III, 4, 7) mentionne le site et les ruines et dont il attribue la construction aux Mèdes. — Nous laisserons au lecteur de consulter pour les détails, les plans du livre de Layard. Sur une plate-forme étendue sur 20 hectares se dressent dans leur ordre : Au coin N. E. une pyramide carrée; à côté de celle-ci, les temples; dans l'un se trouve, le fameux « monolithe » de Sardanapale III (930-905), couvert d'un texte remplit deux feuilles d'impression in-8° (voir *Exp. en Més.* vol., I, p. 311 ss.). Au N. O. se trouvait le grand palais, construit par Salmanassar I, et agrandi par Sardanapale III; c'est de là que proviennent la plupart des bas-reliefs de Calach qu'on voit dans les musées d'Europe. A cinquante mètres de la porte sud de ce monument se trouvait à l'ouest de la plate-forme, une tour où l'on a trouvé des textes écrits par Bennirar IV, époux de Sammuramat qu'on a identifiée, à tort, à la Sémiramis d'Hérodote. Au S. E. se dressait un autre palais, le second en grandeur mais probablement le plus moderne, bâti par Assarhaddon (680-668) fils de Sennachérib. Il avait été édifié avec les débris d'un palais de Teglathphalasar, dont on avait détruit les monuments à dessein; des plaques de marbre dont l'une donne la contraction des lignes écrites sur l'autre, se trouvent appliquées dans deux salles très distantes l'une de l'autre : ces textes étaient destinés à être effacés, et probablement la destruction des palais a empêché l'accomplissement de ces desseins. — Un petit édifice au sud-est a fourni d'importantes trouvailles; une statue de Nebo, érigée par Bennirar, une grande stèle avec un texte de Samas-Ben (861-847) fils de Salmanassar III, contemporain d'Achab et de Jehu (905-860) et des briques du dernier roi dont on ait des documents, Assur-edil-ili (à partir de 625), fils d'Assurbanhabal. Entre les édifices du S. E. et du S. O. se trouve une rampe qui conduit au palais du Centre, commencé par Salmanassar III et achevé par Teglathphalasar. C'est là qu'entre autres objets, fut découvert le fameux *Obélisque de Nimroud*, en basalte noir, dont on peut voir un moulage au Louvre, et qui raconte sommairement les exploits de Salmanassar pendant les 31 premières années de son règne. — Autour de ces palais, il y avait des jardins et des champs cultivés, ainsi que des habitations particulières. — Le mur d'enceinte était garni de tours, dont des traces s'aperçoivent encore dans les élévations de terrains, et dont Lagard a compté, sur le côté nord seulement, cinquante-huit; à l'est il y en a presque autant. Le mur lui-même ne s'élève pas très haut, à cause de l'élévation de la plate-forme elle-même. Voilà la ville de Calach, comme Ninive et Resen, fondation essentiellement sémitique. — En dehors de ces trois cités, mentionnées par la Genèse, il y a les alentours de la ville, (*rehoboth îr*), qu'on a jusqu'ici mal interprétés par les *rues* de la ville. Cette expression biblique, dont nous proposons ici la vraie explication, indique l'ensemble des localités suburbaines situées dans ce vaste terrain, contenu entre le Tigre, le Zab inférieur, le Bumodus (ou *Khâsir*), et fermé en haut par la montagne du *Djebel Maqloub*, le mont Nicatorion (Νικατόριον ὄρος) où se livra la bataille de Gauga-

mèles. On peut évaluer l'étendue de cette plaine à 3,000 kilomètres carrés, ou 6 fois plus grand que le département de la Seine. L'histoire de Ninive se confondant avec celle de *l'Assyrie*, est contenue dans cet article qui renferme aussi les renseignements nécessaires au sujet de *l'art assyrien*. J. Oppert.

NISIBE, *Nasibina*, en assyrien, ville épiscopale de Mésopotamie sous la métropole d'Amide, au diocèse d'Antioche. Les Grecs l'appelaient d'abord *Antiochia Mygdonia*. D'après Jérôme, Eusèbe de Césarée, Ephrem d'Edesse, suivis par la plupart des commentateurs modernes depuis Michaëlis (*Spicil.*, I, 226), cette ville est la même qu'Achad (Accad; Ἀρχάδ), dont il est question Gen. X, 10. Jovien ayant rendu Nisibe aux Perses, ce siège passa de la juridiction du patriarche d'Antioche à celle du catholicos de Chaldée. La doctrine de Nestorius s'y répandit, et on établit à Nisibe une école nestorienne dont Barsumas fut le premier maître. Nisibe a eu quarante-un évêques. D'après une lettre publiée par Assemani (*Bibl. orient.*, II, 403 ss.; III, 142), on est porté à croire qu'un concile a été tenu à Nisibe en 645. De Commanville (*Ire Table alphabét.*, 172) dit que *Nisibir* n'est plus qu'un gros village dans le vilayet de Diarbékir, où se trouve une communauté d'arméniens et de nestoriens, qui y ont chacun un évêque de leur communion (cf. Lequien, *Oriens christ.*, II, 995, 1196, 1589).

NITZSCH (Charles-Emmanuel) est né le 21 septembre 1787 à Borna près de Leipzig. Son père, l'un des théologiens les plus instruits et les plus indépendants de son temps, fut appelé en qualité de professeur et de surintendant général à Wittemberg. C'est là que Nitzsch, le troisième de dix enfants, reçut sa première instruction. Dès l'enfance il fut destiné au pastorat et élevé à la maison paternelle par de jeunes théologiens qu'y attirait son père. Quelle pure et noble vie de famille que celle où s'épanouissait ce jeune adolescent, soumis et respectueux, dont le père pouvait dire que jamais il ne lui avait causé que de la joie! De seize à dix-huit ans, il séjourna au célèbre gymnase de Schulpforta, attiré surtout par la poésie, l'histoire et la philosophie de l'antiquité. Un sérieux enseignement philologique le familiarisa avec les langues anciennes; mais il regretta de n'avoir pas été mieux dirigé pour s'exprimer facilement dans sa langue maternelle. Sa grande supériorité morale fut remarquée par ses condisciples qui l'entouraient d'une affection pleine de déférence. Ses professeurs en théologie furent Schrœck et Tzschirner pour l'histoire et Heubner pour le dogme. Pendant ses études universitaires, la philosophie, cette reine de l'époque, faillit le détourner de la théologie. Son vrai maître fut son père, esprit clair et sobre, partisan convaincu de Kant et de Lessing, qui avait retenu une idée toute formelle de la révélation, mais pour lequel en réalité le christianisme était identique avec la moralité. Nitzsch partagea d'abord cette manière de voir, qui était peu en harmonie avec sa nature mystique et spéculative; il ne tarda pas d'ailleurs à subir l'influence de Schleiermacher et du romantisme. Ses premières dissertations *De evangeliorum apocryphorum in*

explicandis canonicis usu et abusu ; De testamentis duodecim patriarcharum libri veteris Testamenti pseudepigrapho, sont étrangères à la dogmatique et dénotent un esprit porté aux recherches scientifiques sur des sujets très spéciaux. — Nitzsch débuta en 1810 dans la carrière académique en qualité de *privatdocent* ; il remplissait en même temps les fonctions de vicaire de son père. Il acquit un riche trésor d'expériences dans la cure d'âmes pendant les difficiles années de 1812 et de 1813. On doit une mention particulière aux sermons qu'il prêcha pendant le siège de Wittemberg, et qui étaient beaucoup plus simples et plus pratiques que ceux qu'il prononça dans la suite. Les professeurs de l'université, ainsi qu'une grande partie de la bourgeoisie, avaient quitté la ville dès avant l'investissement. Heubner et Nitzsch étaient restés seuls pour édifier et consoler la population exposée aux horreurs du siège et du bombardement. Ils sauvèrent l'église dont la toiture commençait déjà à brûler. Il n'y avait de sécurité que dans les caves. Nitzsch continuait cependant ses visites aux malades et aux prisonniers au péril de ses jours. Par le traité de Vienne, Wittemberg passa à la Prusse. Nitzsch fut nommé professeur au séminaire pastoral, qui remplaça en 1817 l'ancienne université, et fit des cours sur l'histoire de la vie ecclésiastique ; il interprétait en même temps des discours de Démosthène et de Chrysostôme, et dirigeait des exercices homilétiques. Il continua à dîner à la table de son père jusqu'à trente ans, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de son mariage avec M^lle^ Schmieder, la fille du directeur du séminaire. A l'occasion du jubilé de la Réformation, l'université de Berlin lui délivra le diplôme de docteur pour une dissertation latine sur le dogme du Saint-Esprit. Tout en cherchant à expliquer d'une manière spéculative la doctrine ecclésiastique de la Trinité, Nitzch fait remarquer que l'essence du christianisme ne doit pas être cherchée dans le dogme, mais dans la personne du Sauveur et dans sa parfaite sainteté qui nous garantit sa nature à la fois divine et humaine. Mais les efforts qu'exigeaient les doubles fonctions de pasteur et de professeur dépassaient ses forces physiques ; il dut demander son déplacement et accepta la place de surintendant ecclésiastique à Kemberg (1819-1822), qu'il échangea, quelques années après, contre celle de professeur à l'université de Bonn. — Le séjour de Nitzsch à Bonn, de 1822 à 1847, marque l'apogée de son activité, dans le plein épanouissement de toutes ses forces et de tous ses dons. Il fut, durant cette époque, le chef spirituel de l'Eglise évangélique des pays rhénans, et trouva une impulsion féconde dans le contraste que présentait le majestueux développement de l'Eglise catholique des provinces du Rhin, puissante et riche, avec celui, plus modeste, de communautés protestantes, peu nombreuses mais vivantes et dotées d'une organisation synodale intéressante. Nitzsch se sentait en harmonie profonde et en communion intime d'idées avec ses collègues de l'université, parmi lesquels se trouvaient Niebuhr, Arndt, Brandis, Bethmann-Hollweg, Lücke, Sack et Bleek ; quatre-vingts à cent étudiants se groupaient autour de sa chaire, et dans leur nom-

bre beaucoup de jeunes gens du Holstein et de la Suisse. Nitzsch possédait le don d'exciter au plus haut degré l'attention de ses auditeurs par son débit grave, sobre et correct ; il les faisait assister en quelque sorte à la genèse de sa pensée si riche et si profonde, pour laquelle il cherchait, non sans peine et sans luttes, une expression originale. On ne savait ce que l'on devait admirer le plus chez lui, son immense savoir ou sa pensée pénétrante, sa connaissance parfaite de l'antiquité classique et de l'Ecriture sainte, de la philosphie et de l'histoire de l'Eglise, ou la vie spirituelle intense et spontanée, grâce à laquelle il savait grouper et disposer d'une manière organique les matériaux de ses cours. Il professait sur les sujets les plus variés : le livre de la Sapience, la théologie biblique, l'introduction au Nouveau Testament, l'encyclopédie, le droit ecclésiastique, l'histoire des missions, etc. Parmi les travaux littéraires de cette période, nous citerons un *Mémoire sur l'Agende prussienne* (1825), une *Lettre à Delbrück* (1827), sur l'autorité des saintes Ecritures, deux recueils de sermons, une série d'articles dans les *Theologische Studien u. Kritiken*, dont il fut l'un des fondateurs, et où parut aussi sa *Réfutation de la Symbolique de Mœhler* (1835). — Mais l'ouvrage le plus important de Nitzsch, celui dans lequel ses vues trouvèrent leur expression fidèle mais laconique, c'est son *Système de la doctrine chrétienne* (1829). Il est nécessaire de nous y arrêter quelque peu. Malgré un puissant attrait vers la spéculation religieuse, Nitzsch ne ressentit que de l'éloignement pour cette théologie, issue de l'école hégélienne, qui ne regardait la foi religieuse que comme la forme imparfaite et transitoire du savoir spéculatif. Il se rattache intimement à Schleiermacher qui le désignait lui-même comme l'homme dont il aimait le mieux à être loué et le moins à être blâmé. Son point de départ est la déclaration d'indépendance de la religion, qui a son siège dans le sentiment, vis-à-vis de la pensée philosophique. Il montre que le sentiment religieux s'objective nécessairement et devient, d'un côté, idée religieuse, et, de l'autre, loi morale ; qu'il est par conséquent l'unité primitive et créatrice de la raison et de la conscience, le centre et le foyer de toute notre vie spirituelle. Le sentiment religieux renferme une idée, une connaissance immédiate qui est sa norme. Cette idée, dans le langage du christianisme qui a donné au sentiment religieux sa forme la plus accomplie, est la Parole de Dieu historiquement révélée et assimilée par la foi. C'est cette idée de la Parole de Dieu qui marque le point où Nitzsch a développé la théorie du sentiment religieux de Schleiermacher et s'en est écarté. Il distingue la Parole de Dieu de l'Ecriture sainte ; elle est composée de ceux des éléments de l'Ecriture qui peuvent être assimilés par le sentiment religieux et qui concourent à réveiller, à purifier et à développer la vie intérieure. De cette manière, sans exclure la critique sacrée (dont les droits sont assurés par la distinction entre l'Ecriture et la Parole de Dieu), la dogmatique de Nitzsch procède d'une manière beaucoup plus directe de l'Ecriture que celle de Schleiermacher. La Parole de Dieu, qui se manifeste à la

fois comme une et comme diverse dans l'organisme vivant de l'Ecriture sainte, indique elle-même les diverses parties dont se compose le système chrétien; elle pousse à la spéculation et la féconde, elle devient ainsi la base de la science religieuse chrétienne. Cette science a dans l'Ecriture sainte la source permanente de son rajeunissement, sans être obligée de toujours revenir à la lettre même de l'Ecriture. Elle a de plus son histoire dans le développement du dogme chrétien qui, malgré toutes les erreurs et toutes les déviations qu'il présente, révèle pourtant la loi intérieure du progrès dans la vérité, qui en est l'âme, et conduit la science à toujours mieux sonder les profondeurs de l'Ecriture. Ce qui distingue encore le système de Nitzsch, c'est la manière intime dont il unit et combine l'élément religieux et l'élément moral. Il ne veut admettre dans la doctrine chrétienne que ce qui exerce une influence sur la vie morale, ce qui est en rapport direct avec les forces salutaires (*das Heilskräftige*) dans lesquelles il fait consister l'essence du christianisme. La division elle-même de l'ouvrage indique nettement cette préoccupation éthique. La première partie traite du bien, c'est-à-dire de Dieu et de la créature ; la deuxième traite du mal, c'est-à-dire du péché et de la mort ; la troisième partie enfin traite du salut, c'est-à-dire de son incarnation dans la personne du Sauveur, de son assimilation par la foi, de la communauté et de l'accomplissement final du salut. L'ouvrage de Nitzsch a encouru un double reproche. Dès son apparition l'auteur fut accusé d'avoir trahi la cause de la science, en désespérant de construire un système chrétien sans avoir égard aux besoins pratiques de l'homme, et sans y faire toujours appel comme à une sorte d'*argumentum ad hominem*. Mais c'est là précisément la tâche de la théologie moderne d'abandonner de plus en plus la spéculation à la philosophie et de s'en tenir aux faits d'expérience religieuse, en se rappelant que le christianisme est moins un dogme qu'une vie. Ce que l'on peut blâmer dans la construction systématique de Nitzsch, c'est d'avoir disjoint, sous prétexte de les fusionner, les éléments de la science dogmatique et ceux de la science morale, et d'avoir cru nécessaire de faire voir les conséquences pratiques qui découlent de chaque proposition dogmatique, alors que c'est de l'ensemble même de la doctrine, plutôt que de ses parties isolées que doit découler la morale chrétienne. Unies intimement par leurs principes, les deux sciences exigent néanmoins une tractation séparée. Le second reproche est plus grave. Il concerne le choix même des matériaux que Nitzsch a fait entrer dans son système. Dans beaucoup d'entre eux le caractère religieux et le point de rattache à la morale semblent faire absolument défaut; ailleurs ils ne sont pas assez mis en lumière. Dans le désir de conserver autant que possible les anciennes formules ou les anciennes idées dogmatiques, notre auteur a dû avoir recours à un procédé d'interprétation et de spiritualisation que ces formules ne comportent pas. Nitzsch a voulu rajeunir la doctrine de l'Eglise par une mise en œuvre plus conséquente des idées bibliques et la rendre acceptable en même temps à la pensée mo-

derne par des explications plus ou moins ingénieuses. Mais la plupart de ses théories sur l'inspiration, sur la prophétie, sur le miracle, sur la personne de Jésus-Christ manquent de clarté et de netteté. L'esprit conservateur auquel il a obéi, les subtilités et les obscurités involontaires ou volontaires dans lesquelles sa pensée s'embarrasse, enlèvent de la valeur à son ouvrage. — Nitzsch continua, pendant son séjour à Bonn, à unir l'activité ecclésiastique au professorat. Animé d'un profond amour pour l'Eglise et de l'humble désir de la servir, il considérait la théologie pratique comme le couronnement des études universitaires. Il dirigea avec une rare intelligence le séminaire homilétique, et prêchait régulièrement dans l'église de l'université, habile à découvrir les filons d'or que renferme l'Ecriture et à parler de l'abondance d'un cœur convaincu. Sa prédication, sans l'ombre d'ornements oratoires, respirait une sorte de calme contemplatif; mais en chaire aussi il ne réussissait pas à donner une expression simple et transparente à sa riche et profonde pensée. Comme membre du consistoire rhénan et comme vice-président du synode, il exerça une action heureuse et toujours respectée sur la vie ecclésiastique de la province, et ne resta étranger à aucune des questions qui divisaient alors les esprits. Nitzsch fut l'âme du synode général qui se réunit à Berlin en 1846, à une époque où la tendance qu'il représentait semblait devoir triompher dans l'Eglise protestante d'Allemagne, et où le gouvernement prussien paraissait disposé à lui accorder les institutions libérales qu'elle réclamait depuis si longtemps, et dont les provinces rhénanes seules possédaient les principaux éléments. Dans la question capitale qui fut débattue à ce synode, Nitzsch s'éleva contre l'autorité dogmatique et légale des confessions de foi du seizième siècle et même du symbole apostolique. Le formulaire de consécration qu'il avait rédigé et dont il proposa l'adoption à l'assemblée n'énumérait qu'une série de vérités et de faits bibliques fondamentaux. La plupart des dogmes controversés étaient passés sous silence, et ceux qui étaient visés l'étaient avec les paroles mêmes de l'Ecriture. L'attitude que Nitzsch observa dans cette circonstance fut vivement blâmée par le parti orthodoxe. — Après avoir refusé dix appels successifs, Nitzsch se rendit, en 1847, à celui qui lui vint de Berlin où il devait succéder à Marheineke. « Il lui en coûtait, dit son biographe, de se séparer de sa belle et tranquille maison avec son jardin et la vue sur le fleuve et le Siebengebirg, du noble cercle d'amis qui l'entouraient et de cette Eglise rhénane à laquelle il était uni par des liens si intimes, de toute cette vie de Bonn si riche en joies et en épreuves. » Des temps de luttes ardentes l'attendaient dans la froide et sablonneuse capitale des bords de la Sprée. La révolution d'abord, la réaction ensuite, avec son fanatisme pharisaïque qui n'était contenu que par des considérations de prudence mondaine, trouvèrent un adversaire plutôt qu'un allié dans Nitzsch. On doit regretter que son opposition n'ait pas été plus ferme et plus décidée, et qu'à la fin de sa vie surtout il se soit laissé arracher des concessions fâcheuses. Successivement membre du consistoire, du conseil

ecclésiastique supérieur et depuis 1853 prélat de Berlin, tour à tour suspecté et incriminé par les orthodoxes et par les libéraux, il lui fut difficile de maintenir sa pleine indépendance. Et pourtant les hommes de tous les partis ne pouvaient s'empêcher de le respecter profondément. Dans les conseils, dans les conférences, dans les grandes assemblées ecclésiastiques, où les hommes les plus considérés des tendances les plus diverses écoutaient avec vénération sa parole, il apparaissait toujours avec ce prestige et cet ascendant tout particulier qu'exerce une individualité revêtue d'une grande autorité morale. En politique, il appartenait au parti conservateur libéral, qui cherchait à donner à l'Etat une base morale. Il fut l'un des fondateurs de la *Revue allemande de la science et de la vie chrétiennes* (1850), chargée de défendre l'union des Eglises luthériennes et réformées, et de réfuter, par des articles apologétiques sérieux, les attaques dirigées contre le christianisme. — Lorsqu'en 1852, au plus fort de la réaction, l'Union courut les plus grands dangers, et qu'un ordre du cabinet royal intima aux membres du conseil ecclésiastique supérieur l'ordre de désigner laquelle des deux Eglises ils entendaient représenter au sein du conseil, seul, Nitzsch déclara que, quant à lui, il continuerait à y représenter l'Eglise unie. Dans son ouvrage sur l'*Union evangélique* (1853), il chercha à prouver que son histoire était contemporaine de celle de l'Eglise protestante elle-même ; il réfuta ceux qui, méconnaissant les droits actuels de l'Eglise, élevée au-dessus des divergences créées par les luttes dogmatiques du seizième siècle, ne voyaient dans l'Union que le caprice d'un souverain ou l'abandon de la foi des pères. L'idée que défendait Nitzsch était celle d'une union doctrinale, positive sur tous les articles des confessions de foi qui n'étaient pas en désaccord avec la Bible. Il rentra une seconde fois dans la lice par une vigoureuse réplique à l'adresse de Kalmis (1854), qui l'avait accusé de catholicisme, parce qu'il ne distinguait pas assez entre la justification et la sanctification. Nitzsch traita maintes fois des sujets apologétiques, soit dans les revues, soit dans les conférences (voy. le volume intitulé *Dissertations choisies*, Berlin, 1863, 2 vol.). Nous nous bornerons à rappeler celles sur Mélanchthon, sur Gellert, sur Lavater, sur les Frères moraves, sur la religion et l'histoire, sur le christianisme et les peuples non civilisés, ainsi que ses *Cours sur la doctrine chrétienne professés devant des étudiants de toutes les facultés* (1859). Mais l'ouvrage capital de ses dernières années fut son *Système de la théologie pratique* (1847-1867, 3 vol.), dans lequel il s'éleva un monument durable témoignant à la fois de sa rare vigueur scientifique et de sa grande virtuosité pastorale. Fruit de longues années de travail et d'expériences chrétiennes, ce livre, admirablement ordonné, présente de vrais trésors de sagesse pratique. L'idéal chrétien et l'idéal humain se pénètrent réciproquement, si bien qu'il apparaît avec une entière évidence qu'ils ont été faits l'un pour l'autre, et que le christianisme n'atteint pleinement son but que s'il réussit à remplir de son esprit l'humanité entière dans tous ses rapports et toutes ses relations, de même que

l'humanité ne réalisera sa destinée que par une assimilation de plus en plus complète de l'esprit chrétien. — A partir de 1863, la santé et surtout la vue de Nitzsch déclinèrent insensiblement. Il fut obligé de cesser ses cours et de déposer ses fonctions l'une après l'autre ; il dut renoncer à faire plusieurs publications qu'il avait projetées. Déjà s'annonçaient des symptômes plus alarmants. Il tomba dans un état voisin de l'enfance ou plutôt dans une sorte de somnolence, mais qui n'enleva rien à sa grandeur morale. Une dernière fois il voulut prendre la plume pour défendre, dans un écrit populaire, l'idée favorite de toute sa vie, l'Union, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation. Il ne put le faire. Il ressentait de même un vif besoin de prêcher, et prononça d'admirables allocutions aux personnes de son entourage intime. Une douce mort vint, le 21 août 1868, délivrer son âme fatiguée. « Mes conceptions du monde futur, avait-il écrit peu de jours auparavant, deviennent plus concrètes, à mesure que je vieillis ; et j'ai la douce certitude que ma demeure m'est préparée là-haut par les bien-aimés qui m'ont précédé. » — Il est difficile de tracer un portrait fidèle de son individualité. « Dieu m'a donné peu de passions, » dit-il un jour. Mais ce n'était pas seulement son tempérament, c'était aussi la puissante discipline de son esprit qui lui permettait de garder la mesure, même dans les moments les plus agités de sa vie, et d'unir à une fermeté inébranlable une grande douceur. Plus son regard était profond et pénétrant, plus semble-t-il (chose bien rare) son jugement sur les personnes était bienveillant. Son érudition, sa richesse de pensée, son génie spéculatif excitaient l'admiration ; mais ce qui remplissait ses disciples et ses amis de vénération pour lui, c'était le caractère profondément religieux et moral de son individualité, l'unité sensible de la doctrine et de la vie. S'assimiler les objets les plus disparates et les plus réfractaires à sa pensée, approfondir tous les phénomènes, ranimer la lettre morte, faire revivre et spiritualiser les dogmes vieillis et les traditions éteintes : tel fut le principe de la théologie de Nitzsch. Il joignait une ardeur mystique et un esprit spéculatif profond à une science historique et philologique étendue. Jamais la délicatesse exquise du sentiment religieux ne s'est unie à un jugement plus solide et plus ferme. La force comme aussi la faiblesse de Nitzsch, c'est l'association un peu hâtive d'un sentiment religieux vivant avec les formules ecclésiastiques, la fusion quelque peu forcée de l'idée et de l'histoire. Ce qui manque, c'est le chaînon intermédiaire, le sens critique qui trie et qui purifie. Cette absence de la critique explique le mélange d'idéalisme et d'expressions impropres qui caractérise la théologie de Nitzsch. Il possède le rare talent de spiritualiser le dogme et de faire ainsi illusion à ceux qui l'acceptent. Mais cette illusion se dissipe à la suite d'un examen plus soutenu, d'une réflexion plus mûre ; elle n'est même possible que grâce à l'obscurité involontaire dont s'enveloppe la pensée de Nitzsch. On l'a surnommé l'Héraclite de la théologie moderne. Cette obscurité a sa source dans sa nature intérieure très primitive, très spontanée, très riche qui lutte sans cesse pour chercher une expression originale

à des pensées originales. La raison claire, lumineuse, simple fait défaut à Nitzsch qui, sous le rapport de la forme, est en tous points l'opposé de Voltaire. Il recherche d'une manière presque maladive la concision. Lui-même d'ailleurs semble incapable de soutenir le poids, dirons-nous, ou l'illusion du dogme ainsi idéalisé à force de subtilité et d'obscurité; il retombe dans une sorte de positivisme et se courbe sous l'objectivité des formules ecclésiastiques. Tout se réduit chez lui à des essais, à des velléités spéculatives. — Voyez : Beyschlag, *K. E. Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neuern deutsch-evangel. Kirchengeschichte*, Berl., 1872; *C. E. Nitzsch u. die evangel. Kirche der preuss. Rheinprovinz*, dans les *Protestant.-Monatsblætter*, 1860, II. 8-11; Schwarz, *Zur Gesch. der neuest. Theol.*, etc. F. Lichtenberger.

NO, dans le texte hébreu des prophètes (Ez. XXX, 14 ss.; Jér. XLVI, 25; Nah. III. 8), est une des principales villes d'Egypte. Les LXX traduisent par Διὸς πολις. Or, il y avait en Egypte deux villes de ce nom : l'une, dans la Haute-Egypte, qui n'était autre que Thèbes (Strabon, I, 9, 35; Pline, 36, 12; 37, 54); l'autre dans la Basse-Egypte dont Strabon (17,802) dit qu'elle était entourée de lacs. La plupart des commentateurs se prononcent, contre l'opinion soutenue par Kreenen (*Nohumi vatic. philol. et crit. expos.*, Harderox, 1808) et par Champollion (*L'Egypte*, II, 131), en faveur de Thèbes. Les canaux qui l'entouraient en faisaient bien cette ville fortifiée au milieu des eaux dont parle Nahum.

NOAILLES (Louis-Antoine de), cardinal et archevêque de Paris, naquit le 27 mai 1651 et mourut à Paris le 4 mai 1729, âgé de 78 ans Elevé dans les principes de la religion, il montra dès ses plus jeunes années une piété tendre et profonde Après avoir fait de bonnes études, il entra dans l'état ecclésiastique, et prit successivement les grades de licencié et de docteur de Sorbonne (1676). Nommé en 1679 à l'évêché de Cahors, il fut appelé, dès l'année suivante, à l'évêché de Châlons-sur-Marne, et s'appliqua dans ces deux diocèses à faire revivre les vertus chrétiennes au sein de son clergé. En 1695, élevé par Louis XIV à l'archevêché de Paris, il y rencontra des oppositions et eut à y soutenir des luttes pour lesquelles il n'était point fait. Sa timidité, la douceur de son caractère porté naturellement à la bonté et à l'indulgence, le firent souvent hésiter sur la position qu'il devait prendre à l'égard des uns ou des autres, et imprimèrent à sa conduite une indécision qu'on lui a souvent reprochée. Etant évêque de Châlons, Noailles avait donné son approbation aux *Réflexions morales* du père Quesnel; arrivé au siège de Paris, il confia la revision de ce livre à un groupe de docteurs parmi lesquels était Bossuet; ce travail produisit l'édition de 1699. Trois ans auparavant (1696), notre archevêque avait condamné un écrit intitulé : *Exposition de la Foi catholique touchant la grâce*, cet écrit était de M. de Barcos, l'un des théologiens jansénistes les plus autorisés d'alors. Les jésuites, qui savaient M. de Noailles peu favorable à leur doctrine et à leur société, publièrent alors un *Problème ecclésiastique* dans lequel ils demandaient « auquel il fallait croire, de M. de Noailles,

archevêque de Paris, condamnant l'*Exposition de la Foi catholique*, ou de M. de Noailles, évêque de Châlons, approuvant les *Réflexions morales*. » Les jésuites ne lui pardonnaient pas d'avoir dit à Bourdaloue « qu'il voulait toujours être leur ami et jamais leur valet. » En 1700, il fit condamner par l'assemblée du clergé la doctrine des nouveaux casuistes dont la morale relâchée était propagée surtout par les jésuites. Nommé cardinal vers la même époque, il n'en fut pas moins en butte aux attaques de la redoutable compagnie. Dès 1701, l'affaire du fameux « cas de conscience » (voir l'art. *Jansénisme*), plaça le cardinal de Noailles dans une fausse position. La bulle *Vineam Domini* étant survenue en 1705, Noailles ne l'accepta qu'avec des restrictions équivalant à un refus. Poussé par la cour qui elle-même était excitée par les jésuites, le faible cardinal ordonna que la bulle fût acceptée par les religieuses de Port-Royal, mais celles-ci ne signèrent qu'en ajoutant une clause dont on se servit pour les perdre. Le roi sollicita de Rome une bulle contre ce monastère qui fut, comme on le sait, détruit en 1709. Noailles aimait Port-Royal, mais sa faiblesse ne sut pas le protéger; lui qui l'avait appelé « le séjour de l'innocence, » consentit à être l'instrument de son extermination. Aussi, n'est-il pas étonnant de le voir fondre en larmes à la vue des ruines de cette maison célèbre, un jour qu'il les visitait; ce qui fit dire alors que c'étaient « les pierres de Port-Royal qui retombaient sur lui. » Plus tard (1713) la fameuse bulle *Unigenitus* ayant paru, le cardinal refusa de l'accepter, puis rétracta son refus, rétractation qu'il chercha à affaiblir dans la suite. Tout le monde sait d'ailleurs que le timide prélat fut toujours ennemi au fond de cette lamentable constitution et qu'il se débattit contre elle toute sa vie. — Noailles était un homme pieux, plein de charité et plein de compassion pour les pauvres auxquels il distribuait des sommes considérables. Ses connaissances théologiques étaient très étendues. D'un caractère aimable et bienveillant, plein de cœur et de loyauté, il ne sut pas toujours faire acte d'énergie et de fermeté dans les circonstances où cela était nécessaire, mais personne ne lui a jamais refusé la droiture dans les intentions et la candeur dans les démarches. On a de lui : 1° Une *Instruction pastorale* dont nous avons déjà parlé, sur le livre de M. de Barcos; 2° plusieurs *Lettres et Instructions pastorales* sur divers points de doctrine et de morale; 3° des *Heures* à l'usage de son diocèse, appelées communément *Heures de Noailles*, livre remarquable par l'onction qui y est répandue; 4° plusieurs écrits contre la bulle *Unigenitus*. A. Maulvault.

NOB ou Nobé [Nob; Νομβᾶ, Νὸμβα], que quelques commentateurs identifient avec Anathoth, ville sacerdotale de la tribu de Benjamin (Néh. XI, 31), sur la grande route qui conduit du Nord à Jérusalem, non loin de cette dernière ville (Es. X, 32). Il s'y trouvait, du temps de Saül, un sanctuaire de Jéhova et un collège de prêtres. David ayant été chassé par Saül se rendit à Nob, et le grand-prêtre Achimélech, à qui il avait demandé à manger, lui donna des pains de la table sacrée, et l'épée de Goliath. Saül, l'ayant appris, fit périr tous les

prêtres de Nob, et ravagea cette ville (I Sam. XXI, 2 ss.; XXII, 9 ss.).

NOD, Nod (Gen. IV, 16), le pays ou Caïn s'enfuit après le meurtre de son frère. Nod ou Noud signifie fuite, exil. Il est donc inutile de chercher le nom symbolique de cette ville légendaire dans la géographie ancienne de l'Asie, comme Calmet et d'autres auteurs (voy. Rosenmüller, *Alterthümer*, I, 215 ss.).

NOÉ (Noakh, Νῶε), fils du Séthite Lamech, est le dixième patriarche, et celui dont le nom est indissolublement uni à celui du déluge, appelé Es. LIV, 9 « les eaux de Noé. » Il est le dernier des patriarches qui vécut jusqu'à ce cataclysme et qui lui survécut ; par les descendants de ses trois fils Sem, Cham et Japhet, il est représenté comme le père de l'humanité postérieure. La Bible représente Noé comme le seul homme juste parmi ses contemporains (Gen. VI, 9; VII, 5); « c'est pourquoi il trouve grâce devant Dieu » (VI, 8). Ses rapports intimes avec Dieu ressortent de toute l'histoire du déluge ; c'est à lui que Dieu annonce ses jugements prochains, donne des instructions détaillées sur la construction de l'arche, il l'y fait entrer, la ferme sur lui, et c'est encore en souvenir de Noé que les flots sont arrêtés. Noé, de son côté, observe scrupuleusement dans tous ses actes les indications divines. Aussi le patriarche apparaît-il dans le récit biblique comme un médiateur en faveur de l'humanité nouvelle, à laquelle Dieu assure l'existence sous le symbole de l'arc-en-ciel ; il devient ainsi, par le sacrifice qu'il immole à Dieu, le modèle du grand prêtre du Nouveau Testament.—Il est difficile de se faire une idée exacte de l'arche, d'après la description de la Genèse ; toutefois il semble ressortir de ce récit qu'elle avait plutôt la forme d'une maison à trois étages que d'un navire. Quant à ses dimensions, elles ne dépassent pas celles que la tradition chaldaïque attribue au navire de Xisuthros (six cents aunes de long et soixante aunes en largeur et en hauteur). On a prétendu calculer que son volume suffisait pour l'installation de toutes les espèces d'animaux et l'approvisionnement nécessaire. La narration se rapportant à la malédiction prononcée contre Cham (Gen. IX) a une autre signification. Elle doit montrer comment Cham, image fidèle de la corruption des peuples chananéens, a pu commettre le forfait qui lui est attribué. Dès que ce dernier est consommé, Noé reprend, dans la double tradition biblique, sa grande figure qui est celle d'un homme de Dieu, dont la parole prophétique fixe pour des siècles la destinée des peuples qui descendent de ses fils. La malédiction contre Cham implique l'asservissement des peuples chananéens, tout comme la bénédiction donnée à Sem indique que Jéhovah sera le Dieu d'Israël. — Noé, le dernier représentant des patriarches, atteignit, dit la Bible, l'âge de neuf cent cinquante ans (Gen. IX, 28). Est-il nécessaire de dire que la légende orna singulièrement sa grande figure? Nous en trouvons la trace dans le livre d'Hénoch et dans celui des Jubilés, lequel lui attribue un pouvoir tout particulier sur les démons. Les Juifs postérieurs font remonter à Noé les sept commandements noachiques qu'on imposait

aux prosélytes et qui jouèrent un rôle si important dans le concile de Jérusalem dont parlent les Actes (XV). E. Scherdlin.

NOÉ (Marc-Antoine), évêque de Lescar, né en 1724 au château de la Grémenaudière, près de La Rochelle, mort à Troyes en 1802. Grand vicaire de Rouen, il fut élu député à l'assemblée du clergé en 1762, et, l'année suivante, nommé par le roi évêque de Lescar ; il était à ce titre président des états du Béarn. Pendant qu'il gouvernait ce diocèse, en 1765, il fut un des quatre évêques qui refusèrent de reconnaître la bulle *Unigenitus*. Son siège ayant été supprimé pendant la Révolution, Noé alla d'abord en Espagne, puis en Angleterre. Revenu en France, il fut nommé en 1802 évêque de Troyes. — Noé aimait les lettres et les avait cultivées avec fruit. On a de lui des *Discours* et des *Mandements* qui se distinguent par la pureté du style et l'élévation de la pensée. Ses *Œuvres* ont été recueillies et publiées à Londres, en 1801, in-12; il en a été donné une édition nouvelle et plus complète à Paris, 1818, in-8°, par le R. P. Auguis. On pourra consulter la *Notice historique*, insérée en tête de cette édition, ainsi qu l'*Eloge de M. Noé* par Luce de Lancival, Paris, 1805.

NOEL (*natalis dies*, *natalitia*) fête de la naissance de Jésus-Christ, célébrée le 25 décembre, la première du cycle des fêtes chrétiennes. — Il était naturel que le souvenir de la naissance du fondateur de l'Eglise chrétienne devînt l'objet d'une fête, et prît place dans la série des solennités destinées à retracer annuellement aux fidèles les principaux événements de la vie de Jésus-Christ. L'usage de célébrer cette fête ne s'établit pourtant qu'assez tard dans l'Eglise, et ce n'est que vers la fin du quatrième siècle qu'on fut d'accord sur la date du 25 décembre et sur la véritable signification de la fête. En tout cas, l'hypothèse qui en fait remonter l'origine aux temps apostoliques est complètement dénuée de fondement. En Orient, la fête de la naissance de Jésus-Christ fut d'abord célébrée le 6 janvier, sous le nom d'*Epiphanie* : c'était le terme consacré pour désigner une apparition divine. Les évangiles ne donnant aucun renseignement sur l'époque précise de la naissance de Jésus, on était arrivé à cette date par des procédés exégétiques très familiers à cette époque. On partait de l'idée que, l'ancienne alliance n'étant que l'ombre dont la nouvelle est la réalité, il devait y avoir entre elles un parallélisme complet. Or, Jésus est le second Adam : donc les principales dates de la vie d'Adam doivent nous fournir celles de la vie du Christ. Adam est né le sixième jour de la première semaine de l'existence du monde. La Genèse ne dit rien de la date de sa mort ; mais d'anciens exégètes croyaient pouvoir conclure de Gen. II, 17, qu'il était mort également le sixième jour de la semaine, le même jour où il mangea du fruit défendu. Le parallélisme est en partie confirmé par les évangiles : Jésus mourut en effet le sixième jour de la semaine ; donc il dut naître aussi le sixième jour. Et comme Adam était né le sixième jour de la première année du monde, on arriva naturellement à fixer le sixième jour de l'année comme étant l'anniversaire de la naissance du Christ. Cette explication n'était pourtant pas généralement acceptée; dans

une partie de l'Eglise, on attachait plus d'importance au commencement du ministère de Jésus qu'à sa naissance. Clément d'Alexandrie blâme ceux qui s'occupaient à rechercher exactement le jour et l'année de la naissance du Christ (*Strom.*, I, 349, 406). Origène voit dans l'Epiphanie, non la fête de la naissance de Jésus, mais celle de son baptême. Il justifiait sa manière de voir en rapprochant le passage Ezéchiel, I, 1 : « le cinquième jour du quatrième mois, les cieux s'ouvrirent, » de Matth. III, 16. La véritable Epiphanie avait eu lieu lorsque les cieux s'étaient ouverts, et que l'Esprit de Dieu était descendu sur Jésus, révélant ainsi sa grandeur à Jean-Baptiste. C'était aussi l'avis de Jérôme (*Comment. in Ezech.*, I). D'autres, comme Epiphane (*Expos. fid.*, c. 22 ; *Hæres.*, LI, c. 29), persistaient à penser que la fête du 6 janvier était bien la fête de la naissance de Jésus-Christ. On ne parvint pas à s'entendre sur cette question, et pendant un certain temps la fête de l'Epiphanie fut célébrée avec ce double caractère, les uns y voyant l'anniversaire de la naissance de Jésus-Christ, d'autres le souvenir de son baptême. — Cette dernière idée ne tarda pas à l'emporter, et la date du 25 décembre fut généralement adoptée pour la fête de la naissance de Jésus. Cette date avait prévalu en Occident ; on n'attribuait peut-être d'abord pas grande importance à cette fête, car Augustin ne la range pas parmi les grandes fêtes chrétiennes (*Epist.*, 118), tout en constatant que sa célébration était d'un usage général (*Sermo*, 380). Cette date vient d'une prophétie d'Haggée (II, 10 ss.) qui eut lieu le vingt-quatrième jour du neuvième mois : « dès ce jour je vous bénirai, » dit le prophète. C'est donc la date de la délivrance d'Israël. Une fête juive s'y rattachait déjà : lorsqu'après la défaite des Syriens, les Maccabées purifièrent et consacrèrent de nouveau le temple souillé et profané, ils choisirent pour cette cérémonie le soir du vingt-quatrième jour du neuvième mois et une fête annuelle fut instituée en souvenir de cette consécration (1 Macchab. IV, 27-61 ; 2 Macchab. X, 1-9 ; Josèphe, *Antiq.*, XII, 10 ; mais la vraie délivrance d'Israël ne fut pas faite par les Macchabées) elle ne fut accomplie que par la venue de Jésus-Christ : la naissance de Jésus devait donc avoir eu lieu le vingt-quatrième jour du neuvième mois, qui selon l'usage juif, s'étendait jusqu'au lendemain 25. L'année juive commençant au mois de nisan qui correspondait à avril, le vingt-quatrième jour du neuvième mois était donc le 25 décembre. Cette date se substitua dans l'Eglise d'Orient à celle du 6 janvier dès le règne de Théodose le Grand, et en peu de temps fut généralement adoptée. Chrysostome dit, dans un discours tenu le 25 décembre 386 (*Op.*, t. II. p. 384), que cette fête se célèbre dès longtemps de la Thrace jusqu'en Espagne, et qu'elle a été introduite depuis dix ans à Antioche et en Syrie. A la fin du quatrième siècle on est à peu près d'accord dans toute l'Eglise pour fêter l'anniversaire de la naissance de Jésus le 25 décembre, et celui de son baptême le 6 janvier (Chrysostôme, *Homil.*, 24. 33 ; Cassian., *Collat.*, X, 2 ; *Constit. apostol.*, V, 13 ; VIII, 3). Il est assez probable que le désir de combattre les idées et les usages des gnostiques et des manichéens, qui niaient ou mettaient

à l'arrière-plan l'incarnation, ne fut pas sans influence sur la rapidité avec laquelle l'accord se fit pour la célébration de la fête de Noël le 25 décembre. On a voulu voir dans la fête de Noël soit la fête juive de la purification du temple qui se célébrait à la même époque, soit une fête païenne indiquée dans un calendrier romain du quatrième siècle, au huitième jour avant les kalendes de janvier, par ces mots : *Natalis Invicti*, et qu'on considérait comme une fête du soleil (E. F. Wernsdorf, *De originibus solemnium natalis Christi ex festivitate Natalis Invicti*, 1757). La première hypothèse a eu peu de partisans, et nous avons vu comment les deux fêtes se sont célébrées à la même date, parce qu'elles se rattachaient toutes les deux à la même prophétie d'Haggée. La seconde est également peu probable : il n'existait pas de fête du soleil à cette époque ni en Orient, ni en Occident. Il est vrai que la date du 25 décembre est à peu près celle du solstice d'hiver, et que plusieurs Pères de l'Eglise ont mis à profit cette coïncidence, et représenté allégoriquement le Christ comme le soleil de justice qui éclaire l'humanité (Grég. de Nysse, t. III, p. 340; Augustin, *Sermo* 190 ; Léon le Grand, *Serm.*, 25, etc) ; mais les Pères ont toujours protesté contre cette identification des deux fêtes ; Léon le Grand y voit un artifice de Satan (*Serm.*, 21, 26) ; Augustin proteste contre les assertions des manichéens qui reprochaient aux chrétiens de fêter en même temps que les païens les kalendes et les solstices (*Contra Faustum*, XX, 3). Plusieurs conciles postérieurs défendent aux chrétiens de prendre part aux fêtes païennes qui avaient lieu en même temps que la fête de Noël. En tous cas, l'Eglise a toujours eu le souci de distinguer ses fêtes des fêtes païennes qui se célébraient aux mêmes époques. — La fête de Noël a été dès les premiers temps magnifiquement fêtée en Orient et en Occident. Elle commençait la veille au soir et était célébrée toute la nuit par le chant des psaumes. Cette coutume persista même lorsque les vigiles des autres fêtes eurent disparu. Le nom allemand de *Weihnachten* en tire son origine. On ne pratiquait aucun jeûne et aucune abstinence. Les prêtres portaient leurs vêtements sacerdotaux les plus magnifiques, les cierges brûlaient toute la nuit, les Eglises étaient ornées de tapis. Dans l'Eglise catholique la fête est célébrée par trois messes, l'une au milieu de la nuit (messe de minuit) la seconde au point du jour, et la troisième aux heures ordinaires. A Rome le pape officie en personne. — De bonne heure on a représenté dans les Eglises les principaux événements de la nuit de Noël : on mettait un enfant dans une crèche, entouré des animaux que la tradition place dans l'étable où naquit Jésus. Au moyen âge on préparait une étable dans les Eglises ; en Orient une grotte. De jeunes garçons jouaient le rôle des anges, les bergers chantaient ; l'enfant était bercé au bruit des cantiques. Chaque maison avait sa crèche, avec le bœuf et l'âne traditionnels, autour de laquelle on chantait. — D'autres coutumes semblent être un souvenir à demi-effacé de l'ancien culte du feu, celle, par exemple de la bûche de Noël qu'on brûlait dans chaque famille, surtout dans l'est et le midi de la France ; dans le Midi on

l'arrose d'huile et de vin pour en rendre la flamme plus brillante. Mais cette coutume disparaît peu à peu pour être remplacée, dans les pays protestants, par l'arbre de Noël. Très répandu en Allemagne, cet usage a passé de là aux autres pays protestants ; mais il n'est pas, comme on l'a cru, exclusivement protestant, tandis que celui de la crèche serait plus particulièrement catholique. Il en est déjà question dans des légendes allemandes du moyen âge, longtemps avant la Réformation. Sur l'origine et la signification de l'arbre de Noël, on ne peut guère former que des conjectures. D'après P. Cassel, c'est un symbole de l'arbre du paradis, portant cette fois la lumière, et dont les pommes ne sont plus des fruits de mort, comme au temps de nos premiers parents (P. Cassel, *Weihnachten, Ursprünge, Bräuche, und Aberglauben*). En tout cas c'est un symbole de lumière, de vie et de joie, qui peut très bien exprimer les sentiments provoqués dans les cœurs chrétiens par le souvenir de la naissance de Jésus. L'usage de préparer pour la fête de Noël des gâteaux et d'autres friandises, et celui de faire ce jour-là des cadeaux sont très anciens dans l'Eglise, et se rattachent également au caractère joyeux de cette fête. — A la fête de Noël se sont rattachées celle du martyre d'Etienne (26 décembre) celle de l'évangéliste saint Jean (27 décembre). et celle des Saints-Innocents, victimes du massacre d'Hérode, et considérés comme les premiers martyrs chrétiens (28 décembre). Ainsi se forma une sorte de cycle se terminant à la fête de l'Epiphanie, et dont tous les jours étaient considérés anciennement comme des jours de fête. — Voy. outre les traités d'archéologie chrétienne, A. Bynæi, *De natali Jés.-Chr. libri duo*, 1694 ; T. Ittig, *De ritu festum nativitatis Christi die 25 déc. celebrandi, ejusque antiquitate ;* S. J. Baumgarten, *De solemnium Christo nato sacrorum originibus*, 1739 ; E. F. Wernsdorf, *De originibus solemnium natalis Christi ex festivitate natalis Invicti*, 1757 ; J. G. Hasse, *De rituum circa nat. Chr. primâ origine ex Græcorum et Roman. saturnalibus*, 1800 ; F. Gedike, *Ueber den Ursprung der Weihnachts-Geschenke*, Berlin, Monatsschr., 1784, janv. p. 73 ss.; F. Schleiermacher, *Weihnachts-Feier*, 1806 ; P. Cassel, *Weihnachten, Ursprünge, Bräuche und Aberglauben*, Berlin.

Eug. Picard.

NOEL (Alexandre). Voyez *Natalis*.

NŒSSELT (Jean-Auguste) [1734-1807], théologien estimé, professa la philosophie et la théologie à Halle, sa ville natale ; il devint, en 1779, directeur du séminaire, et, en 1806, il fut nommé conseiller privé du roi de Prusse. Savant, pieux et modeste, Nœsselt a traité avec clarté et précision la morale chrétienne, l'exégèse du Nouveau Testament et la méthodologie théologique. Dans son traité sur l'*Education des futurs théologiens* (1785), il recommande la culture des études historiques, comme l'un des meilleurs moyens de se convaincre de la divinité du christianisme. Sa *Défense de la vérité et de la divinité de la religion chrétienne* (1766 ; 3e éd., 1783) fut publiée par ordre de l'université de Halle pour défendre la vérité du christianisme contre les railleries de Frédéric II. Cet écrit embrasse l'apologie de la reli-

gion naturelle comme celle de la révélation. Il comprend quatre parties : 1° contre les athées ; 2° contre les sceptiques ; 3° contre les naturalistes ; 4° contre les indifférents. Contre les naturalistes, Nœsselt établit que la raison ne saurait parvenir par elle-même à la connaissance de la vraie religion et qu'ainsi une révélation positive, revêtue d'une vertu surnaturelle est très vraisemblable, très possible et très utile. Pour prouver la vérité de la révélation, Nœsselt commence par établir l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; ensuite il passe à la preuve de la divinité de la doctrine de la Bible, appuyée par son excellence, par les miracles, les prophéties, la propagation du christianisme, la fermeté des martyrs et enfin le témoignage du saint Esprit, sans lequel nul homme ne peut arriver à une complète persuasion de la vérité de l'Evangile. Nous citerons encore de Nœsselt : 1° *De vera ætate ac doctrina scriptorum Tertulliani*, Halle, 1757-1759 ; 2° *Opuscula ad interpretationem Scripturæ*, 1777-1787 ; 3° *Instruction pour la connaissance des meilleurs livres écrits sur toutes les branches de la théologie*, Leipz., 1779, 1780, 1791 et 1800. — Voyez Niemeyer, *N., sein Leben, sein Charakter u. seine Verdienste*, Halle, 1809.

NOET, célèbre antitrinitaire du troisième siècle, né à Smyrne, selon d'autres à Ephèse, maître de Sabellius. Il enseignait qu'il n'y avait en Dieu qu'une seule personne, le Père ; que le Verbe et le saint Esprit n'étaient que des dénominations extérieures qu'on lui avait données à cause de ses opérations visibles ; que c'est Dieu le Père qui avait souffert sur la croix : ce qui fit donner à ses partisans le nom de *patripassiens*. La doctrine de Noët se répandit d'Asie Mineure à Rome, où elle trouva beaucoup d'écho. Le presbytre Hippolyte polémisa violemment contre elle (*contra Noetum ; Philosophoumena*, IX, 10 et passim). — Voyez, en outre, Epiphane, *Hæres.*, 57 ; Augustin, *Hæres.*, 41 ; Theodoret, *Hæret. fabul.*, III.

NOGARET (Guillaume de). Voyez *Boniface VIII*.

NOMBRES (Livre des). Voyez *Pentateuque*.

NOMBRES. Il est certain que les anciens Hébreux avaient une notion précise des nombres ; ce qui le prouve, ce sont les mots mispâr, séphor (de saphâr, compter) ; miksah (de khasas, compter, partager) et les noms de nombre. Le chiffre et les nombres qui présupposent la numération supposent la connaissance du calcul (cf. hissâb, calculer, hesbôn, le calcul). L'Ancien Testament nous montre ainsi que les opérations d'arithmétique nécessaires dans la vie journalière, civile et religieuse, étaient familières aux Hébreux ; l'addition (Nomb. I et XXVI), la multiplication (Lévit. XXV, 8 ; Nomb. III, 46), la soustraction (Lévit. XXVII, 18), la division (Lévit. XXV, 27. 50) se retrouvent tour à tour dans les mots mêmes qui les désignent. D'ailleurs les éléments des mathématiques leur étaient indispensables pour la construction des maisons, l'arpentage, l'établissement des poids et mesures, la division du temps. Sans doute leurs connaissances sont restées loin derrière celles des autres peuples orientaux, comme le prouve surabondamment leur chronologie souvent défec-

tueuse. Quoi qu'il en soit, les Hébreux connaissaient indubitablement le système décimal, car abstraction faite des noms pour l'unité et la dualité, ce système seul présente une étymologie assurée pour le chiffre 10 et ses multiples. Il est d'ailleurs à la base du Décalogue déjà et du Notre Père, dont les demandes pouvaient se compter sur les doigts, de même que nous le retrouvons dans l'histoire d'Abraham qui décompte de cinq en cinq et de dix en dix. C'est pourquoi aussi la lettre Jod (la main) occupe dans l'alphabet la dixième place. Outre les dix doigts, on se servait probablement de petites pierres, de grains de sable et de blé pour les opérations du calcul journalier. Mais bientôt le besoin d'avoir pour les chiffres des signes particuliers dut se faire sentir. Les monnaies samaritaines prouvent que dans les temps postérieurs à l'exil on se servait pour cela, des lettres de l'alphabet ; mais il est fort probable que cet usage remonte beaucoup plus haut. Il serait important de donner ici le tableau de cette numération, mais l'*Encyclopédie* ayant banni l'emploi de caractères hébraïques, la transcription en caractères romains ne rendrait pas exactement la signification de chaque lettre. Aussi nous contenterons-nous de dire que les unités étaient désignées par les neuf premières lettres de l'alphabet, les dizaines par les neuf suivantes, les quatre premières centaines par les dernières et à partir de cinq cents on employait soit des lettres doubles, dont la première était accompagnée du signe ", soit des cinq lettres finales désignées par la vox memorialis c h k a m n e p h e z, c'est-à-dire les lettres k, m, n, ph, ç. Pour les mille jusqu'à neuf mille, on reprenait les neuf premières lettres, soit en les surmontant d'un tréma, soit en les soulignant. Dans les nombres composés, le grand chiffre précède le plus petit, par exemple 11 = a"i ; 15, dont les deux chiffres auraient été les mêmes que ceux qui désignent le tétragramme Jehovah, était figuré par 9+6 (r"t). Ce qui prouve surabondamment que l'usage des lettres comme signes arithmétiques remonte bien haut, ce sont les nombreuses erreurs dans les indications des chiffres. Ces erreurs proviennent pour la plupart de la confusion faite entre des lettres semblables, en partie aussi de l'habitude prise de bonne heure de ne pas écrire le mot tout entier désignant le nombre, mais les initiales seulement (Gesenius, *Geschichte der hebr. Schrift.*, Leipz., 1815 ; Movers, *Kritische Untersuchungen über biblische Chronik*, 1832), en partie enfin d'une tradition qui, par un sentiment de piété exagéré, grossissait inconsciemment certains chiffres. Ajoutons que l'hypothèse de Movers, d'après laquelle les Hébreux auraient eu un véritable système de chiffres, indépendamment des lettres qui devaient les représenter, n'a pu être jusqu'ici prouvée scientifiquement. Si nous reprenons maintenant notre analyse, nous trouvons que 10,000 (r e b a b â h) implique chez les Hébreux l'idée d'un grand nombre indéterminé, un chiffre rond qui est devenu dans la suite un chiffre déterminé. Réciproquement aussi, la langue hébraïque se sert de certains nombres déterminés et précis, comme de chiffres ronds. D'après l'usage linguistique, comme le prouvent d'innombrables passages qu'il serait

trop long de citer ici, l'addition faite à un nombre quelconque, sert à désigner soit un minimum soit un maximum d'un rapport quelconque. Les nombres 10, 100, 1,000, 10,000 sont employés chez les Hébreux le plus souvent pour exprimer l'idée d'un tout, d'une quantité quelconque, comme le *sexaginta* et le *sexcenti* des Latins. Du reste le nombre 10 représente dans la Bible un nombre sacré. La preuve s'en trouve dans le Décalogue, dans les mesures du tabernacle, du temple et des vases sacrés, dans la dîme, dans la fixation des jours de fêtes enfin. Etaient considérés en outre comme nombres sacrés : 7, 5, 3, qui ne peuvent être divisés sans reste, auxquels vient s'ajouter le nombre 12 avec tous ses multiples. Le nombre 5, significatif en lui-même à cause des cinq doigts qui servaient à compter et comme la moitié de 10, acquiert une importance particulière dans les pénalités juridiques et dans les expiations, c'est-à-dire dans les sacrifices et les impôts, où le cinquième exigé est regardé comme une double dîme. Dans le Nouveau Testament, le 5 et le 2 donnant l'addition du nombre 7, représentent un nouveau chiffre sacré. D'ailleurs le chiffre 7 est regardé comme sacré par le Décalogue déjà, et représente la création. De même que le septième jour de la semaine était consacré à Jéhovah, de même l'idée du sabbat, et partant l'idée de la sainteté du chiffre 7 s'étendait au septième mois, considéré comme mois sabbatique, à la septième année, à 7×7 ans, c'est-à-dire à l'année du jubilé. Ce nombre 7 joue d'ailleurs un rôle important dans les prescriptions lévitiques ; les lois concernant l'impureté, la consécration des prêtres, l'aspersion pendant les sacrifices, les alliances, tous les actes importants de la vie des Hébreux en un mot, montrent le rôle que jouait le nombre 7 dans leurs idées religieuses. Les symbolistes modernes ont voulu démontrer que ce nombre 7, composé de 3, chiffre qui représente la divinité, et de 4, chiffre qui représente le monde, signifiait l'alliance entre Dieu et la terre, mais ce sont là des idées spéculatives qui ne trouvent aucune confirmation dans l'Ancien Testament. Ajoutons encore que ce nombre 7 joue un rôle important dans son multiple 70. Nous rappellerons seulement pour mémoire les 70 peuples qui, d'après l'opinion chaldéenne, peuplaient la terre, les 70 anciens du peuple, les 70 interprètes de la version grecque de l'Ancien Testament, les 70 disciples de Jésus-Christ, sans parler des 70 années de l'exil que nous estimons devoir désigner un temps relativement très long. Si nous poursuivons cette étude symbolique, nous trouvons le nombre 3 comme important dans le culte et la liturgie. Les grandes fêtes sont au nombre de 3, la bénédiction est divisée en 3 parties. Le Trisagion (c'est-à-dire la circonlocution qui sert à désigner le nom de Jéhovah) est triple. Les nombres 6, 8 et 30, que les symbolistes citent souvent dans leurs spéculations sont de moindre importance. Par contre le chiffre 40, tantôt comme nettement déterminé, tantôt comme nombre rond, a une importance capitale. Nous mentionnerons plus spécialement les 40 années de séjour dans le désert, les 40 jours et nuits, pendant lesquels Moïse demeura sur le Horeb. Reste enfin le nombre 12. Contrairement aux

symbolistes, nous croyons que le chiffre a acquis son importance, non pas comme multiple de 3 et de 4 (3 × 4), mais comme représentant les 12 tribus d'Israël, lesquelles ramenaient aux 12 fils de Jacob. Ce chiffre 12 devint plus tard le signe du peuple de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il reparaît soit comme unité, soit redoublé (24), soit multiplié (48, 60, 96) dans les mesures du tabernacle et du temple. Nous le retrouvons dans les 12 portes du temple d'Ezéchiel, dans la Jérusalem du Nouveau Testament avec ses 12 portes et ses 12 anges, fondée sur 12 pierres précieuses avec les noms des 12 apôtres et représentant un carré de 1,200 stades, avec des murs de 144 (12×12) aunettes. Ces douze pierres précieuses, avec les noms des douze tribus, se trouvent déjà sur le pectoral du grand prêtre. En outre le chiffre 12 était symbolisé par les 12 pains de proposition, par les 48 villes lévitiques, les 24,000 lévites, les 288 (24×12) chœurs de chanteurs et les 24 classes de lévites. Nous le retrouvons enfin dans le nombre des sauvés : 144,000 (12^2×1,000) représentant les 12 races de Dieu sur la terre. Les Juifs postérieurs enfin ont assigné une certaine signification au chiffre 22 et en ont fait un jeu cabalistique connu sous le nom de *Gematria* (géométrie) et qui consiste à calculer la valeur numérique de certains mots ou noms d'après leurs consonnes ou d'indiquer un nom caché à dessein, en nommant les chiffres représentant ses consonnes. Ces calculs cabalistiques sont de la plus haute antiquité, mais n'ont aucune valeur dogmatique quelconque. Nous les retrouvons chez les gnostiques dans les calculs du mot Ἀβράξας. — Nous n'avons pu indiquer ici que les caractères les plus généraux de cette science symbolique des chiffres, qui a joué un rôle si prépondérant dans les conceptions religieuses des anciens Hébreux, les développements que nous aurions pu donner à cette question si intéressante dépassant de beaucoup les limites de cet article. Nous renvoyons pour les détails aux sources suivantes : Gesenius, *Lehrgebäude*, 1817 ; Saalschütz, *Archælogie*, 1855-56; Lepsius, *Chronologie der alten Ægypter*; Ewald, *Alterthümer*; Baehr, *Symbolik des mosaischen Cultus*; Zœckler (dans Herzog, *Realencyclopædie*, XIV); Diestel, *Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche*,, 1869, etc. E. Scherdlin.

NOMINALISME. Voyez *Scolastique.*

NOMS. Le chapitre des noms dans la Bible, et plus particulièrement dans l'Ancien Testament, mériterait des développements plus considérables que n'en comporte le cadre de l'*Encyclopédie*. En effet, les noms propres, et plus spécialement les noms propres des personnes, ont une signification en rapport intime avec la personne qui les porte. Le mot *nom* est désigné en hébreu par les deux mots de z é k h e r (souvenir) et de s c h e m (signe). Mais les noms sont plus qu'un souvenir ou un signe ; ils expriment le caractère spécial de l'homme à qui on l'a donné. De là s'explique la manière toute particulière dont l'Ancien Testament parle du « nom » de Dieu. Il sert à en désigner l'essence même, telle qu'elle se révèle aux hommes. Le nom de Dieu est « magnifique » sur la terre (Psaume VIII, 2), parce que la magnificence de

l'essence divine se manifeste sur terre. Le nom de Dieu se retrouve dans l'ange qui guide Israël à travers le désert (Exod. XXIII, 21), parce qu'en lui réside la puissance et la majesté divines ; le nom de Dieu se trouve dans son sanctuaire, parce qu'il s'y révèle (2 Sam. VII, 11). Dieu lui-même jure par son grand nom (Jérém. XLIV, 26), parce que son essence qui se manifeste par ce nom, garantit la véracité de sa parole. Son nom élève le roi d'Israël (Ps. XX, 2), parce que par le roi se dévoile sa puissance, et si Israël élève son étendard au nom de Dieu (Ps. XX, 6), il faut songer à une union réelle et intime avec le Dieu vivant. Les différents noms qui désignent Dieu doivent manifester les différentes phases de son activité. C'est ainsi que El-Schaddaj (le Tout-Puissant) et Jahve (Jéhovah) répondent dans leur suite historique au développement de la révélation. Faut-il s'étonner après cela que les noms de personnes dans l'Ancien Testament reposent soit sur des caractères spéciaux, soit sur des circonstances particulières de naissance ou de rapports avec Dieu. Fréquemment les motifs qui ont fait prévaloir tel nom sont, indiqués expressément (Gen. III, 20; IV, 1 et 25 ; V, 29 ss.). C'est ainsi qu'à cause de son extérieur singulier, le fils aîné d'Isaak s'appelle Esaü (Edom), c'est-à-dire le velu, et que son second fils porte le nom de Jacob (celui qui tient le talon), à cause d'une circonstance particulière qui a accompagné sa naissance (Gen. XXV, 25. 30). Les jeunes filles, à cause de la grâce inhérente à leur nature, sont Zipporah (petit oiseau), Jémima (petite tourterelle), Thamar (palmier), Kéziah (branche de cannelle). Nous trouvons le mot Jonah (pigeon) appliqué aussi aux hommes, à côté des noms de Schu'al (renard), Ajjah (vautour), Zeeb (loup), et Oreb (corbeau). Plus fréquents encore sont les noms qui ont rapport à Dieu, comme Jonathan (Théodore) et Nathanaël (Dorothéos), comme si les parents avaient voulu exprimer leur gratitude envers Dieu ; en appelant leurs enfants Elieser (que Dieu aide) et Asarja (aide Dieu !), ils voulaient sans doute appeler sur eux tout particulièrement l'assistance divine. Joël (Jahve est Dieu) et Michaja, abrégé en Micha, (qui est comme Dieu ?) doivent témoigner en faveur de la croyance en Dieu. L'honneur d'appartenir au peuple de Dieu est exprimé par le nom de Amminadab (peuple noble). Les noms des personnes étant en rapport direct avec leur position, le changement de cette position amenait aussi celui du nom ; c'est ainsi qu'Abram (père puissant) est changé en Abraham (père de la multitude), Sarai en Sarah, Salomon en Jedidja, Osée en Josué, comme dans le Nouveau Testament Saul devient Paul après sa conversion. Toutefois, quand une fois un certain nombre de noms eurent été mis en usage, on les choisissait indistinctement, en donnant toutefois à l'enfant soit le nom de son grand-père ou de son père, soit encore celui d'un protecteur ou d'un parent puissant. Avec ces changements, nous entrons dans la période du Nouveau Testament, où les noms subissent toute espèce de transformations : Joseph devient Jose et Joses, Mirjam, Marie, et Josué, Jésus. A côté des noms hébreux se glissèrent des noms araméens comme Martha (dame, de mar), Jabitha, Zibéa, des noms grecs tra-

duits de l'hébreu et plus tard encore des mots latins. C'est à cet usage qu'il faut attribuer le double nom rattaché à la même personne, comme, par exemple celui de Didyme que portait Thomas et celui de Jean que portait Marc. Comme beaucoup d'individus portaient le même nom, on y ajoutait un surnom tiré soit de leur origine (Judas Ischarioth, Marie Magdeleine (de Magdala) ; les noms d'hommes étaient caractérisés par la syllabe araméenne Bar, fils ; Barsabas, Bartholomée, Barrabas, Barnabas (nom dans lequel l'ancienne appellation se confond avec la nouvelle). — Quant à la forme linguistique des noms, il faut observer qu'on employait comme tels des substantifs (adjectifs et participes), des formes verbales, surtout de l'infinitif et des substantifs composés, comme, par exemple : Jonathan (Dieu a donné), Ezéchiel (Dieu est fort), Ruben (voyez, un fils). Parmi les mots composés figurent des mots formés avec le nom de Dieu (El-jakim et Abdi-el, ou encore Nathan-jahu, Nathanja-Nathan). Tout aussi nombreux sont les noms commençant par Ab, Abi (père) ou Ach, Achi (frère). Ces noms sont surtout importants au point de vue religieux, parce qu'ils servent puissamment à l'étude du développement de la conception religieuse d'Israël à travers les siècles de son existence. — Sources : Leusden, *Onomasticum sacrum*, Lugd. Bat., 1664 ; Ewald et Gesenius, *Lehrgebäude* ; Nestle, *Die israelitischen Eigennamen in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, Haarlem, 1876.

E. Scherdlin.

NONCE. Voyez *Légat.*

NON-CONFORMISTES, nom donné en Angleterre aux différentes sectes protestantes qui ne se rattachent pas à l'Eglise anglicane, et principalement aux puritains.

NONNOTTE (Claude-François), littérateur et polémiste du dix-huitième siècle, frère d'un peintre estimé de la Franche-Comté, naquit en 1711 à Besançon et fut confié par sa famille dès sa plus tendre enfance aux jésuites qui, après avoir constaté ses heureuses dispositions, le destinèrent à la chaire. Nonnotte exerça en effet les fonctions de prédicateur à Paris, à Versailles, à Turin ; mais, malgré ses très réels succès, il serait aujourd'hui tombé dans un complet oubli sans ses démêlés avec Voltaire qui lui acquirent une célébrité aussi malencontreuse qu'opiniâtre. La guerre fut commencée par le maladroit jésuite qui, dans un lourd volume sur *Les Erreurs de M. de Voltaire*, soumit l'*Essai sur l'Esprit et les Mœurs des Nations* à une critique violente, mensongère, et souvent puérile. Ce factum n'en rencontra pas moins de nombreux lecteurs, mais le patriarche de Ferney, une fois entré en lice, n'eut pas de peine à écraser son adversaire sous le poids du ridicule. « Un ex-jésuite nommé Nonnotte, écrivit-il avec son irritabilité ordinaire, savant comme un prédicateur et poli comme un homme de collège, s'avisa d'imprimer un gros livre. Cette entreprise était d'autant plus admirable que ce Nonnotte n'avait jamais étudié l'histoire. Pour mieux vendre son livre, il le farcit de sottises, les unes dévotes, les autres calomnieuses, car il avait ouï dire que ces deux choses réussissent. » Cette âpre réplique que Voltaire intitula

Eclaircissements historiques, et où il multiplia contre son adversaire et les épithètes injurieuses et les accusations d'ignorance et de mauvaise foi, se terminait par cette foudroyante apostrophe : « Si tu n'avais été qu'un ignorant, nous aurions eu de la charité pour toi, mais tu as été un satirique insolent, nous t'avons puni. » Le châtiment annoncé n'eut point de terme : pendant plus de vingt années, le vindicatif écrivain enveloppa Nonnotte dans la guerre d'anéantissement qu'il poursuivait contre Fréron et La Baumelle, et l'accabla de ses plus cruels sarcasmes. Après la suppression de sa compagnie, l'infortuné jésuite s'établit à Besançon et continua avec le même zèle intempérant à polémiser contre les incrédules. Les recherches auxquelles il se livra sur l'histoire de sa province lui réussirent davantage et furent accueillies avec faveur par l'académie de Besançon qui admit leur auteur dans son sein en 1781. Nonnotte mourut dans sa ville natale le 3 septembre 1793, estimé de tous ceux qui le connaissaient pour la simplicité et l'agrément de ses manières ; mais Voltaire n'en a pas moins imprimé à sa mémoire un stigmate éternel. Parmi les ouvrages composés par le laborieux jésuite, nous mentionnerons : *Examen critique ou réfutation du Livre des Mœurs*, Paris, 1757, qui n'est que l'ébauche d'un autre livre plus considérable : *Les Erreurs de Voltaire*, lequel fut immédiatement traduit en allemand, en italien, en espagnol ; *Lettres d'un ami à un ami sur les honnêtetés littéraires de M. de Voltaire* ; *Dictionnaire philosophique de la religion où l'on établit tous les points de la doctrine attaqués par les incrédules et où l'on répond à toutes les objections*, Avignon, 1772, 4 vol. in-12. Nonnotte profita également de ses loisirs pour traduire de l'italien l'*Emploi de l'Argent*, par Maffei, 1787, in-12, et de l'allemand *Les Philosophes dans les trois premiers siècles de l'ère chrétienne*. On a retrouvé parmi ses écrits posthumes un essai sur le *Gouvernement des paroisses* et des *Principes de critique sur l'époque de l'établissement de la religion chrétienne dans les Gaules*.

E. Strœhlin.

NORBERT (Saint). La vie de saint Norbert nous offre un exemple remarquable de la transformation radicale et soudaine, qu'une conversion sincère peut accomplir dans le cœur de l'homme. Né à Xanten entre 1080 et 1085, Norbert appartenait à la plus haute noblesse. Chapelain et ami de l'empereur Henri V, comblé des biens de la fortune, adversaire déclaré des prétentions de la papauté dans la querelle des investitures, il s'occupait plus des jouissances de la vie que des intérêts du ciel. Surpris par un orage sur la route de Cambrai en 1115, sévèrement repris par une voix céleste, il se relève, comme Saul, un homme nouveau, prend l'habit de moine et prêche aux populations et au clergé le renoncement le plus absolu et l'ascétisme le plus austère. Accusé publiquement d'hypocrisie par les évêques à la diète de Fritzlar, 1118, il vend tous ses biens, se rend à Saint-Gilles auprès du pape Gélase II et en obtient la permission de prêcher librement la vie nouvelle. Accueilli par toute la France avec enthousiasme, Norbert se vit retenu à Laon par l'évêque de cette ville, Barthélemy, et résolut de fonder un ordre nouveau, qui joindrait à la

vie monastique la prédication et la cure des âmes : il lui imposa la règle de saint Augustin. En 1119 il s'établit dans un vallon marécageux près de Coucy, auquel il donna le nom de Prémontré, parce que Dieu et la Vierge le lui avaient désigné dans une vision. Cet ordre, que distinguait son costume blanc, prit une extension rapide et rivalisa de dévouement pour le saint-siège avec Cîteaux. Ami de saint Bernard, de Suger, de Vicelin, Norbert se vit en butte aux railleries et aux outrages d'un clergé, dont il censurait les mœurs, et d'une noblesse qui le traitait d'apostat. Prédicateur éloquent et d'une franchise impitoyable, il s'attira l'inimitié des hommes corrompus et des défenseurs de la pensée libre qui, avec Abélard, le regardaient comme un imposteur. En 1126 il retourna en Allemagne et devint le conseiller intime de l'empereur Lothaire II, qui le nomma archevêque de Magdebourg et se rapprocha par son entremise du pape. Déjà en 1124 il avait regagné à la papauté la plupart des disciples de l'hérétique Tanchelim ; en 1126 le pape Honorius II confirma les statuts de son ordre. Son ascétisme et l'inflexibilité de sa discipline lui valurent la haine de son diocèse ; deux fois menacé par les assassins, il dut se retirer devant les machinations d'adversaires intraitables. Laissant à son ami Hugues de Fosses le soin de continuer son œuvre, qu'il introduisit en Allemagne, Norbert revint en France en 1131 avec Innocent II, auquel il présenta à Prémontré cinq cents membres de son ordre, prit part en octobre de la même année aux travaux du concile de Reims, qui condamna l'antipape Anaclet II et se vit appelé par la confiance de Lothaire II aux hautes fonctions de chancelier de l'empire pour l'Italie. En 1132, il se rendit à Rome et reçut du pape le droit de juridiction sur tous les évêques de Poméranie et de Pologne. Il mourut le 6 juin 1134 à Magdebourg, quelques semaines après son retour. Ses diocésains, qui avaient abreuvé sa vie d'amertume, ne voulurent pas céder ses dépouilles aux moines de Prémontré. Ses miracles lui valurent une canonisation tardive en 1582. — Sources : *Acta SS.*, juin, 1; *Vita Norberti* dans *Monum. Germ. hist.*, XII, 663-706 ; Du Pré, *La Vie de saint Norbert*, 1619 ; Sterre, *Vita S. Norb.*, Antv., 1656 ; Aterrekoff, *De St-Norb.*, Magd., 1855 ; *Biblioth. ord. Præm.*, Paris, 1633 ; F. Winter, *Die Præm. des XII Jarh. in Deutschl.*, Berlin, 1865 ; Liguori, *Vie de saint Norbert*, Brux., 1866 ; Rosenmund, *Die æltesten Biogr. des h. N.*, Berlin, 1874 ; Wattenbach, *Deutsch. gesch. quellen*, II, 200-203. A. Paumier.

NORMANDIE (Le protestantisme en). La Normandie formait l'un des neuf grands gouvernements de la France. Elle se divisait en haute Normandie, capitale Rouen, et en basse Normandie, capitale Caen. La haute Normandie comprenait sept pays : Le Vexin normand, cap. Rouen ; le Roumois, cap. Quillebœuf ; le pays de Caux, cap. Dieppe ; le pays de Bray, cap. Neufchâtel ; le pays d'Auge, cap. Honfleur ; le Lieuvain, cap. Lisieux, et le pays d'Evreux. — La basse Normandie comprenait huit pays : la campagne de Caen ; le Bessin, cap. Bayeux ; le Bocage, cap. Vire ; le Cotentin, cap. Coutances ; l'Avranchin, cap. Avranches ; le Houlme, cap. Argentan ; les Marches, cap. Alençon, et

l'Ouche, cap. Verneuil. — Le synode général de cette province comprenait aux seizième et dix-septième siècles six colloques: Alençon, Caen, Caux, Cotentin, Falaise et Rouen ; ensemble cent vingt-trois Eglises connues, et trois cents pasteurs dont on a pu retrouver les traces. — Les Eglises suivantes, fondées au seizième siècle, ne se retrouvent plus au siècle suivant : Argentan et La Ferté-Fresnel, colloque d'Alençon ; Allemagne, Baron, Beuville, Biéville, Boulon, les Buissons, Camilly, Clicheboville, Colomby-sur-Than, Cresserons, Lasson, Maizières, Maisy, Perriers-en-Bessin, Sainte-Honorine-du-Fay, Sainte-Marie-aux-Anglais, Secqueville-en-Bessin, Ranville, Tilly-sur-Seulles, Tour et Verrières, colloque de Caen; Cany-en-Caux, Lillebonne, Longueville, Montivilliers, Neufchâtel (chez M. de Palleseuil), Saint-Aubin-sur-Arques, Turretot et Harfleur, colloque de Caux ; le Plain et Valognes, colloque du Cotentin ; Ussy, colloque de Falaise ; Authou et Touville, Conches, Pavilly (au fief d'Esneval), Lieurey (au manoir des Champs), Sainte-Opportune, colloque de Rouen. — Eglises du dix-septième siècle, la plupart fondées au siècle précédent : Alençon, Brezolles (Eure-et-Loir), Courtomer, Coutances (fief), Croisy, Fontaines, Laigle, le Mesnil, Montgobert, Mortagne et Séez, colloque d'Alençon ; Avenay, Basly, Bazoque (fief au manoir des Hardes), Beaumont-les-Vez, Bernières-sur-Mer, Caen, Colombières, Courseulles-sur-Mer, Cricqueville, les Essarts, Géfosses, Hermanville, Lion-sur-Mer, Neuville, Noyers, le Plain, la Selle, Saint-Waast, Trevières, Vaucelles (Eglise de Bayeux), colloque de Caen; Autretot, Bacqueville, Boissay-sur-Aulne (chez M. de Boissay), Montcriquet (commune de Saint-Jean-de-la-Neuville, pour Bolbec, sur le fief du sieur de Frémontier), Caudebec, Criquetot-l'Esneval, Dieppe (quinze mille fidèles), Grosmenil (fief situé commune de Cottevrard, près Cailly), la Caule-Sainte-Beuve, Lindebœuf, Lintot (pour Bolbec, trois mille communiants, soit neuf mille fidèles), Luneray, Maupertuis (fief situé à Gerville, pour Fécamp), Ougerville (fief commune de Colleville, pour Fécamp), Sanvic (pour le Havre), Sénitot (fief commune de Gonfreville-l'Orcher, pour Harfleur), colloque de Caux ; Brecey, Carentan, Cerisy-la-Salle (pour Coutances), Chasseguey, Chéfresne, Ducey, Fontenay-le-Huisson, Gavray, Glatigny, Grouchy (pour Coutances), la Haye-du-Puits, Pontorson, Sainte-Mère-Eglise, Saint-Lô, colloque du Cotentin ; — Acqueville, Condé-sur-Noireau, Falaise, Fresnes, la Forêt-Auvray, Gauteraye (pour Athis), Mesnil-Imbert, Moulines, Saint-Aubin, Saint-Honorine-la-Chardronne (pour Athis), Saint-Pierre-sur-Dives, Saint-Sylvain, Vire, colloque de Falaise ; Boscroger (pour Elbeuf), Caer (commune de Normanville, pour Evreux (Henriette de Coligny, épouse de Gaspard de Champagne, fit construire cette église), Gisors (Eglise appelée aussi Bertichères), Honfleur, Lyons-la-Forêt, la Mésangères (fief situé commune de Boscguerard-de-Marcouville, pour Bourgtheroulde), Mistaquerie (domaine de la) commune de Beauvoir-en-Lyons, Orbec, Pont-Audemer, Pont-Levesque (Eglise appelée aussi le Mesnil-Poisson, commune de Clarbec), Quillebœuf, Rouen (temple au Grand-Quevilly), et Sancourt, colloque

de Rouen. Les germes précurseurs de la Réforme prirent naissance à Rouen, alors seconde ville du royaume, dès 1528, année où Pierre Bar y fut brûlé comme hérétique. En 1533, Etienne Lecourt, curé de Condé, diocèse de Séez, subit le même sort. En 1534, plusieurs petits livrets furent semés dans la salle du parlement, et celui qui fut accusé d'en avoir été l'auteur mourut courageusement sur le bûcher. En 1535, les réformés n'osaient pas encore, vu la rigueur des édits, se déclarer ouvertement. En août 1547, les Rouennais reçurent des instructions de Calvin. En 1551, l'Eglise fit de notables progrès. En 1553, François Legay, dit Boisnormand, professeur d'hébreu, né à Dieppe, fit à Rouen une active propagande; mais il fut, l'année suivante, obligé, pour éviter la persécution, de se réfugier à Genève. On doit le considérer comme le premier apôtre de la Réforme dans la capitale de la haute Normandie. En 1555, les calvinistes abattirent plusieurs images. En 1557, leur nombre s'accrut considérablement, et ce fut alors que les ministres La Jonchée et Jacques Trouillet, dit des Roches, fondèrent l'Eglise de Rouen vers laquelle Calvin les avait envoyés. En 1559, Jean Cottin, de Gisors, fit le prêche sur les bruyères de Saint-Julien et dans la forêt de Rouvray, près Rouen. Il fut avec deux de ses disciples brûlé vif, le 27 mars de ladite année; trois mois auparavant, François Lemonnier avait éprouvé le même sort. En 1557, les Eglises de Rouen, Dieppe, Luneray, Caen, Vire et Saint-Lô furent organisées. En 1560, Augustin Marlorat dit Pasquier, prêchait à Rouen le soir et la nuit. Il y eut au mois d'août de cette même année de grands désordres à Rouen et dans toute la Normandie. En 1561, l'Eglise de Rouen comptait dans la ville 4 pasteurs, 27 anciens et 10,000 fidèles, entre lesquels il y avait plusieurs gentilshommes et beaucoup de riches bourgeois. En 1562, les calvinistes se rendirent maîtres de la ville; les églises furent pillées et saccagées, et le culte catholique cessa pendant six mois. La ville fut reprise d'assaut par l'armée royale, le 26 octobre. Marlorat, qui protesta avoir toujours dans ses exhortations condamné et détesté la révolte, fut pendu en même temps que d'autres notables habitants. L'Eglise de Rouen, un peu plus tard, devint la plus importante de la Normandie; mais à la révocation de l'édit de Nantes, Dieppe renfermait un plus grand nombre de réformés. La Réforme fut introduite à Dieppe en 1557, par Jean Venable, libraire colporteur, envoyé de Genève. La Jonchée, ministre de Rouen, se rendit après lui dans cette ville, et en 1558, Calvin y envoya André Séqueran, dit Dumont. En 1559, le célèbre Jean Knox, pendant le court séjour qu'il y fit, opéra de nombreuses conversions; enfin en 1560, François de Saint-Paul put y prêcher publiquement. En 1562, les réformés se rendirent maîtres de la ville, laquelle fit sa soumission après la prise de Rouen par l'armée royale. Le Havre reçut la semence évangélique en 1557, par le colporteur Jean Venable, qui visita aussi les environs. Vers la fin de 1558, le ministre François de Chambelley, de Genève, se rendit dans cette ville pour y fonder l'Eglise, qui ne put se rassembler librement à Turetot qu'en 1578, puis ensuite au château de Senitot-Bévilliers (en 1596). Le tem-

ple de Sanvic (Le Havre) ne fut construit qu'au commencement du dix-septième siècle. A Caen, dès 1531, Nicolas Roussin, gardien des cordeliers, prêcha publiquement l'Evangile, et en 1538 on comptait déjà bon nombre de réformés dans cette ville ; l'Eglise ne fut organisée qu'en 1558 ; l'année précédente, le colporteur Jean Venable s'y était rendu et y avait fait de nombreuses conversions. Vincent Lebas et Pierre Pinson furent les premiers pasteurs de l'Eglise de Caen. A Alençon, vers 1559, les habitants embrassèrent les doctrines évangéliques qui se propagèrent avec une rapidité étonnante. Lucas Caignet, curé d'Alençon ; Saurin, son vicaire ; frère André, cordelier, plusieurs ecclésiastiques de la ville et une bonne partie des bourgeois adoptèrent la Réforme. En 1561, André, ministre de Saint-Antoine en Dauphiné, fut envoyé à Alençon par Calvin pour fonder l'Eglise. En 1562, la presque totalité des habitants avaient embrassé la Réforme. En 1562 (l'année terrible) il y eut, comme dans toutes les villes, des troubles à Séez et à Mortagne. L'Eglise de Saint-Lô fut fondée en 1560, par Antoine Soler, ancien moine d'origine espagnole ; elle était à peine organisée en 1559, lorsqu'elle envoya en même temps que Dieppe un délégué au premier synode national à Paris. Dans le Cotentin, François de Bricqueville, baron de Colombières, les Aux-Epaules, les Sainte-Marie d'Aigneaux, firent de leurs châteaux les premiers foyers qui abritèrent la Réforme. En 1531, dans le Bocage, le calvinisme trouva son berceau chez les seigneurs de la Poupelière. Germain Berthelot y fit son premier prêche. Il continua à prêcher à Sainte-Honorine-la-Chardonne, à Athis, à Berjou, à Ronfeugerai. On manque de renseignements sur les commencements des Eglises de Bolbec, Pont-Audemer, Evreux. Les premiers pasteurs de ces Eglises, dont les noms soient parvenus jusqu'à nous, sont pour Bolbec, Durdès dit d'Espoir et de Coqueréaumont (1596) ; pour Pont-Audemer, Jacob Tardif (1572) ; pour Evreux, Nicolas Basnage (1572). Les réformés avaient des temples dans les principales villes de la province, à l'exception de Cherbourg. Jusqu'à la publication de l'édit de Nantes, ils furent toujours en butte à la persécution. Quand arriva la Saint-Barthélemy, près de cinq cents victimes furent égorgées à Rouen (les 17, 18, 19 et 20 septembre 1572). Mais après le massacre, loin de diminuer, le nombre des religionnaires ne fit que s'accroître. La Normandie fut une des provinces où il y eut le moins de sang versé. A Dieppe, il ne restait dans la ville que des femmes et des vieillards, quand les massacreurs y arrivèrent ; ils furent sauvés par de Sigogne, gouverneur, qui, à force de persécutions sourdes, était parvenu à faire émigrer en Angleterre la plus grande partie du troupeau. A Lisieux, comme dans la plupart des autres villes, ils furent aussi épargnés. Il faut attribuer ce résultat aux mœurs naturellement douces des habitants. La Normandie fut profondément troublée lors de la Ligue. Les protestants ne prirent qu'une part fort indirecte aux événements de cette triste époque. A la promulgation de l'édit de Nantes, les protestants de Rouen édifièrent sur la commune du Grand-Quevilly, un temple magnifique pouvant contenir dix mille sept cents

personnes. En 1571, ils se réunissaient à Bondeville, chez M. de Radepont, puis, un peu plus tard, à Quevillon. En 1576, leur prêche avait lieu sur un emplacement non loin de la porte Saint-Hilaire. Après la réduction de Rouen, en 1594, ils eurent leur temple dans l'intérieur de la ville. En 1599, l'exercice public de leur culte se fit à Dieppedale (14 octobre); enfin le 14 décembre 1599 le temple de Quevilly fut inauguré; ils en jouirent paisiblement jusqu'en juillet 1685, c'est-à-dire jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes. — Les nombreux événements, pour le fait de la religion, dont la Normandie fut le théâtre, au seizième siècle, appartiennent à l'histoire générale de la France, c'est pourquoi nous les passons sous silence. La condition des protestants, si peu prospère au temps où avait régné la Ligue, ne s'était guère améliorée depuis la soumission de Rouen à Henri IV. Aux termes de l'accord traité par Villars avec le roi, il ne devait y avoir dans le vicomté de Rouen, dans le Havre et autres villes, non plus que dans leurs faubourgs, aucun exercice d'autre religion que la catholique. Grâce à Sully, négociateur de la réduction de Rouen, le traité avait été déclaré provisoire sur l'article de la religion. A Caen, à Alençon, à Dieppe et dans d'autres villes encore, on n'osait prêcher que hors des murailles. Les violences et les humiliations restaient en vigueur. — L'édit de Nantes rencontra une violente opposition à Rouen de la part des Etats de la province et du Parlement, mais ce dernier corps fut forcé d'enregistrer l'Edit, non sans essayer toutefois d'en éluder les dispositions, ni sans faire une vive résistance à l'article qui déclarait les religionnaires admissibles à toutes les charges du royaume. Henri IV mourut un an après l'enregistrement de l'édit de Nantes à Rouen. Ce ne fut que sous Louis XIII, sur les nouvelles plaintes des religionnaires, et après des ordres qui ne souffraient plus ni hésitation ni délai, que fut rendu un arrêt qui, en ordonnant l'enregistrement et la publication de l'édit et des articles secrets dans tous les bailliages, termina enfin la lutte entre le parlement de Normandie et la Couronne. L'admission des protestants à tous les offices leur permit de devenir juges, lieutenants-généraux, maîtres des eaux et forêts, procureurs du roi, conseillers. La noblesse embrassa les carrières libérales, les bourgeois et les artisans, le commerce et l'industrie. En peu de temps, ils occupèrent une place considérable à Rouen et dans les autres villes de la province, en fondant de grands établissements et en se lançant dans de vastes entreprises, ils étendirent leurs relations dans toute l'Europe, au Canada et au Sénégal. — A l'occasion du siège de la Rochelle, on désarma les protestants de Rouen, de Caen et de Dieppe. Le duc de Longueville, gouverneur de la province de Normandie, qui avait reçu l'ordre de prendre cette mesure dit: « qu'il hazarderait plutôt sa vie que de souffrir qu'il fût fait aux religionnaires aucun tort en leurs personnes et en leurs biens. » Ce gouverneur se montra toujours empressé à leur rendre justice quand ils eurent à lui adresser des plaintes. « Le duc de Longueville, qui nous connaissait, nous faisait l'honneur de nous aimer, » disaient-ils plus tard au duc de Montau-

sier. — En Normandie, les protestants ne donnèrent aucun sujet de plainte ; les villes de Rouen, de Dieppe et de Caen, qui en renfermaient un grand nombre, se contenaient paisiblement, tout entiers à leurs pieux exercices et à de vastes opérations commerciales, à des industries qui faisaient vivre au loin le peuple, et prospérer la nation, — Dès 1640, à l'instigation du clergé catholique, les protestants furent en butte aux vexations, lesquelles allèrent en grandissant jusqu'à la fatale révocation de l'édit de Nantes. Ce fut aussi à l'instigation du clergé que les états de Normandie demandèrent la suppression du collège qu'ils avaient fondé à Quevilly, auprès du prêche. — En 1656, une déclaration royale vint ruiner celle accordée en 1652, en rémunération des services signalés qu'ils avaient rendus à l'Etat. Cette nouvelle déclaration les livra à la merci des juges. Les professions les plus infimes leur furent interdites. Le parlement de Rouen se signala dans ces tracasseries. — Avant 1685, beaucoup de prêches avaient été fermés ; ladite année, la destruction de celui de Quevilly fut résolue. Ce prêche, la métropole des Eglises réformées de Normandie, était célèbre surtout par l'illustration de ses ministres : les Du Feugueray, les Erondelle, les Mathieu Larroque, les Maximilien de Langle, les Lucas Jansse, avaient alors de dignes successeurs dans les Samuel de Langle, Philippe Legendre, dans Jacques Basnage surtout, connu par tant de doctes ouvrages qu'admira son siècle. Un intendant avait été envoyé dans la généralité de Rouen pour faire exécuter les ordres de la cour. C'était le fameux Marillac, si odieusement célèbre naguère dans le Quercy et le Poitou par des vexations, des cruautés sans exemple avant lui et poussées à un tel point que, fuyant à la fin devant les cris d'indignation de ces régions désolées, il n'avait trouvé qu'aversion, horreur et mortifications à Versailles où, longtemps, il se morfondit honteux, montré au doigt et fui de tous, jusqu'à ce qu'enfin un gouvernement, enivré de haine pour les réformés et résolu d'en finir avec eux, voulut recourir à cette cruauté que, naguère, il avait désavouée et punie, et se souvint de lui parce qu'il avait besoin d'un bourreau. Après le prêche de Rouen, avait été frappé le peu qu'il en restait dans la province ; ceux de Criquetot, de Sanvic et d'autres encore, devaient être immédiatement démolis. L'arrêt contre le prêche de Caen fut prononcé le même jour que celui de Quevilly, et les termes en étaient semblables, et son docte et éloquent ministre, Pierre du Bosc, se réfugia en Hollande. Le ministre Jacques Basnage, Henri Basnage de Beauval, avocat, Paul Baudry et Philippe Legendre, ainsi qu'un grand nombre de religionnaires de Normandie, avaient pu émigrer avant la venue des troupes envoyées pour les convertir. — Après l'arrivée des troupes, la fuite devint plus difficile. Un avocat renommé au parlement de Rouen, Méhérenc de La Conseillère, surpris comme il s'enfuyait, avait été ramené à Rouen, où l'attendaient les traitements les plus rudes, auxquels il ne parvint, plus tard, à se soustraire, qu'après avoir souffert au delà de ce qu'on saurait dire. Pour les émigrants, les juges de Normandie étaient sans pitié, et pendant bien des années, les minutes des bail-

liages sont remplies de dures sentences que chaque jour on y prononçait contre eux. Armés de lois draconiennes, les juridictions sévissaient à l'envi, condamnaient les hommes aux galères perpétuelles, les femmes à être rasées, à faire des amendes honorables, puis en prison, sans parler de la confiscation des biens. Ce qu'à Saint-Lô, ce qu'à Fécamp, ce qu'au Havre, à Dieppe et en tous lieux dans la province, il se rendit de ces jugements inhumains, surpasse toute idée. — Au dix-septième siècle, la Normandie était dans le nord de la France, la province qui renfermait le plus de protestants, on en comptait plus de deux cent mille. Ils se livraient avec ardeur au commerce ; ceux de Rouen, de Dieppe et du Havre, attiraient dans ces villes de nombreux étrangers, surtout des Hollandais ; ceux de Caen se livraient au commerce des draps et des toiles fabriquées en basse Normandie. A Elbeuf et à Louviers, ils donnèrent un grand essor à la fabrication des draps. La fabrication des toiles de coton et de fil prit, dans leurs mains, en Normandie, un essor considérable. Celle des chapeaux, dits de Caudebée, trouva un immense débit en Angleterre et en Allemagne. Cette dernière industrie était exercée exclusivement par les protestants. — La révocation de l'édit de Nantes porta un coup terrible à la prospérité de la province; plus decent mille protestants émigrèrent et allèrent porter leur industrie en Angleterre, en Hollande et en Suisse. Leurs églises furent partout supprimées; beaucoup d'entre elles avaient été interdites bien avant l'édit de révocation: Montcriquet en 1659; Lindebœuf, Mesnil-Imbert en 1665 ; Basly, Chefresne, Colombières, Grouchy, Sainte-Honorine-du-Fay en 1679 ; Condé-sur-Noireau, Fresnes, Sainte-Mère-Eglise, Vire, en 1680; Beaumont-les-Vez, Boscroger, Carentan , Cricqueville, Géfosse, Honfleur, Lintot, Luneray, Maupertuis, Mortagne, Ougerville, Quillebœuf, Vaucelles en 1681 ; La Mésangère en 1682; Croisy, Fontaines en 1683; Hermanville, Saint-Pierre-sur-Dives en 1684 ; Alençon, Caen, Criquetot l'Esneval, Quevilly (Rouen), Sanvic, St-Lô, Sénitot, en 1685, Laigle en 1686, Caër (Evreux) en 1690. Douze à quinze ans après la révocation de l'édit de Nantes, la population de Rouen était descendue de quatre-vingt mille âmes à soixante mille. Sans doute, il faut porter en compte la mortalité qui marqua les années 1693 et 94, et la guerre générale commencée en 1688. Goube, dans son *Histoire de Normandie*, évalue à cent quatre-vingt mille le nombre des religionnaires de la Normandie qui émigrèrent, mais nous pensons que ce chiffre est exagéré. — Réfugiés à l'étranger, les pasteurs de Rouen y reprirent leur ministère. Jacques Basnage, ainsi que son frère, l'avocat Henri Basnage de Beauval, tint une éminente place dans les nouvelles Eglises fondées en Hollande, et dont on compta jusqu'à soixante-dix. L'illustre Abraham Duquesne n'émigra pas ; mais son refus constant d'abjurer le priva, de son vivant et après sa mort, des honneurs qu'il avait si bien mérités. Ses deux fils représentèrent dans l'exil ce nom illustre, et une inscription gravée dans l'église d'Aubonne, en Suisse, rappela la grande injustice, enfin réparée de nos jours dans la ville natale du glorieux marin. Au milieu de cette émigration répandue jusqu'aux

extrémités de l'Europe et même au delà des mers, et où figuraient tous les états, les lettres, les sciences, les arts, le commerce, les genres d'industrie les plus variés, on voit les réfugiés normands tenir une place honorable. Une des fabriques de chapeaux qui s'établirent à Berlin eut pour fondateur David Mallet, de Rouen. Ce fut aussi un rouennais, Robert Roger, qui créa dans la capitale prussienne, presque naissante, la première imprimerie de livres français. — Après la révocation de l'édit de Nantes, les Eglises dispersées et disséminées de la province furent visitées par plusieurs évangélistes et pasteurs. En 1693, Israël Lecourt, de Montivilliers, visita les protestants de la basse Normandie. En 1694, des assemblées eurent lieu dans le pays de Caux. En 1695, Claude Brousson se rendit à Dieppe et à Bolbec, ainsi que dans d'autres localités. En 1698, une réunion eut lieu à Tancarville, près Bolbec. De 1698 à 1755, la Normandie fut visitée par des pasteurs et aussi par des évangélistes. En 1742, Morin dit de l'Epine, réorganisa les Eglises de Condé-sur-Noireau, Fresnes, Sainte-Honorine-la-Chardonne et Athis, qui depuis la révocation de l'édit de Nantes avaient conservé un reste d'organisation. A partir de 1780, l'Eglise de Condé fut régulièrement desservie. En 1799, Mordant, qui fut plus tard pasteur de Rouen, célébra le culte dans les carrières du Valasse, près Bolbec; dès l'année 1778, il avait commencé à exercer son ministère évangélique à Rouen, Dieppe et Luneray. En 1784, de fréquentes réunions eurent lieu dans ce dernier endroit. — A partir de 1788, Bolbec fut pourvu d'un pasteur ; après la Révolution, quand le culte fut rétabli, un temple fut organisé dans cette ville. — L'Eglise de Caen, en 1778, fut desservie par deux pasteurs ; en 1779, elle comptait dans son ressort les paroisses de Beuville, Perriers, Courseulles, Fresnes-Camilly et Putot. — En 1806, l'Eglise de Rouen fut reconnue officiellement sous le nom d'Eglise de Blosseville-Bonsecours. — De nos jours, les cinq départements qui remplacent l'ancienne Normandie renferment cinq Eglises consistoriales: Caen, 16 temples ; Dieppe, 5 temples ; Bolbec, 5 temples ; le Havre, 3 temples ; Rouen, 5 temples. Population, 14,000 habitants. — Synodes : En mai 1637, synode général des églises de France à Alençon. Synodes provinciaux : Dieppe, 1561, Pont-Audemer, 1618 ; Saint-Lô, 1634 ; Condé-sur-Noireau, 1674 ; Caen, 1675 ; Rouen, 1682. Colloques : Saint-Aubin-sur-Arques, 1571 (Classe de Caux); Dieppe, 1597 (Classe de Caux) ; Sénitot, 1637 (Classe de Caux). — Protestants remarquables nés en Normandie. Pasteurs : Allix (Pierre), Basnage (Benjamin), Basnage (Jacques), Basnage (Samuel), Benoist (Elie), Bochard (Mathieu), Bochard (Samuel), De Langle (Jean-Maximilien), Du Bosc (Pierre), Feuqueray (Guillaume de), Gueroult (Antoine), Guillebert (Jean), Jansse (Lucas), La Balle (Isaac de), Lecesne (Charles), Legendre (Philippe), Lepage (Antoine), Misson (Jacques). Divers : Carbonnel (Jean de), poète ; Basnage de Franquesnay (Henri), jurisconsulte ; Basnage de Beauval (Henri), littérateur; Benserade (Isaac de), poète; Bernard (Catherine), poète; Brouault (sieur de Ste-Barbe), médecin théologien ; Boudier (Réné, sieur de la Jousselinière), poète;

Coignard (Pierre), controversiste ; Clamorgan (Jean de, seigneur de Saane), marin et écrivain ; Cordier (Mathurin), professeur et écrivain; Du Mont (Jean), écrivain ; Duquesne (Abraham), marin célèbre ; Jouysse (David), médecin écrivain; Larrey (Isaac de), historien ; Laudonnière (René de), marin ; Lechevallier (Antoine), professeur ; Lefèvre (Tenneguy), professeur et écrivain ; Lemery (Nicolas), chimiste ; Lemotteux (Pierre-Antoine), littérateur; Lesueur (Philippe, sieur de Petitville), poète; Levavasseur (Guillaume, sieur des Roques), géographe, ingénieur et écrivain ; Monchrestien (Antoine de, sieur de Vatteville), poète, économiste, industriel et guerrier; Misson (Maximilien), écrivain ; Montgommery (Gabriel de), guerrier; Moysant des Brieux, poète et écrivain, fondateur de l'Académie de Caen ; Paulmier (Julien de Grantemesnil), médecin et écrivain; Porée (Jean-Baptiste), médecin et poète; Porée (Jonas), controversiste ; Ribaut (Jean), navigateur ; Rocquigny (Adrien de), poète. — Sources principales : *Archives de la Seine-Inférieure* ; S. Beaujour, *Essai sur l'histoire de l'Eglise réformée de Caen* , Caen, 1879, in-8° ; Elie Benoist, *Histoire de l'Edit de Nantes*; Delft, 1695, 5 vol. in-4° ; Th. de Bèze, *Histoire des Eglises réformées au royaume de France*, 3 vol. ; *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français* ; A. Canel, *Essai sur l'arrondissement de Pont-Audemer*, Pont-Audemer, 1833-34, 2 vol.in-8° ; l'abbé Cochet, *Dictionnaire archéologique de la Seine-Inférieure* ; *Bulletin des travaux de la Commission des antiquités de la Seine-Inférieure*; Charpillon et l'abbé Caresme, *Dictionnaire des communes du département de l'Eure*, 1879, 2 vol. in-8° ; G. et J. Daval, *Histoire de la Réformation à Dieppe*, 1879, 2 vol. in-8° ; Delandine, *Histoire des guerres de religion dans la Manche*, 1 vol. in-8° ; Louis Dubois, *Histoire de Lisieux*, Lisieux, 1845, 2 vol. in-8° ; Dumont de Bostaquet, *Mémoires inédits*, Paris, 1864, in-8° ; H. de La Ferrière-Percy, *Histoire du canton d'Athis*, Caen, 1858, in-8° ; le même, *La Normandie à l'Etranger*, in-8° ; A. Floquet, *Histoire du Parlement de Normandie* ; Rouen, 1840-42, 7 vol. in-8° ; Goube, *Histoire de Normandie*, Rouen, 1815, 3 vol. in-8° ; l'abbé Gaultier, *Histoire d'Alencon*, Alençon, 1805, in-8° ; Ed. Hugues, *Histoire de la restauration du Protestantisme en France*, Paris, 2 vol. in-8° ; Haag, *France protestante ;* Lange, *Ephémérides normandes*, Caen, 1832, 2 vol. in-8° ; Th. Lebreton, *Biographie normande*, Rouen, 1857, 3 vol. in-8° ; A. Martin, *Histoire de Sanvic*, Havre, 1878, in-12 ; Lecanu, *Histoire des Evêques de Coutances*, Coutances, 1839, in-8° ; Th. Muret, *Les dragonnades à Rouen* ; Ponteaumont (de), *Histoire de la ville de Carentan ; Registres des Eglises de Criquetot et Sénitot* ; *Registres de l'Eglise de Quevilly* (Rouen); Toussaint-Duplessis, *Histoire de l'Eglise cathédrale de Rouen*, Rouen, 1686, in-4° ; *Revue de Rouen et de Normandie* (1832-1852) ; Vaugeois, *Histoire de la ville de Laigle*, Laigle, 1841, in-8° ; F. Waddington, *Le Protestantisme en Normandie*, Paris, 1862, in-8° ; Ch. Weiss, *Histoire des réfugiés protestants de France*, Paris, 1852, 2 vol. in-12. EMILE LESENS.

NORMANDS (Les). Le moine de Saint-Gall raconte dans sa chronique que Charlemagne, se trouvant à Narbonne, aperçut des barques ra-

pides qui disparaissaient à l'horizon et ne put retenir ses larmes à la vue de ces audacieux pirates, qui devaient infliger tant de maux à son empire après sa mort. Appelé à raconter les incursions des Normands sur toutes les côtes de l'Europe et leur premier contact avec le christianisme, nous laisserons à d'autres articles le soin de retracer leur origine, leur patrie, les missions dont ils furent l'objet à plusieurs reprises, les colonies qu'ils fondèrent aux Féroé, au Groenland, en Islande. Nous devons dès l'abord nous demander la cause de ces émigrations partielles, soudaines, inexplicables en apparence, et nous les trouvons dans les luttes intestines de la Scandinavie, qui transformèrent les vaincus en Outlaws, dans la pauvreté du sol qui amenait de fréquentes famines, dans l'amour des aventures pour elles-mêmes et le charme inexprimable qui s'attache à la vie des écumeurs de mer. Montés sur des barques légères, à la proue ornée de dragons fantastiques, laissant flotter au haut du mât l'étendard surmonté du corbeau magique, dont les ailes déployées sont un signe de victoire et les ailes tombantes un gage certain de défaite, les pirates, peu nombreux, s'élancent sous le commandement de leurs vikings au gré des vents vers des plages inconnues. Leur tactique est toujours la même ; à l'embouchure des fleuves ils construisent un camp retranché ou s'emparent d'une île, d'où ils se répandent dans toutes les directions : C'est ainsi que Noirmoutiers, Oissel, Thanet leur ont ouvert l'accès de la Loire, de la Seine, de l'Angleterre. On les voit remonter les fleuves, tant qu'ils ne rencontrent pas d'obstacles ; puis quand retentissent les notes sinistres du cor d'ivoire, tout s'enfuit au loin ; les rives des fleuves deviennent désertes et désolées. Les pirates ne font aucun quartier ; à l'origine même ils jetaient comme par jeu les enfants sur la pointe de leurs lances. Cavaliers improvisés, ils se répandent dans les campagnes; c'est en vain que les populations, abandonnées à elles-mêmes par la lâcheté des tristes descendants de Charlemagne, cherchent à leur résister; vaincus sur un point, ils apparaissent aussitôt sur un autre et ont déjà regagné la haute mer avant qu'on ait pu les atteindre. Les malheurs des temps sont si grands que toute discipline, toute religion, tout scrupule a disparu. Les aventuriers, les proscrits, les criminels et déclassés, si nombreux dans cette période d'anarchie, viennent, dit Michelet, grossir les rangs des pirates; tel ce redoutable Hastings qui, si l'on doit en croire la tradition, n'était autre qu'un paysan des environs de Troyes. Peu d'invasions ont laissé des traces plus profondes d'épouvante dans les esprits que les incursions normandes, tandis que les premières invasions barbares se faisaient par masses et que les femmes, accompagnant leurs époux, constituaient dans les pays conquis des populations nouvelles, les Normands, isolés, sans famille, se sont vite fondus avec les populations soumises. Ils ont étendu leurs ravages en Allemagne, en France, en Angleterre, en Irlande, en Espagne, sur toutes les côtes de la Méditerranée, et se sont retrouvés à Constantinople comme gardes de l'empereur d'Orient ou Varenges avec leurs compatriotes descendus par les fleuves de la Russie. C'est en Allemagne

que les Normands ont été repoussés avec le plus de succès. Toutefois nous les voyons inonder la Belgique, la Hollande et la Frise aussitôt après la mort de Charlemagne, et Gand fut pendant plusieurs années leur principal camp retranché. En 851, Aix-la-Chapelle et Trèves sont livrés aux flammes, l'abbaye de Prüm subit le même sort en 892. Dès 865, un des vikings, Kalbi, avait trouvé la mort dans le Rhin. En 889, le roi Louis le Jeune infligea à Thuin une sanglante défaite aux barbares qui n'en pillèrent pas moins Cologne, Coblentz et Metz; Charles le Gros les avait également défaits en 882 sur les bords de la Meuse. Ce fut l'honneur de la maison saxonne de les empêcher de prendre pied en Allemagne. L'Andalousie vit les premiers pirates apparaître sur ses côtes en 844. Hastings, remontant le Guadalquivir, s'empara de Séville après une bataille de trois jours, mais les rois maures et chrétiens surent arrêter ses progrès. En 859, ce fut le tour du Maroc, des Baléares, de la Spezzia. Hastings, qui avait rêvé de s'emparer de l'impériale Rome, crut à la vue de la ville de Luna avoir réalisé son rêve. On voit les Normands pénétrer vers la fin du siècle jusque dans l'Archipel et sur les côtes de l'Asie-Mineure. — Les historiens modernes sont d'accord pour voir dans les Varègues, qui ont donné à la Russie son nom et son premier prince, Rurik, des Normands, dont les institutions nationales se retrouvent dans le code de lois de Iaroslav. Nous les voyons se mettre de bonne heure à la solde des étrangers et combattre sans scrupule les uns contre les autres. En 859, après avoir vaincu les Finnois, ils font payer un tribut aux Slaves de l'Ilmen; les Varègues de Kief et de Novgorod menacent à plusieurs reprises Constantinople et pénètrent en 944 jusqu'auprès du Caucase. Rurik, après avoir affermi sa puissance à Novgorod, transmit la couronne à son fils Oleg. En 943, Igor perdit par le feu grégeois une armée sous les murs de Constantinople. Sa veuve, l'altière et cruelle princesse scandinave Olga, entra en rapport avec Basile le Macédonien, empereur d'Orient. Les prêtres envoyés par ce prince apportèrent aux Russes l'alphabet cyrillique et le christianisme orthodoxe d'Orient. Olga est la première sainte du calendrier russe; l'œuvre décisive, arrêtée par la résistance de son fils Sviatoslaf, devait se réaliser à une époque postérieure. — C'est en France que les Normands firent le plus de ravages et finirent par prendre pied. Notre histoire pendant plus d'un siècle n'est guère que la chronique d'un pouvoir agonisant et d'un peuple réduit aux plus cruelles extrémités. Nous choisissons quelques dates. 830 : Noirmoutiers est occupé ainsi que l'île de Ré. Les pirates prennent et brûlent Rouen en 841, Nantes et Bordeaux en 843, Paris et Saint-Omer en 846, Noyon et Amiens en 859, Meaux en 862, Saint-Denis en 865. En 866, Robert le Fort périt les armes à la main et les guerres normandes, qui font disparaître dans la honte les derniers carlovingiens, préparent la grandeur de la troisième race. En 865, c'est le tour d'Angers et de Bourges; en 879, de Troyes, et en 880 d'Arras. En 881, Louis III remporte une victoire éclatante à Saucourt, mais dès 882 Reims est pillé et Charles le Gros n'arrête les progrès des Normands sur les côtes de la Lotharingie

qu'en cédant une partie de la Brie à Godefroy qui embrasse la fo chrétienne. Les pirates s'établissent définitivement à Bayeux et dans une partie de la Bretagne. Malgré l'héroïsme de l'évêque Gozlin et du duc de France, Eudes, au siège de Paris (885), les carlovingiens, incapables de lutter plus longtemps, durent traiter avec les Normands, auxquels Charles le Simple abandonna par le traité de Saint-Clair-sur-l'Epte (911) toute la contrée, qui depuis a porté leur nom. Rollon, leur chef, devint chrétien dès 912 et reçut le baptême des mains de Vitton, archevêque de Rouen. Hérivée, archevêque de Reims, a joué un grand rôle dans cette œuvre si considérable, comme l'attestent et la lettre que lui écrivit à ce sujet le pape Jean IX, en 901 (Labb., *Coll. Concil.*, IX, 484), et les lettres qu'il adressa lui-même à Vitton pour régler sa ligne de conduite, pleine d'indulgence et de tact, avec les nouveaux convertis bien ignorants et retombant trop souvent dans le paganisme. Ces pirates que rien n'effrayait, pleins de mépris pour un pouvoir discrédité, avaient une crainte superstitieuse des cérémonies catholiques. Si leur aveugle fureur frappa d'abord les prêtres et les évêques, ce fut le clergé qui déploya contre eux le plus d'énergie et les dompta parfois par la puissance morale. Un viking, ayant fui devant les reliques de Fleury-sur-Loire, s'écriait qu'en France les morts avaient plus de puissance que les vivants. Ce qui nous montre la sincérité de Rollon, c'est la prompte assimilation de la langue franque par son peuple, la sagesse de ses lois, les progrès de l'Eglise. La Neustrie prit un rapide essor, les couvents, les églises s'élevèrent de toutes parts, les Bretons, jusqu'alors indomptés, durent se soumettre. De 990 à 1037 Robert I[er] de Normandie occupa le siège de Rouen. Les Normands prirent part aux croisades, fondèrent des royaumes éphémères et, devenus les défenseurs de la papauté, servirent de contrepoids à l'autorité des empereurs allemands. — L'Angleterre, avant de subir la conquête normande, eut à souffrir, elle aussi, des terribles pirates danois qui portèrent pendant deux siècles le fer et la flamme sur ses côtes et devinrent même un moment les maîtres du pays. C'est en 787 que les pirates danois firent leur première apparition en Angleterre et massacrèrent la population d'un port prête à les accueillir comme des amis. Vers 830 les pirates Gurmund et Turgèse s'établirent à Dublin et à Armagh, brûlèrent les couvents et firent disparaître en quelques années la prospérité renaissante de l'Irlande. En 837, en 851 Londres est livré aux flammes après une victoire inutile d'Ethelwolf; en 860 c'est le tour de Winchester. En 864 Ella, roi de Northumbrie, a fait jeter dans un puits rempli de vipères le farouche Ragner Lodbrog, dont le sauvage chant de mort est parvenu jusqu'à nous, mais les fils du pirate le vengent, s'emparent d'York, (867), de la Northumbrie (871). La Mercie a subi le même sort en 864; 870 voit la fin du royaume d'Estanglie, dont le roi Edmond subit le martyre. On peut se demander pourquoi les Danois furent si cruels envers les Anglo-Saxons, leurs frères. La réponse est facile. N'avons-nous pas vu les Normands se combattre à outrance pour un peu

d'or? D'ailleurs ils envisageaient les Anglo-Saxons comme des renégats envers les institutions et les dieux de la patrie. Alfred le Grand, quatrième fils d'Ethelwolf, longtemps proscrit et fugitif, ne désespéra jamais du succès, releva le courage des siens, infligea en 878 une défaite sanglante aux Danois à Ethandun et sut repousser de 893 à 896 les attaques de Hastings. En 879 Guthrun, vaincu par Alfred, consentit à embrasser le christianisme, prit au baptême le nom d'Athelstan et reçut en fief la Northumbrie. Edouard l'ancien sut maintenir les avantages obtenus par Alfred; en 928 Athelstan remporta à Brunaburgh une victoire décisive sur le roi d'Ecosse Constantin uni aux Danois. Au bout de quatre-vingts ans les Danois reparurent sur les côtes sous les ordres de Sven et détruisirent de 981 à 995 Southampton, Chester et Londres. Ces nouvelles invasions donnèrent naissance à l'impôt du Danegeld. Ethelred II, qui avait épousé Emma, fille de Richard Ier, duc de Normandie, donna le 13 novembre 1002, jour de la Saint-Brice, le coupable et funeste signal des vêpres danoises. Sven, et après lui son fils Canut le Grand, se rendirent maîtres de l'Angleterre et la résistance d'Edouard Côte-de-Fer fut rendue inutile par une mort prématurée. Ayant affermi son trône par son mariage avec Emma, vainqueur d'Olaf en Norvège, Canut se montra aussi sage dans la prospérité qu'implacable dans ses vengeances, travailla à rapprocher les deux nations soumises à ses lois et acheva la conversion de son peuple. Un grand nombre de ses lois ont en vue les progrès et l'affermissement de l'Eglise. Pèlerin dévot aux tombeaux de saint Pierre et de saint Paul, Canut institua le denier de saint Pierre, qui devait avoir des conséquences si funestes dans l'avenir. On sait comment il confondit les basses flatteries de ses courtisans en faïsant placer son trône sur le bord de la mer au moment du flux. A sa mort les Anglo-Saxons recouvrèrent l'ascendant et c'est après une dernière victoire sur les Danois qu'Harold vint mourir à Hastings sous les coups de Guillaume le Conquérant. L'ère des expéditions de piraterie avait pris fin depuis la conversion définitive des Etats scandinaves au christianisme. — Sources : *Gallia*, IX; Flodoard, *Hist. de Reims*, trad. Lejeune, 1845; Usser, *Brit. Antiq.*, in-f°; Lappenberg, *Gesch. von England*, II; *Ord. Vital*, ap. *Duch*, *Hist. Norm. Script.*, 564; Guill. de Jumièges, *ibid*, XI, 624; Fr. Palgrave, *Hist. of. Normandy and of England*, 2 v. Lond., 1851-55; Depping, *Hist. des exp. marit. des Norm.*, 2 vol., 1839; Maurer, *Die Bekehr. der Norm. Stæmme*, 2 vol; Rambaud, *Hist. de Russie*; Mc Lear, *The Northmen*, London. A. Paumier.

NORRIS (John), philosophe et théologien anglais, né en 1657 à Collingborne-Kingston (Wiltshire), mort à Bemerton en 1711. Fils d'un pasteur, il fut envoyé à l'université d'Oxford, y prit ses grades et en fit partie, depuis 1680, à titre d'agrégé. Il montra de bonne heure une grande prédilection pour Platon et il en traduisit en anglais quelques fragments, entre autres l'*Effigies amoris*, sous le titre de *The Picture of love unveiled* (Londres, 1682, in-12). Son idéalisme devait le porter à combattre les doctrines de Locke et c'est

ce qu'il fit dans son *Essay towards the theory of the ideal, or intelligible world* (Londres, 1701-1704, 2 vol. in-8°). Les ouvrages de Norris sont d'ailleurs très nombreux. Forcé de suppléer avec sa plume au faible revenu de sa paroisse, il fut en quelque sorte victime de son assiduité au travail, des infirmités précoces l'assaillirent et il mourut à l'âge de 54 ans. — Consulter pour la liste de ses œuvres, un article de M. Ad. Frank, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

NORWÈGE. Voyez *Scandinavie*.

NOTKER DE SAINT-GALL. L'abbaye de Saint-Gall fut pendant une grande partie du moyen âge un foyer de lumière en Europe (voir *Saint-Gall*). Notker de Saint-Gall, surnommé Balbulus ou le Bègue, a été l'un de ses moines les plus distingués. Né à Heiligau, dans la Suisse du Nord, pendant le neuvième siècle, il fut placé de bonne heure à l'abbaye de Saint-Gall, où il mourut en 912. Il fut canonisé sous Jules II. Il a composé un traité sur les commentateurs des saintes Ecritures (dans Pez, *Anecd.*, I, 1, 13) et un martyrologue (dans Canisius, *Lect. Antiq.*, éd. Basnage, II, 3, 170); ce dernier ouvrage renferme pour la première fois la biographie de quelques personnages à moitié légendaires de la Rhétie chrétienne, parmi lesquels Lucius et Véréna, mais il ne dit rien de la légende de sainte Ursule et des onze mille vierges. Il nous prouve en outre qu'on ne savait pas encore à cette époque fixer le jour de l'assomption de la Vierge. Notker est surtout célèbre par ses séquences, dont l'idée lui fut fournie par un moine de Jumièges, qui avait dû quitter son couvent, alors ravagé par les Normands. L'Eglise avait coutume, dans le chant de l'Alléluiah, de prolonger la dernière syllabe pour donner à ces accents de la joie plus de solennité et de durée. Pour enlever à cet « ah! » prolongé sa monotonie, Notker composa plusieurs poésies, dont deux sont parvenues jusqu'à nous : *Medio vitæ in morte sumus*, et *Grates nunc omnes reddimus*. Les historiens de la musique religieuse lui assignent une place honorable dans leurs écrits. Ekkéhard V a rédigé une biographie de Notker qui n'a que peu de valeur. —Sources : Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, 1, passim; *Acta SS.*, V, 11-22; Meyer, *Der heil. Notker von S. G.*, dans les *Neujahrsbl.*, 1877.

A. Paumier.

NOTKER DE LIÈGE (972-1008) avait d'abord fait ses études et exercé une charge importante à Saint-Gall. Ami d'Hériger de Lobbes, qui l'accompagna en Italie lorsqu'il fut appelé par la régente Théophanie à y représenter le jeune empereur Otton III, il se vit également amené à défendre dans son diocèse les prérogatives du pouvoir impérial contre les prétentions des comtes de Flandre. Quand Baudoin, comte de Flandre, se fut emparé du comté de Valenciennes, Notker assura à l'empereur Henri II le concours bienveillant du roi de France. Robert et plusieurs chevaliers français prirent part à la campagne de 1006-1007, qui rendit pour quelque temps Valenciennes à l'Allemagne. Mais c'est surtout comme savant et comme théologien que Notker mérite de fixer notre attention. L'école de Liège, qui possédait déjà avant lui une certaine influence, reçut de son ensei-

gnement un tel lustre, qu'on y vit bientôt affluer les étudiants du nord-ouest de l'Allemagne. Wazo, Alger de Liège, de nombreux évêques, abbés et docteurs se vantaient d'avoir été ses disciples. L'un d'eux, Hubert, jetait par son enseignement un vif éclat à Paris. On cultivait surtout à Liège la grammaire, la philosophie et la théologie : l'histoire n'y apparut que plus tard. Tel était le zèle de Notker pour l'enseignement qu'il le continuait pendant ses nombreux voyages. Il a écrit avec Folkuin, pour l'Eglise de Gand, une vie de saint Landoald, compagnon des travaux missionnaires de saint Landelin. On lui attribue aussi une vie de saint Rémacle, dont quelques historiens estiment qu'Heriger est l'auteur. — Sources : Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, I, 307-39 ; *Gesta episc. Leod.*, ed. Kœpde, dans *Monum. Germ. Hist.*, VIII, 134. *Hist. lit. de F.*, VII. A. Paumier.

NOTKER LABEO. Un grand nombre d'écrivains ont confondu Notker Labeo, mort en 1022 à Saint-Gall avec Notker Balbulus, mort dans cette même abbaye en 912. Notker Labeo, qu'Otton Ier et Otton II honorèrent de leur visite dans sa blanche vieillesse, a exercé une influence considérable sur son époque et ses connaissances encyclopédiques, qui embrassaient la musique, les mathématiques, l'astronomie aussi bien que les langues et la théologie, ont été proclamées avec éloge par les historiens de la littérature allemande. Placé à la tête de l'école de Saint-Gall, sur laquelle le premier Notker avait déjà jeté un vif éclat, Labeo se vit amené par les nécessités de l'instruction à traduire pour ses élèves les Psaumes avec commentaires, la morale de Grégoire le Grand, des traités d'Aristote, etc. Ce sont les plus anciens monuments de la littérature allemande. Labeo a décrit avec soin un globe céleste, ouvrage de Saint-Gall, et le premier qui ait paru en Allemagne. Il a composé une explication de l'Oraison dominicale et du Symbole des apôtres, premier germe des catéchismes ultérieurs. Il ne reconnaît pas encore l'autorité dogmatique des apocryphes et s'en tient avec son époque à l'opinion de saint Jérôme. Tuotilo et Ekkéhard IV ont été ses disciples les plus distingués. Rien ne prouve, d'ailleurs, qu'il n'ait pas eu des collaborateurs pour ses nombreuses traductions. — Sources : Herzog, *Real. Encycl.*, sub voce ; Hattemer, *S. Gallens Altdeutsche Sprachschætze*, Saint-Gall, 1844-49 ; Wackernagel, *Die Verdienste der Schweizer um die Deutsche Literatur*, Basel, 1833. A. Paumier

NOURRY (Dom Nicolas Le) naquit à Dieppe en 1647 et mourut à Paris le 24 mars 1724, âgé de soixante-dix-sept ans. Après avoir fait ses humanités au collège des oratoriens dans sa ville natale, il alla faire sa philosophie et sa théologie à l'abbaye de Jumièges, où il entra dans la congrégation des bénédictins de Saint-Maur, à l'âge de dix-huit ans. Il s'attacha à l'étude des antiquités chrétiennes, et devint l'un des hommes les plus savants de son époque sur l'histoire des premiers siècles de l'Eglise. C'est en collaboration avec le père Garet qu'il publia les *Œuvres de Cassiodore*, la vie de cet auteur, les préfaces et les tables qu'on trouve dans cette édition sont du père Le Nourry. Ce travail a été accompli dans le prieuré de Bonne-Nou-

velle, près d'Orléans, mais, envoyé à Rouen dans l'abbaye de Saint-Ouen, dom Le Nourry fut adjoint à dom Du Chesne et à dom Julien Bellaise pour la préparation des *Œuvres de saint Ambroise*, travail qu'il termina avec dom de Friches (Paris, 1er vol., 1686, 2e vol., 1691). Il vint ensuite se fixer à Paris, où il se mit à rechercher des ouvrages et des documents destinés à servir de suite à la grande bibliothèque des Pères, imprimée à Lyon. Ces recherches produisirent le recueil intitulé : *Apparatus ad Bibliothecam maximam Patrum veterum et scriptorum ecclesiasticorum Lugduni editam : in quo quidquid ad eorum scripta et doctrinam, variosque scribendi modos et docendi pertinet, dissertationibus criticis examinatur et illustratur* ; publié d'abord en 2 vol. in-8°, Paris, 1694 et 1697 ; et plus tard en 2 vol. in-f°, Paris, 1703 et 1715. Les ouvrages renfermés dans cet *Apparatus* se terminent par Lactance. C'est là l'œuvre capitale de dom Le Nourry, les dissertations et les notes qu'il y a jointes sur la vie et les écrits des premiers Pères, en font une source précieuse pour l'étude des antiquités ecclésiastiques. Il a aussi publié : *De mortibus Persecutorum*, Paris, 1710, in-8° ; contre l'opinion générale, il nie que Lactance en soit l'auteur, mais la critique, on le sait, n'a pas sanctionné cette vue particulière de notre bénédictin. Le Nourry mourut à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, c'était un homme aussi pieux que savant, d'un commerce aimable et distingué. A. Maulvault.

NOVALIS, pseudonyme sous lequel se fit connaître Frédéric de Hardenberg (1772-1801), le plus religieux des poètes de l'école romantique allemande. Né à Wiedestedt, dans le comté de Mansfeld, d'une famille pieuse qui se rattachait aux frères moraves, d'une constitution maladive, porté à la rêverie depuis son plus jeune âge, il étudia le droit et les mathématiques à Iéna, à Leipzig et à Wittemberg, se lia avec Frédéric Schlegel et avec Fichte qui exercèrent une influence profonde sur toute sa vie, et se fiança à vingt ans avec une jeune fille de treize ans, qui mourut peu de temps après. En proie à un violent désespoir, Novalis se jette dans le mysticisme, dirigeant toutes ses pensées vers l'autre monde. La vie lui apparaît comme une maladie de l'esprit ; il appelle la mort comme une guérison. S'éloignant du siège des lettres et de la philosophie, rompant avec ce qu'il appelle « les Spitzberg de la raison pure, » il se retire dans la solitude, accepte les fonctions d'intendant des salines dans le cercle de la Thuringe et se plonge dans les méditations religieuses. Jacob Bœhme, Zinzendorf, Lavater sont ses auteurs favoris. Entre temps, il publie de courts fragments en prose et en vers, parmi lesquels le plus célèbre est une sorte de roman mystique intitulé : *Henri d'Ofterdingen*, dans lequel l'auteur se propose de donner une sorte d'apothéose de la poésie. Novalis est une âme débile qui a besoin d'un appui ; froissée par ce qu'elle rencontre, elle se réfugie en Jésus. Dans une série d'aphorismes intitulés : *Poussière de fleurs* (1798), Novalis s'élève contre le bureaucratisme, la sécheresse prosaïque, les tendances utilitaires et rationalistes de la bourgeoisie de son temps. Dans ses *Hymnes de la Nuit* et dans ses *Chants sacrés* (1802), il donne un libre cours à

ses aspirations religieuses. La forme en est ravissante : ce sont des notes vagues et mélodieuses d'une grande pureté, d'une douceur pénétrante ; c'est un son profond qui produit en nous une douleur poignante, mais il faut l'écouter de loin ; car si nous nous approchons, si nous cherchons à distinguer et à analyser, nous n'entendons plus qu'un trémolo rythmique, des accords sans lien ni suite, une impression vague qui aspire à devenir un sentiment. Rien de plus délicat que ces plaintes d'un amour éthéré, ces gémissements d'une âme endolorie qui aspire vers le silence éternel, vers la vie simple et unique en Dieu. On a dit, non sans raison, que le lyrisme de Novalis rappelle les madones du moyen âge. La religion, telle que la préconise Novalis, est une musique céleste, qui fait oublier le monde réel pour le monde idéal. Son Dieu est un Dieu jaloux, une puissance dévorante qui ne laisse rien subsister à côté d'elle. La plus haute volupté que l'homme puisse connaître, sa vraie tâche ici-bas, c'est de se perdre, de s'abîmer en Dieu. La nuit, la mort, le recueillement est infiniment plus que le jour, la vie, l'action. La nuit, la nuit sainte et mystérieuse, est l'image de la mort, de l'absorption mystique dans l'absolu. Cette mort, cette volupté de mourir et de désirer la mort, est la religion. On peut dire que Novalis a emprunté et arraché à la vie tous ses charmes pour en orner l'image de la mort, et l'on comprend que Hegel ait appelé cette poésie la consomption de l'esprit. L'âme de Novalis se consume, parce qu'elle refuse tout contact avec la nature, tout commerce avec les hommes et, disons-le aussi, toute rencontre avec le devoir : c'est une religion en rupture de ban avec la morale. Mais quels accents d'une suavité pénétrante s'échappent de cette lyre : « Pourvu qu'Il soit à moi, pourvu que je le possède, pourvu que mon âme n'oublie pas jusqu'à la tombe combien Il est fidèle ! Je ne sens rien de la souffrance, je n'éprouve que recueillement, amour et joie... Pourvu qu'Il soit à moi ! Je laisse volontiers tout le reste ; appuyé sur mon bâton de pèlerin, je ne suis, fidèle, que mon Seigneur ; je laisse tranquillement marcher les autres dans les voies larges, pleines, lumineuses... Pourvu qu'Il soit à moi ! Le monde m'appartient ; je suis bienheureux comme un enfant du ciel qui tient le voile de la Vierge. Perdu dans cette vision, je ne crains plus la terre. » Et ailleurs : « Si tous te trahissent, moi je te resterai fidèle, afin que la reconnaissance ne s'éteigne pas sur la terre. Pour moi tu t'es abîmé dans les souffrances, pour moi tu t'es noyé dans la douleur. C'est pourquoi je te donne mon cœur pour toujours avec joie... Souvent je pleure amèrement de ce que tu es mort, et de ce que plus d'un des tiens t'oublie toute sa vie durant. Pénétré du plus pur amour, tu as tant fait pour nous, et pourtant ton souvenir s'est évanoui, et personne ne songe à toi... Plein d'un amour fidèle, tu continues à assister chacun ; et si aucun ne te reste, tu demeures pourtant fidèle. L'amour fidèle triomphe ; à la fin on le sent pourtant, on pleure amèrement et l'on embrasse doucement, comme un enfant, tes genoux. » Et ailleurs encore : « Il me faut pleurer, toujours pleurer. Ah ! si une fois seulement Il m'apparaissait, une

fois seulement de loin. Sainte mélancolie! Eternellement dureront ma douleur, mes larmes; et je voudrais tout de suite mourir... car éternellement je ne le vois que souffrir et expirer en intercédant pour nous. Oh! pourquoi mon cœur ne se brise-t-il pas? pourquoi mes yeux ne se ferment-ils pas? que ne méritai-je le bonheur de fondre entièrement dans mes larmes?... S'ils savaient son amour, tous les hommes deviendraient des chrétiens; ils laisseraient tout le reste; tous ils n'aimeraient que l'Unique, tous ils pleureraient avec moi et se mourraient avec moi d'amère douleur. » — Voyez : Rothe, *Novalis als religiöser Dichter*, dans la *Allgem. kirchl. Zeitschrift*, 1862, H. 10; *F. v. Hardenberg. Ein Nachlass*, Gotha, 1873, et l'article de Landerer dans la *Real-Encykl.* de Herzog, X, 460 ss.

F. Lichtenberger.

NOVATIANISME, nom donné à une secte qui se forma vers le milieu du troisième siècle dans l'Eglise catholique, à la suite du schisme de Novatien et à l'occasion des querelles disciplinaires qui éclatèrent à ce moment. — On sait que l'Eglise s'était réservé le droit de retrancher de son sein, ceux de ses membres qui, soit par leur apostasie, soit par leurs déréglements, avaient violé l'engagement qu'ils avaient pris au baptême; ils ne pouvaient se mêler à la foule des fidèles et devaient sortir des assemblées au moment de la célébration de la cène. Cette excommunication n'était levée qu'après qu'ils avaient donné des preuves suffisantes et des marques publiques de repentir. Alors, par le rite de l'imposition des mains, ils pouvaient être admis de nouveau dans la société chrétienne. La durée et le degré de la pénitence variaient suivant les circonstances et suivant les Eglises. Le crime d'apostasie était généralement le plus sévèrement puni; toutefois, même à cet égard, la jurisprudence n'était pas partout uniforme. Quelques Eglises refusaient pour toujours la réintégration; d'autres tombaient dans l'excès contraire et moyennant l'obtention de *libelli pacis*, les pénitents pouvaient rentrer facilement en grâce. Ces alternatives de rigueur et de relâchement donnèrent lieu à des manifestations en sens opposés. A Carthage, le diacre Félicissimus se mit à la tête de l'opposition soulevée par la lettre de Cyprien aux confesseurs, et dans laquelle l'évêque priait ceux-ci de ne pas accorder trop facilement aux *lapsi* des *libelli pacis*. Cette opposition aboutit, comme l'on sait, à un schisme, et Carthage se trouva posséder pendant quelque temps, jusqu'à trois évêques. Cyprien toutefois, finit par recouvrer son autorité et fut même soutenu par l'évêque de Rome, Corneille. Celui des prêtres dissidents qui avait joué dans cette affaire le rôle le plus actif, Novatus, quitta Carthage et alla s'établir à Rome pour y faire une opposition semblable à Corneille. Seulement ses motifs n'étaient plus les mêmes; ce n'était plus l'excessive sévérité de l'évêque qu'il attaquait, c'était sa trop grande indulgence, et il trouva à s'appuyer sur un parti déjà formé, à la tête duquel se trouvait un néophyte nommé Novatien. On n'a pas de renseignements directs sur ce personnage, tout ce que l'on peut savoir sur son compte, se trouve dans les écrits de ses adversaires qui ne paraissent

pas s'exprimer à son sujet avec impartialité. — Novatien prétendait que l'apostasie, à tous ses degrés, était un péché mortel qui devait entraîner pour les coupables l'exclusion perpétuelle des sacrements ; que l'Eglise qui en admettait un seul, était une Eglise souillée, dont il fallait se séparer sous peine de participer soi-même à sa souillure. Il appliquait, en un mot, au christianisme les maximes stoïciennes. Quelques-uns de ses adhérents voulurent le nommer évêque, lorsque Fabien eut subi le martyre, en janvier 250. Novatien refusa d'abord, mais poussé à bout, il se porta contre Corneille. Ce fut ce dernier qui fut élu et son élection, soumise au jugement des autres Eglises, fut presque universellement reconnue comme légitime. Novatien ne put donc être évêque, mais il resta à la tête de la secte novatienne qui, unie aux débris du parti de Montanus, se maintint jusque vers le sixième ou le septième siècle, et compta même, dans les différentes parties de l'empire, un certain nombre d'Eglises. Il y avait des Eglises novatiennes à Constantinople, en Phrygie, en Bithynie, à Alexandrie, en Gaule, en Espagne, etc. Plusieurs conciles de cette époque, et en particulier celui d'Elvire, en Espagne, au commencement du quatrième siècle, édictèrent contre les *lapsi* des canons conformes aux idées des novatiens. Dans la suite, les novatiens ajoutèrent à leur hérésie d'autres doctrines plus rigides encore. Ils condamnèrent les secondes noces, rebaptisèrent les pécheurs et voulurent restaurer l'Eglise dans sa pureté première. Ils s'appelaient eux-mêmes καθαροί, les purs. A. Gary.

NOYON (*Noviomagus Veromanduorum*, *Noviomum*), évêché suffrageant de Reims, supprimé en 1801. « Pour bien entendre l'histoire de Noyon, dit Le Vasseur, il faut recourir à celle de Noé et de ses fils. » Sans remonter aussi loin, nous dirons que le siège de l'évêché fut d'abord St-Quentin (*Viromandis*). Le tombeau de St-Quentin, martyr au 31 octobre, déjà célèbre au temps de Grégoire de Tours (*Gl. M.*, I, 73), était conservé dans l'ancienne ville d'*Augusta Veromanduorum* qui prit, depuis, le nom du martyr sous lequel elle est connue depuis le dixième siècle. L'*oppidum Viromandense* lui-même est placé généralement par les auteurs au village de Vermand, situé à onze kilomètres de Saint-Quentin mais M. Longnon (*Géogr. de la Gaule au sixième siècle*, p. 413), s'oppose à cette coutume ; il n'y a pas à Vermand trace des ruines d'une ville romaine, mais d'un camp seulement, et le bourg lui-même n'est pas connu avant 1160 ; le Vermandois avait donc pour chef-lieu Saint-Quentin. Hincmar nomme *Viromandis* comme une ancienne ville épiscopale, déchue de son rang ; dès le sixième siècle, le siège épiscopal du Vermandois était à *Noviomagus*. Saint-Médard, évêque de Noyon, né à Salency et frère de Saint-Gildard, fut élu en 532 au siège de Tournai et dès lors les deux diocèses, dont les chefs-lieux étaient séparés par environ douze lieues, furent unis jusqu'en 1146 (voyez la vie de Saint-Médard, par l'évêque de Noyon Radbod (1068-1098) dans les *AA. SS.*, 8 juin, II ; Corblet, *Le culte de saint M.*, Am. 1856 et *Hagiol. d'Amiens*, IV, 1874 ; l'éloge du saint évêque par Fortunat, II, 17) ; Saint-Médard mourut en 545, suivant d'autres en

561. Son nom est conservé par l'antique et illustre abbaye de Soissons (*Monast. Gallic.*, pl. 101) et par une paroisse de Paris. — Comme dit la légende :

> De Gildard et Médard, choses prodigieuses
> Sont mises par escrit aux histoires fameuses.
> Naistre frères gémeaux un mesme jour les vit,
> Et pontifes tous deux un mesme jour les fit
> De Rouën et Noyon, et sans aucune ride,
> A la saincte Sion un mesme jour les guide.

Vers 640 ou 646, saint Eloi, l'argentier de Dagobert, l'apôtre des Belges et des Frisons, le patron de tous les ouvriers en métaux et de ceux qui s'occupent des chevaux, monte sur le siège de Noyon et de Tournai (voyez dans d'Achéry, II, in-f°, sa vie par Saint-Ouen, dont l'authenticité, généralement contestée, a été récemment défendue par M. Reich dans une thèse de Halle, 1872 ; l'article *Eloi* ; Corblet, IV ; *li Miracles de mesires sains Elois*, publié par M. Peigné-Delacourt, *Mém. Soc. acad. de l'Oise*, 1859 ; Forgeais, *Plombs historiés*, I et II). Il mourut en 659 ou 655, le 30 novembre, il est honoré le 1er décembre. Saint-Mommolin, moine de Luxeuil et abbé de Sithiu, lui succède († 16 oct. 685 ou 691 ; voyez Barraud, *Soc. acad.*, 1855, p. 257, et pour tous ces saints évêques, les *AA. SS. Belgii* de Ghesquière). La célèbre abbaye de Saint-Eloi de Noyon, fondée par ce saint, détruite en 859 par les Normands, relevée par l'abbé Gérard d'Athies, fut changée en forteresse en 1591 (*Monast. Gallic.*, pl. 90). Etienne Aubert, Innocent VI, fut évêque de Noyon de 1338 à 1342. L'évêque de Noyon était le dernier des pairs ecclésiastiques (voyez *Gallia christiana*, IX ; Le Vasseur, *Ann. de l'Egl. cath. de N.*, P., 1633-1634, 3 vol. in-4°). Nous n'avons pas à décrire, après M. Vitet, l'admirable église de Notre-Dame. Calvin naquit à Noyon, le 10 juillet 1509, « dans la maison où pend à présent l'enseigne du Cerf, que son père Gérard s'était acquis au marché au bled » (Le Vasseur). La maison qu'on prétend avoir servi de berceau au réformateur est de 1682 (E. Woilliez, *Rép. arch. de l'Oise*). Nous n'en dirons rien, sinon que la famille Cauvin n'était certainement point, comme il arrive encore de le lire, originaire de Pont-l'Evêque, en Normandie, mais d'un village de ce nom situé à un quart de lieue de Noyon et dont Calvin obtint la cure en 1529 ; en 1633, on montrait à Pont-l'Evêque quelques vestiges de la chaumière des Cauvin, que le futur pape Léon XI alla visiter en 1598. La chapelle de la Gésine de la Vierge, dont Calvin fut bénéficiaire à onze ans, n'a pas conservé son nom ; Marteville, dont il fut vicaire en 1527, est situé dans le doyenné d'Athies et appartenait à la collation du chapitre ; Saint-Quentin-en-l'Eau, où Calvin obtint la Chapelle de Saint-Jean-de-Bayencourt, est au faubourg de Péronne. Charles de Hangest, le « bon évêque » le protecteur de Calvin, fut évêque de 1502 à 1528 ; ce prélat était frère du seigneur de Montmor, dans la famille duquel Calvin fut élevé (Le Vasseur ; Desmay, *Rem. sur la Vie de C., tirées de reg. de N.*, Rouen, 1657, in-4° ; Bolsec ; Richelieu, *Traitté... pour convertir ceux qui se sont séparez de l'Egl.*,

publ. par l'évêque de Chartres, P., 1657. in-4°; Drelincourt, *La défense de C.*, Gen., 1667, in-8°). S. Berger.

NUÉE. L'Ecriture nous représente les nuées comme des réservoirs d'eau ou de pluie qui se répandent sur la terre d'après l'ordre de Dieu. Job (XXXVIII, 9; cf. XXVI, 8), parlant du chaos primitif, dit que Dieu avait enveloppé la mer comme d'une nuée. Esaïe prie Jéhova d'ordonner aux nuées de faire pleuvoir la justice sur la terre (XLV, 8). Lorsque les Israélites sortirent de l'Egypte, l'Exode (XIII, 21. 22; XIV, 19 ss. ; XL, 34 ss; cf. Nomb. IX, 15-17; XIV, 14; Ps. LXXVIII, CV, 39; Néh. IX, 12. 19) raconte que Dieu envoya une *colonne de nuée* pour les diriger dans leurs marches. Ordinairement cette colonne était à la tête de l'armée; mais lorsque les Israélites furent arrivés à la mer Rouge, elle se plaça entre leur camp et celui des Egyptiens, de sorte que ces derniers ne purent approcher. Cette nuée était lumineuse pendant la nuit afin de les éclairer, et durant le jour elle était sombre et épaisse, afin de les préserver de la chaleur excessive du désert. Le déiste anglais Toland et un grand nombre d'exégètes après lui ont cherché à donner une explication naturelle de ce miracle. Ils pensent à un feu que l'on portait au-devant de l'armée, coutume qui paraît avoir été fréquemment pratiquée dans l'antiquité (Faber, *Archæol.*, p. 244 ss.; Bauer, *Hebr. Mythol.*, I, 281 ss.). Cette opinion se heurte contre les textes qui parlent explicitement d'un miracle (cf. Krause, *De columna ignis ac nubis*, Viteb., 1707; Friderici, *De col. ign. et nub.*, 1689; Sahn, 1702; Münden, 1712). Lorsque Jéhova apparut sur le mont Sinaï, ce fut au milieu de la nuée; et, après que Moïse eut dressé et consacré le tabernacle, la nuée remplit son parvis, de sorte que Moïse ni les prêtres ne pouvaient y entrer. Le même phénomène se renouvela à la dédicace du temple de Salomon. Lorsque la nuée paraissait sur la tente devant laquelle se faisaient les assemblées du peuple, on jugeait que Jéhova était présent. En général, lorsque l'Ecriture mentionne les apparitions de Dieu, elle le représente toujours environné de nuages. Enfin, lorsque le Nouveau Testament parle du second avènement de Jésus-Christ, il le montre descendant sur des nuées, environné de majesté (Matth. XXIV, 30; Luc XXI, 27; Apoc. XIV, 14 ss.).

O

OATES (Titus), aventurier anglais, né vers 1619, mort à Londres, le 23 juillet 1705. Fils d'un obscur prédicant baptiste, il fit ses études à l'université de Cambridge, et après y avoir pris tous ses grades, il entra dans l'Eglise anglicane et remplit les fonctions pastorales dans

le Kent et le Sussex. En 1677, après avoir résidé quelque temps chez le duc de Norfolk, il se convertit à la religion catholique. Condamné peu après, à la suite d'un faux témoignage, il quitta l'Angleterre et mena sur le continent une vie vagabonde et désordonnée. En traversant les Pays-Bas, il séjourna dans un séminaire de jésuites anglais et prit l'habit de saint Ignace. Ses nouveaux confrères ne tardèrent pas à se repentir de lui avoir donné asile. En effet, de retour en Angleterre, Oates rentra dans le sein de l'Eglise anglicane et pour bien prouver, cette fois, la sincérité de son revirement, il se hâta de dénoncer au parlement, en 1678, un prétendu complot papiste dont l'organisation lui avait été révélée pendant son noviciat chez les jésuites. Il fut aidé, dans cette besogne, de deux misérables nommés Bedlse et Cartstairs. Ce complot, selon Oates, avait été ourdi par le pape Innocent XI, sur les conseils du cardinal Howard, de Jean-Paul d'Oliva, général des jésuites, de Corduba, provincial de cette société, de tous les prêtres catholiques anglais, des lords Petre, Powis, Bellasis, Arundel de Wardow, Stafford, et d'autres personnages considérables. « Les papistes, disait-il, devaient brûler Londres ainsi que tous les vaisseaux réunis dans la Tamise ; ils devaient se lever à un moment donné et massacrer tous leurs voisins protestants. Une armée française devait en même temps débarquer en Irlande. Trois ou quatre projets d'attentats à la vie du roi Charles II avaient été formés : il devait périr par le poignard, le poison ou des balles d'argent. La reine elle-même avait consenti à l'assassinat de son mari. » Malgré l'évidente exagération de ces déclarations, la cour, le parlement, la nation tout entière crurent à leur véracité. Le peuple, selon l'expression de Macaulay, devint furibond de haine et de crainte ; bientôt les prisons regorgèrent de catholiques et un grand nombre d'entre eux, parmi lesquels se trouvait Stafford, périrent sur l'échafaud. Oates, regardé comme le sauveur du pays, reçut une pension de douze cents livres, eut un logement au palais de Whitehall, et ne sortit qu'avec une escorte de soldats destinée à protéger sa vie. — Cependant, le parti catholique ayant reconquis son influence, vers la fin du règne de Charles II, le duc d'York fit condamner Oates, comme faux témoin, à une amende de cent mille livres sterling et jeter à la prison pour dettes. Lorsque ce prince fut monté sur le trône, sous le nom de Jacques II, il ordonna de mettre de nouveau Oates en jugement. Déclaré de rechef coupable de faux témoignage, il fut condamné à être dépouillé de son vêtement ecclésiastique, à être attaché au pilori, à être promené autour de Westminster, ayant sur la tête une inscription rappelant son infamie, à être tiré cinq fois par an de la prison pour subir l'exposition publique dans les différents quartiers de Londres et recevoir des coups de verges de la main du bourreau. Cette sentence rigoureuse fut exécutée à la lettre, et Oates reçut, dit-on, plus de dix-sept cents coups de fouet. Il n'en mourut pas, cependant, et resta plusieurs mois enchaîné dans un cachot de Newgate. — La révolution de 1588 rendit à la fois à Oates sa liberté et sa pension. Quoique son imposture eût été amplement constatée, il

n'en conserva pas moins jusqu'à la fin de sa vie un certain nombre de partisans qui le considéraient comme un martyr et voyaient en lui le sauveur du pays. A. Gary.

OBÉDIENCE, *obedientia*, terme ecclésiastique qui se prend pour marquer l'obéissance que des inférieurs (*minores obedientiarii*) doivent à leurs supérieurs (*majores*). Il s'applique surtout aux vœux prononcés par le clergé régulier, ainsi qu'à l'emploi particulier qui leur est dévolu dans leur couvent ; à l'envoi des religieux qui vont desservir des bénéfices dépendants de quelques monastères ; à ces bénéfices eux-mêmes, qu'on nommait prieurés ; à l'envoi des ambassadeurs de quelques princes vers le pape, afin de lui rendre hommage pour quelques fiefs qui relèvent de lui ; aux pays ou provinces du royaume qui n'étaient pas soumis au concordat ou qui n'y étaient assujettis que pour des bénéfices consistoriaux. Le concile de Trente a réglé la matière en rappelant la disposition des canons soit anciens, soit nouveaux (sess. XXV, c. VI). On appelait lettres d'obédience, les lettres qu'un supérieur donnait à des religieux ou à des religieuses appartenant aux ordres enseignants, et que le gouvernement recevait comme équivalent d'un certificat de capacité.

OBÉISSANCE. L'obéissance consiste à faire ce qu'un autre commande. Obéir c'est donc d'abord « écouter » l'ordre de celui qui a le droit de commander ; dans toutes les langues l'étymologie du mot ramène à ce sens premier : *obedire*, obéir, *to obey*, de *ob* et *audire* (*auris*, l'oreille) ; ὑπακούειν, de ὑπο et ἀκούειν (τὸ οὖς, l'oreille) ; *gehorchen*, *gehorsam sein*, *Gehœr geben*, de *hören* (*das Ohr*, l'oreille). Obéir c'est ensuite se conformer à l'ordre reçu, malgré l'inclination naturelle ou les influences contraires. Dans son acception rigoureuse, l'obéissance va jusqu'à la mort, appelée *obedientia ultima* ; aussi l'obéissance absolue n'est elle concevable qu'envers Dieu, le seul Maître souverain (Actes IV, 19 ; V, 29). Dieu est notre maître : tel est l'axiome de toute religion. Si Dieu est, il a une volonté, et cette volonté, ses créatures intelligentes et morales peuvent la connaître et doivent l'accomplir : l'obéissance est la conséquence nécessaire de la foi. C'est à « l'obéissance de la foi » que l'apôtre Paul veut amener ses gentils (Rom. I, 5) ; « C'est par la foi qu'Abraham obéit » (Hébr. XI, 18). L'obéissance envers Dieu a toujours été la marque de son peuple, soit dans l'ancienne, soit dans la nouvelle alliance, et réciproquement l'absence de piété s'est toujours montrée par l'absence d'obéissance, quelles que soient les formes extérieures (1 Sam. XV, 22 ; Ps. CXLIII, 10 ; Es. I, 11. 19 ; Matth. VII, 21). — En réalité, on obéit toujours à quelqu'un, et celui auquel nous obéissons, devient toujours, que nous le voulions ou non, notre maître : « Ne savez-vous pas, dit l'apôtre Paul, que vous êtes les esclaves de celui à qui vous vous êtes donnés ? » (Rom. VI, 16). On obéit à la justice (Rom. VI, 18) ou à l'injustice (Rom. II, 8), à la vérité (Gal. III, 1, d'après le texte reçu ; V, 7) ou au mensonge (2 Thess. II, 11), à l'Evangile (Rom. X, 16 ; 2 Thess. I, 8 ; 1 Pierre IV, 17) ou aux passions (Rom. VI, 12), et, d'une manière générale on n'est affranchi de la domination du péché

qu'en devenant l'esclave volontaire de Dieu (Rom. VI, 22). — L'obéissance qui est aussi le lot des anges (Ps. CIII, 20) fait partie intégrante de la vie religieuse de l'homme, à tous les moments de son développement; c'est par elle que toute éducation commence, celle des individus comme celle de l'humanité: le premier éveil de la conscience personnelle a eu lieu par un ordre donné à un être libre qui a été mis en demeure de le transgresser ou de le suivre (Gen. III, 17). Dans les alliances successives que Dieu a contractées avec l'homme, alliances de plus en plus intimes, de plus en plus spirituelles, on retrouve toujours, comme éléments constitutifs, de la part de Dieu, des bénédictions croissantes auxquelles sont attachées de nouvelles obligations s'imposant à l'homme, et, de la part de l'homme, le devoir de répondre à ces bénédictions par sa reconnaissance et à ces ordres divins par son obéissance. A mesure que se resserrent les liens entre Dieu et les apôtres, cette volonté, à son égard, se spécialise, et réciproquement l'obéissance du peuple de Dieu se manifeste davantage dans le détail de sa vie. Israël est le serviteur de l'Eternel (Es. XLI, 8. 9; XLIV, 1. 21; Luc I, 54), séparé des autres peuples idolâtres et impurs, pour être une nation sainte (Lév. XI, 44; XX, 26; Ex. XIX, 5), jalouse d'obéir à Dieu seul (Deutér. I, 25; Es. I, 19; Jér. VII, 23). En effet, lui seul est son maître et son bienfaiteur : c'est lui qui établit sur Israël des juges, des rois (Juges II, 16; 2 Sam. VII, 8-16), Lui qui le rend vainqueur de ses ennemis (Ex. XV; Ps. CVIII, 14, etc.). La crainte de l'Eternel, c'est-à-dire la crainte de l'offenser, en contrevenant à ses commandements, est l'élément caractéristique de la piété de ce peuple (Lévit. XIX, 14; XXV, 17), le vrai fondement de son unité nationale. L'obéissance ne tient pas moins de place dans la prédication des prophètes que dans la loi mosaïque, seulement, ces prédicateurs de la justice insistent avec une force particulière sur cette vérité qu'il n'y a d'obéissance véritable que celle du cœur (Es. XXIX, 13; Ezéch. XXXVI, 26. 27; Osée VI, 6; Amos V, 21-24; Michée VI, 8), déclaration qui se trouve aussi à plusieurs reprises et sous diverses formes dans le livre de la seconde loi : on n'observe les commandements de Dieu qu'à la condition de l'aimer (Deutér. XI, 1); il faut le servir avec joie (Deutér. XXVIII, 47); c'est le cœur qui doit être circoncis (Deutér. XXX, 6. 8). Dans le Nouveau Testament la spiritualité de l'obéissance est encore plus fortement relevée : elle est la rencontre, dans le cœur, de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme ; aucune pratique extérieure n'a donc de valeur par elle-même : ce sont les dispositions seules qui importent; telle est la substance du sermon sur la montagne (Matth. VI, 1-6); le judaïsme, représenté par ses docteurs les plus autorisés, est absolument insuffisant à rassurer l'âme devant Dieu (Matth. V, 20). L'obéissance parfaite a été réalisée en Jésus-Christ : il est descendu du ciel pour faire, non sa volonté, mais la volonté de celui qui l'a envoyé (Jean VI, 38; V, 30); dès son enfance, il fut soumis à son Père céleste (Luc II, 49) et à ses parents (Luc II, 51); l'obéissance est la règle de sa vie (Jean XIV, 31 ; XV, 10) et de sa parole (Jean XII,

49. 50), l'aliment dont son âme se nourrit (Jean IV, 34); il grandissait en obéissance, à mesure qu'il marchait dans le chemin de la souffrance (Hébr. V, 8), jusqu'à ce qu'elle soit devenue une immolation de lui-même (Philip. II, 8); l'obéissance a été le fond de son œuvre rédemptrice (Rom. V, 19). Par cet abandon de toute volonté propre, cet anéantissement volontaire (*Kenosis*, Philip. II, 7), Jésus s'est montré le vrai serviteur de l'Eternel, ce qu'Israël devait être (Es. XLII, 1), mais ce qu'il n'avait été que très imparfaitement (Es. XLII, 19). Aussi le Sauveur demande-t-il à ses disciples de le suivre dans cette voie de l'obéissance ou, comme il l'appelle de préférence, cette voie de la justice qui, loin d'être indépendante de la piété, ainsi que le prétend une école de moralistes, n'est autre chose que l'accomplissement de la volonté de Dieu. « Suivez moi », dit-il à tous (Matth. VIII, 22; IX, 9; X, 38; XVI, 24; Jean I, 43; XXI, 19). C'est à la condition de faire ce qu'il commande qu'on est de ses amis (Jean XV, 14). L'enseignement des écrivains sacrés, sur ce point, est conforme à celui du Maître. Pierre voit dans l'obéissance le caractère des enfants de Dieu (1 Pierre I, 14); obéir à la vérité c'est pour l'âme un moyen de purification (1 Pierre I, 22). Pour Paul le but du ministère évangélique est d'amener toute pensée captive à l'obéissance du Christ (2 Corinth. X, 5); la marque des chrétiens c'est qu'ils sont au service du Christ (Coloss. III, 24. δουλεύετε est à l'indicatif, non à l'impératif). L'Epitre de Jacques est toute entière consacrée à recommander l'obéissance pratique. Celle aux Hébreux rattache à l'obéissance du Christ l'obéissance au Christ (Hébr. V, 8. 9); elle rappelle que chez les héros de l'ancienne alliance dont elle déroule la liste les fruits de la foi ont toujours été des actes d'obéissance (Hébr. XI), et fait de l'obéissance la conséquence naturelle de la reconnaissance du chrétien envers Dieu (Hébr. XII, 28). Enfin Jean déclare que le signe de notre communion avec Jésus-Christ, c'est l'observation de ses commandements (1 Jean II, 3). — L'obéissance chrétienne se reconnaît aux caractères suivants : outre qu'elle est *complète*, comme toute obéissance, puisque refuser d'obéir sur certains points, c'est montrer que le principe même de l'obéissance est absent (Ex. XXIV, 7; 2 Cor. II, 9; X, 6; Coloss. III, 20. 22), elle est *libre*, *spontanée*, « exempte de murmures et d'arrière-pensées » (Philip. II, 14); le chrétien n'accepte pas seulement la volonté de Dieu, comme la plus forte, il l'aime, comme la meilleure, et la fait sienne. C'est dire que l'obéissance, à mesure qu'elle est plus réelle, devient plus *intérieure* et plus *spirituelle;* l'enfant reçoit d'abord « précepte sur précepte, règle sur règle » (Es. XXVIII, 10. 13), mais l'homme fait arrive à dire avec David : « Ta Foi est au fond de mon cœur » (Ps. XL, 9); par l'amour, l'obligation se confond pour lui, peu à peu, avec la liberté. Ce caractère de spiritualité a été méconnu par le catholicisme qui ramène la vie chrétienne à l'obéissance et l'obéissance elle-même à la soumission envers l'Eglise. A le bien prendre, le catholicisme est tout entier dans l'assujettissement du fidèle au prêtre, c'est-à-dire dans une obéissance fausse et servile, consistant à accomplir des

rites multipliés, imposés par l'autorité ecclésiastique. L'obéissance absolue à cette autorité est, on le sait, l'un des trois vœux monastiques (les deux autres sont la chasteté et la pauvreté). De là résulte que la représentation authentique du catholicisme, la concentration organisée de son principe, c'est l'ordre de Loyola, cette école d'obéissance muette, ou d'obédience qui donne pour mot d'ordre à ses initiés : *Perinde ac cadaver*. Le principe évangélique et protestant est précisément l'opposé de celui-là ; il consiste à s'attacher, en morale, non à l'extérieur, mais à l'intérieur ; il fait découler l'obéissance de la foi, comme le fruit naît de l'arbre ; c'est la foi qui sauve, parce qu'elle saisit la grâce de Dieu, ce n'est pas l'obéissance, laquelle demeure toujours imparfaite. Toute obéissance à une tradition, à une discipline ecclésiastique, ou à des symboles dogmatiques, qui ne découle pas de l'obéissance à Jésus-Christ, est non seulement vaine, mais antichrétienne : ce qui ne vient pas du dedans n'a aucun caractère religieux, puisque « c'est du cœur que jaillissent les sources de la vie » (Prov. IV, 23) ; c'est donc uniquement d'un cœur régénéré par l'esprit de Christ que procède une vie soumise au Christ. Tel est, en particulier, l'enseignement constant de l'apôtre Paul. Mais de ce que la liberté évangélique a succédé au joug des observances légales il ne résulte pas qu'on puisse faire bon marché de l'obéissance ; celle-ci sera toujours l'incessante préoccupation du chrétien ; reprocher, ainsi qu'on le fait souvent, à la morale protestante de sacrifier l'obéissance à la foi, c'est reprocher à l'agriculteur de soigner ses arbres, au lieu de soigner ses fruits (Matth. VII, 16-20). C'est par l'obéissance extérieure que se révèle l'obéissance intérieure ; bien loin que le chrétien échappe par le relâchement moral aux exigences de la dévotion et à un ascétisme arbitraire, c'est dans la mesure où l'obéissance est religieuse, c'est-à-dire en relation immédiate avec Dieu, qu'elle se montre, en même temps, pratique, prompte et entière (1 Pierre II, 13-17). Si intimement que la volonté de Dieu soit unie avec la nôtre, elle n'en demeure pas moins pour nous la loi objective, la loi stricte et immuable (Ps. CXIX, 89). Remarquons, en terminant, que l'obéissance volontaire et franche est la condition même de toute société, aucune société ne pouvant subsister sans soumission mutuelle (Ephés. V, 21 ; Rom. XIII, 8 ; 1 Pierre V, 5), ni la société civile, ou l'Etat (Rom. XIII, 1-7 ; 1 Pierre II, 13-17), ni la société religieuse, ou l'Eglise (1 Pierre V, 5), ni la société domestique ou la famille (les époux : Ephés. V, 22-33 ; Coloss. III, 18. 19 ; 1 Pierre III, 1. 7 ; les enfants et les parents : Ex. XX, 12 ; Ephés. VI, 1-4 ; Coloss. III, 20. 21 ; les serviteurs et les maîtres : Ephés. VI, 5-9 ; Coloss. III, 22-IV, 1 ; Tite II, 9. 10 ; 1 Pierre II, 18). Dans ces divers domaines, en obéissant à ses supérieurs, selon la volonté de Dieu, c'est toujours à Dieu que le chrétien obéit. Jean Monod.

OBERKAMPF (Christophe Philippe), naquit en 1738 à Wisenbach, dans le margraviat d'Anspach, en Bavière. Sa famille exerçait depuis plusieurs générations la profession de teinturier, sans avoir pu parvenir à l'aisance. Le père de Christophe ne tarda pas à faire une

découverte que celui-ci allait perfectionner, de sorte qu'ils furent à eux deux les véritables créateurs de l'impression sur étoffe. Les premiers essais de cette riche et puissante industrie eurent lieu, vers 1740, en Allemagne et en Angleterre, où la révocation de l'édit de Nantes avait chassé nos plus habiles ouvriers, parmi lesquels figurait un grand nombre des meilleurs teinturiers. Ce n'est pas qu'il ait fallu trois siècles et plus pour que l'on songeât à appliquer aux étoffes les procédés de l'impression sur papier; la difficulté n'était pas d'imprimer sur le coton, sur la laine ou la soie, mais bien d'y fixer les couleurs de manière qu'elles résistassent à l'action de l'air et à celle de l'eau; or la chimie, encore dans l'enfance, ne fournissait aucun moyen d'y parvenir. Quand on eut découvert quelques mordants, on se servit d'abord pour l'impression d'une planche en poirier dans laquelle le dessin était découpé, et qui ne pouvait être appliquée sur le tissu qu'avec des précautions infinies. Philippe Oberkampf eut l'idée de substituer à cette planche ou tampon un rouleau gravé; là était tout le secret de l'impression mécanique, laquelle devait remplacer avec d'immenses avantages l'impression manuelle. Mais l'expérimentation du rouleau pouvait être longue et dispendieuse : repoussé de tous les confrères auxquels il s'adressa en Allemagne, l'inventeur ne trouva qu'à Bâle un teinturier entreprenant qui consentit à lui laisser tenter l'innovation dans ses ateliers (1749). Au bout de quelques années, Philippe installa pour son propre compte une manufacture à Lœrach, non loin de Bâle, et peu après s'établit définitivement à Aarau. A l'âge de vingt ans, son fils Christophe, connaissant à fond le métier, partit à pied pour Paris, léger d'argent, sans savoir le français et sans aucune lettre de recommandation. Il fut admis comme graveur à l'Arsenal, dans une des rares maisons où l'impression des tissus n'était que tolérée, Louis XV ayant défendu la fabrication des toiles peintes, dans la crainte puérile qu'elle ne nuisît à la culture du lin, du chanvre et des vers à soie. Cependant les indiennes étrangères, de plus en plus recherchées, pénétraient en France malgré les rigueurs de la douane. Sous la pression des économistes, entre autres Morellet, la prohibition fut levée en 1759, juste au moment où Christophe, qui ne mit jamais que cette fois à la loterie, venait d'y gagner six cents livres. C'est avec cette modique somme qu'il fonda un établissement des plus modestes, bientôt agrandi et devenu sans rival en Europe. Le vallon de la Bièvre, dont la partie pittoresque rappelle certains sites alpestres, lui avait plu; il acheta une maisonnette à Jouy-en-Josas (canton de Versailles), endroit presque inhabité, où l'on ne comptait que quelques pauvres cabanes, et se mit à l'œuvre. Dessin, gravure, teinture, impression, tout passa par ses mains et réussit admirablement. Dans la première année il imprima trois mille six cents pièces de jaconas, enlevées à peine sorties du métier, grâce à l'éclat et à la solidité des couleurs, en même temps qu'à l'ingénieuse variété des dessins. Deux ans plus tard, il acheta une prairie marécageuse, la dessécha et y construisit une usine modèle, autour de laquelle vint se

grouper une population de quinze cents ouvriers. Un succès si rapide déconcerta la routine administrative et les préjugés populaires, sans mettre fin aux attaques d'un clergé fanatique. Celui-ci voyait avec indignation s'élever la fortune d'un industriel protestant, d'un hérétique dont le culte était sévèrement proscrit en France. L'activité, le courage, la fermeté de caractère d'Oberkampf, joints à une scrupuleuse probité et à une grande bonté d'âme, triomphèrent de ces obstacles et même de la concurrence. Une manufacture rivale fondée à Sèvres à grand renfort de capitaux, succombait au bout de dix mois d'exploitation; ses machines furent transportées à Jouy, dont les toiles avaient déjà une réputation européenne. En peu de temps, trois cents manufactures furent construites aux environs de Paris et dans les départements sur le modèle de celle de Jouy; près de trente mille ouvriers, jusque-là misérables, y trouvèrent un salaire assuré, et, par l'exportation des indiennes, la France préleva sur les nations voisines un tribut annuel de plusieurs centaines de millions. Pendant près d'un quart de siècle, les imprimeurs sur étoffe n'eurent à leur disposition que les tissus des fabriques anglaises ; la Révolution aidant, on se mit aussi chez nous à filer et à tisser le coton, autre industrie nouvelle qui accrut considérablement la fortune publique. Oberkampf fut des premiers à l'introduire en France, en joignant à son établissement de Jouy la filature et le tissage d'Essonnes (cant. de Corbeil). Ennobli par Louis XVI, qui décerna à son établissement le titre de manufacture royale, il échappa comme par miracle à la Terreur, et reçut de la main de Napoléon la croix de la Légion d'honneur. L'empereur lui demandant par quel moyen il avait su réaliser une si grande fortune, il lui fit cette réponse caractéristique : Sire, en achetant cher et en vendant bon marché. Oberkampf resta modeste au sein de l'opulence : il s'opposa à l'érection de la statue que le conseil général de Seine-et-Oise voulait lui élever, en 1790, sur la principale place de Jouy; il refusa également de faire partie du sénat impérial, préférant aux honneurs le calme d'une vie paisible et consacrée à la bienfaisance. Lors de l'invasion amenée par l'empire (1815), Jouy fut livré aux ravages des troupes étrangères; Oberkampf vit ses machines brisées, ses ateliers détruits, la population qu'il nourrissait depuis soixante ans, réduite à la dernière misère. Ce spectacle me tue, disait-il. En effet, il s'éteignit en octobre, âgé de soixante-dix-sept ans, laissant à sa famille et à ses alliés, les Feray, les Widmer, les Joly de Bammeville, les Massieu, les Portal, les Mallet, un grand exemple, et au protestantisme français un nom illustre, qui se place naturellement à côté de ceux des Crommelin, de Boule et des Gobelin. Oberkampf avait épousé en 1774, à l'ambassade de Suède, Marie-Louise Petineau, dont il eut quatre enfants, et, en 1785, à l'ambassade de Hollande, Elisabeth Massieu, qui lui donna aussi quatre enfants et ne lui survécut qu'un peu plus d'un an. — Voyez la *France prot.*; la 29e livraison du *Mémorial universel de l'industrie française, des sciences et des arts*, le *Magasin pittoresque* de 1857; Rable, *Biogr. des contempc-*

rains; Rapport du jury de l'Exposition de 1806, et la *Biographie Didot.*

O. Douen.

OBERLIN (Jean-Frédéric), l'apôtre et le civilisateur du Ban-de-la-Roche, est né à Strasbourg, le 31 août 1740, d'une famille dans laquelle la science et la piété étaient héréditaires. Son père, professeur au gymnase protestant, avec ses faibles revenus et ses nombreux enfants, tout en étant pour lui-même d'une économie rigide, usait à l'égard des pauvres d'une bienfaisance que l'on peut appeler généreuse. Il avait imposé à ses sept fils et à ses deux filles de fortes habitudes de travail et d'exactitude, et les avait accoutumés à un régime et à une discipline tout à fait spartiates. L'aîné devint un philologue et un antiquaire distingué. Quant à Jean-Frédéric, il révéla de bonne heure un caractère décidé et une vive sensibilité. Sa première passion fut pour les exercices militaires et pour les poésies de Gellert. L'éducation à Strasbourg était alors allemande bien plus que française. Toutefois notre littérature était loin d'être ignorée dans la famille Oberlin. Une des tantes de notre héros traduisit même en allemand les *Sonnets chrétiens* de Drelincourt et le *Polyeucte* de Corneille. A dix-sept ans, Jean-Frédéric suivit les cours de l'université et après quelques hésitations (la carrière militaire l'attirait beaucoup), il se voua à la carrière pastorale sans enthousiasme et sans vocation arrêtée. Entier et résolu comme il l'était, il ne sentit aucun goût pour les tempéraments que les théologiens du dix-huitième siècle apportaient à la vieille orthodoxie du dix-septième siècle. Il prit bravement parti pour le professeur Lorenz, qui était tombé en disgrâce auprès des étudiants à cause de son dogmatisme farouche, et qui damnait avec une sérénité parfaite l'honnête et respectable père d'Oberlin, parce qu'il « n'était pas du nombre des régénérés. » — Pour vivre, le jeune étudiant donnait des leçons et entra bientôt en qualité de précepteur chez le chirurgien Ziegenhagen. Oberlin dut à cette circonstance ses connaissances médicales et son goût pour la botanique ; mais il lui dut aussi d'entrer en contact avec la piété intime et vivante que l'on respirait dans la maison du docteur Ziegenhagen. Esprit net et méthodique, Oberlin rédigea, le 1er janvier 1760, de sa plus belle écriture, un document dans lequel il déclarait se consacrer entièrement à Dieu ; et il renouvela le même engagement dix ans après. Sa devise était : « Marcher devant Dieu. » Pourtant, dans son *Journal*, nous démêlons les traces d'une profonde mélancolie. Le désir de la mort y est fréquemment exprimé. Nous pouvons fort bien nous expliquer cette disposition d'esprit qui n'est guère en harmonie avec le caractère d'Oberlin. Le service régulier dans l'Eglise établie, où régnait une sorte de routine cléricale, semble avoir offert peu d'attraits au jeune candidat. Il brigue une place d'aumônier dans le régiment de Royal-Alsace, et, en attendant, il vit de privations, lit Voltaire et les encyclopédistes dans le but de les combattre. C'est dans ces circonstances que se présenta, au commencement de l'année 1767, dans sa froide mansarde, un visiteur inattendu, le pasteur Stuber, que l'état de sa santé obligeait de quitter le Ban-de-la-Roche,

et qui cherchait un successeur. A la vue de l'aménagement très primitif, du lit de camp entouré de rideaux faits de papier gommé, du poëlon en fer suspendu au-dessus de la lampe qui brûlait sur la table de travail et où cuisait une maigre soupe à l'eau, Stuber ne put retenir une exclamation de joyeuse surprise : « C'est du Ban-de-la-Roche!... Vous êtes l'homme que je cherche. » — Nous avons raconté ailleurs ce qu'était le Ban-de-la-Roche (voy. cet article) au moment où Oberlin, alors âgé de vingt-sept ans, arriva à Waldbach en qualité de pasteur, plein d'une ardeur juvénile, tempérée d'ailleurs par la dignité pleine d'onction et la tenue rigide qu'il tenait, la première de l'idée qu'il se faisait du ministère pastoral, la seconde des habitudes qu'il avait prises dans la maison paternelle. Dans ce pays inculte et perdu au fond des Vosges, au milieu de cette population engourdie dans l'ignorance et dans la paresse, tout était à créer, et les ressources manquaient absolument. Oberlin apportait avec lui le plus riche trésor : une confiance filiale inébranlable en Dieu. C'est *son* œuvre qu'il veut accomplir. A *Lui* d'en fournir les moyens! Les lettres du pasteur de Waldbach nous permettent de saisir sur le vif le ressort intérieur qui faisait agir cette nature simple et droite. Sans doute, il exposera les besoins de sa paroisse à ses amis et bienfaiteurs; il provoquera des dons, il organisera des collectes, mais en laissant pour ainsi dire les faits parler eux-mêmes et en comptant, pour le reste, sur l'intervention miséricordieuse de Dieu.— Avec une clairvoyance qui lui fait le plus grand honneur, Oberlin comprit que le premier besoin du Ban-de-la-Roche, c'étaient les écoles. Il traça lui-même à Waldbach, en face de son chétif et misérable presbytère, le plan d'une belle maison d'école et s'engagea par écrit, vis-à-vis de ses paroissiens, à en faire lui-même tous les frais. Grâce à ce moyen, il obtint le concours de leurs bras et de leurs modestes épargnes. Des bâtiments scolaires semblables furent élevés par ses soins dans les annexes de Bellefosse, de Belmont, de Fouday et de Solbach. Oberlin forma et dirigea lui-même les instituteurs chargés de faire les classes, qui étaient communes pour les cinq paroisses, de manière à pouvoir donner un enseignement graduel. Les règlements scolaires, tracés par la main même d'Oberlin, entrent dans les moindres détails et dénotent un tact pédagogique singulier. « Dans la première classe, y lisons-nous, on apprendra aux enfants : 1° à déposer les mauvaises habitudes ; 2° à acquérir l'habitude de l'obéissance, de la sincérité, de la débonnaireté, du bon ordre, de la bienfaisance, etc.; 3° à épeler sans livre ; 4° à bien prononcer les syllabes et à bien poser le ton en récitant ; 5° la dénomination française (en opposition avec le patois) juste des choses qu'on leur montre ; 6° les premières notions de la morale et de la religion, etc. » Les leçons *de choses* jouent un grand rôle dans le système pédagogique d'Oberlin. Il rédigea lui-même les cahiers pour l'enseignement des classes supérieures qui comprenait la botanique, l'agriculture, l'hygiène, la tenue des livres, la peinture. Rien n'échappait à sa direction vigilante. « Presque tous les écoliers, écrit-il à ses instituteurs, ne veulent peindre qu'avec des

couleurs brillantes. Cependant il y a peu de couleurs brillantes dans la nature : les rochers, les troncs des arbres, les maisons, les terres, les meubles et les ustensiles n'ont point de couleurs brillantes. S'il y a des écoliers qui sont assez sages pour prendre la nature pour modèle et pour employer des couleurs mates, veuillez me faire parvenir leurs cahiers.»—Pour lutter contre l'abandon et le vagabondage précoce auxquels étaient exposés les enfants en bas âge, Oberlin imagina les salles d'asile dont il fut le véritable créateur, et dont il confia la direction à Louise Schepler, sa servante, qui était entrée en condition chez lui à l'âge de quinze ans, et qui le servit avec un rare désintéressement pendant quarante-sept ans. Les chambres de tricotage, auxquelles vinrent s'ajouter bientôt des chambres de couture pour les jeunes filles plus âgées, étaient une innovation des plus heureuses. De nombreuses estampes enluminées ornaient les murs et parlaient aux yeux des enfants. Les « conductrices de la tendre jeunesse » devaient, entre autres, s'appliquer principalement à enseigner aux enfants « l'horreur du manque de respect que nous devons aux pauvres, la présence de Dieu, la prière du cœur.» —Oberlin s'occupa de même à relever le culte; il développa avec un zèle infatigable le chant sacré, introduisit les prières faites d'abondance et pleines d'actualités, multiplia les leçons du catéchisme et les services sur semaine, pendant lesquels les femmes étaient tenues de tricoter pour les pauvres. Il régla l'emploi du dimanche, combinant les délassements honnêtes et les jeux corporels avec les exercices d'édification. La cure d'âmes était pour lui l'objet d'un soin particulier. Sa prédication était très simple et toute paternelle. Il improvisait d'après des plans détaillés tracés à l'avance. Sa foi vivante et agissante touchait les auditeurs. Elle s'alliait à un grand sang-froid et à un courage héroïque en face de la résistance que lui opposaient ses paroissiens souvent rebelles et des menaces dont il était l'objet de la part des rôdeurs et des piliers de cabaret dont il censurait les habitudes vicieuses. — Oberlin ne s'appliqua pas seulement à évangéliser le Ban-de-la-Roche, il voulut aussi le civiliser. A cet effet, il dressa de sa main le plan des chemins vicinaux qui devaient faciliter les relations des villages entre eux et avec le dehors. Donnant l'exemple, il mit lui-même la main à la pioche avec son valet de labour et se vit bientôt entouré de 200 ouvriers volontaires. Il établit partout des ponceaux, des murs de soutènement, faisant sauter à poudre des rochers; il ouvrit des magasins d'outils. Il ordonna des mesures prévoyantes pour abolir la vaine pâture, pour irriguer les prés, pour niveler le terrain, pour établir des rigoles et utiliser chaque coin de terre arable dans ce pays rocheux et stérile. Il introduisit la culture du seigle, du trèfle, du lin de Livonie, de la pomme de terre, dont il fit venir des semis de Hollande et de Suisse, ordonnant de brûler les tiges et les feuilles pour servir d'engrais. Il fit planter des arbres fruitiers, envelopper, durant l'hiver, les arbres de paille et de laine; il fit creuser auprès des étables des fosses à purin et rédigea les règlements de la première société d'agriculture. — Oberlin apporta

les mêmes soins au développement de l'industrie, créant dans son presbytère un atelier modèle complet. Ne négligeant point les petites industries, il faisait apprendre aux enfants à confectionner des ouvrages de vannerie, des bergerons et des paniers en osier, ou encore des vêtements rustiques. Chaque maison eut son métier de tisserand, jusqu'à ce que des fabricants vinrent du dehors doter le Ban-de-la-Roche de filatures de coton et de tissages. — Pour élever le niveau de l'instruction et stimuler le zèle de ses paroissiens, Oberlin créa une bibliothèque roulante, un cabinet d'histoire naturelle ; il proposait des prix à ceux qui, dans les branches d'activité les plus diverses, obtenaient les meilleurs résultats ; il établit une pharmacie gratuite et une société de fours économiques ; il donna des instructions pour soigner les noyés, les gelés, les asphyxiés. Il institua une caisse des pauvres, des caisses d'épargne et de prêt. Mais le règlement portait en tête ces avertissements significatifs à ses « chers paroissiens qui désirent être portés sur la liste des pauvres » : « N'êtes-vous pas allés, en négligeant l'église, aux fraises ?... Vos bêtes ne font-elles aucun dommage ?... Ne tenez-vous pas un chien sans une nécessité absolue ?... » Il monta aussi une petite imprimerie et distribuait à ses paroissiens des versets bibliques sur des feuilles volantes. — Oberlin avait épousé en 1768 Marie-Salomé Witter, sa cousine, la fille d'un professeur de l'université de Strasbourg, qui s'associa avec un noble dévouement à l'activité de son mari et qui lui donna neuf enfants. Elle s'était même préparée à l'accompagner à Eben-Ezer, colonie salzbourgeoise établie dans l'Amérique du Nord, où se trouvaient vingt mille âmes sans pasteur qui avaient adressé un pressant appel au philanthrope chrétien des Vosges. La guerre d'Amérique fit échouer ce généreux projet et conserva Oberlin au Ban-de-la-Roche. — La révolution de 1789 fut saluée avec des transports de joie par les populations protestantes de nos départements de l'Est, bien qu'elles fussent exposées, les premières, aux entreprises des souverains alliés armés contre la France. Le pasteur de Waldbach prononça une allocution patriotique aux volontaires de 1792, partant pour défendre la frontière : « Si quelqu'un, s'écria t-il, devait trouver son tombeau loin d'ici, il trouvera que les pays où Dieu et notre devoir nous mènent sont toujours le plus près du ciel. » Son fils aîné fut l'une des premières victimes. Oberlin, pour diriger et contenir le mouvement révolutionnaire, avait institué un club (société populaire), qui se tenait le dimanche, au temple même, à l'issue du culte, et s'était fait nommer président et orateur. « La meilleure arme, disait-il, pour combattre les tyrans, c'est la Bible... » Et encore : « On est républicain quand on comprend que chaque particulier ne doit vivre que pour le public. » Cette conduite patriotique ne l'empêcha pas, sous la Terreur, d'être arrêté et momentanément amené dans la prison de Schlestadt. Sa maison était devenue un asile pour les proscrits. En 1814 et 1815, Oberlin encouragea la résistance des corps francs qui essayèrent, sous le courageux Wolf, de faire une guerre de partisans aux alliés. L'empereur

Alexandre n'en délivra pas moins un sauf-conduit à la personne et à la maison du pieux apôtre de Waldbach. — Nous n'avons rien dit encore des rapports d'Oberlin avec le dehors. L'œuvre philanthropique à laquelle il s'était voué avait attiré l'attention sur le coin ignoré des Vosges qu'il s'efforçait de gagner à l'Evangile et à la civilisation. Des visiteurs, en grand nombre, arrivèrent de tous les pays. Les autorités, surtout le préfet du Bas-Rhin, Lezay-Marnézia, se montrèrent sympathiques et reconnaissantes. Oberlin était en relation épistolaire avec Gœthe, Pfeffel, Basedow, Lavater, Jung-Stilling. La société biblique de Londres le nomma en 1804 son premier membre correspondant et envoya ses premières Bibles au Ban-de-la-Roche. L'arrivée de la famille Legrand de Bâle, qui en 1813 transféra à Fouday une fabrique de rubans, donna un précieux collaborateur au pasteur de Waldbach. Henri Oberlin et Daniel Legrand établirent des dépôts bibliques dans divers départements et reçurent entre autres les encouragements de l'archevêque de Bordeaux et de l'évêque d'Angoulême. A partir de 1818, Oberlin se mit en rapport avec la Société biblique protestante de Paris, et la munificence des chrétiens pauvres du Ban-de-la-Roche pour la propagande des livres saints, pour les sociétés des missions de Paris et de Bâle, pour les sociétés de traités religieux, confondait souvent la parcimonie des riches donateurs de la capitale. — Les dernières années d'Oberlin approchaient. Toujours actif, toujours sévère pour lui-même, presque privé de l'usage de ses yeux, en proie à des insomnies pénibles, il n'avait qu'une pensée, qu'une préoccupation : sa paroisse! « Paresseux! » se disait à lui-même ce travailleur infatigable. Il mourut le 1er juin 1826 à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Parmi ses dernières paroles on cite celles-ci : « O Seigneur Jésus! accorde-moi le repos!... » « Puissiez-vous oublier mon nom et ne retenir que celui de Jésus-Christ que je vous ai prêché! » — Oberlin n'était pas un savant théologien, bien qu'il connût l'hébreu et le grec et qu'il fût versé dans les éléments de beaucoup de sciences. Il n'était pas un homme d'Eglise, et nos orthodoxes d'aujourd'hui l'auraient très certainement rangé au nombre des « théologiens déclassés; » bien que naturellement opposé à l'esprit sectaire, il était, par tempérament et par conviction, profondément individualiste. Homme de foi et d'action, il a servi son maître avec une fidélité simple et persévérante, dans une parfaite indépendance des hommes et une profonde aversion pour l'esprit de parti. Il désirait le rapprochement de tous les chrétiens et indiquait la Bible, comme le lien de leur union. Il insistait, entre toutes, sur la doctrine de la Providence spéciale, et attribuait à la prière la plus grande efficacité sur la vie individuelle et sur les destinées sociales. Hétérodoxe et paradoxal comme à plaisir, il s'intitulait ministre *catholique-évangélique*; il pratiquait l'usage du sort, s'intéressait à la physiognomonie mise à la mode par Lavater, et s'occupait avec prédilection des problèmes relatifs à la vie future : il n'admettait pas l'éternité des peines et intercédait volontiers pour les trépassés. Il

croyait aux pressentiments et aux visions, et même à la possibilité d'une communication avec les morts. Il avait dessiné une carte géographique du ciel avec cette légende : « Représentation hasardée de la chère patrie des disciples de Jésus-Christ. » Il s'occupait aussi de magnétisme et avait imaginé une théorie particulière sur les couleurs. — Le caractère d'Oberlin présente un mélange de qualités d'ordinaire opposées : une piété enthousiaste unie à un coup d'œil pratique sobre et juste, une grande fermeté et une grande douceur, une ardeur juvénile et une extrême tolérance, une humeur toujours gaie associée à une rude franchise. Il était à la fois très économe et très libéral vis à vis des pauvres ; il avait dans ses affaires l'ordre le plus minutieux et il était l'adversaire le plus déclaré du formalisme. Il savait joindre, dans une admirable mesure, le contentement serein que lui inspirait la condition présente à une puissante aspiration vers un état meilleur. — Voyez Lutteroth, *Notice sur Oberlin*, Paris, 1826 ; F. de Neufchâteau, *Rapport sur l'agriculture et la civilisation du Ban de la Roche*, Paris, 1818 ; Krafft, *Aus Oberlin's Leben*, Strasb., 1826 ; Stœber, *Vie de J. F. Oberlin*, Strasb., 1831, où se trouvent insérés un certain nombre de fragments de sermons (le journal l'*Eglise libre* et d'autres feuilles religieuses en ont publié d'autres, trouvés dans les papiers de la famille O.) et de lettres ; Schubert, *Züge aus dem Leben O.*, 1826 ; 4e éd., 1832 ; Burckhardt, *O. Lebensgeschichte u. Schriften*, Stuttg., 1843, 4 vol., qui a inséré *in extenso* tous les écrits d'Oberlin, qu'il a pu se procurer, tant français qu'allemands, et jusqu'aux brouillons les moins destinés à la publicité, ce qui donne un grand intérêt à cet ouvrage ; Bodemann, *O., nach seinem Leben u. Wirken dargestellt*, Stuttg., 1855 ; 3e éd., 1879 ; Spach, *O., pasteur du Ban-de-la-Roche*, Strasb., 1866 ; l'article de Hagenbach dans la *Real-Encykl.* de Herzog, etc., etc.

F. Lichtenberger.

OBIT, *obitus*, *anniversarium*, messe fondée, et qu'on dit tous les ans pour un défunt à l'anniversaire de sa mort. Le plus ancien obit de France est celui du roi Childebert, qui était fondé à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, à Paris, et qui se disait la veille de Saint Thomas. Il y avait des obits où l'on distribuait de l'argent, et d'autres où l'on donnait du pain, du sel, etc. On appelle *obituaire* un bénéficier pourvu d'un bénéfice vacant par mort ou *per obitum*.

OBLAT. Ce terme a été employé dans des acceptions diverses : 1° d'un enfant que les parents offraient à Dieu pour être religieux dans un monastère (Mabillon, *AA. SS. Bened.*, V, 106 ; VIII, 19) ; 2° d'une personne séculière qui se donnait avec ses biens à quelque monastère. Les oblats différaient des frères convers en ce que ces derniers étaient religieux et en portaient l'habit, tandis que les oblats n'étaient pas religieux et portaient un autre habit que celui des religieux ; 3° au moine lai que le roi de France mettait autrefois dans chaque abbaye ou prieuré dépendant de sa nomination, auquel les religieux étaient obligés de donner une portion monacale, à condition qu'il ouvrirait les portes de l'église, qu'il sonnerait les cloches,

et ferait d'autres fonctions semblables. Ces places étaient destinées à des soldats estropiés et invalides. Les monastères qui ne voulaient pas recevoir ces sortes d'oblats leur payaient une pension. Les places des oblats ont cessé depuis la translation qui en fut faite par Louis XIV à l'hôtel des Invalides, auquel contribuaient toutes les abbayes et tous les prieurés conventuels qui étaient à la nomination du roi (Glaise, *Diction. des sciences ecclés.*, II, 1625).

OBLATE se dit, en style d'ancienne liturgie, du pain qui servait à la messe.

OBLATES, religieuses d'une congrégation fondée à Rome en 1425 par sainte Françoise Romana (1384-1436), et dont Eugène IV approuva les statuts en 1437. Ce sont des filles ou des veuves qui renoncent au monde pour servir Dieu. Elles ne font point de vœux, mais seulement une promesse d'obéir à la supérieure, et, au lieu de profession, elles nomment leur engagement *oblation*. Elles suivent la règle de saint Benoît. On les nomme aussi *collatines* ou oblates *della torre de specchi* (tour du miroir), à cause du quartier de Rome où est situé leur monastère.

OBLATION. Voyez *Sacrifices*.

OBLATS DE MARIE-IMMACULÉE, congrégation de prêtres établie à Aix, en 1815, par Charles-Joseph de Mazenod, depuis évêque de Marseille, approuvée par lettres apostoliques du 17 février 1828, et dont l'objet principal est le ministère des missions. Ces religieux sont répandus non seulement dans les diocèses du midi de la France et en Corse, mais dans le comté de Cornouailles, en Angleterre, dans le Canada et aux Etats-Unis. La maison-mère, transférée successivement à Marseille et à Autun, est aujourd'hui à Paris; elle compte 14 succursales et 171 membres. Il ne faut pas confondre cette congrégation avec les oblats d'Italie, société fondée en 1816 par quelques prêtres piémontais, qui a trois maisons, à Turin, à Novare et à Pignerol, et qui a envoyé des missionnaires en Birmanie, dans les provinces d'Ava et de Pégu.

OBRÉGON (Bernardin) naquit à Huelgas, près de Burgos, le 20 mai 1540. A la mort de ses parents, il fut élevé par l'un de ses oncles, chantre à l'église de Siguenza et entra au service de l'évêque de cette ville. Poussé par le désir de voir le monde et de courir les aventures, il embrassa l'état militaire et servit dans les rangs de l'armée espagnole à l'époque des guerres de Philippe II avec la France. Un incident survenu à Madrid fut l'occasion de sa conversion. Un balayeur des rues ayant jeté par mégarde de la boue sur son habit, Bernardin lui donna un soufflet. Au lieu de s'en irriter, le pauvre homme le remercia, disant qu'il recevait volontiers cette injure pour l'amour de Jésus-Christ. Vivement frappé de ce trait de grandeur d'âme, Bernardin se convertit. Il prit l'habit du tiers ordre de saint François et se dévoua entièrement au service des malades. Entré à l'hôpital de la cour à Madrid, il s'unit à un certain nombre d'hommes qui, animés des mêmes sentiments, vinrent se joindre à lui. Grâce à leur concours, il fonda, avec l'autorisation du roi et de

l'archevêque de Tolède, en 1567, la congrégation des Frères hospitaliers de l'ordre de Saint-François, connus aussi sous le nom de Frères infirmiers minimes. Confirmés, en 1569, par le nonce du pape, Caraffa, archevêque de Damas, les Obrégons prirent, dans les années subséquentes, de grands développements, et prononcèrent, le 6 décembre 1589, en présence de dom Gaspar de Quiroga, archevêque de Tolède, les vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Dans tous les hôpitaux commis à leur service, à Burgos, à Guadalaxara, à Murcie, à Tolède, à Pampelune, à Saragosse et à Valladolid, ils firent preuve d'un esprit d'abnégation et de charité admirables. En 1592, Obrégon fut appelé à Lisbonne. Là, il dirigea l'hospice de Tous-les-Saints et fonda une maison pour les filles orphelines. En 1598, il assista Philippe II dans sa dernière maladie. Le 6 août 1599, il mourut à Madrid. Son ordre, qu'il avait doté d'une constitution, s'étendit dans les Pays-Bas et eut même quelques établissements dans les Indes. — Sources : P. Domin. de Gubernatis, *Orbis Seraphicus*, II ; Jos. Michieli-Marquez, *Tesoro militar de cavaleria antiquo e moderno* ; Fr. Herrera y Maldonado, *Vida y virtudes del siervo de Dios Bernardino de Obregon* ; Helyot, *Histoire des Ordres monastiques religieux et militaires*, 5e part., XLIII ; vol. VII, p. 373 de la trad. allem. ; vol. XXII, t. III, p. 25 de *l'Encyclopédie théologique*, Paris, 1850.

Eug. Stern.

OBSERVANCE, terme ecclésiastique qui se prend : 1° pour une action par laquelle on observe une règle, une loi, un statut ; 2° pour la règle même, la loi, le statut qu'on observe ; 3° pour les corps ou communautés religieuses qui observent certaines règles. C'est dans ce sens qu'on dit, par exemple, les cordeliers de la grande ou de la petite observance.

OCCAM (Guillaume), qui fut surnommé *Doctor invincibilis, venerabilis Inceptor, Princeps Nominalium*, naquit à la fin du treizième siècle à Occam, dans le comté de Surrey. Etant entré dans l'ordre des franciscains, il fut quelque temps archidiacre à Stowe, Lincolnshire, puis il vint à Paris, suivit les cours de son compatriote Duns Scot, et professa à son tour avec un grand succès. Prenant parti dans le conflit qui s'était élevé entre Boniface VIII et Philippe le Bel, il combattit les prétentions du pape dans une *Disputatio super potestate ecclesiastica prælatis atque principibus terrarum commissa* (publiée par Goldast, *Monarchia s. rom. imperii*, I, 164), où il était démontré que les papes n'ont aucune autorité sur le temporel ; les princes ne doivent tenir compte que de l'intérêt de l'Etat, et ils ont le droit de lever des impôts sur les biens de l'Eglise. En 1322, il assista, comme provincial des cordeliers anglais, à une assemblée générale des franciscains tenue à Pérouse, où une question agitée depuis près d'un siècle, celle du droit pour un ordre religieux d'avoir des biens terrestres, fut tranchée dans le sens adopté par les zélateurs : « Jésus-Christ et les apôtres n'avaient possédé de biens ni individuellement ni en commun. » Puis il se rendit à Bologne où il enseigna. Jean XXII ayant condamné l'opinion des franciscains, Occam répliqua avec une grande énergie dans son *Defen-*

sorium adversus errores papæ. La réponse de Jean XXII fut une citation à comparaître devant son tribunal à Avignon. Occam se réfugia en France. Mais en 1328, il était en prison à Avignon, avec le général de son ordre, Michel de Cesena. Ils parvinrent tous deux à s'échapper avec l'aide de l'empereur Louis de Bavière, qui se trouvait en ce moment à Pise, et c'est alors que le docteur doit avoir proposé ce traité d'alliance au monarque excommunié comme lui : « Défends-moi avec le glaive et je te défendrai avec l'épée. » Michel de Cesena et Occam publièrent un manifeste, où Jean XXII était qualifié d'hérétique, et reconnurent le pape Nicolas V. Munich était à cette époque le foyer de l'opposition gibeline. Occam s'y rendit et fut associé aux travaux de Marsile de Padoue et Jean de Jandun. Les documents les plus dignes de foi attestent qu'il mourut dans cette ville en 1347, six mois avant Louis de Bavière. Cependant une tradition, inspirée sans doute par le pieux désir de ramener un si grand docteur dans le giron de l'Eglise et accueillie par Trithemius et par Wadding (*Annales minor. ad. ann.* 1347), raconte que le franciscain survécut à son protecteur, se soumit, et fut relevé de son excommunication. Il importe de tenir compte des conflits qui agitèrent la vie du docteur invincible, pour apprécier le caractère de sa philosophie. Il est considéré comme le restaurateur du nominalisme ; il avait cependant été devancé par Durand de Saint-Pourçain ; mais celui-ci se contentait de nier, dans l'intérêt de la foi et de la soumission à l'Eglise, la valeur des notions générales et de la philosophie. Occam veut être plus scientifique. Le réalisme concevait les idées générales, les *espèces*, comme des entités éternelles, intermédiaires permanents entre Dieu et les êtres concrets. Occam rejette l'existence d'un tel monde idéal. A ses yeux, les idées individuelles sont les seules qui correspondent exactement à des objets réels, et les notions générales sont des abstractions, des combinaisons formées par l'intelligence, des modalités : *Nihil præter intellectum et rem cognitam*. Il y a en Dieu une notion correspondant à chaque objet individuel, notion qui est la raison d'être de cet objet. Occam transportait ainsi aux idées des êtres individuels le réalisme qu'il enlevait à celles de genre et d'espèce, et par là il affirmait plus fortement que ne l'avaient fait ses devanciers, la réalité du monde expérimental. A ce titre, il est le précurseur de l'empirisme moderne. Il en concluait que les vérités de l'ordre suprasensible, les vérités de la foi (existence d'un seul Dieu, etc.), ne peuvent être l'objet d'une démonstration, d'une connaissance rationnelle. C'est par l'autorité de l'Eglise que nous sommes assurés de ces vérités, autorité à laquelle il faut se soumettre, si bizarres que puissent être les conséquences qui se déduisent du dogme. Cependant il met, en dialecticien subtil, une telle complaisance à développer les conséquences les plus paradoxales, les plus contraires à l'expérience journalière, qu'on se demande s'il n'y a pas quelque ironie dans ces protestations de déférence. Quoique le nominalisme eut été condamné par la faculté des Arts de Paris en 1339 et 1340, et qu'Occam n'eut pas donné un système de théologie qui fût en harmonie avec ses principes ontologiques,

il compta de nombreux disciples ; à la fin du quatorzième siècle, les nominalistes formaient le parti dominant à l'université de Paris. C'est que le réalisme n'avait pu accomplir son dessein de donner, au moyen des idées générales et du syllogisme, une démonstration rationnelle du dogme, et de concilier ainsi la science avec la foi. La critique acérée d'Occam avait donné le coup de mort au principe de la scolastique, et le quinzième siècle se passa à chercher une voie nouvelle, Les œuvres d'Occam, énumérées dans Wadding, *Scriptores ord. min* , et dans la *Nouv. Biographie gén.*, art. *Occam*, n'ont pas été réunies dans une édition complète. Parmi ses écrits philosophiques, les principaux sont : *Super libros sententiarum subtilissimæ quæstiones*, Lugd., 1495 ; *Quodlibeta septem*, Par., 1487 ; *De sacramento altaris* (où il suggère l'idée d'une présence mystique du corps de Christ, qui exerça sans doute quelque influence sur la pensée de Luther) Venise, 1516 ; *Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii prædicabilia et Aristotelis prædicamenta*, Bononiæ, 1496. Quant aux écrits politiques et ecclésiastiques, Goldast les a recueillis dans sa *Monarchia*, sauf le *defensorium*, qui fut publié par Ed. Brown, dans l'*Appendix* du *fasciculus rerum expetendarum*, Lond., 1690. — Consulter, outre les histoires de la philosophie et notamment Hauréau, II, p. 418 ss.; Rettberg, *Occam u. Luther*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1839, I ; Kœhler, *Realismus u. Nominalismus*, 1858 : Prantl, *Gesch. der Logik*, III, p. 327-420 ; A. Ritschl, *Gesch. Studien zur christl. Lehre von Gott* dans les *Jahrb. für deutsche Theologie*, 1868, p. 67 ss. A. Matter.

OCÉANIE (Statistique religieuse). On donne le nom d'Océanie au monde insulaire qui peuple les espaces du grand Océan Pacifique. Les limites n'en sont pas également déterminées par tous les géographes. Le groupe important de la Malaisie, que les géographes anglais et allemands, avec raison croyons-nous, rattachent à l'Asie, est rangé généralement dans l'Océanie par les auteurs français. L'Océanie est habitée par des peuples de races fort diverses, formant, en y comprenant la Malaisie, une population de 45 à 50,000,000 d'individus. Ces habitants peuvent être rattachés à trois groupes de peuples, entre lesquels existent des intermédiaires, issus sans doute du mélange des races, et rendant assez difficile la tâche d'établir entre elles des lignes de démarcation bien nettes. Ces trois races sont : la race malaise, la race polynésienne et la race mélanésienne. A ces races antérieures à l'apparition des Européens en Océanie, et dont les deux dernières au moins semblent marcher à un rapide anéantissement, il faut joindre les races étrangères, Européens et Chinois, qui y forment des établissements chaque jour grandissants, et paraissent appelés à remplacer graduellement la plupart des nations indigènes. Presque toutes les religions comptent des adhérents en Océanie. Cependant au point de vue religieux, les indigènes peuvent être divisés en trois grandes catégories, les chrétiens, les mahométans et les païens. Les indigènes chrétiens sont maintenant fort nombreux, surtout dans la Polynésie et la Micronésie. Convertis par des missionnaires, soit catholiques, soit protestants de diverses dénominations (surtout

anglicans, presbytériens et wesleyens, les chrétiens océaniens se sont rattachés à ces types divers (voyez article *Missions*). L'islamisme possède dans la Malaisie une population nombreuse et fanatiquement attachée à son culte. Java, Sumatra, Bornéo, les Moluques, etc., sont de vrais pays musulmans. Mais la religion du prophète, arrivée probablement dans ces îles par la voie des Indes, y a subi des modifications assez importantes et souvent assez profondes. Jusqu'à présent le christianisme n'a fait que peu de conquêtes dans les îles mahométanes de l'Océanie. C'est surtout parmi les peuplades païennes que les missionnaires ont réussi à faire pénétrer la bonne nouvelle de l'Evangile. Le paganisme océanien se montre à nous sous les formes les plus diverses, et il paraît à peu près impossible de le ramener à un type unique. Depuis le polythéisme et le fétichisme les plus grossiers, jusqu'à une sorte de sabéisme et à plusieurs modes de panthéisme, nous y rencontrons presque toutes les formes de la religion naturelle. Cependant entre presque toutes, il y a des traits communs. Le culte rendu aux divinités a généralement pour but non d'adorer une puissance bienfaisante, mais d'apaiser un pouvoir malveillant et de détourner les effets de sa colère. Chez la plupart aussi, on rencontre une idée, généralement vague il est vrai, d'une existence future. Sur cette base commune, l'imagination et la superstition se sont donné libre carrière et ont brodé sur ce thème les variations les plus diverses et souvent les plus monstrueuses. Nous ne pouvons étudier ici davantage le polythéisme océanien. Cette étude, du reste, paraît devoir échapper bientôt au domaine du statisticien, pour être exclusivement le partage de l'historien. Les progrès rapides du christianisme parmi ces insulaires, d'une part ; de l'autre, la marche plus rapide encore de ces populations vers une extinction totale, permettent d'assigner un terme assez peu éloigné au moment où le paganisme océanien ne sera plus qu'un souvenir. L'Océanie tend de plus en plus à être la terre d'un peuple nouveau, et avant cent ans peut-être, on n'y rencontrera plus d'autres éléments ethniques à côté des Malais, que les descendants des races étrangères de l'Europe et de la Chine qui affluent aujourd'hui dans l'Australie et dans les principaux archipels du Grand Océan. Les Chinois, quoique fort nombreux déjà, n'y ont pas encore fondé d'établissements religieux considérables et ayant un caractère permanent ; mais si rien ne vient interrompre le courant toujours plus considérable de cette immigration, il est probable que les religions de la Chine formeront un jour un facteur notable de l'état religieux de l'Océanie. Quant au christianisme, indépendamment des Eglises de missions, il a formé dans le pays plusieurs groupes ecclésiastiques importants. L'Eglise catholique a organisé depuis longtemps sa hiérarchie dans les Philippines espagnoles, où l'archevêque de Manille est assisté de quatre évêques suffragants, ceux de Jaro, de Nueva-Caceres, de Nueva-Segovia et de Cebu. L'établissement de la hiérarchie régulière est beaucoup plus récent dans les possessions anglaises de l'Australasie. Elle n'y prit pied qu'en 1834 par l'institution du vicariat apostolique de la Nouvelle Galles du Sud

et de Van Diémen. En 1842, fut institué l'archevêché de Sydney, dont le titulaire fut le chef de l'Eglise romaine de la région. D'autres évêchés vinrent successivement s'y joindre. Aujourd'hui l'Australie et la Tasmanie forment deux provinces ecclésiastiques. Sydney, avec cinq évêchés suffragants : Armidale, Bathurst, Brisbane, Goulburn, Maitland ; Melbourne avec six suffragants : Adélaïde, Ballarat, Hobart-Town, Perth, Sandhurst, Port-Victoria. La Nouvelle-Zélande renferme les trois évêchés d'Auckland, de Dunedin et de Wellington, dépendant immédiatement du saint-siège. Les missions et les possessions françaises forment les six vicariats apostoliques de l'Océanie centrale, des Marquises, des Iles Sandwich, de Taïti, de la Nouvelle-Calédonie et de la Mélanésie. Le vicaire apostolique de Batavia gouverne les catholiques des possessions hollandaises. — Parmi les protestants, l'Eglise réformée des Pays-Bas est solidement établie dans les colonies néerlandaises. Les diverses dénominations protestantes de langue anglaise ont de nombreux établissements en Australie et dans les archipels polynésiens et micronésiens. L'Eglise anglicane y a considérablement développé sa hiérarchie depuis quelques années. Sans parler des évêques missionnaires de la Polynésie et de la Micronésie, nous trouvons en Australie les diocèses de Sydney, de Queensland ou Brisbane, d'Adélaïde, de Melbourne, de Ballarat et de Perth, dans la Tasmanie celui d'Hobart Town, dans la Nouvelle-Zélande Auckland, Dunedin, Christchurch, Wellington. Les presbytériens ont également en Australie une Eglise fortement constituée parmi les habitants européens. Diverses dénominations baptistes et méthodistes y sont aussi représentées par des groupes importants. Les congrégationalistes, les luthériens, les unitaires, etc., ont également des Eglises, surtout dans la colonie de Victoria. Les Israélites australiens sont au nombre d'environ 5,000. Le nombre des adhérents d'origine européenne des diverses communautés chrétiennes, est assez diversement apprécié par les sources que nous avons pu consulter. Cependant on peut dire que trois huitièmes environ appartiennent à l'Eglise anglicane, deux huitièmes au catholicisme, un huitième au presbytérianisme, autant au méthodisme, et que les autres dénominations se partagent le dernier huitième. — Bibliographie : Outre les ouvrages relatifs à l'Océanie, cités à l'article *Missions*, voyez Martin, *The Statesman's Yearbook*, 1880 ; *The Catholic Directory for...* 1880 ; Ed. Michelis, *Die Vœlker der Südsee*, 1847 ; Rud. Salvado, *Memorie storiche dell' Australia*, 1851 ; Grundemann, *Missions Atlas*, II et III, 1869-70 ; Burckhardt Grundemann, *Missions bibliothek*, IV, 1880 ; Regerings, *Almanak voor Nederlandsch Indie*, 1879 ; H.-S. Bickmore, *Travels in the East Indian Archipelago*, 1868 ; J.-M.C.-E. le Rütte, *Moko-Moko, eene bijdrage tet de land en volkenkunde van Nederlandsch Indie*, 1870 ; Alfred Russel Wallace, *The Malay Archipelago*, 1869 ; J. Boothby, *The relative positions and aggregate of the Australasian colonies at the end of* 1873, dans l'*Almanack of the Statistical Society for* 1875 ; Fr. Christmann, *Australien*, 1870 ; H.-H. Hayter, *Victorian Year-book for* 1877-78 ; J.-H. Heaton, *Australia Dictionary*, 1879 ; von Hochstetter, *New*

Zealand, 1868; Alex. Kennedy, *New Zealand*, 1870; J.-D. Lang, *Historical and Statistical Account of New South Wales*, 1874; L.-W. Silver, *Handbook for Australia and New Zealand*, 1877; Topinard, *Etude sur les races indigènes de l'Australie*, 1872; Ant. Trollope, *Australia and New Zealand*, 1875; W. Westgarth, *The Colony of Victoria*, 1864, etc.

E. Vaucher.

OCHINO (Bernardino), souvent nommé en français *Bernard Ochin*, fut un des hommes les plus marquants de la Réforme italienne. Né à Vienne en 1487, il entra dans l'ordre des franciscains de la stricte observance ou cordeliers, ne s'y sentit pas très édifié, étudia quelque temps la médecine, puis en 1535 s'affilia aux capucins qui s'étaient détachés des franciscains-cordeliers. Bientôt il acquit une grande réputation comme prédicateur populaire. « Cet homme remuerait des pierres, » disait Charles-Quint après l'avoir entendu. De cette époque date sa liaison avec Pierre Martyr Vermigli, qui le suivit dans le protestantisme et dans l'exil. Mais Ochino ne passa ostensiblement à la Réforme que poussé par les circonstances. Il eût voulu travailler à la Réforme italienne sans quitter l'Eglise catholique et en se servant du dogme de la justification par la foi comme d'un levain purificateur. Nous le retrouvons à Venise en 1539, prêchant sa doctrine favorite avec un grand succès, remuant jusqu'à des hommes tels que le cardinal Bembo et l'Arétin. En 1538, il avait été nommé à Florence général de son ordre, et on prétend que Paul III voulait faire de lui son confesseur. Il fut réélu général à Naples en 1544, bien que sa persistance à prêcher la justification par la foi et à se taire sur les œuvres méritoires, le purgatoire, les indulgences, etc., commençât à le rendre suspect. De nouvelles prédications dans le même sens dans l'Italie du Nord, la désapprobation qu'il formula du haut de la chaire contre l'exécution à Venise d'un prédicateur protestant, Giulio da Milano, la publication de sept *Dialogi sacri* (1542) lui valurent une citation en cour de Rome. Il s'y rendait pour se justifier lorsque, passant à Bologne, il eut avec le vieux Contarini un entretien dont le résultat fut qu'il jugea plus prudent de s'enfuir d'Italie. — Son ami Vermigli et lui se rendirent à Genève, où il fut nommé pasteur de la communauté des Italiens réfugiés. Calvin conçut pour lui une haute estime, l'appelant dans une lettre à Farel, de l'an 1543, *vir magnus omnibus modis*. Il composa à Genève des *Predige* ou *Sermons* destinés à être répandus en Italie, puis, sous le titre de *Apologi*, un recueil d'anecdotes satiriques sur la cour romaine et le clergé, enfin une *Expositione* de l'épître aux Romains. En 1545, il quitte Genève, se rend à Bâle, puis à Augsbourg où il est de nouveau pasteur d'une Eglise italienne, n'échappe aux mesures prises contre lui que grâce à la secrète protection des magistrats, se rend à Strasbourg, puis en Angleterre avec son ami Pierre Martyr Vermigli. Tous deux furent consultés par Cranmer et les théologiens d'Oxford pour la rédaction des formulaires de l'anglicanisme. Ochino fut encore à Londres à la tête d'une communauté italienne. Mais la réaction catholique qui suivit l'avènement de Marie le força de retourner sur le continent. En

1555, nous le retrouvons à Zurich, pasteur d'une Eglise de langue italienne formée par des réfugiés de Locarno, mais aussi en relations avec Lelio Socin et déjà suspect à Calvin. — En effet, Ochino semble, surtout depuis cette époque, s'être détaché de l'orthodoxie protestante à laquelle il avait été jusqu'alors attaché. Ce n'était pas un savant, il connaissait mal le grec, nullement l'hébreu. Mais il aimait beaucoup à approfondir les grands problèmes de la théologie, et autant qu'avec sa manière italienne de ne pas plus s'avancer que la prudence ne le lui conseillait, il croyait opportun d'énoncer ses objections et ses hérésies secrètes, il ne craignait pas de s'aventurer sur les terrains dangereux. C'est ainsi que, dans un *Dialogo del Purgatorio*, il avait énoncé la théorie très probablement puisée auprès du Lelio sus-nommé, d'après laquelle l'œuvre expiatoire du Christ ne pouvait mériter *per se* la rédemption des hommes, puisque Jésus devait à Dieu pour lui-même obéissance entière. Si la rédemption avait eu lieu, c'est qu'il avait plu à Dieu de considérer l'obéissance du Christ comme suffisante, par un pur effet de sa miséricorde. Il publia aussi *Les 8 Labyrinthes de libero aut servo arbitrio* (vers 1562). Les partisans du libre arbitre s'engagent selon lui dans quatre sentiers d'où ils ne peuvent sortir; ceux du serf arbitre se fourvoient parallèlement. Le pauvre Ochino promet bien de nous dire *Quonam pacto ex iis labyrinthis exeundum*, mais, d'après Bayle (art. *Ochin*), il aboutit à dire comme Socrate : *Unum scio quod non scio*. — Il faut reconnaître qu'Ochino aimait la subtilité et la difficulté. Ainsi, lui dont les mœurs étaient pures, lui qui avait vécu de la manière la plus honorable avec la femme qu'il avait épousée à Genève, qui l'avait suivi partout et lui avait donné plusieurs enfants, déjà vieux et en dehors de toute arrière-pensée personnelle, ne va-t-il pas, dans un de ses dialogues, discourir sur la polygamie, de manière à la défendre par des raisons très spécieuses, à la combattre de la manière la plus faible, et à terminer simplement la discussion par le conseil donné à ceux qui seraient dans le cas de désirer plusieurs femmes de prier Dieu qu'il leur envoie la grâce de la continence! C'est la même méthode qu'il suit pour exposer ses idées sur le dogme de la Trinité. Il commence par réfuter fortement le dogme sabellien. Il faut opter, selon lui, entre la doctrine orthodoxe et l'arianisme. Mais la première est si vigoureusement attaquée et si faiblement défendue contre le second qu'il n'est pas possible de contester que c'était bien celui-ci qui avait les secrètes préférences de l'auteur. De plus, Ochino se prononçait contre la punition des hérétiques par le bras séculier. Bèze, inquiet, exhorta les magistrats de Zurich à s'enquérir, et ceux-ci déférèrent les publications d'Ochino au jugement des pasteurs de la ville. Leurs conclusions ne furent pas favorables. Ochino et ses quatre enfants (sa femme était morte peu auparavant des suites d'une chute) durent quitter Zurich par un hiver rigoureux et sans pouvoir obtenir de sursis. Repoussé de Bâle et de Mulhouse, il se rendit à Nuremberg où il composa son apologie, toujours sous forme de dialogue et où il s'en prit en termes acerbes que ses malheurs expliquent aux magis-

trats et aux pasteurs de Zurich (1563). Les Zurichois répondirent par une *Spongia adversus aspergines B. Ochini*, qui n'était pas plus tendre. De Nuremberg Ochino se transporta à Cracovie, mais il en fut chassé par le décret du 16 août 1564, rendu à l'instigation du nonce, et en vertu duquel tous les étrangers non catholiques étaient bannis de la Pologne. Il reprend donc sa vie errante. Il perd plusieurs enfants à Pinczow où sévit la peste. Lui-même contracte le même mal, se rétablit à grand'peine, se remet en route en plein hiver, retombe malade et meurt enfin de fatigue et de misère au commencement de 1565, à Schlackau, en Moravie, à l'âge de 78 ans. Ce que nous avons dit de ses œuvres explique pourquoi on le range ordinairement parmi les antitrinitaires de son époque. Théodore de Bèze a réfuté ses arguments en faveur de la polygamie à la fin de son traité *De Repudiis*, 1567 ; il a de plus pris la défense des mesures édictées contre lui par les magistrats de Zurich qu'un certain Andreas Dudith avait attaqués de ce chef. — Ochino a publié six volumes de sermons en italien, une Exposition de l'épître aux Romains, un Commentaire sur les Galates, un traité *De Cœna Domini*, les *Labyrinthes*, des *Apologi* et des *Dialogues*. Ses ouvrages sont devenus rares. Parmi ses sermons, il en est quatre intitulés *Missæ Tragœdia*, où la messe est personnifiée et où l'on raconte sa naissance, son baptême, son éducation, sa condamnation. Le second de la série porte pour titre : *Quemadmodum metrita educataque fuerit Missa, adoleverit que et ornata ditavaque ad summam dignitatem præstantiamque perveneris.* — Ses adversaires ont répandu sur les sentiments qu'il fit paraître à son lit de mort des calomnies qui se réfutent d'elles-mêmes. Selon les uns, il aurait abjuré le protestantisme pour mourir catholique, selon les autres il serait mort athée. Bayle, dans l'article qu'il lui consacre, a montré ce que toutes ces accusations avaient d'absurde. Ochino fut un de ces hommes chez qui la jeunesse intellectuelle s'éveilla tard. Tandis qu'ordinairement nos idées prennent leur pli définitif à l'âge de la maturité, c'est après une jeunesse et une maturité qui avaient su joindre beaucoup de circonspection à un réel courage qu'il se lança dans les questions abstruses, dans les idées excentriques, du moins, et pour le temps téméraires. Ce n'en était pas moins un homme de grande valeur et dont il faut regretter que l'intolérance catholique et protestante ait empoisonné les dernières années. — Sources : Bayle, *Dictionn.* ; Struve, *De vita, religione et fatis B. Ochini*, dans les *Observat. select.* de Halle, IV, 409 ; V, 1 ss. ; Trechsel, *Antitrinitaires*. A. Réville.

OCHOSIAS [Achasjah ; Ὀχοζίας]. — 1° fils et successeur d'Achab, roi d'Israël (897-896 av. J.-C.). Il favorisa comme son père, le culte de Baal et d'Astarté (1 Rois XXII, 52 ss.), et mourut, après deux ans de règne, à la suite d'une chute qu'il fit du haut de la plate-forme de son palais (2 Rois I, 2 ss.). Les deux relations mentionnent qu'Ochosias proposa au roi de Juda Josaphat de rouvrir la navigation dans les ports de la mer Rouge (1 Rois XXII, 50 ; cf. 2 Chron. XX, 36 ss.) ; mais, d'après la première, Josaphat aurait décliné cette ouverture, tandis que, suivant la seconde, l'entreprise commencée en commun

aurait échoué. Sous Ochosias, les Moabites tributaires se détachèrent du royaume d'Israël (2 Rois I, 1). — 2° Ochosias, fils et successeur de Joram, roi de Juda (884 av. J.-C.), prince idolâtre (2 Rois VIII, 27; 2 Chron. XXII, 3 ss.). Il s'unit à Joram, roi d'Israël, pour combattre le roi de Syrie, Azaël, et les Hébreux eurent l'avantage dans la bataille qui fut livrée devant Ramoth de Galaad; mais Joram ayant été blessé, les deux rois revinrent à Jesréel où, à la suite d'une émeute qui éclata dans l'armée, Joram et Ochosias furent assassinés par Jéhu (2 Rois VIII, 28 ss.; 2 Chron. XXII, 5 ss.). D'après le récit du livre des Rois, Ochosias, blessé mortellement, aurait été transporté par ses gens à Mageddo où il expira. Selon les Chroniques, au contraire, c'est en Samarie où il s'était caché que le roi aurait été découvert et tué par Jéhu.

O'CONNELL (Daniel), patriote irlandais, né à Carhen, dans le comté de Kerry, le 6 août 1775, mort à Gênes, le 15 mai 1847. Son père, Morgan O'Connell, gentilhomme campagnard issu d'une famille dévouée de tout temps au catholicisme et à l'Irlande, avait dix enfants. Comme il était dans une situation de fortune plus que modeste, il s'était vu obligé, pour vivre, de faire du commerce et même de se lancer dans la contrebande. Daniel, son fils ainé, eut la chance d'être adopté par un oncle célibataire, Maurice O'Connell qui se chargea de son éducation et qui devait lui laisser plus tard, avec sa fortune, la terre patrimoniale de Darrynane. En attendant il était dans la destinée du futur agitateur de rencontrer, presque à chaque pas, quelqu'une des entraves qui pesaient sur l'Irlande catholique. Quand il fut en âge de recevoir les premiers éléments de l'instruction, il dut, pour échapper aux pénalités absurdes encore en vigueur, fréquenter ces écoles clandestines qu'on appelait des écoles de haie (*hedge schools*). — Ce ne fut qu'à l'âge de treize ans qu'il put entrer dans la pension de Redington, tenue par un prêtre catholique, et la première, dit-on, qui ait été publiquement ouverte en Irlande. Le collège de Maynooth n'existait pas encore, et l'oncle Maurice dut envoyer le jeune Daniel en France, pour qu'il pût y perfectionner ses études. Il entra au collège de Saint-Omer au commencement de 1791 et passa un an après à celui de Douai. Mais en 1792, les établissements religieux ayant été fermés par la Révolution, Daniel O'Connell revint en Angleterre et embrassa à dix-neuf ans la carrière du barreau qui venait d'être ouverte aux catholiques; il ne tarda pas à s'y faire une grande réputation d'éloquence. L'année même où il débutait comme avocat, à Dublin, en 1798, un soulèvement, que devait appuyer un corps de troupes françaises, éclata en Irlande contre l'Angleterre. Cette prise d'armes échoua complètement et n'eut d'autre résultat que d'aboutir à l'acte d'union avec l'Angleterre. A cette occasion, O'Connell prononça son premier discours politique dans une assemblée des catholiques de Dublin réunis à la Bourse et qui faillit être dispersée par la force. — Quelques années après, en 1807, devenu possesseur de la fortune de son oncle, il épousa une de ses cousines qui lui donna sept enfants. Ses

éclatants succès au barreau l'avaient mis de plus en plus en évidence, et dès lors il consacra à la cause de l'émancipation de l'Irlande sa parole qui était devenue une puissance. A partir de 1812, il devint le véritable chef des catholiques irlandais. En 1823, il fonda l'*Association catholique* qui étendit ses ramifications sur toute l'Irlande et qui tirait ses revenus d'une contribution volontaire de 10 centimes par semaine et par tête et payée par trois millions d'Irlandais. En 1828, l'agitation étant arrivée à son comble, un membre du Parlement, sir Francis Burdett, posa devant la Chambre des communes, la question de l'émancipation des catholiques irlandais ; il demanda qu'on revisât les lois concernant les catholiques. Cette motion, combattue par le ministère, fut repoussée à la Chambre des lords. O'Connell crut le moment venu de montrer à l'Angleterre la puissance de son parti; il posa sa candidature au Parlement, bien que le serment lui fermât l'entrée de la Chambre des communes. Elu à une majorité écrasante, il vit son élection cassée pour refus de serment; mais le ministère, comprenant que le moment était enfin venu de faire droit aux justes réclamations des Irlandais, présenta un bill d'émancipation qui fut définitivement voté, le 10 juin 1829. O'Connell retourna en Irlande pour se représenter devant ses électeurs; il y fut accueilli comme un triomphateur, et après avoir été réélu il revint à Londres où il put, cette fois, entrer au Parlement; il y siégea pendant dix-huit ans et représenta successivement le comté de Kerry, celui de Kilkenny, la ville de Dublin et le comté de Cork. — Afin de consacrer son temps et ses forces à la carrière parlementaire, il renonça au barreau. Ses compatriotes le dédommagèrent de ce sacrifice en organisant en sa faveur une souscription annuelle qui produisit des sommes considérables; en 1835, elle dépassa le chiffre de cinq cent mille francs. Ses adversaires l'appelèrent le « roi mendiant », mais loin d'en rougir, il s'en glorifiait. Il vivait d'ailleurs en véritable prince, ayant une suite nombreuse, des équipages, des meutes, paradant au milieu de la foule dans un char traîné par quatre chevaux blancs, la tête couronnée d'une toque verte. A la Chambre des communes, il se mêla à toutes les grandes discussions et chaque année jeta au Parlement son cri célèbre : « Justice pour l'Irlande. » Lorsqu'en 1841, le ministère whig fut remplacé par un cabinet tory, O'Connell, qui venait d'être élu lord maire de Dublin, commença aussitôt les hostilités contre le nouveau cabinet. Mécontent de ne pouvoir obtenir l'abolition de la dîme que les catholiques payaient au clergé protestant, il recommença l'agitation en Irlande en créant l'Association du rappel de l'Union. Cette agitation ne tarda pas à prendre des proportions énormes, si bien que le ministère, craignant une insurrection, envoya des troupes pour empêcher la réunion qui devait avoir lieu le 8 octobre 1843 à Cloutarf, et fit poursuivre O'Connell comme coupable de haute trahison. Traduit devant la cour d'assises le 20 mai 1844, le grand agitateur fut condamné à un an de prison et à cinq cent mille francs d'amende ; O'Connell fit appel de ce jugement qui fut cassé par la

Chambre des lords. Cependant la santé du vieil athlète faiblissait de plus en plus. Au commencement de 1847, il partit pour l'Italie, traversa Paris et arriva à Gênes où la mort l'arrêta. D'après ses dernières volontés, son cœur fut envoyé à Rome et son corps à Dublin où on lui fit de magnifiques funérailles. — O'Connell n'a laissé qu'un seul ouvrage de médiocre valeur : *Mémoires sur l'Irlande indigène et saxonne* (Dublin, 1843). Ses principaux *Discours* ont été publiés par son fils. En 1848, le père Lacordaire prononça à Paris son oraison funèbre. A. Gary.

OCTAPLES. Voyez *Polyglotte*.

OCTAVE, espace de huit jours destiné à la célébration d'une fête, pendant lequel on répète tous les jours une partie de l'office de la fête, comme les hymnes, les antiennes, les versets, avec une ou plusieurs leçons relatives au sujet. Le huitième jour, que l'on nomme proprement l'*octave*, l'office est plus solennel que les jours précédents.

OCTAVIEN, antipape. Voyez *Victor IV*.

ODET DE COLIGNY. Voyez *Châtillon*.

ODILLE (Sainte), abbesse de Hohenbourg, célèbre couvent de religieuses en Alsace. Elle était fille du duc Athic ou Ethich, un des principaux seigneurs de ce pays. Elle naquit aveugle, et son père donna ordre de la tuer; mais sa mère la fit élever en Franche-Comté, dans un couvent qu'on appela depuis Baume-les-Nonnes, et Odille cessa d'être aveugle à l'époque de son baptême. Plus tard, son père lui donna la direction du monastère qu'il avait fait élever sur le Hohenbourg, une cime des Vosges, près du mur païen qui forme une partie des fondations du couvent. Odille, à la tête de cent trente religieuses qu'attirèrent l'éclat de ses vertus et sa charité inépuisable, fonda un second couvent, muni d'un hospice pour les pèlerins, au bas de la montagne (Niedermünster). Elle mourut le 13 décembre 720. Parmi les abbesses qui succédèrent à Odille, nous trouvons la célèbre Herrad de Landsberg (voy. cet article). Le couvent lui-même jouit pendant longtemps d'une grande réputation de piété et de culture scientifique. Ses abbesses furent même élevées, en 1249, au rang de princesses de l'empire. — Voyez Mabillon, *AA. SS. Bened.*, III, 2, 496 ; Dionys. Albrecht, *History von Hohenburg*, Schletstadt, 1751 ; Silbermann, *Beschreibung, von Hohenburg*, Strasb., 1781 et 1835 ; Peltre, *Vie de sainte Odilie*, Strasb., 1699 ; Grandidier, *Hist. de l'Eglise de Strasbourg*, I, 341 ss.

ODILON de Mercœur, cinquième abbé de Cluny, naquit en Auvergne en 962 et continua à Cluny jusqu'à sa mort, survenue à Louvigny le 1er janvier 1049, l'œuvre de son illustre prédécesseur Odon. En 1023, nous le voyons assister à Reims au couronnement de Henri, fils du roi Robert. En 1032, il refuse par humilité le siège épiscopal de Lyon et s'attira les paternelles censures du pape, blessé de son refus. Tel était le prestige de son administration que des évêques renoncèrent à leur dignité pour devenir de simples moines à Cluny. Conseiller et confident des rois, Odilon entretint surtout des relations suivies avec Adélaïde, femme d'Othon Ier d'Allemagne. Nous possédons d'Odilon une biographie de saint Maieul, quatrième abbé de Cluny, des ser-

mons et une vie de sainte Adélaïde, qui n'offre qu'un médiocre intérêt au point de vue historique. — Sources ; Jotsald, *De vita et virtutibus Odilonis*, lib. III ; Mabillon, VI, 1, 679-710 ; *Odilonis Epitaphium Adalhaidis*, dans Pertz, *Monum. Germ. Hist.*, 633 ; Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, I, 340.

ODOACRE (*Odovacer*) était fils d'un des ministres d'Attila et appartenait à la tribu des Ruges qui se souleva avec celles des Hérules, des Turcilinges et en même temps que les Ostrogoths, lors du démembrement du grand empire des Huns. Odoacre se mit à la tête de tous ces peuples révoltés ; ils descendirent avec lui en Italie et offrirent leurs services à l'empereur d'Occident dont ils étaient les alliés. Les Ruges, au dire d'Eugippe, étaient depuis longtemps gouvernés par des chefs ariens. Le christianisme, dit aussi Jornandès, leur avait été prêché par des missionnaires visigoths et sous la forme arienne. La traduction de la Bible dans la langue des Goths était déjà faite, et tous les peuples de l'armée d'Odoacre étaient certainement ariens, sauf les Hérules que Procope désigne positivement comme étant restés païens (*D. Bell. Goth.*, II, 14). Procope et Eugippe (*Vita S. Sever.*, § 14) nous racontent qu'avant d'envahir les Alpes noriques, Odoacre se rendit à l'ermitage de saint Severin et vint saluer le célèbre solitaire. Il était d'une taille si élevée qu'il ne put se tenir debout devant l'ermite et dut se courber pour entrer dans sa cellule. Voyant ce soldat mal vêtu, mais jeune, hardi, à la tournure martiale et à la figure intelligente, saint Severin lui dit : « Tu es grand et tu grandiras encore. Pars, poursuis ta course ; va en Italie ; tu portes maintenant un méchant habit de peau de mouton, mais tu en investiras plusieurs de grands biens. » Odoacre ne devait pas oublier ces paroles prophétiques. Arrivé à Ravenne, il prit du service à titre auxiliaire dans les troupes impériales. Protégé par Oreste, le Pannonien, devenu même son écuyer, disent les chroniqueurs, il eut bientôt un grade élevé dans la garde impériale. Il restait en même temps chef de tous les étrangers barbares présents dans l'armée. Ceux-ci réclamèrent d'Oreste la donation du tiers de l'Italie. Elle leur fut refusée, et Odoacre les poussa alors à la révolte, leur promettant d'avance de leur donner ce qu'ils demandaient. Ravenne, où se réfugia le dernier empereur, Romulus Augustule, fut bientôt prise. Odoacre laissa la vie à cet enfant et lui accorda une pension annuelle de six mille écus d'or. Ainsi finit sans bruit et sans éclat l'empire d'Occident (476). Odoacre reçut de l'empereur d'Orient le titre de patrice d'Italie. Il ne porta jamais le nom de roi d'Italie qu'on lui donne ordinairement dans l'histoire ; et il ne prit ni la pourpre des Césars, ni les insignes des rois germains. Ses contemporains l'appelaient indifféremment roi des Hérules, des Ruges, des Turcilinges ou des Scyres. Jornandès (*Regn. succ.*) lui donna le nom de « roi des nations » (*Odovacer rex gentium*). Ce terme *gentes* servait, en effet, à désigner les bandes de pillards appartenant à différentes races barbares qui se mettaient au service des Romains. Odoacre régna de 476 à 493. Son premier soin fut de distribuer à ses soldats le tiers du territoire,

comme il le leur avait promis avant la conquête. Puis il se souvint de saint Severin et lui écrivit une lettre pleine de déférence et d'affection, lui accordant d'avance ce qu'il lui demanderait. Celui-ci demanda et obtint la grâce d'Ambrosius, ami d'Oreste, qui avait été envoyé en exil (*Vita S. Sever.*, § 31). Odoacre respecta les lois et les mœurs de l'Italie. En qualité d'arien, il évita d'interposer son autorité dans les différends qui surgirent entre les chrétiens orthodoxes. Il sut cependant revendiquer en quelques occasions ses prérogatives de souverain. A la mort du pape Simplicius, par exemple, de grands troubles s'étaient élevés dans l'Eglise de Rome (483). Simplicius, qui avait redouté un successeur indigne, avait demandé, avant de mourir, à Basilius, lieutenant d'Odoacre, de ne pas permettre que le pape qui le remplacerait pût aliéner les biens de l'Eglise. Basilius l'exiga, et cette restriction apportée au pouvoir croissant des papes et par laquelle toute exaction de leur part était évitée, devait avoir force de loi pendant dix-neuf ans. Odoacre voulait poursuivre le démembrement de l'empire d'Occident. Il en fut empêché par Théodoric, roi des Visigoths. Ce prince, soutenu par Zénon, l'empereur d'Orient, rêvait la fondation d'un grand empire en Italie. Il parut pour la première fois sur ses frontières dans l'automne de 489. Odoacre, vaincu par lui dans plusieurs batailles, fut obligé de s'enfermer dans Ravenne et y soutint un siège héroïque qui dura trois années. La famine seule le contraignit de se rendre. L'évêque de Ravenne traita avec Théodoric et obtint du vainqueur qu'il laisserait Odoacre gouverner avec lui. Mais ce traité cachait une ruse, et Théodoric, ayant invité Odoacre à un grand festin, l'y fit assassiner, puis donna l'ordre d'égorger tous les membres de sa famille. Le tombeau d'Odoacre a été retrouvé près de Ravenne, en 1854. — Sources : Jornandès, dans son *Historia miscell.*, et Paul Diaconus nous donnent des détails circonstanciés sur la conquête de l'Italie. Voir aussi Procope (*De bell. Goth.*), dont le récit est digne de foi, et Cassiodore, *Chron.;* Tillemont, *Histoire des empereurs*, VI ; Reumont, *Gesch. der Stadt Rom.*, I, 790, Berlin, 1867 ; Am. Thierry, *Récits de l'hist. rom. au V^e siècle.*

Edm. Stapfer.

ODON, né dans le Maine en 879, était le fils d'Abbon, grand seigneur attaché à la cour de Guillaume, duc d'Aquitaine, le fondateur de l'abbaye de Cluny. Il se voua de bonne heure à la vie religieuse, fit ses études à Tours sous Odalric et devint écolâtre de l'église de Tours. Toutefois les pratiques d'une piété austère imprimèrent à sa vie une direction nouvelle et souvent hostile à ses premières études. Epouvanté, comme saint Jérôme, par une vision, mais demeuré plus fidèle que lui à ses engagements, il renonça à la lecture de son cher Virgile, et en vint à considérer comme un péché mortel l'étude des auteurs profanes. Sa grande réputation de sainteté, ses pratiques ascétiques, les miracles que lui attribuait déjà la crédulité populaire, attirèrent sur lui l'attention de Bernon, premier abbé de Cluny, qui le désigna pour son successeur. Honoré de l'affection de plusieurs papes, consulté par tous les souverains de l'Europe, Odon passa en voyages la

plus grande partie de sa vie et soumit à une réforme sévère les divers couvents qui se rattachaient à son ordre. Sa règle est rigide, minutieuse, pleine de châtiments corporels, hostile à toute étude littéraire, à toute activité scientifique, d'un ascétisme outré, ce qui n'a pas empêché l'ordre de Cluny de jouer un grand rôle politique. On est en droit de regretter cette étroitesse des règles de Cluny ; on peut trouver bien pesant ce silence imposé aux frères pendant la plus grande partie du jour, mais on ne saurait trop louer le travail joint à la prière et l'hospitalité, placée à côté de l'aumône, au rang des premiers devoirs. Les règles de Cluny n'ont subi leur rédaction définitive qu'au onzième siècle. Odon mourut à Tours en 943, avec la joie d'avoir vu son ordre se répandre dans tout le monde chrétien. La bibliothèque des Pères, édition de Lyon, et la bibliothèque de Cluny, de Duchesne, renferment les ouvrages suivants d'Odon : 1° *Tractatus de reversione, B. Martini de Burgundia* ; 2° des *Hymnes* et *Antiennes* ; 3° des *sermons* ; 4° des *Conférences* ou *Collationes* sur l'Eucharistie ; 5° *l'abrégé des morales de Saint-Grégoire le Grand sur Job*. On lui attribue aussi la vie du comte Saint-Gérauld d'Aurillac, dont les *Mss. authentiques* se trouvent à la Bibliothèque nationale de Paris, ancien fonds du roi 5301, et dont l'édition imprimée est l'œuvre d'un faussaire, et aussi un traité *De Musica*. — Sources : Sa *Vie*, par Jean le Moine, et ses *Œuvres* dans *B. · P. P. Max.*, Lugd., XVII, et dans Quercetanus, *Biblioth. Cluniæ*, Lutet., 1614 ; Joh. Trithemius, *de Viris illust.*, lib. II ; Mabillon, *Acta SS.*, V ; *Hist. litt. de France*, VI ; Lorain, *Essai hist. sur l'Abb. de Cluny*, Dijon, 1839 ; Hauréau, *Hist. litt. du Maine*, I.

ŒCOLAMPADE, ou plus exactement Huszgen, Jean, naquit en 1482, dans la petite ville de Weinsberg, en Souabe. Sa mère, femme pieuse, insista pour qu'il obtînt une éducation libérale. Après avoir épuisé les ressources scientifiques et littéraires que pouvait lui offrir sa ville natale, il se rendit, pour étudier le droit, à Heidelberg, puis à Bologne. Bientôt dégoûté de cette science, il revint à Heidelberg où il se livra à la théologie. Laissant de côté les disputes de l'école, il s'adonna avec amour à l'étude des mystiques du moyen âge, dont les aspirations répondaient mieux que les subtilités des scolastiques, à son caractère timide et doux. Il voulait, disait-il, « être l'élève de la vérité sainte, plutôt que le disciple de maîtres insensés. » — En 1503, Œcolampade, devenu bachelier en théologie, fut appelé par l'électeur Philippe le Sincère à diriger l'éducation de ses fils ; mais après un séjour de peu de durée à la cour de Heidelberg, il retourna à ses études. Quoique muni d'une prébende à Weinsberg, il visita successivement les écoles de Tubingue et de Stuttgard, revint à Heidelberg pour y suivre les leçons du savant hébraïsant espagnol Matthieu Adriani, et se lia d'amitié avec Mélanchthon, Brenz et Capiton. Œcolampade atteignit ainsi sa trentième année. Le moment était donc venu pour lui de faire valoir au service du Maître les talents qu'il avait acquis. Considérant la prédication comme l'acte important du ministère, il s'appliqua à prêcher Jésus-Christ crucifié. Il le fit d'a-

bord à Weinsberg, et publia en 1512 quelques sermons sur les *Sept paroles de la croix*. Quoique la glorification de Marie occupe dans ces discours une trop large place, on y trouve un souffle chrétien très marqué. OEcolampade en résumait l'enseignement dans ces paroles de saint Bernard : « La connaissance de Jésus-Christ crucifié est la plus excellente philosophie. » En 1515, l'évêque de Bâle, Christophe d'Utenheim, qui cherchait à réformer son église et s'entourait pour cela d'hommes animés des mêmes dispositions que lui, appela OEcolampade comme prédicateur de sa cathédrale. OEcolampade accepta et, pendant le court séjour qu'il fit à Bâle, il se lia avec Erasme qu'il aida dans la publication de ses *Remarques sur le Nouveau Testament*. En 1518, de retour à Weinsberg, il flétrit, dans un petit traité intitulé *De Risu paschali*, les inconvenantes plaisanteries que se permettaient en chaire les prédicateurs au temps de Pâques. En août de la même année, nous le retrouvons à Bâle, où Erasme l'avait rappelé ; mais après y avoir pris le grade de docteur en théologie et publié une grammaire grecque, il partit pour Augsbourg où on l'avait nommé à une place de prédicateur. — Dans ce milieu nouveau, tout troublé encore par la comparution de Luther devant le légat du pape (octobre 1518, l'âme d'OEcolampade s'ouvrit à la doctrine de la justification par la foi. Il la prêchait avec courage, lorsque, ressaisi par le besoin de retraite et d'étude, il alla s'enfermer dans le couvent d'Altenmunster, près d'Augsbourg. S'étant efforcé d'amener ses confrères à des vues plus saines sur la sainte Ecriture, on s'y souleva contre lui. Comme il ne tenait compte de ces colères et qu'il avait même pris par écrit la défense de Luther, il dut, en 1522, fuir de nuit la maison de sainte Brigitte et se retirer à Heidelberg, puis au château d'Ebernburg auprès du valeureux chevalier François de Sickingen. Là, comme au couvent d'Altenmunster, il continua jour après jour à se détacher de Rome par une étude attentive des Ecritures. Le canon de la messe, l'autorité de Marie, l'utilité des pratiques extérieures avaient peu à peu perdu pour lui leur valeur. Le moment était donc venu où il pouvait servir d'instrument à l'œuvre de la réformation. Le 16 novembre 1522, OEcolampade rentra à Bâle comme vicaire de l'église de Saint-Martin. Quoique cette ville fût encore à cette époque très attachée au catholicisme, des germes de réforme s'y étaient néanmoins répandus dans la bourgeoisie ; aussi suivit-on avec un grand intérêt les leçons qu'OEcolampade donne dès 1523 à l'université sur le prophète Esaïe. La liberté avec laquelle il signalait les erreurs de l'Eglise du pape excita le déplaisir d'Erasme et souleva la colère des partisans de Rome ; mais leur hostilité même servit la cause de la Réforme. OEcolampade se vit obligé de se défendre contre leurs calomnies et afficha des thèses évangéliques qu'il se déclara prêt à soutenir. La discussion eut lieu le 30 août 1523 et tourna à l'avantage du réformateur. Il avait affirmé entr'autres que « Jésus-Christ est le seul maître devant lequel tous les autres doivent s'abaisser, qu'il n'y a absolument pas besoin de médiateurs, que « l'Evangile enseigne que l'homme obtient le pardon de ses péchés et le salut par

la foi en Jésus-Christ, et non par les œuvres et les satisfactions. » En 1524, nouvelle dispute sur le célibat des prêtres, et nouvelles luttes avec le parti catholique suscitées par l'amitié de Farel, ce qui amena le Conseil à ordonner « de ne prêcher que le saint Evangile, et de laisser de côté toutes les doctrines contraires aux saintes Ecritures. » Malgré cette marche rapide de la Réforme, OEcolampade se disposait à quitter Bâle lorsqu'il fut nommé à la charge de pasteur de l'église de Saint-Martin. Il n'accepta qu'à la condition de pouvoir prêcher la parole de Dieu en toute liberté. « C'est avec cette parole, disait-il, qu'il faut nourrir le peuple, et non avec de vains spectacles. » On lui accorda tout ce qu'il voulut, et, dès novembre 1525, il célébrait dans son église la communion, selon le rite réformé. La dispute de Baden (mai 1526), dans laquelle le parti catholique s'attribua la victoire, sembla compromettre pour un temps l'œuvre évangélique en Suisse, mais la victoire remportée à Berne en janvier 1528 par le parti réformé, et l'abolition du catholicisme qui en fut la suite dans ce grand canton, releva le courage d'OEcolampade et enhardit les Bâlois. Une révolution politico-religieuse emporta le catholicisme en février 1529 et laissa aux réformés la tâche de réorganiser l'Eglise. OEcolampade, nommé pasteur de la cathédrale, s'y appliqua avec prudence et sagesse. Le 1er avril il publia des *Ordonnances de réforme concernant le culte, la discipline et les mœurs.* Il prit aussi une part active à la réorganisation de l'université et obtint la création d'écoles dites latines, dans lesquelles on enseignait la lecture et les éléments de la religion, la grammaire et les éléments de la langue grecque, et où l'on lisait quelques auteurs classiques. OEcolampade eut non seulement à réformer l'Eglise au dedans, mais aussi à la défendre au dehors contre de dangereux adversaires. Michel Servet et les anabaptistes s'efforcèrent de se glisser dans la place. Ces derniers accusaient le pasteur de la cathédrale d'être secrètement l'un des leurs, à cause de son penchant pour la doctrine de la parole intérieure, pour le peu de cas qu'il faisait du sacrement du baptême, et à cause de certains rapports qu'il avait eus avec deux de leurs chefs. OEcolampade témoigna beaucoup de douceur à l'hérétique espagnol ; il combattit énergiquement par la parole les erreurs ou les exagérations des anabaptistes, mais il ne prêta jamais la main aux mesures de rigueur décrétées par le Conseil. Il n'admettait pas l'intervention de l'Etat dans les choses spirituelles. « Le pouvoir civil, écrivait-il à Zwingle, en septembre 1530, devient plus insupportable que l'Antechrist quand il veut dépouiller l'Eglise de son autorité. Le prince tient l'épée, et cela à bon droit; mais Jésus-Christ lui-même a établi des remèdes pour la guérison des frères qui ont eu le malheur de tomber. »— Les controverses sur la cène, qui divisèrent Zwingli et Luther, et qui séparèrent si profondément des hommes dont les efforts eussent dû s'unir pour reconstituer l'Eglise, furent particulièrement douloureuses au cœur du doux OEcolampade. Il sut apporter dans ces débats une modération et une dignité bien rares à cette époque. On doit regretter que, sous l'influence du réformateur zuricois, il ait envisagé

la cène d'un point de vue trop extérieur dans son *Livre sur la véritable explication de ces paroles du Seigneur:« Ceci est mon corps,»d'après les plus anciens auteurs.* Ce livre donna lieu à des protestations de la part des théologiens souabes. A leur *Syngramma* ŒEcolampade répondit par son *Antysyngramma*, dans lequel il soutient l'idée dangereuse qu'il reste dans l'homme, après la chute, une force, un Christ intérieur qui peut le régénérer presque indépendamment de la parole extérieure. Le colloque de Marbourg eut pour heureux résultat de tempérer quelque peu les vues absolues des deux partis. ŒEcolampade, en particulier, comprit enfin que le Christ, dans le sacrement de la cène, avait eu en vue l'individu aussi bien que l'Eglise, et que ce sacrement met le fidèle en communion spirituelle avec son Sauveur. Après la tragique journée de Cappel, les pasteurs de Zurich invitèrent ŒEcolampade à recueillir l'héritage de son ami mort, mais il refusa sans hésiter. Il ne pouvait songer à quitter Bâle. « Un homme sage, écrivait-il à Léon Jude, ne se charge jamais d'un fardeau au-dessus de ses forces. Je succombe déjà presque sous le mien ; ne serait-ce pas folie d'en vouloir prendre un plus lourd ? » Quoique accablé par ses travaux pastoraux et par la composition de ses volumineux commentaires, ŒEcolampade savait encore trouver du temps pour visiter les Eglises de Souabe, s'intéresser aux vaudois du Piémont, aux réformés de France et aux Eglises de la Suisse. Cependant, en novembre 1531, au moment où ses amis le suppliaient de ménager ses forces, la maladie vint le visiter. Bien que ses douleurs fussent très vives, il continua ses prédications et ses cours, mais dès le 21 novembre, il comprit qu'il devait se préparer au départ. Il prit la cène avec les siens, appela autour de son lit les pasteurs et ministres de la ville, les encouragea à bannir « toute tristesse, tout doute, toute erreur... » Le 24 novembre au matin, on entendit le moribond répéter d'une voix tremblante et entrecoupée le psaume LI[e], et tandis que ses collègues l'entouraient, il s'écria : « Seigneur, aide-moi ! » Au moment où le soleil se levait, ŒEcolampade était recueilli dans le sein de Dieu. Les bourgeois et le Conseil accompagnèrent le réformateur à sa dernière demeure. Une simple statue, près de la cathédrale, rappelle à la génération présente l'humble activité de cet homme de bien.—ŒEcolampade ne saurait être comparé à Luther ni à Zwingle. Il n'avait ni la bouillante énergie de l'un, ni la profondeur dialectique de l'autre. Par sa douceur et sa modération, il mérite d'être appelé le saint Jean de la Réforme. Il donna à l'étude des Ecritures une importance capitale, aussi ses commentaires furent-ils très remarqués. Il n'existe jusqu'ici aucune édition complète de ses œuvres. Sa correspondance a été en partie recueillie par Bibliander et publiée avec celle de Zwingle. —On consultera sur sa vie J.-J. Herzog, *Das Leben Œcolampad's*, 2 vol., 1843 (cet ouvrage a été résumé en français par A. de Mestral, Neuchâtel, 1 vol. in-8°); Hagenbach, *Œcolampad*, Elberfeld, 1859 ; Ruchat, *Réformation de la Suisse*, I, II ; Merle d'Aubigné, *Hist. de la réformat. au seizième s.*, III, IV; Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, I, II, etc. L. Ruffet.

ŒCUMÉNIQUE. Voyez les articles *Conciles* et *Symboles*.

ŒCUMÉNIUS, évêque de Trica, écrivain ecclésiastique byzantin, qui vivait au dixième siècle. Il est connu par ses bons commentaires grecs sur les *Actes des apôtres*, sur les *Epîtres de saint Paul*, sur les *Sept lettres dites catholiques*, sur l'*Apocalypse*. La meilleure édition de ses commentaires, qui ont été publiés plusieurs fois, est celle de Paris (1631, 2 vol. in-f°).

ŒHLER (Gustave-Frédéric) [1812-1872], hébraïsant distingué. Originaire d'un village de l'Albe souabe, il fit ses études à Tubingue et y professa depuis 1852, après avoir débuté à l'université de Breslau. L'Ancien Testament était le domaine préféré de ses études : c'est à lui aussi qu'appartiennent ses meilleurs ouvrages : 1° *Prolégomènes à la théologie de l'A. T.*, 1845 ; 2° *Les fondements de la sagesse de l'A. T.*, 1851 ; 3° *Des rapports entre les prophètes de l'A. T. et les devins du paganisme*, 1861. Sa *Théologie de l'A. T.* a été publiée après sa mort, Tub., 1873-1874, 2 vol. On a aussi imprimé son *Manuel de la symbolique*, Tub., 1876. Caractère plein de fermeté et de puissance, s'efforçant d'unir une science solide à une foi vivante, Œhler, tout en se tenant à l'écart des discussions ecclésiastiques, se rattachait, par ses tendances et ses sympathies, au parti orthodoxe luthérien. — Voyez J. Knapp, *G. F. Œhler. Ein Lebensbild*, Tub., 1876.

ŒTINGER (Frédéric-Christophe) [1702-1782], le plus célèbre des disciples de Bengel, qu'en opposition avec Hamann, le mage du Nord, on a surnommé le mage du Sud, et qui a cherché à combiner d'une manière originale les procédés de la théosophie avec le christianisme biblique, est né à Gœppingen, dans le Wurtemberg, où son père était greffier de la mairie. Il reçut une éducation sévère et fut astreint de bonne heure à de longs exercices de piété dont le formalisme eût rebuté une âme moins solidement trempée que la sienne. Œtinger nous raconte dans son *Journal* la joie qu'il a éprouvée, lorsque, essayant enfin de comprendre les prières et les cantiques qu'on lui avait appris à réciter machinalement, il fit la première rencontre personnelle avec Dieu et qu'il ressentit dans son âme quelque chose de ce frisson mystérieux que nous cause le contact avec le divin. On raconte qu'avide de s'instruire, il achetait des livres avec de l'argent mendié. Elève du séminaire de Blaubeuren et de l'université de Tubingue, il étudia avec prédilection la philosophie, les mathématiques et les sciences naturelles. Se conformant au désir de ses parents plutôt qu'au sentiment d'une vocation personnelle, il avait d'abord songé à embrasser la carrière du droit afin de remplir des fonctions politiques qui fussent de nature à lui donner quelque considération dans le monde ; mais son âme religieuse et son penchant vers le mysticisme le détournèrent bientôt de toute pensée mondaine, et il songea sérieusement à se vouer à la théologie, selon la belle devise qu'il avait adoptée : *Deo servire libertas*. Œtinger s'était mis de bonne heure en relation avec les inspirés et les sectaires souabes, attiré, nous dit-il, par les persécutions dont ils étaient l'objet, mais repoussé par leur affectation en matière de piété. Il

étudia avec passion Leibnitz et Malebranche, Jacob Bœhme et Bengel, saint Augustin et la Cabale. Puis, suivant la coutume des candidats wurtembergeois, il fit un voyage dans le nord de l'Allemagne, visita Iéna et Halle, le siège des piétistes, séjourna pendant quelque temps à Herrenhut où Zinzendorf fit un accueil assez froid à ses idées, fréquenta des juifs savants, des médecins, des mystiques, des séparatistes. Près d'Erfurt, il fit la connaissance du paysan Marcus Völker, qui prétendait posséder la *cognitio centralis*. Il revint dans sa patrie par Berlin, les Pays-Bas et Strasbourg où il suivit des cours d'anatomie. — Grâce à sa réputation d'esprit extravagant et sectaire, OEtinger eut quelque peine à se faire accepter par les autorités ecclésiastiques; il exerça pendant longtemps les fonctions de diacre, fut ensuite nommé pasteur dans le voisinage de Bengel et obtint enfin le titre de prélat. Sa piété vivante et communicative, le zèle qu'il déploya dans sa cure d'âmes, la profonde droiture de son caractère non moins que ses écrits lui assurèrent bientôt une place importante dans l'histoire religieuse de son pays. OEtinger est l'auteur de soixante-dix écrits mystiques (*Theologia ex idea vitæ deducta; Inquisitio in sensum communem et rationem; Biblisches u. emblematisches Wörterbuch; Kurze u. leichte Herzenstheologie;* trad. en français par G. Steinheil, Paris, 1858, etc., etc.) qui révèlent l'étendue et la variété de ses connaissances, comme aussi la forte et heureuse originalité de son esprit. Animés d'un souffle religieux puissant et dénotant une indépendance et une liberté d'allures singulières, non moins qu'un attachement sincère à l'enseignement biblique, ils occupent une place à part dans la littérature théologique du dix-huitième siècle. Rarement notre auteur expose ses idées dans leur suite logique. Il ne les produit que par fragments, qui font l'effet de lueurs d'éclair. Il en retient par devers lui l'unité et le lien. On doit regretter seulement la lourdeur, la rudesse et l'obscurité énigmatique du style d'OEtinger; il parle un langage figuré, massif, archaïque qui vise trop à la singularité. L'isolement de notre auteur de tout contact littéraire, non moins que l'originalité profonde de sa pensée peuvent expliquer ce défaut. Quelquefois il trouve des expressions d'une beauté plastique; le plus souvent sa pensée ne peut se dégager de la gangue informe qui l'enveloppe. On a pu comparer, non sans raison, son esprit à un diamant magnifique, mais non poli. — Moins naïf et plus systématique que Bœhme d'où il procède, OEtinger cherche à réconcilier les chrétiens et les philosophes de son temps avec la théosophie. Son but est de montrer l'unité supérieure des choses surnaturelles et naturelles, la connexion intime de la métaphysique et de la chimie. En opposition avec la tendance abstraite et dissolvante de la néologie, il cherche à retenir le concret, l'individuel dans sa forme figurée, colorée, sensible, afin de mieux le faire saisir par l'esprit. De la fausse culture et des idées trop subtiles mises en vogue par le rationalisme, il veut retourner à ce qui est primitif et vivant, aux deux livres de Dieu, la nature et l'Ecriture, ainsi qu'à ceux qui y ont directement puisé, tels que les

alchimistes, les auteurs de la Cabale, les Pères de l'Eglise, les mystiques, Bœhme et Bengel. Il accuse Semler et ses disciples d'être les vrais fléaux de son temps, parce qu'ils considèrent comme « des descriptions asiatiques » tout ce qui ne s'accorde pas avec leurs idées bornées et qu'ils raillent comme des conceptions ridicules ou fanatiques, tout ce qui jure avec les résultats de la philosophie de Wolf. La nouvelle sagesse qu'Œtinger prophétise et qu'il essaie d'inaugurer est d'ailleurs tout aussi opposée à l'orthodoxie, qui exprime par des formules arides les réalités du monde invisible, qu'à l'idéalisme de Wolf qui les supprime au nom de la raison. Œtinger est l'adversaire déclaré du japhétisme. Il veut que l'on retourne au point de vue oriental et sémitique, que l'on interprète l'Ecriture littéralement et non pas en y voyant un langage figuré. Toutes les idées fondamentales qu'elle renferme doivent être prises dans le sens physique ou essentiel et non pas dans le sens moral. « Gardons-nous, dit-il, de toucher au langage de la Bible qui a une force merveilleuse et une indescriptible beauté ; il a le don de représenter la vie et de la réveiller dans l'âme de ses lecteurs. » A la philosophie profane de son temps, Œtinger veut opposer une philosophie sacrée, qui entre comme une clef dans la serrure de la Bible et tend « la main à l'esprit qui l'anime. » Toutefois, comme exégète, il est beaucoup moins exact et scrupuleux que Bengel ; son imagination ardente se permet souvent avec le texte sacré des libertés que son maître n'aurait point autorisées. Ce qui lui manque essentiellement, c'est le sens historique ; il ne saisit point la différence des civilisations ni la genèse et le développement des dogmes. Esprit systématique, il s'élance d'un bond vers l'absolu ou plutôt vers l'idée qu'il s'en est faite et contemple toutes choses dans sa lumière. Plus hardi que Bengel, animé d'une soif inextinguible de vérité, il poursuit sans relâche, avec une méthode imparfaite, la réconciliation de la pensée avec la foi. — L'organe du vrai, d'après Œtinger, est le *sensus communis*, c'est-à-dire le sentiment de la vie, de la sagesse, de la lumière que tout homme en naissant apporte avec lui, et qui précède la raison ou l'activité de la pensée logique et discursive. Ce sentiment est distinct de la sensation, de l'expérience des sens, fût-ce au moyen du microscope ou du télescope, mais il participe en quelque sorte de sa nature et il doit toujours y être joint, comme contact immédiat avec l'essence, avec la vie des choses, comme intuition du divin qui s'y manifeste. « C'est une vraie peste, dit-il, une perversion des idées de vouloir contempler la nature en dehors de Dieu et du sentiment de sa puissance. » Il y a dans tous les hommes une science ou un sentiment irrésistible des forces invisibles qui animent la nature visible. A l'ordre géométrique, Œtinger veut opposer ce qu'il appelle l'ordre génératif. Ce *sensus communis* est le siège psychologique de la foi, ce que dans notre langage nous appelons la conscience. Devançant de plus d'un demi-siècle les travaux de la théologie moderne, Œtinger étend le principe du protestantisme de la justification par la foi au domaine intellectuel ; comme

Schleiermacher, Rothe, Hofmann et d'autres, il fait de la conscience le siège et l'organe de toute connaissance en matière religieuse. Seulement il va encore plus loin qu'eux, en ce qu'il fait découler de la conscience toute connaissance même non religieuse, ou plutôt, pour rester fidèle à sa doctrine, en ce qu'il proclame l'élément religieux seul essentiel dans toute connaissance. — Il n'entre pas dans notre plan d'exposer le système complet d'Œtinger ; il nous suffira d'en donner un rapide aperçu. A l'origine de toutes choses, il trouve non la pensée ni même l'être, mais la vie, l'activité propre (*Selbstbewegung*). La vie, en tant qu'ensemble de forces entremêlées et entrecroisées, se manifeste essentiellement sous une forme corporelle. Aucun esprit ne peut apparaître sans corps ; tout ce qui est spirituel doit aussi être corporel. Etre corporel est une réalité, une perfection, alors que nous concevons cette forme de l'existence dépouillée des lacunes ou des défauts qui sont inhérents à la corporéité terrestre. Ces défauts sont l'impénétrabilité, la résistance et les mélanges grossiers. La splendeur divine est la corporéité affranchie de toutes les terrestres entraves et revêtue de l'éternelle durée. Dieu est la vie universelle ; il agit physiquement dans la nature, spirituellement dans l'ordre moral. La gloire que l'Ecriture attribue à Dieu, ne réside pas seulement dans sa perfection spirituelle ; elle comprend aussi sa nature physique, ce qu'Œtinger appelle le corps radieux (*Der Strahlenkörper*) de Dieu, la plénitude concrète et objective de sa vie. Dieu n'est pas seulement esprit, mais vie substantielle. Et c'est dans la corporéité de Dieu précisément que notre auteur trouve la possibilité de la création du monde. En Dieu la vie, c'est-à-dire le lien des forces, est indissoluble ; dans la créature, ce lien peut être rompu et le péché l'a rompu réellement. Jésus-Christ, par sa mort et sa résurrection, a rétabli la véritable vie. En nous nourrissant de sa chair et de son sang, nous restaurons en nous et autour de nous, dans le monde, la vraie corporéité, de telle sorte que Dieu avec sa splendeur habite dans toute créature et soit réellement tout en tous. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la doctrine du rétablissement final dont Œtinger est un partisan convaincu et enthousiaste, ainsi que cette proposition dans laquelle est renfermé tout le secret de sa théosophie : « La corporéité est la fin des voies de Dieu. » Œtinger admet la restauration du peuple juif, à l'époque du *millenium*, et sa domination sur toute la terre, ainsi que le rétablissement du temple, du sacerdoce et des sacrifices, de telle sorte que le christianisme ne serait qu'une forme transitoire de la religion, destinée à préparer l'avènement d'un judaïsme perfectionné.— On voit que, par ses idées eschatologiques, Œtinger se rapproche du catholicisme. Sous le matérialisme grossier de la nature, dans sa forme actuelle, il pressent une réalité plus haute qui se révélera à la fin des temps. La nature se cherche, s'essaye, se transforme : elle ne constitue pas un tout achevé, mais un incessant *devenir*. Œtinger voudrait découvrir le secret de cette transformation. Rien de plus intéressant que la vie, rien aussi qui soit plus fermé à l'intelligence de la raison abstraite.

La vie, dans les infiniment petits, révèle une aussi haute sagesse que dans les infiniment grands. La toute-présence de Dieu éclate dans la vie de toutes choses. L'organe de la vraie connaissance de la nature, ce n'est pas la raison abstraite et mécanique, c'est le sentiment non encore altéré de la vie dans une âme pure qui communique avec Dieu et se trouve ainsi dans le rapport le plus intime avec la vie de la nature. La vie de l'âme manifeste un attrait involontaire vers les choses de l'esprit. C'est le *sensus tacitus æternitatis* que plus haut, lorsque nous avons parlé de la méthode d'OEtinger, nous avons rencontré déjà sous le nom de *sensus communis*. Il est né dans l'homme d'une certaine irradiation de la lumière de Dieu qui, en se combinant avec ses instincts inférieurs, réveille en lui le pressentiment du droit et de la vérité, et ce tact merveilleux qui lui fait naturellement trouver ce qui est le plus nécessaire, le plus utile, le plus simple. On comprend que cette théorie sur l'homme naturel ait attiré à notre auteur le reproche d'affaiblir la doctrine du péché originel. Pourtant ce *sensus communis*, que possède naturellement l'homme, n'est qu'un *sensorium* de la sagesse toute présente de Dieu qui éclate dans tout l'univers. Isolé de Dieu, il ne peut conférer aucune connaissance. Dans tout ce qui est vrai, beau et bien, il ne peut que constater « le divin vivant » ou Dieu se révélant et se communiquant aux hommes. Jésus-Christ a possédé ce sentiment de la vie divine au plus haut degré. Notre *sensus communis* nous attire à lui et nous rend participants du Saint-Esprit qu'il possédait lui-même sans mesure. « Le *sensus communis*, dit ailleurs OEtinger, est l'atelier de l'esprit de Dieu, qui opère en nous l'accord le plus complet entre les vérités renfermées dans l'Ecriture sainte et les sentiments les plus intimes de notre conscience. » L'Ecriture raffermit notre sens intime qui, sans elle, hésiterait ou se tromperait sans cesse. Il faut qu'une force divine vienne transformer la vie de l'âme en vie spirituelle. Mais c'est le sens intime, et non un système philosophique préconçu, qui, à son tour, interprète la Bible. C'est lui qui réunit les vérités bibliques en un faisceau lumineux et constitue « cet amphithéâtre d'idées célestes qui des choses les plus basses s'élève jusqu'aux choses les plus hautes. » — Nous n'ajouterons à ce résumé des idées d'OEtinger qu'une seule observation. A la base de ce système, que l'on a quelquefois décoré du nom de réalisme biblique, se trouve une confusion ou plutôt une équivoque. Qu'est-ce que cette corporéité qui doit être la clef de la philosophie ? Notre auteur tantôt la distingue de la matière, de la chair et tantôt la confond avec elle en l'opposant à l'esprit. De là de perpétuels malentendus, ainsi que cela est visible surtout lorsqu'il s'agit de la résurrection du Christ et de la sainte cène. Or, de ce que nous ne pouvons nous représenter de corps que sous la forme matérielle il résulte évidemment que la matière est pour nous un élément essentiel du corps ; de plus nous opposons l'esprit au corps, comme immatériel, quoique nous ne puissions nous représenter nettement l'esprit qu'uni à un corps. L'antithèse subsiste donc pour nous ; c'est une des formes nécessaires et appa-

remment voulues par Dieu de notre pensée. La renverser et, sous prétexte de biblicisme, glorifier le corps aux dépens de l'esprit, c'est ouvrir la porte à un matérialisme déguisé dont malheureusement l'Eglise n'a pas toujours su se préserver, et que les successeurs d'ŒEtinger, tels que Schelling, Bader, Schubert, Beck, Auberlen et même Rothe ont cherché à remettre en honneur de nos jours. Il est dangereux d'affirmer que la corporéité est la suprême réalité, alors qu'il n'est pas trop de tous les efforts de notre pensée et de notre volonté pour concevoir l'esprit comme la seule vraie réalité, pour le faire passer dans les faits et lui assurer la domination suprême dans le monde. — Sources : Une édition complète des œuvres d'ŒEtinger a été publiée à Stuttgard, 1859, par Ehmann, qui a donné aussi une biographie et des lettres de notre auteur (*Leben u. Briefe ŒEtingers*, Stuttg., 1860). Le *Journal* d'ŒEtinger a été publié par J. Hamberger, sous le titre de *Selbstbiographie*, Stuttg., 1845. — Voyez aussi Auberlen, *Die Theosophie ŒEtingers*, 1847, avec une préface de Rothe; Rocholl, *Beitræge zur Gesch. der Theosophie*, passim; Barth, *Süddeutsche Originalien*, I, 34 ss.; II, 28 ss.; Burk, *Bengel's liter. Briefwechsel.*, p. 164-223; Piper, *Evangel. Kalender*, 1853, p. 204 ss.; Palmer, *ŒE. als Prediger* dans la *Allgem. Kirchenzeitung* de Darmstadt, 1854, n° 190 ss. F. Lichtenberger.

ŒUVRES (BONNES). — 1. Jésus enseigne que l'arbre qui est bon peut seul produire de bons fruits, tandis que le mauvais arbre ne produit que de mauvais fruits (Matth. XII, 33 ss.; XV, 19; Marc VII, 21 ss.). Le cœur de l'homme étant naturellement mauvais, il faut qu'il soit préalablement changé pour pouvoir produire de bonnes œuvres. A son tour, saint Paul, d'accord avec les autres apôtres, réclame un renouvellement complet de l'homme intérieur pour qu'il puisse accomplir la loi (Rom. XII, 2; Col. III, 9; 2 Cor. IV, 16; 1 Thessal. V, 23). Aussi longtemps qu'il obéit à son sens impur, il est impropre à toute bonne œuvre (Tite I, 5 ss.). Ce qui est né de la chair demeure charnel (Jean III, 6). La régénération spirituelle de l'homme qui précède toute bonne œuvre s'accomplit par l'Esprit de Dieu (Rom. VIII. 5 ss.; Gal. V, 22), dans la communion avec Christ (Jean XV, 4 ss.), qui le rend capable de porter beaucoup de fruits. L'œuvre capitale, c'est donc de croire au Sauveur, de s'attacher à lui, de s'assimiler les forces spirituelles qui découlent de lui, et de faire en sorte que, par cette foi, Christ devienne le principe même de notre vie (Jean VI, 29; Gal. II, 20; Eph. III, 17; Rom. VIII, 1; Jean XIV, 20; XVII, 21). Ceux qui, par cette communion avec Christ, sont devenus enfants de Dieu, font naturellement et nécessairement de bonnes œuvres (Tite III, 8). Une foi qui n'est pas agissante par la charité est une foi morte (Matth. VII, 22 ss.; Jacq. II, 14 ss.; Gal. V, 6). La vie éternelle, qui est la récompense du croyant, est un don entièrement gratuit de la grâce divine (Rom. VI, 23; 1 Jean V, 11; Jean X, 28; Eph. II, 5. 8; Rom. III, 24; XI, 6), ce qui exclut tout mérite quelconque de la part de l'homme pour ses œuvres (Phil. III, 9; Rom. IV, 4 ss; X, 3; III, 20; 2 Tim. I, 9; Gal. II, 16). Tel est l'en-

seignement constant de tous les écrivains du Nouveau Testament. Il n'y a, à cet égard, aucune opposition entre Paul et entre Jacques : le premier polémise contre les œuvres pharisaïques inspirées par un esprit tout légal ; le second s'élève contre une foi fausse qui ne témoignerait pas sa vitalité par les œuvres. — 2. L'Eglise chrétienne ne se maintint pas longtemps (si tant est qu'elle l'ait compris), à ce point de vue d'un spiritualisme élevé qui l'eût préservé du double écueil d'une foi dégénérant en une croyance purement intellectuelle et d'un formalisme dépouillé de toute sève religieuse. Déjà dans les écrits des Pères apostoliques la foi et les œuvres, recommandées comme également nécessaires au salut, apparaissent juxtaposées d'une manière artificielle et toute extérieure, plutôt qu'unies par un lien organique indissoluble. Dans sa réaction contre un gnosticisme favorable, sous prétexte de raffinement ascétique, à la licence la plus effrénée des mœurs, l'Eglise catholique, devenue une institution sacerdotale, retomba sous le joug du légalisme judaïque ; elle poursuivit l'idéal d'une sainteté surnaturelle, par les moyens qui se trouvaient à la portée des masses ignorantes et superstitieuses et qu'encourageait une hiérarchie avide avant tout de domination. La foi devint ainsi l'obéissance servile aux commandements de l'Eglise, et la pratique dévote des rites ecclésiastiques et des œuvres pies ne tarda pas à se substituer à l'activité morale que doit exercer le chrétien dans les diverses sphères de la vie. Pour être sauvé, il suffisait de posséder la *fides generalis*, *i. e. persuasio, quæ omnibus Ecclesia dogmatibus assentit.* Cette foi pouvait n'être qu'une *fides implicita seu informis*, *i. e. assensus qui omnia, quamvis ignota, quæ ab Ecclesia probantur, amplectitur.* Les bonnes œuvres étaient proclamées nécessaires comme constituant l'une des causes déterminantes de la justification (*necessitas operis*). Elles pouvaient même être surérogatoires (*opera supererogationis*), c'est-à-dire dépasser, soit en nombre soit en qualité, celles qui sont rigoureusement prescrites, depuis surtout que l'Eglise distinguait entre les préceptes, obligatoires pour tous, et les simples conseils qui ne s'adressent qu'à ceux qui veulent atteindre un degré supérieur et en quelque sorte surnaturel de la vie chrétienne. Le mérite propre à toutes les œuvres, mais en particulier aux œuvres surérogatoires, implique une sorte de droit à la félicité et constitue un trésor dont l'Eglise peut disposer, avec faculté de reverser sur les pécheurs le superflu des vertus des saints. De plus, ainsi que dans le paganisme, de simples actes, alors même que les bonnes dispositions du cœur faisaient défaut, pouvaient, comme dans les sacrements, conférer le salut à ceux qui les accomplissaient selon les rites de l'Eglise (*opus operatum*). Telle fut, sinon la doctrine officielle, du moins la pratique universellement adoptée du catholicisme au moyen âge; elle apparut surtout dans l'institution des indulgences, du célibat des prêtres, des ordres religieux, etc., etc. Le concile de Trente, qui s'est bien gardé de sanctionner les abus de l'*opus supererogationis* et de l'*opus operatum*, enseigne (sessio 6, *De justific.*, can. 6-8): 1° que les pécheurs *se disposent* à la justification, lorsque, excités et aidés par la grâce

divine, ils croient à la parole de Dieu et à ses commandements, ils craignent ses jugements, espèrent en sa miséricorde par les mérites de Jésus-Christ, commencent à l'aimer comme source de toute justice, détestent leurs péchés, se proposent de mener une vie nouvelle et de garder les commandements de Dieu. Le concile prononce l'anathème contre ceux qui enseignent que toutes les bonnes œuvres faites avant la justification sont des péchés, et méritent la haine de Dieu ; 2° que ces dispositions sont utiles pour fléchir la justice de Dieu, qu'il pardonne plus aisément à un pécheur qui fait de bonnes œuvres qu'à celui qui n'en fait point, puisque lui-même les commande et les inspire par la grâce : ces bons sentiments n'ont pas sans doute, comme l'enseignent les théologiens postérieurs, un mérite de dignité, mais un simple mérite de congruité ou de convenance. Le concile condamne ceux qui prétendent que nous sommes justifiés par la foi seule ; 3° que les bonnes œuvres, faites dans l'état de grâce par un homme déjà justifié, conservent et augmentent en lui la justice ou la grâce sanctifiante, et méritent la vie éternelle. Le concile réprouve ceux qui enseignent que c'est un péché de faire de bonnes œuvres en vue de la récompense éternelle. — En opposition avec les enseignements et les pratiques de l'Eglise catholique, le protestantisme remit en lumière cette vérité capitale que l'homme est sauvé par la foi seule, *sola fide* ; que la justification est distincte de la sanctification, bien qu'elle la contienne implicitement ; que le salut dépend des dispositions du cœur qui, à leur tour, déterminent la valeur morale de nos actes et de nos œuvres ; que l'œuvre entière du salut étant le résultat de l'action de la grâce gratuite de Dieu, il ne peut être question pour l'homme ni de mérite, ni d'œuvres surérogatoires. Spécialement en ce qui concerne les bonnes œuvres, les Réformateurs ont enseigné, contre ceux qui prétendent qu'elles étaient inutiles ou nuisibles au salut (Flacius, Amsdorf et leur parti), qu'il était conforme à la volonté et au dessein de Dieu que les croyants accomplissent de bonnes œuvres, soit pour confirmer à leurs propres yeux la réalité de leur justification, soit pour manifester et conserver leur foi, ou plus simplement encore, parce qu'il ne se peut pas qu'un cœur régénéré ne soit pas en même temps un cœur obéissant, ni que le véritable chrétien ne traduise pas dans sa vie tout entière et par chacun de ses actes le changement qui s'est accompli en lui (*Conf. August.*, art. VI: *Fides debet bonos fructus parere, et oportet bona opera mandata a deo facere propter voluntatem Dei* ; *Form. Conc.*, IV : *Quod Dei voluntas et ordinatio sit atque mandatum, ut credentes in bonis operibus ambulent... Bona enim opera in credentibus indicia sunt æternæ salutis... Non minus necessarium est, ut homines ad recte et pie vivendi rationem bonaque opera invitentur atque moneantur, quam necessarium sit ut ad declarandam fidem atque gratitudinem suam erga Deum in bonis operibus sese exerceant: quam necessarium est, cavere, ne bona opera negotio justificationis admisceantur* ; Hollaz : *Opera bona sunt actus justificatorum liberi, per gratiam spiritus sancti renovantem ad præscriptum legis divinæ, prælucente vera in Christum fide, præstiti, in ho-*

norem Dei et hominum ædificationem). Si, dans les écrits des Réformateurs et même dans certains symboles officiels des Eglises protestantes, on trouve des passages dans lesquels ils s'élèvent contre la nécessité des bonnes œuvres, soutenant que Dieu n'y a point égard pour nous justifier et que nous ne pouvons faire par nous-mêmes aucune œuvre qui ne soit souillée par le vice de la chair et qui, par conséquent, ne soit digne de châtiment (cf. p. e. Synode de Dordrecht, art. 24), il ne faut pas oublier le point de vue essentiellement polémique où ils se placent vis-à-vis des enseignements d'une Eglise qui avait substitué ses œuvres pies à l'activité vraiment morale de l'homme et qui persistait à vouloir trouver dans ses actes quelque mérite et y rattacher quelque salaire. C'est par fidélité à la doctrine du salut par la foi en la grâce toute gratuite de Dieu que les théologiens du seizième et du dix-septième siècle se sont exprimés en des termes qu'il est facile de taxer aujourd'hui d'exagération, mais dont l'opportunité se justifie par la gravité des abus et la ruse des adversaires qu'ils avaient à combattre. S'il est vrai de dire que l'on ne peut juger de la valeur de la foi que par la nature des œuvres qu'elle produit, il n'en est pas moins légitime de soutenir que la valeur des œuvres est déterminée par la nature de la foi, c'est-à-dire de l'esprit qui les a inspirées. Or, ce que l'Eglise catholique avait troublé ou même fait tarir, par sa pratique plus encore que par sa théorie des bonnes œuvres, c'était leur source même, la foi personnelle et vivante en Jésus-Christ.

F. Lichtenberger.

OFFERTE, se dit, dans la liturgie catholique, pour l'offre que le prêtre fait à Dieu du pain et du vin, avant qu'ils soient consacrés, par l'oraison qu'on appelle secrète ou *super oblata*, pour les préparer, comme par degrés, à être changés au corps et au sang de Jésus-Christ. — On appelle *Offertoire*, l'antienne qu'on chante pendant que le peuple va à l'offrande, ainsi que l'acte par lequel le prêtre élève le pain sur la patène en récitant la prière : *Suscipe, sancte Pater*, et de même élève le calice en disant : *Offerimus tibi calicem*, etc. — Voyez De Vert, *Cérém. de l'Eglise*, IV, 19, 168; Le Brun, *Explic. des cérém. de la messe*, II, 280.

OFFICE DIVIN. Voyez les articles *Culte* et *Liturgie.*

OFFICIALITÉ. Voyez *Juridiction ecclésiastique.*

OFFRANDES. Voyez *Sacrifices.*

OG, roi amorrhéen de Basan (Deut. IV, 47; XXXI, 4). Il avait une taille de géant (Deut. III, 11; Jos. XIII, 12). Il fut complètement défait par les Israélites sous Moïse (Nombr. XXI, 33; Deut. I, 4; III, 3), mis à mort avec ses enfants et les principaux de son peuple, et son pays, qui contenait beaucoup de places fortifiées (Deut. III, 4 ss.), et dont la capitale paraît avoir été Astaroth (Jos. IX, 10), fut donné à la tribu de Manassé (Deut. III, 13; Jos. XIII, 30 ss.).

OINT ou **MESSIE** (Maschîach, Χριστός), est le terme employé dans l'Ancien Testament, pour désigner d'une manière générale un personnage oint avec l'huile sacrée. C'est ainsi que le grand prêtre reçoit le titre hacohen hamaschîach (Lévit. IV, 3. 5. 16) et le roi

théocratique celui de meschîcha Jahevè ou simplement celui de maschîach (1 Sam. II, 10. 35). On donna aussi ce titre d'honneur à des monarques étrangers, à un Cyrus (Isaïe XLV, 1), ou à un Séleucus IV Philopator (Dan. IX, 26). Il servit de même à désigner les prophètes (1 Rois XIX, 16: Elisée), ou les patriarches envisagés comme prophètes (Ps. CV, 15). Mais ce terme, emprunté au Ps. II, 2, fut, par excellence, appliqué au Davidide idéal, considéré comme futur chef de la théocratie idéale ou aussi du royaume messianique. C'est dans ce sens que nous le trouvons surtout employé dans les Targoums d'un Onkelos (Gen. XLIX, 10; Nombr. XXIV, 17 : Meschîcha) et d'un Jonathan (Isaïe LII, 13, 15; Osée III, 5: Meschîcha ben David) et dans d'autres textes nombreux. Dès lors le terme prit l'article : Hamaschîach (*Mischna Berachoth*, I, 5 et *Mischna Sota*, IX, 15), ὁ Χριστός (Matth. I, 18) ὅ Μεσσίας (Meschîcha) (Jean I, 42). Dans le Talmud et les Midrasch, on trouve plus généralement encore les expressions : Mèlèch hamaschîach. Dans les écrits pauliniens et pétriniens, le terme Χριστός est le plus souvent usité comme nom propre de Jésus. — Mais il s'agit ici d'exposer les origines et les développements des croyances relatives au Davidide idéal, désigné par le titre *le Messie*, en nous limitant au sujet proprement dit de cet article. Nous laisserons donc en dehors de cet examen les espérances messianiques non directement relatives à ce sujet. Pour les espérances messianiques en général, nous pouvons renvoyer aux articles *Eschatologie* et *Prophétisme*.

I. *Les origines de l'idée messianique*. La question qui se pose au début de cette étude est la suivante : Quelles ont été ou quelles ont pu être les origines de l'idée d'un libérateur messianique ou d'un davidide idéal, chef d'une théocratie idéale ou du royaume messianique ? Cette question capitale doit être résolue, si elle peut l'être, avant d'aborder les développements de l'idée tels que nous pouvons les constater dans la littérature juive et chrétienne des siècles postérieurs. La question posée a reçu diverses solutions. D'après les uns, ce fut la gloire passée des règnes d'un David et d'un Salomon qui engendra l'espérance d'un royaume futur tout aussi glorieux ou plus glorieux encore, royaume qui serait fondé par un descendant des deux grands rois. Et si cette espérance a surgi à tel ou tel moment, chez tel ou tel prophète, elle a été occasionnée par le nouvel essor plein de promesses que prit le royaume de Juda sous tel ou tel roi aussi pieux qu'énergique. C'est ainsi qu'un Amos et un Osée auraient vu dans le règne et dans la personne d'un Usia le gage d'une restauration complète d'un royaume de David qui serait le royaume de Jahve lui-même. Quant au chef terrestre de ce royaume, il serait un descendant de la maison de David, et de cette attente sortit l'espérance relative à un davidide idéal. D'après d'autres, l'idée du davidide idéal se rattacherait à l'espérance d'un salut futur, tenue en éveil par des promesses ou des prédictions primitives. C'est ainsi que déjà les anciens théologiens voient l'idée d'un libérateur messianique dans la promesse faite à Eve dans la Genèse, dans celles faites aux patriarches, dans la béné-

diction prononcée par Jacob sur Juda, etc., etc. Examinons brièvement ces divers textes pour arriver à une solution sur cette dernière manière de voir. Cette solution nous permettra de porter un jugement impartial sur la manière de voir précédemment résumée. — Le premier texte envisagé comme messianique ou comme faisant allusion à un libérateur messianique personnel, est le texte jéhoviste, Gen. III, 15, appelé communément le protévangile (πρωτευαγγέλιον). Dans ce texte, il est question de « l'inimitié que Jahve mettra entre le serpent et la femme et entre leur postérité,» etc. Dans la« postérité » de la femme on a vu le Messie futur. Mais l'expression zèra désigne une postérité collective et non pas une individualité. C'est ainsi que l'entendit déjà le targoum d'Onkelos, qui y voit le peuple juif de l'époque messianique, et l'apôtre Paul, qui y voit les chrétiens (Rom. XVI, 20). Il n'en reste pas moins vrai que ce texte célèbre symbolise la lutte de la race humaine contre le mal et le triomphe final de cette race sur le mal, triomphe obtenu non sans blessure. Or, cette idée contient en germe l'idée d'un triomphateur personnel, et nous aurions avec elle la conception messianique primitive qui se trouve à la base de ses développements subséquents. Cette idée se retrouve dans les promesses faites à Abraham (Genèse XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18), à Isaac (XXVI, 4) et à Jacob (XXVIII, 14); quoiqu'ici encore « la postérité » (zèra), dans laquelle toutes les nations de la terre seront bénies, soit un collectif, envisagée comme individualité par les rabbins postérieurs, mais aussi par saint Paul (Gal. III, 16). Dans la bénédiction attribuée par un texte élohiste à Jacob (Gen. XLIX, 10) « le sceptre » promis à Juda est visiblement la domination réservée à la tribu de ce nom. C'est du moins ainsi que ce passage est rendu par les LXX et par Onkelos. Quant aux mots : « jusqu'à ce que vienne schiloh » (le repos ou le pacificateur?) ou « jusqu'à ce qu'on vienne à Schiloh » (une localité de ce nom?) ils sont trop discutés pour qu'on puisse en déduire l'idée d'un dominateur personnel. Une espérance relative à un dominateur pareil est exprimée avec plus de netteté dans la prédiction attribuée par un texte jéhoviste (Nombr. XXIV, 17 ss.) au devin Biléam. Il s'agit de « l'astre qui sort de Jacob et du sceptre qui s'élève d'Israël. » Cette prédiction fut interprétée, dans le sens messianique, par Onkelos et les contemporains de Bar-Cocheba. Mais Biléam parle d'un conquérant qui triomphe des nations voisines, Moab, Edom et Amalek, et dont la domination survivra à la ruine des autres peuples. Il semble donc faire allusion aux futures conquêtes d'un David plutôt qu'à celles d'un davidide idéal. A la période mosaïque, se rattache encore la promesse faite à Israël « d'un prophète semblable à Moïse » (Deut. XVIII, 15). Ce nabi « suscité au milieu du peuple et que celui-ci doit écouter », fut incontestablement considéré comme le Messie par les contemporains de Jésus (Jean I, 46; VI, 14; Matth. XXI, 11), et par Jésus lui-même (Jean V, 46; Luc XXIV, 44). On discute la question de savoir si cet idéal mosaïque fut un individu, ou un collectif, ou le prophétisme en général dans la pensée du texte, et le contexte semble assez favorable

à la seconde hypothèse. Quoiqu'il en soit, on ne peut contester à cette promesse importante une signification réellement messianique, car le prophète dont il est question ici est visiblement envisagé comme un médiateur qui révèle les desseins de Jahve au peuple élu, comme Moïse seul avait pu les révéler. Ce nabi a donc au fond un caractère idéal qu'il est impossible de méconnaître, et que l'auteur de notre texte n'a pu attribuer aux prophètes en général. Depuis la conquête de Canaan la prédiction messianique se tait, et ce n'est que sous les règnes glorieux de David et de Salomon qu'elle reparaît en se rattachant dorénavant à la maison de David. C'est ainsi que le prophète Nathan annonce à ce roi que Jahve « affermira pour toujours le trône du royaume » de son fils qui sera un fils pour Jahve lui-même (2 Sam. VII, 13-14). Ce fils de David est, à la vérité, Salomon, car le prophète ajoute que « si ce fils fait le mal Jahve le châtiera avec la verge ». Mais il faut toutefois remarquer que Nathan annonce à David la permanence de son trône assurée à sa postérité. Cette conception nouvelle caractérise, comme on le verra, les prédictions messianiques des prophètes postérieurs en général. Il faut donc constater dès maintenant deux éléments nouveaux dans l'idée dont nous examinons les origines : un royaume à la tête duquel se trouve un descendant de David et une royauté permanente assurée à la famille de ce roi. Le fait que la durée de cette royauté est réellement entendue dans ce sens ressort clairement du cantique de David relaté par 2 Sam. II (voy. v. 51). Cette nouvelle phase de l'idée messianique est du reste attestée par une série de Psaumes qu'on a envisagés comme directement prophétiques ou comme simplement typiques. Il s'agit surtout des Ps. II, XLV, LXXII, CX. On a cherché à écarter le sens prophétique de ces Psaumes en disant qu'il n'est pas admissible que ces cantiques aient voulu parler d'un roi futur. Mais on oublie trop, semble-t-il, que tel Psaume chante la future gloire de Jérusalem (Ps. LXXXVII), ou encore la venue glorieuse de Jahve (Ps. XCVI-XCVIII). Pourquoi s'il en est ainsi, les Psaumes mentionnés n'auraient-ils pas chanté la gloire d'un davidide de l'avenir ou ce davidide lui-même ? Si on ne peut contester cette possibilité, l'allusion directe ne serait-elle pas plus naturelle, plus simple qu'une allusion typique, surtout dans les Ps LXXII et CX ? En admettant un sens prophétique direct, les Psaumes cités dépeignent un double idéal : un conquérant qui triomphe des nations et les soumet à sa domination (Ps. II et CX) et un pacificateur qui règne éternellement par la justice, qui protège les malheureux et reçoit l'hommage de tous les rois et de tous les peuples de la terre (Ps. XLV et LXXII). Le Ps. CX enfin attribue à cet idéal une éternelle sacrificature à la manière de Melchisedek. Ce dernier trait surtout ne semble guère avoir pu être attribué à un David ou à un Salomon dans la pensée du Psalmiste, car il exprime visiblement autre chose encore que le simple caractère sacré dont est revêtu le roi qui dirige la guerre sainte dont parle le Psaume en question. Il est vrai que d'autres traits des Psaumes mentionnés conviennent plutôt à un David ou à un Salomon, ou

à tel autre autre roi historique. Mais plusieurs de ces peintures ne semblent pas pouvoir être appliquées à l'un ou à l'autre de ces monarques connus. Les caractères théocratiques que le Psalmiste pouvait retrouver chez tel ou tel souverain contemporain, et les descriptions relatives au davidide futur sont du reste mêlées de telle manière qu'il est fort difficile de faire un triage. Quant à la question de savoir si le davidide futur de nos documents poétiques était pour leurs auteurs le Messie lui-même, elle ne peut être résolue avec une entière certitude. — Du rapide résumé qui précède, nous pouvons conclure qu'une espérance relative à un davidide idéal ou à un Messie personnel ne peut pas être constatée avec une incontestable évidence dans la littérature qui représente l'époque mosaïque et celle d'un David et d'un Salomon. Les espérances examinées conservent néanmoins leur signification messianique, car elles ont visiblement préparé l'apparition et l'expression de l'idée telle que nous allons la constater dans la littérature prophétique proprement dite.

II. *L'idée messianique chez les prophètes.* Ici la question se pose : le Messie personnel est-il dès l'abord un élément intégrant et nécessaire de l'espérance ou de la prédiction messianique? Cette question encore a été résolue diversement. Selon les uns, il n'y aurait pas trace d'une pareille idée chez les plus anciens prophètes. Jahve seul et sa venue seraient l'objet de leur prédiction. Selon les autres, la croyance au davidide idéal se serait développée parallèlement avec la précédente manière de voir. En consultant attentivement les documents prophétiques les plus anciens, on est, en effet, frappé de ce parallélisme dans quelques-uns d'entre eux. Il est vrai que la notion du davidide idéal n'apparaît nulle part chez un Joël qui parle uniquement du terrible « jour de l'Eternel » et de sa proximité (Joël I, 15 — II, 11 etc.). Mais Amos, le contemporain de Joël, prophétisant peu après lui, après avoir parlé du jugement messianique, annonce clairement « le relèvement de la maison de David » (IX, 11), sans toutefois désigner la personne même du davidide idéal. Osée donne la même place au royaume davidique, mais il précise son idée en ajoutant que, lors de sa restauration, « Israël resté longtemps sans roi, sans chef, sans sacrifice, etc., cherchera David son roi (III, 5), et que les deux royaumes séparés (Israël et Juda) se réuniront pour se donner un chef unique » (II, 2). Quoiqu'ici le davidide idéal ne soit pas nettement caractérisé comme Messie, il n'en reste pas moins vrai que l'idée de ce davidide est mise en étroite relation avec la manifestation glorieuse de Jahve (II, 3), et ce trait est d'une grande importance pour le développement de l'idée messianique que nous examinons. Ce ne fut cependant qu'à partir du milieu du huitième siècle, pendant les invasions assyriennes en Palestine, que cette idée atteignit son plein développement. Les trois prophètes dont les écrits caractérisent cette période, Zacharie, Isaïe et Michée, admettent tous les trois un représentant personnel de la théocratie idéale, un davidide dont le règne a une portée universaliste; quoique leurs conceptions soient divergentes sur ce point. Ce davidide personnel est, à la vé-

rité, le même que celui qu'on peut déjà constater chez un Osée, et il serait arbitraire de prétendre que le Messie n'apparaît comme une personnalité concrète que chez les trois prophètes de la période assyrienne. Mais il était évident aussi que la décadence de la royauté davidique, dans ses derniers représentants, devait d'autant plus diriger les regards des prophètes sur la gloire future de cette royauté indestructible. Ce fait cependant peut être constaté sous le règne d'un Hiskia aussi bien que sous celui d'un Achaz, de sorte qu'il n'est pas exact de dire que sous le règne de ce dernier l'idée que nous examinons était plus accentuée que sous le règne du premier qui marchait sur la trace de David son ancêtre. — Reproduisons maintenant les faits principaux du davidide idéal tel qu'il est dépeint par les trois prophètes mentionnés. D'après le premier Zacharie (IX-XI) le représentant de la théocratie future est « un roi juste et victorieux » (servi par Jahve) « humble (ani) et, lors de son entrée triomphale à Jérusalem « monté sur un âne et le petit d'une ânesse. » « Il annonce la paix aux nations et dominera d'une mer à l'autre, depuis le fleuve (l'Euphrate) jusqu'aux extrémités de la terre » (IX, 9. 10). Ce roi éminemment pacifique, à l'avènement duquel Jahve lui-même détruira les chars d'Ephraïm et les chevaux de Jérusalem et anéantira les arcs de guerre, est ailleurs de nouveau dépeint comme un chef guerrier et désigné avec le terme « l'angle » (pinâh) ou « la pierre de l'angle » placée à la tête des guerriers de Juda (X, 4). Toutes ces descriptions se rapportent à un roi idéal dont la domination, quoique limitée par l'Euphrate, n'exclut pas une étendue indéterminée et n'implique pas seulement les anciens royaumes de David et de Salomon. On ne peut pas non plus prétendre que ce davidide n'est qu'une copie idéalisée de son ancêtre, car s'il est envisagé à la fois, comme un monarque pacifique et triomphateur, il se distingue par une humilité peu en harmonie avec le caractère d'un conquérant. — Le premier Isaïe, dont les prophéties datent de moments différents, nous montre également Jahve lui-même inaugurant la théocratie idéale (II, 4 ; IX, 2-3; XXX, 23). Mais d'après d'autres textes le davidide futur est clairement annoncé. Le prophète insiste surtout sur le caractère religieux du roi idéal. Ce roi est désigné comme « un rameau qui sort du tronc d'Isaïe », et comme « un rejeton naissant de ces racines » (IX, 1). Si dans ce rameau ou dans ce rejeton on a vu l'héritier présomptif du trône de Hiskia, le caractère idéal de la peinture ne permet pas cette interprétation. Le descendant d'Isaïe règnera sur le trône de David (IX, 1), et s'il est appelé « un enfant » (V. 5), le prophète veut probablement dire par là que sa royauté commencera dès son enfance. Comme davidide ce roi futur est un simple homme. Mais il est visiblement autre chose encore dans la pensée du prophète, car celui-ci lui attribue une origine mystérieuse en l'appelant le fils de « la jeune fille nubile » (haalemah), (VII, 14). En effet, qu'il soit ici question du davidide futur et non d'un fils du prophète lui-même (VIII, 3), cela semble d'abord exigé par le texte décisif : « Un enfant nous est né, un fils nous est donné et la do-

mination reposera sur son épaule» (IX, 5) texte qui forme comme un parallèle de VII, 14; en second lieu par le texte parallèle de Michée (V, 2). On se demande aussi pourquoi le prophète aurait parlé de la naissance du fils d'une « jeune fille nubile » comme « d'un signe » (oth), si cette naissance n'avait pas eu un caractère exceptionnel dans sa pensée. Et cette considération acquiert une valeur difficile à méconnaître si l'on tient compte du nom donné à l'enfant de la haalemah. Ce nom (Immanouel, Dieu avec nous) ne peut pas en effet, comme on le prétend, être placé sur la même ligne que les noms symboliques donnés par le prophète à ses propres fils (VII, 3. VIII, 3); d'autant moins que la naissance de ces fils ne paraît nullement être, comme celle du fils de la jeune fille nubile, un signe pour le prophète au même titre que leur nom symboliqne est un signe pour Israël (VIII, 18). Mais si l'enfant de la haalemah est l'enfant sur l'épaule duquel repose la domination (IX, 5; cf. VIII, 8), comment ne pas admettre le caractère surhumain de ce davidide appelé « admirable conseiller, Dieu puissant, Père éternel et Prince de la paix » ? (IX, 5). Ces épithètes qui attribuent au davidide idéal une sagesse qui ailleurs est attribuée à l'Eternel (XXVIII, 39) (pèlè ioez, conseiller miracle ou miraculeux), des exploits attribués ailleurs au Dieu d'Israël (X, 21) (ël gibbor, Dieu héros), la qualité de bienfaiteur en toute éternité (abi ad) et celle d'un prince de paix (schâr schalôm), sont en effet trop significatives pour désigner une simple mesure extraordinaire de dons et d'attributions exceptionnels. Et si l'on a vu dans l'une de ces épithètes (abi ad) le sens de « Père du butin » (celui qui partage en père le butin à Israël), parce qu'il faudrait les mots ab laad pour le sens que nous adoptons, on n'a pas suffisamment pesé l'étrangeté d'une pareille épithète parmi les autres mentionnées et l'on n'a pas suffisamment tenu compte des caractères et de la mission attribués par le prophète à son davidide idéal. Sur ce davidide, en effet, repose « l'esprit de l'Eternel » c'est-à-dire il le possède d'une manière absolue et constante. Il a l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de connaissance et de crainte de l'Eternel. » « Il prend plaisir à la crainte de l'Eternel et ne juge pas sur l'apparence, etc. » « Il juge les pauvres avec équité, etc. » « Il frappe la terre de sa parole comme d'une verge et fait mourir le méchant du souffle de ses lèvres. Il est réellement juste et véridique » (XI, 2-5). Voilà pourquoi la paix la plus profonde règnera sous sa domination aussi bien que la justice parfaite (XI, 6-9). Il est comme une bannière autour de laquelle se rangent toutes les nations pour l'honorer (IX, 10). Un pareil idéal ne peut guère avoir été un distributeur de butin dans la pensée du prophète, et cela d'autant moins que ce prophète envisage Jahve lui-même comme celui qui juge les nations (II, 4), comme présidant aux joies du triomphe et au partage du butin, après avoir brisé l'oppression qui pesait sur Israël (IX, 2-3). Comme Isaïe, Michée fait intervenir Jahve en personne, lors du retour de l'exil. L'Eternel sera à la tête des exilés revenant dans leur patrie (II, 13). Mais

s'il ne mentionne pas expressément le davidide idéal il parle d'un dominateur originaire de Bethléhem (V, 1). Les origines de ce dominateur remontent « aux temps anciens, aux jours de l'éternité »(mimé olam). Ces expressions très discutées semblent impliquer plus que l'antiquité de la race dont sortira le mystérieux Béthléhemite, car elles indiquent visiblement un contraste entre le lieu et le temps de ses origines. C'est là aussi ce qui résulte des termes avec lesquels le prophète parle de l'apparition de son dominateur (V, 2). Celui-ci paraîtra après l'exil « quand le reste de ses frères reviendra auprès des enfants d'Israël ». Comme davidide (car c'est là ce que désigne manifestement son origine bethléhemite) ce dominateur est un simple homme. Mais Michée le dépeint « gouvernant avec la force de l'Eternel, avec la gloire du nom de l'Eternel », c'est-à-dire avec la gloire même qui est celle de Jahve ou par laquelle celui-ci se révèle. « Et il sera glorifié jusqu'aux extrémités de la terre » (V, 3). Ce davidide est donc envisagé comme revêtu d'une gloire et d'une puissance surhumaines, comme un révélateur de Jahve, gouvernant avec ses pleins pouvoirs. Il sera de plus « auteur de la paix » (schalôm) après le retour de l'exil et le triomphe de Jahve sur les ennemis d'Israël (V, 4). Il résulte de ces divers traits que le davidide idéal de notre prophète est à la fois un révélateur et un dépositaire de pleins pouvoirs extraordinaires. Ce davidide qui « paîtra » les vrais adorateurs de Jahve « avec la force de l'Eternel » (IV, 1-4) a donc un caractère religieux prononcé qu'il est difficile de méconnaître dans le rôle qui lui est assigné. Il a de plus, comme celui d'Isaïe, un caractère universaliste aussi nettement accusé que celui du Messie des époques postérieures. A la fin de la période assyrienne les prophètes Nahum et Sophonie font allusion à la théocratie idéale, mais ne parlent pas du davidide futur. Pendant la période chaldéenne et jusqu'au commencement de l'exil babylonien nous voyons prédominer la conception religieuse relativement au davidide en question. L'intervention directe de Jahve lors de l'inauguration de la théocratie idéale est admise en même temps que l'apparition du roi messianique. Les prophètes de cette période sont Jérémie, Habakuk, le second Zacharie et Ezéchiel. Jérémie annonce le rétablissement de la maison de David après l'exil (XXX, 9 ss.) et désigne le davidide idéal par les termes « le germe juste » (zèmach zadîq, XXIII, 25) ou le germe de justice (zèmach zedaqa, XXXIII, 15) que Jahve suscitera à David. La désignation est visiblement empruntée à Isaïe XI, 1. Ce germe est appelé « David » (XXX, 9), le second David, et celui-ci règnera en roi et pratiquera la justice et l'équité. Son nom sera : « l'Eternel notre justice » (Iahevè zîdeqénou) (XXIII, 6) ; c'est-à-dire par lui Jahve traitera Juda comme juste en le ramenant de l'exil. Cette épithète n'implique donc pas au fond le fait que le davidide idéal a dans la pensée du prophète un caractère surhumain. Mais quand Jérémie dit de son idéal davidique « qu'il s'approchera de l'Eternel, ce que personne n'oserait faire de lui-même » (XXX, 21), ne semble-t-il pas indiquer

un rapport spécifique de ce davidide avec Jahve, rapport qu'un simple homme ne pourrait s'attribuer? On a prétendu que notre prophète a envisagé son idéal comme un collectif, comme une série de descendants de David qui seraient représentés par « les pasteurs » qui paîtront les brebis d'Israël (XXIII, 44; cf. XXX, 17). C'est ainsi qu'il faudrait entendre le terme zèmach mentionné auparavant. Cette manière de voir ne nous paraît pas admissible, car les pasteurs en question sont probablement les prêtres et les lévites dont il est parlé ailleurs (XXX, 18). Nous verrons aussi le terme zèmach employé comme un nom propre par le troisième Zacharie (III, 8). Le prophète Habakuk fait uniquement allusion à l'état idéal futur (III, 3) et ne mentionne pas le davidide idéal. Il en est de même du second Zacharie (XII-XIV). Mais tout en considérant Jahve comme l'auteur du triomphe et des bénédictions de la future théocratie (XII, 2-10 ; XIII, 2-9 ; XIV, 2-4), ce prophète parle de la maison de David placée à la tête d'Israël et « semblable à Dieu et comme l'ange de l'Eternel » devant les habitants de Jérusalem (XIII, 8). Ce trait fait visiblement allusion à la force surhumaine d'un davidide personnel ; mais la description prophétique n'est pas plus précise sur ce point. Ezéchiel par contre désigne nettement le roi futur par le nom de « David », comme Jérémie. Ce « David » paîtra les brebis d'Israël et sera leur pasteur et prince « pour toujours » (leolam) des royaumes de Juda et d'Israël (XXXIV, 23.24; XXXVII, 24.25). Mais le caractère universaliste de ce davidide idéal n'est pas accentué par Ezéchiel comme par le premier Isaïe et par Michée. Pendant l'exil le prophète Abdias annonce l'approche du jour de Jahve pour toutes les nations (v. 15) et le règne qui appartiendra à l'Eternel (v. 21). Le fragment d'Isaïe (XXIV-XXVII) mentionne également le règne de Jahve sur Sion (XXIV, 23), et ne parle pas d'un davidide futur. Le second Isaïe (XL-LXVI), incontestablement composé pendant l'exil babylonien, considère Jahve lui-même comme ramenant les exilés (XL, 1-3; LIX, 20) et comme régnant sur Israël (LII, 7). Mais il parle souvent d'un « serviteur de Iahve » (èbèd Iahevè) (XL-LIII) qui occupe une place importante dans ses prophéties. Ce serviteur est « l'Elu de l'Eternel qui prend plaisir en lui et a mis sur lui son esprit pour annoncer la justice aux nations » (XLII, 1). Il agira avec humilité, avec douceur, avec persévérance (v. 2-4) ; mais aussi avec sévérité (XLIX, 2). Pour ces motifs il sera méprisé (XLIX, 7) et deviendra un objet de répulsion (LII, 14). Il sera sans éclat, et les hommes l'abandonneront (LIII, 2.3). Il supporte tout avec patience (L, 6; LIII, 7). Il sera finalement tué et enseveli parmi les méchants (LIII, 8). Le peuple considérera ses souffrances comme un châtiment mérité, tandis qu'en réalité il souffre pour les péchés de ce peuple (LIII, 1-6). Aussi Jahve le récompensera en lui accordant une postérité, et en prolongeant ses jours (LIII, 10). Ce même serviteur est ailleurs envisagé comme ramenant les restes d'Israël de la captivité, comme relevant le pays et comme distribuant les terres (XLIX, 6-8). Il est le médiateur de l'alliance contractée entre Jahve et le peuple (LII, 6),

et la lumière des gentils (XLVI, 6). Juste lui-même, il justifiera plusieurs par sa sagesse (LIII, 11). Des rois l'honoreront (XLIX, 7 ; LII, 15) etc. Quel a pu être ce serviteur dans la pensée du prophète? A-t-il voulu parler d'un davidide idéal ou d'un collectif, du peuple en général ou des vrais serviteurs de Jahve parmi ce peuple, ou bien encore d'un prophète particulier ou de l'ensemble des prophètes? On ne peut méconnaître qu'une bonne partie des textes relatifs au serviteur de Jahve parlent d'un collectif religieux, donc de la meilleure portion d'Israël qui implique, cela va sans dire, les prophètes du peuple ou tel prophète particulier. Dans les ch. XL-LIII le serviteur en question semble, à la vérité, impliquer le peuple tout entier (cf. Jérémie XXX, 10; XLXI, 27-28 où Jacob est désigné comme serviteur de Jahve),en tant que celui-ci est adorateur de Jahve dans le sens général (XLII, 19) ou dans le sens spécial du mot (XLII, 1). Ce sens collectif ressort encore de textes tels que XLIV, 26 ; LIII, 9. Enfin depuis le ch. LIV le prophète n'emploie plus que le pluriel « serviteurs de Jahve » (abedé Iahevè). Mais parmi les vrais serviteurs de Jahve le prophète compte aussi les prophètes (XLIV, 26 : les messagers) ou tel prophète particulier, car le second Isaïe parle de lui-même au nom du serviteur de Jahve (XLIX, 1 ss.; L, 4 ss.). On s'expliquerait de cette manière que l'auteur puisse dire du serviteur de Jahve qu'il a l'esprit de Jahve, qu'il est l'instructeur des peuples, qu'il souffre beaucoup en exil de la part des Israélites qui ont fait défection, etc., etc. Mais d'un autre côté il est question, comme on l'a vu, d'un serviteur qui « sera établi pour traiter alliance avec le peuple » (XLII, 6), qui est « appelé dès sa naissance » pour ramener Jacob (donc le peuple tout entier avec les prophètes) de la captivité, ainsi que l'Israël dispersé, et pour relever les tribus et les restes de cet Israël (XLIX, 5.6). Enfin ce serviteur est celui qui communiquera le salut de Jahve à toutes les nations (XLII, 6 ; XLIX, 6). N'est-il pas difficile de nier que ce serviteur là soit une personnalité idéale, un individu dans lequel le prophète n'a pu voir sa propre personnalité ou le meilleur des prophètes de son temps? Mais il y a plus. Il résulte en effet de textes précis tels que LXIV, 5 ; LIX, 12 que la meilleure portion d'Israël est envisagée comme « impure » ou comme « souillée ». Or ce n'est pas ainsi que le prophète a pu envisager le serviteur qui « intercède pour le peuple (LIX, 16), qui est « blessé pour les péchés de ce peuple et brisé pour ses iniquités et qui porte le châtiment qui lui donna la paix »(LIII, 5). Au reste le serviteur qui « livre sa vie en sacrifice pour le péché » (LIII, 10), celui dont « on a mis le sépulcre parmi les méchants » etc. (LIII, 9), qui « verra une postérité et prolongera ses jours » etc. (LIII, 10-11), ne peut avoir été qu'une individualité pour le prophète, et non pas un collectif. Le prophète a donc pensé à un juste parfait dont le sacrifice expiatoire procurerait le salut messianique à Israël. Mais ce serviteur parfait de Jahve était-il le davidide idéal dans sa pensée? C'est là ce qu'on ne saurait déduire des textes mentionnés, et dans notre document en général il est plutôt question de la destinée

future d'Israël que de la théocratie idéale. Un seul texte (LV, 3-4), parle de la promesse faite à la « maison de David » et cette promesse est mise en étroit rapport avec l'alliance éternelle que Jahve veut traiter avec Israël. David est considéré ici comme un témoin établi auprès des peuples, comme leur chef et leur dominateur. Ce David est par conséquent le davidide idéal et non pas l'ancien roi d'Israël. Il se pourrait donc que le second Isaïe ait identifié dans sa pensée « le témoin auprès des peuples » avec « le serviteur qui annoncera la justice aux nations » (LII, 1). Mais cette identification ne peut être prouvée. On a prétendu que notre prophète considère Cyrus comme le véritable « oint », le Messie ou le restaurateur d'Israël (XLV, I). Contre cette manière de voir s'élèvent une série de considérations dont on ne tient, en général, pas assez compte quand on affirme qu'un souverain étranger a pu être envisagé comme le Messie par les Juifs de l'époque de la captivité. Sans doute Cyrus a joué un rôle important dans la pensée juive du temps, il a été sans conteste considéré comme le représentant de Jahve et comme le libérateur d'Israël. Nous ajouterons même que les Perses attendaient eux-mêmes un messie, le Sosiosch (Çaoshyanç, l'Utile) qui devait vaincre Ahriman. Mais la différence entre le davidide et le Sosiosch perse est grande, et l'attente commune des deux peuples s'explique par le caractère même de la religion de Zoroastre qui culmine dans l'espérance du triomphe final du bien sur le mal remporté par un héros céleste futur. On a du reste trop facilement constaté une dépendance religieuse du judaïsme de l'exil relativement au parsisme. En effet malgré l'analogie qui existe entre le monothéisme juif et la religion parse, analogie vivement sentie par le second Isaïe qui voit en Cyrus « celui qui invoque le nom de l'Eternel » (XLI, 25), il n'en reste pas moins vrai que le même prophète accentue nettement la pureté de la foi israélite en face du parsisme, foi qui n'admet pas que le mal puisse être envisagé comme un principe absolument indépendant de Jahve (XLV, 7), et qui possède la seule garantie de sa vérité dans la révélation (XLV, 18-25). Au reste l'ancienne religion de Zoroastre fut de bonne heure obscurcie par des éléments mythologiques empruntés au culte naturaliste de Mithras (Esdras I, 8; IV, 7 : le nom Mithredath). Et s'il existe une analogie frappante entre le caractère religieux de la royauté parse et le caractère théocratique de la royauté juive (comme il résulte d'un bas-relief de Persépolis représentant Darius tuant le monstre d'Ahriman), il ne faut pas oublier que les Juifs repoussaient avec horreur la divinisation des Achéménides (Esther III, 2-3). Ces incompatibilités religieuses excluent la possibilité d'une influence du parsisme sur l'espérance messianique juive pendant l'exil; donc aussi la possibilité que le second Isaïe ait vu le Messie dans un Cyrus. Pendant la période de la domination persane et macédonienne l'attente d'un Messie personnel a été considérée comme moins prononcée que pendant la période précédente; mais cela surtout pendant la domination hasmonéenne. On verra ce qu'il faut penser de cette assertion. Sous la domination persane le

prophète Aggée ne mentionne pas de chef personnel de la théocratie idéale, car l'opinion qui a vu ce chef dans un Zorobabel dont « la maison sera remplie de gloire » (II, 7) n'est pas soutenable. Ce prince en effet ne nous est montré que jouissant de la protection spéciale de Jahve (II, 23). Mais le troisième Zacharie (I-VIII) parle de nouveau d' « un serviteur » appelé « le germe » (zèmach) (III, 8; VI, 12.13; cf. Jérémie XXIII, 5 ; XXX, 15). Ce germe (descendant de David) reconstruira le temple. Comme le prophète dit la même chose de Zorobabel (IV, 9) qui était également un descendant de David, on a cru que ce dernier était « le germe pour le troisième Zacharie. » Mais selon III, 8, « le germe » est un davidide futur. Ce davidide qui bâtira le temple de l'Eternel portera les insignes de sa majesté et il sera prêtre sur le trône (VI, 13). Il est vrai que le sens de ce texte est discuté et que le sacerdoce du davidide idéal ne peut être absolument prouvé par ce passage. Le prophète Malachie parle d' « un messager » (maleach) envoyé par Jahve pour « préparer le chemin devant lui « (III, 1). Ce messager est, comme il résulte de IV, 5, Elie qui doit précéder la venue de l'Eternel. Cependant le prophète parle aussi d' «un messager de l'alliance»(maleach haberith)qui ne paraît pas être le même que le messager mentionné auparavant; car son arrivée coïncide avec celle de Jahve (III, 1). Quel est ce second messager dans la pensée de Malachie? Est-il l'ange de la face par lequel Jahve conduisait jadis Israël dans le désert ou le Messie ? On ne saurait le dire et les deux opinions peuvent se défendre. Sous la domination macédonienne nous trouvons le livre du Siracide qui parle du « salut d'Israël » (L, 24) du « retour des dispersés » (XXXII, 11), de « la corne de David élevée à jamais » (τό κέρας αὐτου)(XLVIII, 11) et de « la promesse de rois » et du trône de gloire en Israël » (διαθηκην βασιλέων και θρόνον της δόξης ἐν τῷ Ἰσραήλ) XLV, 25). Or les termes τὸ κέρας τοῦ Δαυιδ sont des termes stéréotypes pour désigner le davidide idéal (cf. Luc I,69 et *Schmone Esre*, 15e Bénédict., etc.) Il en est de même des termes ὁ θρόνος της δόξης ἐν τῷ Ἰσραήλ. Le Siracide fait donc indubitablement allusion à un Messie personnel, et nous passons sous silence un texte contesté qui semble attribuer à ce Messie une dignité supraterrestre nettement caractérisée (LI, 10). Il n'est donc pas exact de parler d'une extinction de l'espérance relative à un davidide idéal pendant la période macédonienne.

III. *L'idée messianique dans la littérature apocryphe et pseudépigraphique.* Pendant la période macabéenne et les guerres de relèvement et de délivrance nationale parut l'Apocalypse de Daniel dont nous n'avons pas à discuter l'origine. Dans ce livre, dans un fragment chaldéen de l'ouvrage, il est question d'une vision dans laquelle le voyant voit descendre du ciel quelqu'un « semblable à un fils d'homme (kebar enosch) porté sur les nuées des cieux. » Ce fils d'homme « est conduit devant l'ancien des jours » (Dieu) et on lui confère « la domination, la gloire et le règne, et tous les peuples, les nations et les hommes de toutes langues le serviront. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point et son règne

ne sera jamais détruit » (VII, 13. 14). Qui est ce personnage mystérieux dans la pensée de l'auteur de notre document? On y a vu le symbole de la meilleure portion d'Israël (des « saints du Très-Haut ») mise en possession du royaume messianique (VII, 22) où l'image d'un royaume humain succédant aux royaumes payens représentés par les animaux féroces dont il est question dans ce chapitre. Ces manières de voir sont insoutenables pour deux motifs. D'abord le personnage mystérieux semblable à un fils d'homme est envisagé comme *venant du ciel* (VII, 13 comparé avec VII, 16 et 22). Or il n'est pas admissible que le voyant se soit ainsi représenté les saints du Très-Haut au moment du jugement dépeint par VII, 22, et cela d'autant moins que ces saints ou une partie d'entre eux nous sont montrés ressuscitants, c'est-à-dire sortant de leurs sépulcres, dans cette circonstance (XII, 2). En second lieu, le personnage semblable à un fils d'homme et porté par « les nuées des cieux », comme Jahve lui-même ou lui seul, nous est représenté par d'autres textes de l'Ancien Testament (voy. Ps. CIV, 3, Isaïe, XIX, 1). Or jamais l'auteur du livre de Daniel n'aurait attribué cet honneur ou cette gloire divine aux saints du Très-Haut. Le personnage mystérieux de la vision du chapitre VII est donc forcément un individu dans la pensée du voyant, et non un représentant ou un symbole. Cet individu est de plus un être supraterrestre, et cet être qui serait-il, sinon le Messie qui apparaîtra « semblable à un homme », et non comme un simple homme? Cette conception est loin d'être entièrement nouvelle ; elle se rattache probablement aux conceptions d'un Isaïe (IX, 5) et d'un Michée (V, 1). Mais ce Messie supraterrestre fut-il, comme homme, un descendant de David pour l'auteur de notre Apocalypse? On ne pourrait ni l'affirmer ni le nier; cependant rien n'empêche de le supposer, car il est évidemment autant un homme qu'un être céleste dans la pensée du voyant. On a aussi vu le Messie dans « le prince oint » (maschîach nagid) dont il est question IX, 15, et qui apparaît à « la fin de la septième semaine. » Mais ce prince est visiblement Cyrus (cf. Isaïe, XLV, 1), qui commença la guerre contre Babylone, cinquante ans après la destruction de Jérusalem. Quant à « l'oint qui est retranché » (ikarêth maschîâch) (IX, 26) et qui apparaît soixante-deux semaines plus tard que le précédent, vers la soixante-neuvième semaine, donc peu avant Antiochus Epiphane, il ne peut être que Séleucus Philopator ou le grand prêtre Onias III assassiné en 171. A la même époque que l'Apocalypse de Daniel, c'est-à-dire sous le gouvernement de Simon Macchabée, le fragment le plus ancien des oracles sibyllins (III, 97-807), parle d'un « roi venu du ciel qui jugera chaque homme dans le sang et la lueur du feu » (III, 286-87). Dans ce roi on a vu Cyrus venu de l'Orient. Mais le contexte s'oppose absolument à cette interprétation, car il place la venue du roi en question à « la fin » (τέλος), et mentionne « la plus grande gloire » (δοξη μεγίστη) (v. 282) qui est réservée à Israël. C'est donc bien le Messie auquel il est fait allusion ici, et ce Messie est un davidide, car le texte ajoute : « Il existe une tribu

royale dont la race ne peut broncher, et cette race règnera à travers la succession des temps » (v. 288-90). Ce davidide est manifestement aussi un être supraterrestre, car il est dit « venir du ciel » (οὐρανόθεν) (v. 286). On peut par conséquent constater dans notre fragment sibyllin composé à Alexandrie, la même conception que celle que nous constatons dans la vision de l'Apocalypse de Daniel (VII, 13), et ce rapprochement confirme singulièrement l'interprétation, selon nous seule soutenable, du contenu de cette vision. Car il ne faut pas oublier les relations continuelles entre les juifs de l'Egypte et ceux de Palestine (voy. Philon dans Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, 14, 50) et l'échange des idées messianiques amené par ces relations. Plus loin, le même sibylliste parle une seconde fois d' « un roi que Dieu enverra depuis le soleil » (ἀπ' ἠελίοιο) (de l'Orient ou du ciel?). Ce roi purifiera toute la terre en mettant fin à la guerre terrible, en faisant périr les uns et en accomplissant pour les autres les fidèles promesses, etc. » (III, 652-54). Ce roi encore serait ou Jonathan ou Simon Macchabée. Mais cette explication est exclue par le fait que le roi de notre texte sibyllin « pacifie toute la terre » (πάσαν γαῖαν) et préside au jugement en accomplissant les promesses messianiques. Le sibylliste n'a pas non plus pu donner le titre de « roi » à l'un des deux hasmonéens nommés, car ce titre ne fut pris que par le petit-fils de Simon, par Aristobule I^er^. Enfin l'état de prospérité inouïe décrit par le contexte (v. 657-660) ne permet pas de penser au gouvernement des deux chefs en question. Le roi de notre second fragment sibyllin est donc, comme celui du fragment précédent, le Messie lui-même. Un autre document, la plus ancienne portion du livre de Henoch nous transporte sous la domination de Jean Hyrcan I^er^. Dans le dernier chapitre des visions allégoriques qu'il relate, ce document mentionne la naissance d' « un taureau blanc que tous craignent et implorent en tout temps » (XC, 37). Dans ce taureau on a vu l'hasmonéen, dont nous venons de parler. Mais Jean Hyrcan apparaît dans la vision en question sous l'image d'un bélier (XC, 9). Il ne peut donc être le même que le personnage représenté par le taureau blanc au v. 37. A cette identification s'oppose du reste aussi le moment de la naissance de ce taureau qui a lieu après le jugement dépeint déjà par le v. 20. Enfin, le personnage représenté par le taureau est « imploré à jamais » par toutes les nations païennes. Il est donc visiblement question ici encore du Messie, et ce Messie a manifestement un caractère extraordinaire dans la pensée de l'auteur de notre pseudépigraphe ; car il est, dès sa naissance, ce que ses compatriotes et les peuples de la terre ne deviennent que par une transformation miraculeuse (XC, 38). Le premier livre des Macchabées, datant de la même époque que le document précédent, parle d'un prophète mystérieux qui « devait dire ce qu'il fallait faire des pierres profanées et dispersées de l'autel des holocaustes » (I Macc., VI, 45). Le même prophète devait aussi décider du gouvernement confié provisoirement à Simon jusqu'à l'arrivée de ce prophète appelé « un prophète fidèle » (προφήτην πιστον) (I Macc. XIV, 41). Ce prophète anonyme est-

il, dans la pensée de l'auteur de notre livre, un simple organe attitré de Dieu pour fixer les pouvoirs conférés à Simon, ou bien le prophète par excellence, le Messie? Cette question semble résolue par un autre texte de notre document, texte qui parle du trône éternel hérité par David (1 Macc., II, 57), et par l'attente messianique exprimée par les oracles sibyllins de l'année 140 en Egypte, de même que par la portion primitive du livre de Henoch de l'année 110 en Palestine. Et nous pouvons ajouter que le premier livre des Macchabées n'a pu rattacher une espérance messianique quelconque à la personne de Jean Hyrcan, puisqu'il fut composé après la mort de ce personnage (1 Macc., XVI, 24). Dussions-nous donc admettre que « le prophète fidèle » du texte discuté ne soit qu'un simple prophète, il n'en conservait pas moins une signification messianique dans la pensée de l'auteur de notre livre maccabéen. La Sapience de Salomon, contemporaine de ce livre, mentionne un certain juste (ὁ δικαίος) (II, 12) dans lequel d'anciens exégètes ont vu le Messie. Ce juste est appelé « l'enfant du Seigneur » (v. 13), et il nomme Dieu « son père » (v. 16). Il est aussi appelé « fils de Dieu » (v. 18) ; sa vie n'est pas semblable à celle des autres hommes (v. 15) et il se distingue des autres justes (v. 16). Les injustes enfin veulent éprouver sa vertu par de mauvais traitements et il est condamné à mort (v. 19. 20). Ce juste est visiblement le serviteur de Jahve d'Isaïe (LIII, cf. L). La question serait donc de savoir si, à l'époque maccabéenne, certains textes d'Isaïe étaient appliqués au Messie, comme le fait le Targoum de Jonathan; s'il en est ainsi, l'auteur de la Sapience a fort bien pu identifier son juste avec le Messie, comme nous le constaterons pour le serviteur de Jahve dans le Targoum mentionné. Mais les textes cités de la Sapience sont obscurs, et le Targoum de Jonathan ne voit pas le Messie, mais Israël dans « le juste » d'Isaïe (LIII, 1-3). A la Sapience de Salomon nous pouvons joindre la version des Septante, le plus ancien monument écrit de l'exégèse juive du temps. Dans cette version, le Messie est clairement désigné par la traduction paraphrasée de Nombres XXIV, 7 et 17. Dans « le roi qui s'élève au-dessus d'Agag » et dans « l'astre qui sort de Jacob », les Septante voient en effet le futur davidide dont le royaume sera plus grand que celui de Gog et qui pillera tous les fils de Seth. Il en est de même pour Isaïe (IX, 5) où l'ange de la face est identifié avec le Messie. Pendant la période hérodienne et romaine, le Psautier de Salomon, dont nous plaçons la composition entre les années 63-48, demande à Dieu de « susciter le roi d'Israël, fils de David, pour le temps connu de lui seul, afin qu'il règne sur Israël » (Ps. XVII, 23). Ce roi, qui n'est autre que le Messie, est « pur de péché »; « il confond les dominateurs et frappe les pécheurs par la puissance de sa parole » (XVII, 41. 42). « Il rassemble un peuple saint et le conduit dans la justice » (XVII, 28). « Il est un roi juste enseigné par Dieu » (XVII, 35). « Dieu place toutes les nations devant sa face (celle du Messie) dans la crainte, car il (le Messie) frappera la terre par la parole de sa bouche à jamais » (XVII, 38-39). Ailleurs « Dieu purifie Israël pour le jour de la miséricorde

en bénédiction, pour le jour de l'élection sous l'ordre de son Christ, ou du Christ lui-même » (XVIII, 6). D'après ces textes, le Psautier de Salomon considère le Messie dont il parle comme un descendant réel de David, comme sans péché et comme juge suprême de toutes les nations. Ce Messie ne peut donc avoir été un simple homme pour l'auteur de nos psaumes ; et celui-ci a dû lui attribuer un caractère surhumain, d'autant plus qu'il se peut fort bien qu'il l'appelle Χριστος κύριος (XVII, 36), si nous possédons notre document dans la langue originale ou si la traduction grecque reproduit exactement l'original hébreu qui aurait, dans ce cas, contenu les termes meschîcha adôn (cf. Ps. CX, 1). Un fragment sibyllin des années 61 ou 43 mentionne également le Messie qu'il appelle « le prince saint » (ὁ ἁγνὸς ἄναξ) qui viendra s'emparer du sceptre de toute la terre pour tous les siècles et à travers le cours des temps » (III, 49-50). On constate ici le même idéal déjà constaté dans les fragments cités antérieurement. Mais le document le plus important de cette période pour l'idée que nous examinons est sans contredit la portion du livre de Hénoch que nous intitulerons les Similitudes (ch. XXXVII-LXXI), portion que nous plaçons sous le règne de Hérode le Grand (en 37 ou 38). Ce document que nous envisageons comme ne contenant pas d'interpolations chrétiennes, nous dépeint le Messie d'après la vision déjà examinée de Daniel. Ce Messie est désigné avec le terme « le fils de l'homme » et placé « à côté de celui qui a une tête ancienne » (l'ancien des jours). « Son visage est semblable au visage d'un homme plein de grâce, comme celui des saints anges » (XLVI, 1; cf. Dan. VII, 13). Mais immédiamment après le même personnage est appelé « ce fils d'homme » (v. 2; cf. XLVIII, 2), et ailleurs une fois « le fils d'un homme » (*filius viri*) (LXIX, 29) et le fils de la femme (LXII, 5). Toutefois comme ces dernières désignations alternent avec celle habituellemenl employée dans les Similitudes, il faut admettre que la désignation *filius viri* est une faute de traduction dans le manuscrit éthiopien, faute qui s'explique par la ressemblance des mots îsch et ènosch de l'original hébreu ou araméen, langue dans laquelle fut manifestement composé notre document. Quant à la désignation « le fils de la femme », elle semble visiblement faire allusion à Isaïe VII, 14 ou à Michée V, 2. Le Messie des Similitudes est encore désigné par les épithètes : « l'oint » (XLVIII, 19) « le juste » (XXXVIII, 2) « l'élu » (XLV, 3; cf. Isaïe, XLII, 1), et ailleurs même avec l'épithète « le fils de Dieu » (CV, 2). Mais ce dernier texte se trouve dans un autre fragment. Le fils de l'homme des Similitudes « possède la justice qui demeure chez lui, et il révèle tous les trésors de ce qui est caché. Son sort dépasse tout par sa justice en éternité » (XLVI, 3). « La gloire de cet Elu subsiste d'éternité en éternité, sa puissance de génération en génération ; en lui demeure l'esprit de sagesse,... d'enseignement, de force, etc. » (XLIX, 2). « Il chassera les rois de leurs trônes et de leurs royaumes, parce qu'ils ne le glorifient pas » (XLVI, 5). « Le Seigneur des esprits (des anges) le placera sur le trône de sa gloire pour juger les œuvres des saints du

ciel (des anges) » (LXI, 8). « Le Fils de l'homme sera sur le trône de gloire et triera (jugera) les actions des hommes » (XLV, 3). « Il fondera la communauté des justes dans laquelle il demeurera lors de la résurrection des morts » (LXII, 8. 14; LI, 1). « Son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits avant le soleil et les signes du ciel, avant que les étoiles du ciel fussent créées. Il fut élu et caché *devant* le Seigneur avant que le monde fût créé et il sera devant lui en toute éternité » (XLVIII, 3. 6; cf. LXII, 7). Ces divers textes sont significatifs. Ils attribuent nettement une préexistence personnelle au Messie des Similitudes et non seulement une préexistence idéale, comme on l'a prétendu. Mais tous les attributs et notamment le rôle de juge suprême des anges et des hommes sont envisagés comme conférés à ce Messie par Dieu (LXI, 8). Toutes ces assertions se rattachent du reste visiblement aux termes de la vision de Daniel. Ce Messie nous est même montré « glorifiant le Seigneur des esprits avec les autres créatures, lors du jour du jugement » (LXI, 10. 11). Il est donc difficile d'admettre que cet idéal messianique ne soit autre que le Fils de Dieu des chrétiens. Il est plutôt le produit du Messie supraterrestre de certains prophètes et spécialement de la vision de Daniel à laquelle les Similitudes se rattachent de la manière la plus étroite. Le livre des Jubilées, que nous plaçons également sous le règne de Hérode le Grand, ne parle pas d'un Messie personnel, mais du règne des descendants de Jacob, règne qui s'étendra sur tous les peuples (ch. I). Au commencement du premier siècle chrétien Philon d'Alexandrie, le contemporain plus âgé de Jésus, fait allusion à « un homme qui sortira d'Israël selon la prophétie (Nombr., XXIV, 7 dans LXX). Cet homme commandera des armées et fera la guerre, il domptera de grandes et populeuses nations, etc. (*De præmiis*, § 16). Ailleurs encore Philon mentionne le même héros « qui conquerra beaucoup de nations et son royaume grandira chaque jour en importance » (*Vita Mosis*, § 52). Ce conquérant extraordinaire, quel pouvait-il être dans la pensée du théosophe alexandrin, sinon le Messie? Il est donc inexact de dire que cette idée n'a aucune place dans les conceptions religieuses du célèbre penseur juif platonicien. Nous pouvons aussi citer ici les textes les plus importants des plus anciens Targoums, quoique la rédaction de ces documents n'eût lieu que vers le milieu du premier siècle et peut-être seulement au quatrième siècle de notre ère. Mais la concordance de certains textes targoumistes avec certains textes du Nouveau Testament prouve l'antiquité des premiers et présuppose l'existence d'une partie des matériaux dont furent composés les Targoums aux débuts même du premier siècle chrétien. Le plus ancien Targoum, celui d'Onkelos, voit le Messie dans le « schiloh » de Gen., XLIX, 10, de même dans « l'astre qui sort de Jacob » (Nombr., XXIV, 17), car il ajoute qu'« un roi sortira de la maison de Jacob et le Messie sera l'oint de la maison d'Israël et règnera sur tous les hommes. » Onkelos ne dit rien de plus sur la personne même de ce Messie. Le Targoum de Jonathan est plus

explicite. D'après lui, David prédit le Messie vers la fin de sa vie (2 Sam. XXIII, 3). Ce Messie est un roi qui délivrera Israël et ses ennemis (de l'oppression romaine) (Habakuk III, 17 ss.; Isaïe LII, 13-15; X, 27). Il aura l'esprit de prophétie (Isaïe XI, 1-2; XLII, 1), reconstruira le temple et la paix croîtra sur Israël grâce à son enseignement (Isaïe LIII, 4-7). Mais ce Messie, identifié avec le serviteur de Jahve, intercède aussi pour les péchés d'Israël, justifie des justes par sa justice, livre son âme à la mort et ramène les déchus à l'obéissance de la loi. Il intercède pour beaucoup de péchés et, à cause de lui, le châtiment épargnera les déchus (LIII, 11.12). Ailleurs, il reste caché à cause des péchés du peuple (Michée IV, 8); et, après avoir accordé le temps nécessaire à la conversion, il sépare les pieux des impies et conduit les derniers à la géhenne (Isaïe LIII, 7). Le Messie de Jonathan est donc à la fois roi, prophète, sauveur et juge. Il est difficile, en effet, de méconnaître avec le contexte du Targoum, la signification rédemptrice de l'intercession et visiblement aussi de la mort attribuées à ce Messie, serviteur de Jahve, et l'on ne voit pas trop comment il ne serait question, dans ces textes, que d'un dévouement sublime dans le combat contre les ennemis d'Israël. Quoi qu'il en soit, le targoumiste se rattache ici aux idées exprimées par le prophète sur la mort expiatoire du serviteur de Jahve, sans préciser ce qu'il entend, en réalité, par les paroles : « Il s'attribuera le butin de beaucoup de nations, etc., parce qu'il a livré son âme à la mort. » Ailleurs encore, notre targoum attribue une préexistence idéale à son Messie (Isaïe IX, 6; Michée V, 1); cependant, en considérant ce Messie comme « caché » avant sa venue (Michée IV, 8), et en ajoutant que son nom est « nommé de toute éternité » (Zacharie IV, 7 ; cf., les Similitudes de Hénoch, XLVIII, 3), il semble faire allusion à une préexistence personnelle et non seulement à une préexistence idéale.

IV. *L'idée messianique dans le Nouveau Testament.* Avec le Messie des plus anciens Targoums, nous sommes arrivés à celui des contemporains de Jésus ou des Juifs de la période apostolique. Ce Messie est, comme nous l'avons vu par les indications de la littérature examinée jusqu'ici, un descendant réel de David (Matth. XXII, 42), qui doit naître à Bethléhem (Matth. II, 5; Jean VII, 42), dont l'origine est inconnue ou mystérieuse (Jean VII, 27), dont la royauté doit être reconnue dès sa naissance (Matth. II, 1 ; Luc II, 8), ou bien subitement quand il apparaîtra avec sa puissance (Matth. XXIV, 23 ; Luc XVII, 21). Ce Messie est appelé « l'oint » (hamaschîach, ὁ Χριστὸς, ou meschîcha, ὁ Μεσσιας) (Jean I, 42 ; IV, 25), « le fils de David » (bar David, ὑιος Δαυὶδ; Matth. I, 1 ; IX, 27, etc), « le fils de l'homme » (bar ènosch, ὁ ὑιος τοῦ ἀνθρὼπου ; Jean XII, 34 ; cf.; Matth. XXVI, 63.64) et « le Fils de Dieu » (bar élohîm, ὁ ὑιος τοῦ Θεοῦ) (Jean I, 50 ; Matth. XXVI, 63). La désignation « le Fils du Béni » (ὁ ὑιος τοῦ εὐλογητοῦ) qu'on trouve dans Marc (XIV, 61), ne se rencontre pas dans le langage talmudique et suppose un complément « le Fils du Dieu béni » dans ce langage. Ce Messie doit d'abord délivrer son peuple de la domination hérodienne et romaine (Luc I, 52.71), réta-

blir le royaume de David et régner comme roi (Matth. II, 2; Jean I, 50, etc.). Mais il doit aussi, selon le Baptiste du moins, exercer une puissante influence religieuse en baptisant avec le saint Esprit (Matth. III, 2). et gouverner le peuple de manière qu'il serve Dieu « en sainteté et justice » (Luc I, 74). Il doit même accomplir des miracles de guérison (Matth. XII, 22.23; cf. XI, 4.5). Ce Messie, enseignant et faisant des miracles, était aussi envisagé comme prophète, et c'est pour ce motif que le peuple voyait en Jésus l'idéal messianique de Moïse (Jean I, 21; VI, 14; VII, 40; Matth. XXI, 11). Quelques rares Israélites pieux attendaient certainement aussi que le Messie serait un Sauveur religieux (Luc I, 77-79) et même un rédempteur souffrant et mourant (Luc I, 34.35). Mais la masse des contemporains de Jésus ne connaît pas ou repousse un Messie pareil, car le Messie doit délivrer Israël (Luc XXIV, 21), fonder un royaume glorieux de son vivant (Luc XIX, 11), et régner éternellement ou jusque dans le siècle à venir (Jean XII, 34). Les Juifs du temps attendaient donc avant tout un Messie roi politique et rejetaient un Messie rédempteur. Mais cette attente s'explique par l'histoire de l'idée messianique telle que nous l'avons constatée dans l'Ancien Testament et dans la littérature juive toute entière, jusqu'à l'apparition de Jésus de Nazareth. L'idéal messianique prédominant dans cette littérature est, en effet, celui d'un libérateur national et politique et non pas celui d'un sauveur religieux, quoique ces deux caractères se retrouvent à peu près partout dans l'image du Messie que nous dépeint cette littérature. Quel fut maintenant l'idéal messianique de Jésus lui-même? Cette question ne pouvant être traitée ici in extenso (voir du reste l'article *Jésus Christ*), nous n'en dirons que deux mots. Il ressort clairement de nos Evangiles que Jésus, tout en se déclarant le Messie, a partout évité de se faire envisager comme libérateur politique de son peuple. C'est pour ce motif, certainement, qu'il ne se donne nulle part lui-même le titre « Fils de David; » quoiqu'il ne rejette nulle part son origine davidique; il l'affirme plutôt indirectement (Matth. XXII, 42-45). Mais il ne se considère par contre comme « le prophète prédit par Moïse » (Jean V, 46; Luc XXIV, 44), et il se désigne à chaque instant avec le titre « le Fils de l'homme, » et cela dès le début de sa vie publique (Jean I, 52; Matth. VIII, 20; Marc II, 10; Luc V, 24; VI, 22). Or, cette désignation ne peut être autre chose qu'une allusion au Messie de Daniel (VII, 13) et de Hénoch (XLVI, 2), allusion certainement comprise par ses auditeurs, comme nous l'avons indiqué par deux textes significatifs. C'est donc cet idéal messianique qui fut celui de Jésus ou celui qu'il a prétendu représenter, abstraction faite, naturellement, du caractère politique que cet idéal pouvait avoir pour ses contemporains qui attendaient avant tout un vengeur national. Jésus a donc affirmé, avec cette désignation, à la fois son origine supraterrestre, sa préexistence personnelle et sa dignité de juge suprême de l'humanité (Jean III, 13; Matth. XVI, 27). Mais il se donne aussi le titre « Fils de Dieu » ou « Fils, » et ce titre n'est pas seulement employé par lui dans le sens théocratique du mot, ou dans le sens

de « Messie »; il implique incontestablement l'affirmation d'une origine divine proprement dite (Matth. XI, 10 ; XII, 27 ; XVI, 17 ; XXII, 45 ; cf. Jean III, 16 ; V, 17, etc., etc.). Quant à sa mission messianique telle que Jésus l'a entendue, il y fait allusion en s'identifiant avec le serviteur de Jahve d'Isaïe (Luc XXII, 37; cf. Isaïe LIII, 9 ; Matth., XX, 28 ; cf. Isaïe LIII, 11 ; Jean X, 11 et XVII, 19; cf. Isaïe XL, 11 et LIII, 12). Jésus voit enfin ses souffrances préfigurées par celles du psalmiste (Matth. XXVII, 46 ; cf. Ps. XXII, 2 ; Jean XV, 25 ; cf. Ps. LXIX, 5) auquel il attribue ainsi des prédictions messianiques. Les idées messianiques des disciples et des apôtres de Jésus se transformèrent et se développèrent sous l'influence de celles de de leur maître. Une foule de textes de l'Ancien Testament, des Prophètes surtout et des Psaumes, prirent, à leurs yeux, un nouvel aspect sous cette influence et devinrent messianiques à côté d'autres qui l'étaient déjà auparavant. L'exposé de l'exégèse messianique des disciples de Jésus et de la première génération chrétienne, exigerait trop de place pour être fait en détail ici. Nous mentionnerons seulement un certain nombre d'exemples. C'est ainsi que l'auteur de l'Apocalypse voit le Messie dans le lion de Juda de la bénédiction de Jacob (Apoc. V, 5.9; cf. Gen. XLIX, 9), que Pierre et Etienne le retrouvent dans le prophète prédit par Moïse (Act. III, 22.23 ; VII, 37 ; cf. Deut. XVIII, 15-18) et que l'épître aux Hébreux le constate dans la promesse de Nathan à David (Héb. I, 5 ; cf. 2 Sam. VII, 14). L'Evangile de Matthieu cite Isaïe VII, 14, d'après les LXX pour la naissance miraculeuse de Jésus (Matth. I, 23) et fait allusion au « germe » d'Isaïe XI, 1 au sujet du nom de « Nazaréen » donné au fils de Marie (Matth. II, 23). Ailleurs, le même Evangile mentionne la prédiction de Zacharie relativement à l'entrée triomphale de Jésus (Matth. XXI, 5 ; cf. Zach. IX, 9) et le quatrième Evangile imite son exemple (Jean XII, 15). Ce dernier Evangile, ainsi que l'Apocalypse, citent Zacharie XII, 10, comme prédisant le coup de lance donné au crucifié(Jean XIX, 37 ; Apoc. I, 7). Mais c'est dans le serviteur de Jahve, du Deuteroisaïe que les apôtres et les Evangiles ont cherché des allusions aux destinées du Messie. C'est ainsi que Matthieu retrouve ce serviteur dans Jésus guérissant les malades et défendant de parler de ses guérisons (Matth. XII, 17 ; cf. Isaïe XLII, 1-3). C'est ainsi encore que Philippe applique Isaïe LIII, 7 ss., à Jésus souffrant et mourant (Act. VIII, 32.33). Mais les Psaumes aussi prédisaient aux yeux des apôtres le Messie et l'histoire de sa vie. Ainsi, l'Evangile johannique voit le zèle dont Jésus était dévoré prédit par Ps. LXIX, 10 (Jean II, 17) et l'épître aux Hébreux, le contenu de la prédication de Jésus par Ps. XX, 23 (Hébr. II, 12) et par Ps. XL, 7 (Hébr. X, 7.8). C'est ainsi encore que Paul voit la haine dont le Messie est l'objet, dépeinte par Ps. LXIX, 5 (1 Cor. XV, 3), que le quatrième Evangile retrouve le partage des vêtements du crucifié dans Ps. XXII, 19 (Jean XIX, 24), que Pierre trouve une prédiction de la résurrection du Messie dans Ps. XVI, 10 (Act. II, 27), de même Paul (Act. XIII, 35). C'est ainsi enfin que ce dernier apôtre voit la domination finale du Messie, et

l'épître aux Hébreux le même Messie couronné de gloire et d'honneur dans Ps. VIII, 5 ss. (1 Cor. XV, 27 ; Hébr. II, 6.7).

V. *L'idée messianique dans la littérature juive postérieure à l'ère chrétienne et dans la littérature talmudique.* A l'époque apostolique se rattachent les pseudépigraphes intitulés l'Assomption de Moïse, l'Apocalypse de Baruch et le quatrième Esdras. Dans l'Assomption de Moïse, qui date probablement des années 54-64, il n'est pas parlé du Messie, fils de David, mais il est question d'un « messager occupant la place la plus élevée » (*Nuntius qui est in summo constitutus*) (X, 2) « qui vengera Israël de ses ennemis ». Ce « messager » est-il le Messie ou l'archange Michaël? Selon toutes les apparences, il s'agit ici du Messie, car c'est bien ainsi que celui-ci est dépeint par Daniel (VII, 14) et par Hénoch (XLVI, 4). Mais on ne saurait l'affirmer absolument. L'apocalypse de Baruch, composée peu après la destruction de Jérusalem, et visiblement antérieure au quatrième Esdras, parle du Messie qui « sera révélé aux derniers jours » (XXIX, 3), lors de l'accomplissement des temps. « Il reviendra dans la gloire et tous ceux qui dormiront avec l'espérance en lui, ressusciteront » (XXX, 1 ; cf. XXXIX, 7). Ce Messie « jugera sur le mont Sion et fera mourir le dernier chef vaincu (des païens), il protègera le reste du peuple d'Israël, etc , et sa domination durera jusqu'à la fin du siècle, jusqu'à la fin du monde corruptible, etc. » (XL, 1-3). « Entre les mains du Messie tomberont tous ceux qui auront échappé à toutes les autres catastrophes finales » (LXX, 9). « Il accordera la vie aux uns et vivifiera (ressuscitera?) d'autres et fera périr les autres au jugement des nations » (LXXII, 2). Puis « il s'asseoira en paix sur son trône pour l'éternité » (LXXIII, 1 ; cf. XL, 3). L'historien Josèphe, dont nous dirons un mot ici, ne parle guère du Messie des Juifs et ce silence s'explique par son apostasie politique. Cependant, dans sa « guerre juive » rédigée entre 69-79, il fait allusion à l'espérance relative à « un conquérant qui dominera sur toute la terre » (*Bell. Jud.*, VI, 5,4), oracle qu'il appliqua à Vespasien. Ce passage fut reproduit par Tacite (*Hist.*, V, 13) et par Suétone (*Vesp.*, c. 4). Mais l'apostat juif n'a certainement jamais renoncé entièrement à l'espérance de son peuple relative au Messie ; c'est ce qui semble résulter de son interprétation de l'oracle de Biléam (*Bell. Jud.*, V, 1, 3 ; cf. *Antiq.*, IV, 6, 5) et de celle qu'il donne de la pierre qui renverse la statue de Nabuchodonosor (*Antiq.*, X, 10, 4 ; 11, 7). Le quatrième Esdras, composé sous Domitien (81-96), avec l'apocalypse de Baruch, compare à un « lion rugissant » l'oint réservé pour les derniers temps (XII, 31.32). Ce Messie que Dieu appelle « mon fils » (*filius meus*) « sera révélé après une époque d'angoisses » (XIII, 32). Il arrivera porté par les nuées du ciel (XIII, 3). « Tous les peuples, en entendant sa voix, s'ameuteront contre lui lorsqu'il sera placé sur le sommet du mont Sion » (v. 35). Mais « il les jugera, les condamnera par la loi, sans lutte ni armes » (v. 37.38). « Le Messie réjouira alors le peuple de Dieu jusqu'à ce que vienne la fin, le jour du jugement. Il régnera sur les Juifs pendant quatre cents ans, et leur montrera beaucoup de miracles (VI, 28 ; XII, 34 ; XIII, 48-50). « Après

ce temps, il mourra (*morietur filius meus Christus*) et tous les hommes avec lui » (VII, 29). La prière juive intitulée « les dix-huit bénédictions » (Schmone Esre) rédigée dans sa forme actuelle à la fin du premier siècle, parle également du Messie. La quatorzième et la quinzième bénédiction demandent en effet l'arrivée du « germe de David » ou de « la corne de salut » et « l'inauguration de son royaume. » Dans les dialogues de Justin, composés dans la première moitié du second siècle, le juif Tryphon assure que ses coreligionnaires attendent un Messie purement humain (ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων) (c. 49). Il admet la possibilité que ce Messie est déjà né à l'époque mentionnée, mais qu'il ne s'est pas encore révélé (c. 8). Il admet même qu'il doit souffrir, d'après l'Ecriture (παθητὸν μεν τὸν Χριστὸν, Isaïe LIII, 7); mais il ne peut mourir d'un supplice maudit par la loi » (c. 90). Dans la Mischna, recueillie déjà par R. Akiba et ses successeurs, et rédigée finalement par R. Jehuda le saint et ses disciples, vers la fin du second siècle, on trouve peu d'éléments messianiques. Il y est cependant question du Messie « qui viendra vers la fin des temps lorsque l'impudicité et la famine règneront sur la terre, etc., lorsque l'Empire (romain) se tournera vers l'hérésie » (minnouth, le christianisme), etc., etc. Mais la personne de ce Messie n'est pas précisée. Il est seulement dit qu'Elie présidera à la résurrection des morts (*Sota*, IX, 15). Dans les commentaires de la Mischna, dans les deux *Gemara* palestinienne et babylonienne, dont la première fut terminée vers 350 et la seconde vers 550, de même dans les *Midraschim*, il est souvent parlé du Messie et de sa mission. Il serait, on le comprendra, impossible de relever toutes les allusions dans ces documents. Nous nous contenterons de mentionner quelques-unes d'entre elles. Dans la *Gemara* de Jérusalem « les rabbins disent : que le roi Messie (maleka meschîcha) soit d'entre les vivants ou d'entre les morts, il sera appelé David. R. Tanchuma cherchait à prouver cela par Ps. XVIII, 51. D'après R. Josué ben Levi, le nom du Messie sera Zémach (germe), d'après R. Joudan il sera appelé Menahém (consolation). » Dans le même texte haggadiste le Messie reçoit le nom de Hiskia et naît à Bethléhem le jour de la destruction du temple pour être enlevé par une tempête (*Beracholh*, fol. 15 b). Ailleurs le Messie séjourne à Rome, d'après Isaïe XXI, 11, car Edom désigne cette ville aux yeux des rabbins du temps (*Beracholh*, f. 64). Ailleurs encore, R. Acha dit au nom de R. Tanchum : « Si les Israélites faisaient pénitence, seulement pendant un jour, le fils de David arriverait, d'après Ps. XCV, 7, » et R. Levi ajoute : « Si les Israélites observaient un seul sabbat, le fils de David viendrait de suite, » d'après Exode XVI, 36 ; Isaïe XXX, 15 (*Taanith*, f. 30 a). R. Abuhu expliquait Nombres. XXIII, 19, en disant : « Si un homme dit : Je suis Dieu, il ment, et si un fils d'homme dit : Je monterai au ciel, il dit cela, mais ne le fera pas » (*Taanith*, f. 8 b). On a vu dans cette déclaration une allusion au Messie dont le rabbin en question n'admettait pas l'origine ou la nature supraterrestre ; mais cette allusion ne nous paraît pas prouvée par le contexte. D'après la *Gemara* de Babylone

trois choses apparaissent subitement : le Messie, un objet trouvé et le scorpion (*Sanhedrin*, f. 97). Selon R. Jochanan, le fils de David n'arrive qu'avec une génération ou entièrement irrépréhensible ou entièrement coupable, d'après Isaïe LX, 21 et LIX, 16 (*Sanhedrin*, f. 98). Selon R. Rab au contraire « tous les termes sont échus et la chose (l'arrivée du Messie) dépend uniquement de la conversion et des bonnes œuvres, » d'après Exode XVI, 25 (*Sanhedrin*, f. 97). « Le Messie vient avec les nuées du ciel si les juifs le méritent d'après Dan. VII, 13, et il vient assis sur un âne, s'ils ne le méritent pas, » d'après Zach. IX, 9 (*Sanhedrin*, 98 [a]). « Il luttera avec Gog et Magog (les nations païennes) », d'après Ezech. XXXVIII et Ps. II (*Berachoth*, f. 7[b]). Ailleurs le Messie est montré « assis aux portes de Rome entouré de pauvres et de malades dont il bande les blessures, attendant le jour où la conversion d'Israël permettra son arrivée », d'après Ps. XCV, 7 (*Sanhedrin*, f. 98[a]). R Alexandre ajoute que d'après Isaïe XI, 2 « l'Eternel chargera le Messie de commandements et de douleurs dont le poids sera égal à des pierres de meules » (*Sanhedrin*, f. 93[b]). Voilà pourquoi il porte le nom « le dispensateur de la grâce » (Chanina) et « le lépreux de la maison du rabbi » (Chivvara de-bê Rabbi), d'après Isaïe LIII, 4 (*Sanhedrin*, f. 98[b]). Le Talmud accentue surtout l'origine humaine du Messie et l'on comprend cette attitude polémique contre le christianisme, attitude déjà indiquée par les assertions de Tryphon dans les Dialogues de Justin. Mais on trouve aussi d'autres textes, comme on a pu le constater, qui nous montrent le Messie supraterrestre arrivant avec les nuées du ciel. Dans les *Midraschim* cette dernière notion reparaît de nouveau plus fréquemment. Ainsi le Midrasch *Bereschith Rabba*, composé au sixième siècle (à l'exception des cinq derniers chapitres) nous dit que « le nom du Messie fut dans la pensée créatrice », d'après Ps. LXX, 17, et R. Simon ben Levi ajoute que « l'esprit du roi Messie planait sur les eaux lors de la création, » d'après Isaïe XI, 1. D'après Gen. XXVIII, 10, le Messie est « la grande montagne dont parle Zach. IV, 7, plus haute que les patriarches, que Moïse, que l'ange de la face .» D'après Gen. XVIII, 1, le Messie « sera assis à la droite de Dieu et Abraham à sa gauche dans le monde à venir » (*Bereschith rabba*, ch. I, 1). Le Midrasch *Echa*, de la seconde moitié du septième siècle, appelle le Messie « Seigneur » Adonaï ou « Seigneur notre justice » (Adonaï zidekénou), d'après Jérémie XXIII, 6 (*Echa*, I, 18). Ailleurs le Messie est « la lumière » (nehora) et « la lumière demeure avec lui », d'après Dan. II, 22 ; « son nom existait avant le soleil », d'après Ps. LXXII, 17 (*Echa*, 1, 20). Le Midrasch *Koheleth*, plus récent que le précédent, nous montre le Messie n'arrivant « que lorsque toutes les âmes qui sont dans le plan créateur auront vu l'existence » (*Koheleth*, I, 6). Ailleurs le Messie agira comme Moïse « en faisant tomber la manne du ciel », d'après Exode XVI, 4 (*Koheleth* I, 9). Un autre écrit haggadiste du huitième siècle, les *Pirke* de R. Elieser, enseigne nettement la préexistence du Messie (*Pirke de R. Elieser*, cap. 1). Le recueil *Jalkut Schimoni* enfin de la première moitié du treizième

siècle n'admet pas que le Messie puisse mourir ; « il vivra éternellement » (*Jalkut* sur Ps. II, 7). La place nous fait défaut pour reproduire les données des écrits mentionnés sur la mission et l'œuvre du Messie telle que l'une et l'autre étaient envisagées par les rabbins des diverses époques que ces documents représentent. Nous ne citerons pas non plus les données des *Midraschim* plus récents et du *Sohar* qui nous offrent moins d'intérêt. Disons seulement encore un mot de l'idée d'un double Messie « fils de David et fils de Joseph » (maschîach ben David, maschîach ben Joseph) qui apparaît pour la première fois dans la *Gemara* de Babylone (*Succoth*, f. 52[a]) et remonte probablement au second siècle de notre ère. Cette idée issue d'un texte de Zacharie (XII, 10) et du deuil de ce prophète qu'on attribuait à la mort du Messie, provient visiblement aussi de la croyance que la libération des dix tribus aurait lieu en dehors de celle de la tribu de Juda. De cette manière il fallut trouver un Messie pour ramener les dix tribus de la captivité, et ce Messie fut nommé « fils de Joseph » parce qu'on le fit sortir de la tribu d'Ephraïm. Mais ce Messie devait soumettre les dix tribus au Messie « fils de David », et périr dans la guerre contre Gog et Magog (contre les païens). Quant au Messie « fils de David » il ne devait pas mourir et régner éternellement. Le judaïsme talmudique aussi peu que le juif Tryphon n'admettait donc un Messie rédempteur, et cela manifestement par opposition au christianisme. Mais il admet néanmoins un Messie souffrant pour les péchés de son peuple, comme on peut le constater par certains textes mentionnés, et comme nous pourrions le montrer par d'autres encore. — Bibliographie : Les sources principales sont les documents cités par cet article et dans lesquels nous avons puisé nos informations : l'Ancien et le Nouveau Testament, les Apocryphes, les Pseudépigraphes, les Targoums, les Talmuds et les Midrasch. — Les principaux ouvrages et travaux traitant le sujet du point de vue historique et critique sont les suivants : Ammon, *Entwurf einer Christologie des Alten Test.*, 1794 ; Münter, *De notionis Messiæ apud Judæos progressu*, 1794 ; Konynenburg, *Untersuchungen über die Natur der altestamentlichen Weissagungen auf den Messias*, 1795 (hollandais); Winzer, *De aurea ætatis spe Judæorum*, 1800 ; Ernst Christ. Schmidt, *Christologische Fragmente* (*Bibliothek für Kritik u. Exegese*, I, 1. 3); Knobel, *Der Prophetismus der Hebræer*, 1837 ; Stähelin, *Die messianischen Weissagungen des Alten Test.*, 1847 ; Bertheau, *Die altestamentlichen Weissagungen von Israëls Reichsherrlichkeit*, etc. (*Jahrbücher für deutsche Theol.*, IV, nos 2 et 4); Œhler, *Messias* (*Realencyklopædie*, de Herzog, IX, 1858); Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, III-VII, 3me et 2e éditions ; Diestel, *Die Idee des theokr. Königs* (*Jahrbücher*, VIII, p. 685 ss., 1863); Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques*, etc., 2e éd., 1864 ; Holzmann, *Die Messiasidee zur Zeit Jesu* (*Jahrbücher*, XII, p. 399 ss.); J. Steeg, *le Messie d'après les prophètes*, 1867 ; Wittichen, *Die Idee des Menschen*, 1868 ; Wünsche, *Die Leiden des Messias*, 1870 ; Schenkel, *Messias* (*Bibellexicon*, IV, 1872); Anger, *Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee*, 1873 ; Schürer, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1874 ;

Hamburger, *Messias* (*Realencyklopædie des Judenthums*, 1re partie 1874; *idem* (*Realencyklopædie für Bibel u. Talmud*, 1880); M. Vernes, *Histoire des idées messianiques*, etc., 1874; A. Wabnitz, *Revue théologique de Montauban*, juillet et octobre 1874; *Messias Judæorum Similitudinibus Henochi illustratus*, 1878; *L'idéal messianique de Jésus*, p. 80 ss., 1878; Riehm, *Die messianische Weissagung*, 1875; Drummond, *The jewish Messiah*, 1877; Hitzig, *Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Test.*, 1880. Les principaux ouvrages et travaux traitant le sujet du point de vue dogmatique ou du point de vue de la théologie biblique sont les suivants : Cocceius, † 1696, *Theologia prophetica et typica;* Steudel, *Prolusio de messianis vaticinis*, 1826; Segerstedt, *Die Christologie des Alten Test.*, 1831; J. Beck, *Ueber die Entwikelung u. Darstellung der messianischen Idee*, etc., 1835; Meinertzagen, *Vorlesungen über Christologie des Alten Test.*, 1843, von Hoffmann, *Weissagung u. Erfüllung*, etc., 1844; Hengstenberg, *Christologie des Alten Test.*, 2me éd., 1854-57; Bade, *Christologie der Alten Test.*, 2me éd., 1858 (catholique); Auberlen, *Die Weissagungen der messianischen Zeit*, etc., (*Jahrbücher*, III, p. 778 ss.); Ch. Bois, *Moïse et l'espérance messianique* (*Revue théologique*, juillet et octobre 1873 et octobre 1874). Parmi les commentaires qui abordent spécialement le sujet nous mentionnerons ceux de Kühnöl : *Messianische Weissagungen des Alten Test. übersetzt u. erklärt*, 1792; de Scherer, *Ausführliche Erklärung der sämmtlichen messianischen Weissagungen des Alten Test.*, 1801; de Redepenning, *Commentarius in locos V. T. messianos*, 1844-45; de Reinke, *Die messianischen Psalmen*, 1857-58; *Die messianischen Weissagungen bei den grossen u. kleinen Propheten des Alten Test.*, 1859-62 (catholique). Les principales théologies bibliques à consulter sont celles d'Ammon, de De Wette, de von Cœlln, de Hävernick, d'OEhler, etc. Mentionnons encore les ouvrages de Berthold, *Christologia Judæorum*, 1811; de Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils*, 1837; de Langen, *Das Judenthum in Palestina zur Zeit Christi*, 1866, la littérature sur les pseudépigraphes, Graetz, *Geschichte der Juden*, 3e édition et Jost., *Geschichte des Judenthums*, 1857-59. Pour l'histoire de la littérature en général consulter Hengstenberg, *Christologie*, etc, III, 2e éd.

A. Wabnitz.

OKEN (Laurent), né en 1779 à Offenbourg, grand duché de Bade, fut un des enthousiastes de la jeune école schellingienne, qui, au commencement de ce siècle, aspira à renouveler toutes les sciences naturelles et à les réunir dans une vaste synthèse ; l'art, le droit y devenaient des branches de la philosophie de la nature ; le principe premier en était l'identité, c'est-à-dire Dieu, ou zéro, comme point de départ de toutes les quantités positives et négatives, de toutes les forces qui, par leurs oppositions et combinaisons diverses, constituent le monde. Le programme en était esquissé dès la première publication d'Oken : *Uebersicht des Grundrisses des Sistems der Naturfilosofie*, 1803. Les cours qu'il donnait à Iéna jouissaient d'une grande faveur auprès de la jeunesse, quand sa participation à la fête de la Wartbourg (1817) lui attira une invitation à se démettre de ses fonctions.

Il se retira à Munich, où il professa en même temps que Schelling, qui répudiait toute solidarité avec son ancien disciple. En 1832, il accepta une chaire à l'université de Zurich, où il mourut en 1851. Il avait dirigé, de 1817 à 1841, une revue scientifique, intitulée : *Isis*. Ses principaux ouvrages sont : *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 1809-1811, 3 vol.; 3e éd., 1843, un vol.; *Lehrbuch der Naturgeschichte*, 1810; *Allg. Naturgeschichte für alle Stände*, 13 vol. 1833-1841 Un exposé de son système se trouve dans Erdmann, *Gesch. der neuern Philosophie*, III, 2, p. 539-583.

OLAF (Saint). Les Normands ou Scandinaves, aussi remarquables par leur beauté et par leur force physique que par leur intrépidité, leur franchise et aussi leur cruauté, demeurèrent pendant plusieurs siècles attachés à leurs antiques coutumes et continuèrent au moins dans les parties reculées de la Norvège, même après leur baptême, à sacrifier des chevaux au dieu Thor, dans les bocages sacrés. Déjà Harald Haarfager (beaux cheveux), qui avait réuni sous un seul sceptre les petites principautés indépendantes de la Norvège, avait travaillé par des voies indirectes à y introduire le christianisme. Son fils Hakon ne put pas réaliser son œuvre. Du reste la foi de ces premiers rois était encore bien obscure et imparfaite, toute pénétrée de superstitions païennes et de passions violentes à peine comprimées par un vernis de piété sincère mais imparfaite. Son parent Olaf Trygvœson, par un habile mélange de force et de douceur, réussit à étendre les domaines de la foi chrétienne pour laquelle il donna sa vie dans le combat naval de Svolder vers l'an 1000. Trois ans auparavant il avait assisté au baptême d'un enfant de sa famille, qui devait être l'héritier de son œuvre et de son trône. Harald Grœntke, arrière-petit-fils de Harald Haarfager, avait subi le supplice du feu par ordre de la reine douairière de Suède; Olaf, son fils, naquit en 994 et sa veuve épousa en secondes noces un seigneur du pays, auprès duquel vécut le jeune prince, qui se signala par un courage et une intelligence précoces. Chassé de la Norvège par l'usurpateur Sarl Hakon et ses fils, il devint écumeur de mer, porta l'incendie et la ruine sur les côtes de Suède, pour venger son père, et échappa à une flotte ennemie qui le tenait bloqué près de la côte, en creusant un canal à travers la terre ferme et en se dérobant à ses adversaires stupéfaits de tant de hardiesse. Les chants des sagas sont inépuisables pour célébrer ses exploits sur les côtes de Finlande, de France et d'Angleterre, mais les documents historiques font défaut pour contrôler leur véracité. Nous savons seulement qu'en 1016 le jeune Olaf, qui méritait déjà par son embonpoint précoce le surnom de Gros, que la postérité a changé en celui de Saint, vint revendiquer son héritage, défit dans un engagement décisif ses ennemis coalisés et se mit aussitôt à l'œuvre pour gagner ses Etats à l'Evangile. Son Christ était encore bien sombre, déclare avec raison l'un de ses biographes, car il ne lui inspirait ni charité, ni douceur. Comme Charlemagne, Olaf ne laissait à ceux qu'il voulait convertir d'autre alternative que le baptême ou le glaive, quelquefois la torture. L'histoire

nous le montre parcourant à cheval les campagnes les plus reculées, accompagné de ses gardes et de ses évêques, se faisant lui-même prédicateur à l'occasion et sachant opposer l'ironie d'un Esaïe et d'un saint Paul à l'ironie païenne. Dans l'un de ses voyages, après avoir vaincu par la force la résistance armée du Sarl païen, Dale Gudbrand, il triompha de son incrédulité en faisant tomber d'un coup de hache une statue dorée du dieu Thor, d'où s'échappèrent des légions de rats et en lui disant : Vois ce que ton dieu est capable d'accomplir et d'empêcher. Olaf entra en correspondance avec les Eglises d'Angleterre et de Brême et appela à sa cour des prélats distingués, entre autres Sigurd, Bernard et Rodolphe. Il chercha aussi à attirer dans ses Etats des hommes instruits, à rédiger de nouveaux codes de lois dans un esprit chrétien. Il sut mériter le surnom de second fondateur de la Norvège et s'occupa avec un égal zèle de ses nombreuses colonies et en particulier de l'Islande. Mais ses mesures despotiques avaient froissé bien des esprits, sur lesquels le paganisme conservait une influence occulte. Mettant à profit une famine, qui désolait la Norvège et que les partisans des anciennes croyances attribuaient au Christ, Canut le Grand, roi d'Angleterre et de Suède revendiqua avec succès ses prétentions à la suzeraineté, et Olaf, abandonné de tous, trouva un asile auprès du souverain russe Saroslaf. Il se préparait, après deux années d'une vie consacrée à la retraite et aux bonnes œuvres, à se rendre en pèlerinage à Jérusalem quand une vision l'engagea à tenter la fortune une dernière fois. La vision était trompeuse, car l'armée des paysans, guidée par l'archevêque Sigurd, triompha en 1030 à Stilklestad de l'armée du roi, qui demeura sur le champ de bataille. Ses restes mortels furent déposés dans la crypte de l'église Saint-Clément, qu'il avait fait construire à Nidarot. Sa mort ne fut pas préjudiciable à la cause du christianisme. Canonisé dès l'année suivante par ses sujets repentants, il put assister en esprit à l'achèvement de son œuvre par son fils. — Sources : Lappenberg, *Histoire d'Angleterre*, IV; Piper, *Zeugen der Wahrheit*, II, 706; Mc Lear, *The Northmen*, London. A. Paumier.

OLAVIDE. D. Pablo naquit à Lima dans le Pérou, en 1725. Sous le règne de Charles III, il réussit à occuper une position importante dans les cercles aristocratiques de Madrid. Lié d'amitié avec le ministre Aranda, il fut chargé par lui de mettre en exécution le projet dont il avait le premier conçu l'idée, de coloniser les vastes et solitaires plateaux qui s'étendent au revers sud de la sierra Morena. Nommé à cet effet préfet de Séville, Olavide fit venir six mille colons de la Suisse et de l'Allemagne et, en 1767, il fonda la bourgade principale qui, par égard pour le roi, reçut le nom de Carolina. Sous la protection d'Aranda, la colonie prospéra et s'agrandit. Mais le ministre, ébloui de la grandeur de ses victoires et de la facilité de ses conquêtes libérales, eut le grave tort de se croire tout-puissant et négligea de flatter les susceptibilités du prince. Après avoir sanctionné tous les projets de réforme, consenti au droit du placet, enlevé à l'inquisition le droit de juger les procès appartenant au ressort des

tribunaux civils et signé le décret d'expulsion des jésuites, Charles III recula, quand il s'agit de priver le saint-office du droit de confisquer les biens des accusés au profit des juges. Menacé dans son existence, ce tribunal s'alarma de l'imprudent propos des encyclopédistes français qui, dans leur ouvrage, osèrent prétendre que, grâce aux efforts d'Aranda, l'inquisition allait disparaître en Espagne, et ne négligea aucun moyen pour regagner le terrain perdu et ressaisir le pouvoir qui allait lui échapper. Le confesseur du roi, Joaquin de Elita, évêque de Osma, travailla la conscience scrupuleuse du monarque qui, jaloux à l'excès de son autorité, laissa tomber le ministre, tout en entourant son renvoi de tous les ménagements possibles. Mais l'Eglise demandait davantage. Pour obtenir un revirement d'opinions et impressionner vivement les esprits, il fallait frapper un grand coup. Au défaut du ministre, elle s'attaqua à son conseiller et ami. En 1776, Olavide fut arrêté et conduit dans les cachots de l'inquisition de Séville. Après deux ans de captivité on célébra, à Madrid, le 29 novembre 1778, à huis clos, un petit autodafé (un *autillo*), en présence des personnes les plus illustres de la cour. Sur la foi de soixante et douze témoins, l'ancien préfet de Séville fut accusé d'avoir partagé les idées des philosophes français et d'avoir ouvert la colonie de la sierra Morena à des hérétiques. On lui reprocha son manque de déférence pour le culte et le dogme de l'Eglise, ses sympathies pour les idées modernes et son adhésion au système de Copernic. Malgré ses protestations d'innocence, les juges le déclarèrent coupable d'hérésie formelle et le condamnèrent à rétracter cent soixante-six propositions hérétiques, résultat de l'enquête judiciaire, à la perte de tous ses biens et à huit ans de réclusion dans un couvent, sans autre lecture que le *Symbole de la foi*, du père Louis de Grenade et l'*Incrédule sans excuse*, du père Segneri. A l'ouïe de la sentence, Olavide tomba évanoui et l'effet produit par cette mise en scène fut si grand, que plusieurs personnes vinrent spontanément faire des aveux et des professions de foi. Quand il revint à lui, le condamné reçut l'absolution et fut conduit dans sa prison. Peu de temps après, il réussit à s'évader, grâce au concours des personnes les plus influentes de la cour et vécut à Paris, sous le nom d'emprunt de comte de Pilo, dans la société des libres penseurs les plus prononcés de la capitale. Mais les orages de la Révolution, qui lui firent courir de sérieux dangers, amenèrent un changement profond dans sa manière de voir. Il revint à la foi et rétracta solennellement ses vues antérieures dans le livre célèbre qu'il composa à cette époque et qui porte le titre de *El evangelio en triunfo, o historia de un filosofo desenganado*. Madr., 1803. Ce sont les mémoires d'un philosophe qui, dans des lettres adressées à divers amis, célèbre le triomphe de l'Evangile dans l'histoire de sa conversion. La fiction est simple. Un jeune homme incrédule et bon vivant, craignant d'être livré à la justice à cause d'un duel dont l'issue a été fatale à son adversaire, se retire dans un couvent solitaire. Là, les instructions d'un frère le ramènent à la foi et à l'Eglise. Rassuré sur le sort de celui dont il

avait cru causer la mort, il rentre dans la vie active et se dévoue à l'instruction de ses deux fils et à l'amélioration de la condition sociale des habitants du village près duquel il habite. La valeur apologétique du livre n'est pas grande. Olavide voit avec raison dans l'ignorance la cause principale de l'incrédulité, mais il a tort d'accorder une importance prépondérante aux témoignages externes du christianisme; son jugement sur Voltaire et la philosophie manque d'équité et de charité, et l'effusion avec laquelle il célèbre l'impression produite par les pompes extérieures du culte, paraît étrange dans la bouche d'un homme élevé à l'école du scepticisme le plus raffiné. La plupart des auteurs semblent admettre que sa conversion n'a pas été sincère ; mais la lecture du livre en question ne confirme pas cette impression. La doctrine plutôt évangélique qu'ecclésiastique, et l'esprit large et conciliant qui anime l'exposition pleine de chaleur des fruits bénis de la conversion portent l'empreinte d'une conviction profonde et réelle. Grâce au cardinal de Lorenzana, Olavide put rentrer en Espagne en 1798. Llorente le vit à l'Escurial, chez D. Mariano Luis d'Urquijo, premier ministre et secrétaire d'Etat. Cet auteur dit que les habitants de la sierra Morena lui conservèrent un souvenir reconnaissant. Il loue son esprit juste et éclairé, son amour de l'agriculture et ses talents de colonisation, et assure qur son œuvre lui vaudra une gloire durable. Olavide mourut en 1803. Son livre a été traduit en français, en italien et en allemand. L'original espagnol eut huit éditions en deux ans. La traduction française porte le titre: *Triomphe de l'Evangile ou Mémoires d'un homme du monde, revenu des erreurs du philosophisme moderne*, trad. de l'Esp. par J. F. As. Buynand des Echelles, Lyon, 1805, 4 vol.; 2e édit. abrégée, Lyon, 1821, 3 vol. in-8°. La traduction allemande parut à Ratisbonne en 1845-48 en 4 vol. On a encore du même auteur: *Poemas cristianas*, un recueil de poésies chrétiennes.—Voyez sur Olavide: J. A. Llorente, *Hist. crit. de l'Inquisition d'Espagne*, II, 543 ss., Paris, 1817 ; D. Vict. de la Fuente, *Hist. eccles. de Espana*, VI, 67, Madrid, 1875 ; Rosseeuw Saint-Hilaire, *Histoire d'Espagne*, nouv. édit., XIII, 121 ss., Paris, 1878. Eug. Stern.

OLÉRON (*Elora*, *Elorona*, *Illuro*, *Illurona*), ancienne ville épiscopale, suffragante de la métropole d'Auch. Elle a eu cinquante-sept évêques, dont le premier, Gratus, assista au concile d'Agde en 506, et le dernier fut Jean-Baptiste-Auguste de Villoutrieux de Faye, sacré le 17 août 1783. L'évêché d'Oléron a été supprimé en 1801. — Voyez *Gallia christ.*, I, 1264 ss.

OLÉVIAN (Gaspard), *Olevianus*, proprement von der Olewig, célèbre théologien réformé, né à Trèves en 1536, mort à Herborn en 1587. Fils d'un riche boulanger, initié par sa pieuse mère à la connaissance des vérités évangéliques, il alla étudier le droit à Paris, et fut gagné au mouvement de la Réforme par la vue des martyrs huguenots. Son séjour à Orléans et à Bourges ne fit que le raffermir dans les nouvelles doctrines. En 1558, Olévian se rendit à Genève auprès de Calvin avec lequel il se lia intimement et, l'année suivante, encouragé par les réformateurs suisses, il commença l'œuvre de la Réforme à Trèves, et y prêcha l'Evangile avec une grande ardeur en dépit de la résis-

tance du parti épiscopal. Obligé de quitter la ville avec le troupeau qui s'était groupé autour de lui, après n'avoir échappé au supplice que grâce à l'intervention des princes protestants allemands, Olévian accepta une place de professeur au *Collegium sapientiæ* et à l'université de Heidelberg; en cette qualité, il contribua à donner au Palatinat une organisation presbytérienne, et prit une part active à la rédaction du catéchisme de Heidelberg (voy. cet article) et de la liturgie de l'Eglise réformée du Palatinat. Ami et conseiller de l'électeur Frédéric III, il seconda avec un zèle infatigable les efforts éclairés de ce prince, pour rétablir partout la prédication et la discipline évangéliques dans toute leur pureté. La mort de son protecteur, le 26 octobre 1576, vint malheureusement arrêter ce beau mouvement. Louis VI, son fils, destitua Olévian de toutes ses fonctions, et lui défendit de prêcher et de publier de nouveaux écrits réformés. Six cents pasteurs et instituteurs durent bientôt quitter le pays qui fut luthéranisé avec violence pendant le règne heureusement très court de Louis († 1583). Olévian suivit l'appel que lui adressa le comte Louis de Sayn-Wittgenstein-Berlebourg, à Herborn, et travailla activement à l'introduction du culte réformé dans cette principauté, ainsi que dans celle de Nassau. — Voyez Piscator, *Kurzer Bericht vom Leben u. Sterben Dr G. Oleviani*; Sudhoff, *Olevianus'u. Ursinus' Leben u. ausgew. Schriften*, Elberf., 1857.

OLIER (Jean-Jacques), fondateur du séminaire de Saint-Sulpice, à Paris, né dans cette ville en 1608, mort en 1657. Il étudia la théologie à la Sorbonne et assista aux conférences de saint Vincent de Paul sur les devoirs du sacerdoce à Saint-Lazare. Ce fut le commerce avec ce pieux missionnaire qui décida de la direction de sa vie. Après avoir refusé une haute position ecclésiastique qui lui fut offerte par Louis XIII, Olier commença en 1641, à Vaugirard, l'œuvre à laquelle il ne devait cesser de se consacrer, l'éducation des jeunes prêtres. Il accepta en 1642 la cure de Saint-Sulpice et fonda en 1645 le séminaire de ce nom. Il en établit d'autres à Nantes, à Viviers, au Puy en Velay, à Clermont en Auvergne et à Québec dans le Canada, fit une mission générale dans le Vivarais, réforma l'abbaye de Pibrac et montra un zèle extraordinaire pour réveiller l'amour des études et des âmes dans les futurs serviteurs de l'Eglise qui se trouvaient placés sous sa direction. Tous les ordres religieux, sans exception, se sont unis pour célébrer les vertus et les travaux de l'abbé Olier, et l'assemblée générale des évêques, écrivant en 1730 au pape Clément XII, n'hésita pas à l'appeler « l'ornement et la gloire insigne du clergé de France. » Ses principaux ouvrages sont : 1° *Traité des saints ordres*, Paris, 1676 et 1834; 2° *Lettres spirituelles*, 1672 et 1831; 3° *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, 1689 et 1833; 4° *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, 1650, son meilleur livre et celui qui a été le plus souvent réimprimé; 5° *Journée chrétienne*, 1672. — Voyez *Gallia Christ.*, VII, 1016; Giry, *Vie de M. Olier*, 1687; Simon de Dancourt, *Remarques histor. sur la paroisse de Saint-Sulpice*, 1773; Nagot, *Vie de M. Olier*, 1818; de Bretonvilliers, *Mémoires sur M. Olier*, 1841, 2 vol.; *Vie de M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice*,

accompagnée de Notices sur un grand nombre de personnages contemporains, Paris, 1841, 2 vol.

OLIVA (Fernand-Perez), moraliste espagnol né à Cordoue en 1494, reçut une excellente éducation de son père, qui était lui-même un littérateur distingué, et se rendit, pour la continuation de ses études, d'abord à l'université de Salamanque, puis à celles de Alcala de Henarès et de Paris. Un de ses oncles, qui remplissait un poste de confiance à la cour de Léon X, l'introduisit dans la haute société romaine et lui facilita si bien les voies pour un prompt avancement que le jeune homme, à sa mort, aurait pu hériter de son bénéfice s'il n'avait préféré se consacrer à l'enseignement et retourner à Paris où il commenta pendant trois ans, devant un nombreux auditoire, la *Morale* d'Aristote. Le pape Adrien VI, lorsqu'il eut été informé de ses succès universitaires, chercha, par les offres les plus séduisantes, à le ramener dans la ville éternelle, mais l'amour du sol natal l'emporta chez Oliva qui se fixa définitivement en 1528 à Salamanque, pour y collaborer à la création du collège dit de « l'Archevêque. » Il en devint l'année suivante le recteur, y professa la morale avec la même autorité qu'en France, et venait d'être appelé par Charles-Quint à Madrid en qualité de précepteur de Philippe II, lorsqu'en 1530 une fièvre maligne coupa court à sa brillante carrière. Le nom d'Oliva a mérité d'être sauvé de l'oubli pour les services qu'il rendit à la prose castillane : il lui imprima une fermeté et une noblesse qu'elle était loin de posséder avant lui, malgré les remarquables écrivains qu'elle comptait déjà dans ses rangs : Sedeno, Navarra, Salazar. On regarde comme son chef-d'œuvre son *Dialogue sur la Dignité de l'Homme* ; on cite de lui également avec éloges un traité grammatical sur la *Langue castillane* ; un autre philosophique sur les *Facultés de l'Ame*, une dissertation suscitée par un *Projet de canalisation du Guadalquivir ;* enfin le discours prononcé par lui lorsqu'il postula sa chaire à l'université de Salamanque. Très versé en outre dans la connaissance des écrivains classiques, très désireux de communiquer à la langue espagnole quelques-unes de leurs immortelles qualités, il traduisit du latin l'*Amphytrion* de Plaute, du grec l'*Electre* de Sophocle et l'*Hécube* d'Euripide. Ses très réels mérites et aussi les incontestables lacunes de cet auteur, peut-être trop admiré par ses contemporains, ont été résumés par un juge compétent, M. Ticknor, dans l'appréciation suivante : « Oliva, » dit-il, dans le premier volume de son *Histoire de la Littérature espagnole*, « n'était certes pas un homme de génie, son inspiration ne s'échauffa jamais jusqu'à la poésie, son invention ne suffit jamais à porter dans un sujet des vues neuves et fortes, et son système d'imiter à la fois les maîtres latins et italiens énerve sa pensée plutôt qu'elle ne lui donne de la vigueur. La sagesse toutefois et la fermeté de son argumentation lui gagnèrent des lecteurs ; son style, ferme et net quoique entaché parfois de déclamation, son heureuse idée de se servir de la langue castillane et de prendre sa défense alors qu'elle entrait en possession de ses droits, lui assurèrent une renommée plus durable que celle d'aucun autre auteur espagnol de la même époque. » — Les ouvrages d'Oliva

furent publiés pour la première fois par son neveu Ambrosio de Morales (Cordoue, 1585, in-4°) et réimprimés en 1787 à Madrid (2 vol. in-12). L'inquisition les avait mis jusqu'après correction à l'index. — Sources : Rezibal y Ujarte : *Bibliotheca de los Scriptores qui hun sido individuad sos Collegios Majos,* Madrid, 1808, in-4°; Nicolo Antonio, *Bibliotheca Hispania Nova.*

OLIVA (Jean). Un autre personnage du même nom, mais dans un autre pays et à une époque postérieure, se distingua également dans la carrière des lettres : Jean Oliva, né le 14 juillet 1680 à Ronzio, dans les Etats vénitiens. Ses talents précoces lui valurent une dispense d'âge pour être admis à la prêtrise et enseigner les belles-lettres au collège d'Azolo. Les loisirs que lui laissaient ses fonctions officielles furent consacrés par lui à la traduction en italien du *Traité des Etudes* publié par l'abbé Fleury. Appelé en 1725 à Rome par la faveur de Clément XI, Oliva avait conquis à la mort de ce pontife assez de crédit pour être nommé secrétaire du conclave. Cette position influente le mit tout naturellement en rapport avec le cardinal de Rohan, qui apprécia ses connaissances philologiques et lui confia la direction de la magnifique bibliothèque de la famille de Thou, qu'il venait d'acheter au président de Ménars. Le savant italien passa les trente dernières années de sa vie à Paris, au milieu de cette précieuse collection qu'il compléta et dont il régularisa les acquisitions pour la maintenir à la hauteur de son antique renommée : grâce aux soins intelligents de son gardien, elle servit de point de ralliement aux érudits français et ouvrit libéralement aux étrangers ses trésors. Le catalogue, à la rédaction duquel il avait voué ses labeurs, ne comprit pas moins de 25 vol. in-fol. Le cardinal de Rohan se montra généreux envers son protégé et obtint sa naturalisation en France, afin de lui faciliter l'acquisition de riches bénéfices ecclésiastiques. Parmi les ouvrages dont nous sommes redevables à ses connaissances et à son zèle, nous mentionnerons : *l'Histoire du Poggio*, ainsi que 57 *Lettres* du même auteur, *Poggi Bracciolini Florentini historiæ de varietate fortunæ libriquatuor*; cette publication, faite peu après son arrivée à Paris, donna l'idée la plus avantageuse de sa sagacité philosophique ; *De nummorum veterum cognitione cum historia pingenda oratio*, Venise, 1716, in-8°; *De antiqua in Romanis Scholis grammaticorum disciplina dissertatio*, Venise, 1718, in-8°; *In Marmor Isiacum Romæ nuper effossum exercitationes*, 1715 ; un bas-relief qui venait d'être découvert à la bibliothèque de la Minerve et dont Oliva fait remonter la présence à l'époque de l'érection de cet édifice. Les trois dissertations précitées furent réunies en 1758 sous le titre d'*Œuvres diverses* de l'abbé d'Oliva, bibliothécaire de M. le prince de Soubise, Paris, in-8°. Le même savant fit en outre paraître un éloge de son compatriote Camille Sylvester : *Epistola devita Camilli Sylvestri* à la tête de *l'Interprétatio in Anaglyphum* que ce dernier laissait manuscrite, Rome, 1710, in-8°. Une notice sur un médecin de Clément XI, *De morte Lanscii brevis dissertatio;* enfin la traduction d'un livre de Lancelotti sur les *Impostures de l'Histoire*, 2 vol. in-12. Oliva mourut à Paris le 19 mars 1759. — Sources :

Charles-Armand Lescalopier, *Eloge d'Oliva* en tête des *Œuvres diverses*; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, supplément, t. II; *Mémoires de Trevoux*, août, 1768; *Acta Eruditorum*, Leipzig, 1720. E. Stroehlin.

OLIVETAN (Pierre-Robert) appartient à cette région privilégiée (Picardie, Artois, Ile-de-France) qu'ont illustrée les travaux bibliques de Guyars des Moulins, Raoul de Presles, Jean de Rély, Lefèvre d'Etaples, Vatable, Calvin, sans parler de Gérard Roussel, Louis de Berquin, Ramus, ni des imprimeurs Pierre de Wingle, Crespin et de Tournes. Il naquit à Noyon, sans doute peu d'années avant Calvin (1509), qui lui donne le titre de cousin et vieil ami, dans la préface latine de la Bible de Neuchâtel (Serrières, 1535). Bien qu'il ait figuré avec éclat parmi les premiers prédicateurs de la Réforme en Suisse, Farel, Froment, Viret, Saunier, Fabri; bien que sa version des saintes Ecritures ait rendu au protestantisme de langue française les mêmes services que celle de Luther rendit aux Eglises d'Allemagne; bien que Bèze lui attribue la conversion de Calvin; bien que les Eglises vaudoises du Piémont lui doivent en grande partie leur réformation; bien que Fabri lui eût voué une sorte de culte; pas une de ses lettres n'a été conservée, non plus qu'aucune de celles qui lui furent adressées. Sa vie reste, malgré l'admirable érudition de M. Herminjard, comme enveloppée d'un voile mystérieux, à travers lequel on entrevoit cependant l'inaltérable affection, peut-être un instant partagée, que lui portait une pieuse jeune fille, tenue en haute estime par des hommes tels que Fabri et Calvin. La famille du savant apôtre s'appelait Robert. Calvin le nomme *Robertus noster*, dans la préface latine déjà citée, et « feu maître Pierre Robert », dans la préface française substituée à la latine en tête d'une des premières revisions de la Bible des vaudois, devenue bientôt la Bible genevoise; dans sa *Vie de Calvin* (édit. Franklin, 1869, in-16, p. 12), Bèze l'appelle « M. Pierre Robert, autrement Olivetanus; » lui-même se désignait ainsi : « P. Robert Olivetanus, l'umble et petit translateur. » Olivetan (*aliàs* Olivetain, Oliveteau, D'Olivet) n'est donc qu'un de ces noms de fantaisie si nombreux alors, ou un sobriquet dérivé d'olivète, abondance d'huile, et pouvant signifier grand brûleur d'huile, c'est-à-dire grand travailleur; il serait alors l'équivalent du jeu de mots : *Bos suetus aratro*, que des écoliers firent au siècle suivant sur leur camarade Bossuet. — Pierre Robert apparaît, dans la *Correspondance des réformateurs*, comme réfugié à Strasbourg vers le mois d'avril 1528, et s'adonnant particulièrement à l'étude du grec et de l'hébreu sous Bucer et Capiton. C'est de lui sans doute que Bucer parle à Farel, dans sa lettre du premier mai : « J'ai ici un jeune homme de Noyon, que la persécution a chassé d'Orléans où il étudiait les lettres. » Trois ans plus tard, en novembre 1531, on le trouve à Neuchâtel, exerçant les fonctions de maître d'école, comme Farel avait fait à Aigle, pour y répandre plus sûrement la bonne nouvelle; puis à la fin de 1532, dans les vallées vaudoises qu'il évangélisa durant plusieurs années. Aux premières nouvelles de la Réforme, les vaudois du Piémont s'étaient émus, avaient envoyé des députés en

Allemagne pour s'enquérir de la doctrine et de l'organisation de l'Eglise nouvelle. Bientôt ils avaient rougi de la dissimulation dont ils usaient vis-à-vis de l'Eglise romaine afin d'éviter la persécution. Ayant convoqué pour le 12 septembre 1532, à Chanforans au milieu du val d'Angrogne, une assemblée générale de leurs barbes ou ministres et des principaux membres de leurs communautés, ils y invitèrent Farel et ses collaborateurs. Le colloque de Granson, devant lequel les députés vaudois exposèrent leur demande, décida que Farel et Saunier les accompagneraient au synode. Olivetan s'y rendit avec eux. Frappée de la nécessité de mettre en usage tous les moyens propres à réveiller le zèle et la fidélité, l'assemblée du val d'Angrogne n'en vit pas de plus puissant que la multiplication des livres de piété, au premier rang desquels elle plaçait l'Ecriture sainte ; aussi, désireuse de réaliser l'idée caressée dès 1524, à Meaux Strasbourg et Bâle, par Roussel, Farel et Bentin, savoir celle d'une imprimerie exclusivement religieuse, prit-elle des mesures pour en subventionner une établie en Suisse. Comme la traduction de Lefèvre d'Etaples n'avait pas pénétré dans les vallées, où l'on ne trouvait que quelques exemplaires manuscrits d'une très ancienne version, la publication d'une Bible nouvelle « repurgée selon les langues hébraïque et grecque en langage françois », fut résolue. Farel et Saunier, témoins des travaux d'Olivetan qu'ils savaient très versé dans l'hébreu, le supplièrent de se charger de cette tâche ; mais leurs importunités ne purent vaincre sa modestie et sa défiance de lui-même. Force fut donc de se rejeter sur la Bible de Lefèvre, sauf à la reviser en quelques endroits. A leur retour les trois réformateurs passèrent par Genève ; ils y prêchèrent en secret et faillirent être victimes d'un guet-apens. Expulsés de la ville le 4 octobre, ils rejoignirent Froment à Granson. Cependant en conséquence de l'importante décision prise à Chanforans, deux barbes, Martin Gonin (envoyé dès 1526 en Allemagne, martyr à Grenoble en 1536) et Guido, s'étaient acheminés vers la Suisse, afin de s'entendre avec l'imprimeur qui leur serait désigné par Farel. Ils regagnèrent les vallées dans la seconde moitié du mois d'octobre, emmenant avec eux Olivetan et Saunier. Celui-ci rendit compte à Farel de leur voyage, par une lettre du 5 novembre dont voici la substance : « Partis d'Yvonand (sur les bords du lac de Neuchâtel), nous nous dirigeâmes sur le Valais par Vevey, Aigle et Bex. Ne trouvant pas à Bex de lit pour Martin, tombé malade, nous retournâmes à Ollon ; mais l'inhumanité de la femme du pasteur nous contraignit à repartir aussitôt, bien que Martin fût à demi-mort, Olivetan affaibli par la dyssenterie, et Guido accablé de fatigue. Quand nous arrivâmes au pied des Alpes (à Martigny), je fus à mon tour pris d'une attaque de choléra qui faillit m'emporter. Comme j'étais un peu mieux le lendemain, nous nous remîmes en route et rencontrâmes près de l'hospice du Saint-Bernard, dans une auberge de Verret, un moine du couvent. C'était un cuisinier. Nous l'exhortâmes si bien qu'il nous promit de quitter l'Antechrist, et que je lui remis une lettre pour toi. A notre arrivée nous fûmes reçus avec une

grande joie. Nous instruisons les barbes et le peuple dans des réunions auxquelles on accourt de très loin ; mais nous ne les tenons pas ouvertement à cause des opposants. Des écoles seront bientôt établies. Cinq cents écus d'or ont été remis à Martin pour le typographe, afin que l'impression de la Bible ne souffre aucun retard. Envoie-nous les livres que j'ai oubliés et le bagage d'Olivetan. Fais revoir et imprimer la Bible comme je te l'ai dit, c'est-à-dire sur deux colonnes, la plus large pour le français en gros caractères, l'autre pour le latin en caractères plus petits (disposition empruntée aux *Epistole Pauli* de Lefèvre, où la Vulgate et une autre traduction sont imprimées en regard). Prie François Martoret du Rivier de nous envoyer des ouvrages français de l'imprimeur Pierre, les meilleurs qu'il connaîtra. » — Malgré ces instances, l'exécution du projet relatif à l'imprimerie fut ajournée. Le 13 mars 1533, P. de Wingle sollicitait du Conseil de Genève l'autorisation de mettre sous presse une Bible française (Merle d'Aubigné, *Hist. de la Réf. au temps de Calvin*, III, 472) ; mais rien n'indique s'il s'agissait ou non de la Bible française-latine destinée aux vaudois. Au mois d'avril, Olivetan remplissait encore les fonctions de maître d'école évangéliste dans les vallées, d'où il retourna en Suisse en mars ou avril 1535. Dans l'intervalle avait eu lieu la « conversion subite » par laquelle « Dieu dompta et rangea à docilité le cœur de Calvin » (*Comment. sur les Psaumes*). Comment Pierre Robert put-il en être l'instrument ? Sans aucun doute Bèze a placé cette conversion plusieurs années trop tôt ; cependant on ne peut conclure de là qu'il se soit également trompé en l'attribuant à l'influence d'Olivetan. Le fait paraît donc acquis, en raison de l'intimité de Bèze avec Jean et Antoine Calvin. Mais fut-ce par correspondance ou dans des entretiens avec Jean, que, vers l'automne de 1533, Olivetan lui fit « goûter quelque chose de la pure religion », de sorte qu'il commença « de se distraire des superstitions papales » (Bèze, *Vie de Calvin*, p. 12) ? Les deux cousins se seraient-ils vus à Paris, où Calvin était alors étudiant ? On l'ignorera probablement toujours. — Par une autre lettre adressée à Farel, le 23 septembre 1533, de Morans en Dauphiné, Saunier nous apprend qu'il vient de faire un nouveau voyage dans les vallées, et s'est entretenu avec quelques uns des barbes réunis en synode au val Saint-Martin, le 15 août. « J'ai eu des reproches, écrit-il, à cause de l'imprimerie ; car ils disent que je suis le promoteur de l'affaire, et qu'il y a un an passé que les deniers sont délivrés, et qu'il n'y a rien de fait. Ils seraient d'avis de me bailler la charge des affaires, et que je me tinsse auprès de Pierre pour donner ordre aux livres. S'il vous semble que cela soit nécessaire et expédient, il vous plaira leur en écrire tout à plein... Je vous prie écrire particulièrement à frère Loys le vieux (l'un des modérateurs de la table ou synode), le admonestant à parté et de l'imprimerie ; car lui et Estève me veulent bailler la charge de vendre les livres et me tenir auprès. » Un an s'était donc écoulé sans que Farel et Viret se fussent livrés à la revision qu'on leur demandait. Sans doute ils auraient pu alléguer pour excuse leurs occupations

incessantes, leurs courses perpétuelles; mais au fond la principale cause de leur abstention était autre: ils préféraient de beaucoup une version faite sur les originaux à une traduction de la Vulgate, telle que celle de Lefèvre, et ils conservaient le ferme espoir qu'Olivetan finirait par céder à leurs sollicitations. En effet, quatre ou cinq mois plus tard, ils triomphaient de ses scrupules. Au mois de janvier ou de février 1534, Olivetan se mit à l'œuvre, et bientôt l'impression de la Bible commença. Après avoir travaillé toute l'année, il écrivit les préfaces dans lesquelles il rend compte à ses amis du sentiment auquel il a obéi, de la méthode qu'il a suivie, des sources qu'il a consultées et des difficultés qu'il a eu à vaincre, n'ayant voulu jurer en la personne ou la parole d'aucuns, et s'étant adonné seulement à la vérité du texte, parce qu'il voulait « vivre de sa foi, » non « par opinion d'autrui, qui n'est pas chose fort certaine. » Ce travail d'une année fut accompli dans les vallées, témoin la dédicace datée « des Alpes ce douzième de février 1535, » et ces lignes de « l'apologie du translateur »: « Ayant jà longuement traîné ce joug tout seul, ai été contraint entre ces montaignes et solitudes, user tant seulement des maîtres muets, c'est-à-dire livres, vu que ceux de vive voix... me défaillaient. » L'inscription finale est ainsi conçue: « Achevé d'imprimer en la ville et comté de Neuchâtel par Pierre de Wingle, dit Pirot Picard, l'an 1535, le quatrième jour de juin. » L'ouvrage est un in-folio en caractères gothiques. Vu la distance et la difficulté des communications entre Neuchâtel et les vallées, à une époque où la poste n'existait pas, il est évident que la plupart des feuilles furent tirées sans passer sous les yeux de l'auteur. Aussi s'empressa-t-il de se rendre près de l'imprimeur dès que l'achèvement de sa tâche le lui permit, c'est-à-dire probablement en mars. Il trouva à Neuchâtel son « loyal frère et bon ami » Bonaventure Despériers, chargé non seulement de mettre au net la copie (*amanuensis interpres*), mais aussi de dresser la table des noms hébreux et des noms propres, ainsi que Matthieu Malingre, auquel était confié l'index des matières. Celui-ci devint pasteur de la ville dans le courant de l'année. Jusque-là les épreuves avaient sans doute été corrigées par ces deux savants, aidés de H. Rosa. L'impression tirant à sa fin, Saunier était aussi accouru pour s'occuper des comptes et du placement de l'ouvrage, conformément au vœu des vaudois. Fabri écrivait, en effet, le 6 mai, à Farel et à Viret: « Saunier est arrivé sain et sauf, et s'occupe activement de l'affaire qui nécessitait sa présence. On imprime en ce moment la traduction des noms bébraïques et les tables de la Bible. » Au milieu de juillet, Olivetan et Saunier repartaient pour les vallées, accompagnés de huit autres français, qui allaient intercéder pour leurs frères de Provence et du Dauphiné cruellement persécutés. Quelques-uns de ces « notables personnages » habitaient Morat depuis longtemps; d'autres, parmi lesquels se trouvait vraisemblablement Despériers, étaient « serviteurs de la royne de Navarre. » Ils furent épiés à leur sortie de Genève et dénoncés aux genevois catholiques réfugiés à Peney, de sorte que, arrivée le 16 à

Faverges, petite ville située à environ deux lieues sud-est d'Annecy, toute la troupe fut arrêtée, à l'exception de Saunier qui s'évada, se cacha dans un champ d'avoine, et regagna Genève à pied, laissant son cheval et sa Bible aux mains des ennemis. Moyennant treize ou quatorze écus, les autres furent relâchés malgré les livres compromettants « fines Bibles et Nouveaux Testaments, etc., » trouvés dans leurs valises. C'est de Turin que les deux frères de Farel lui annoncèrent leur délivrance par des lettres du 22 et du 24 juillet. Au mois de septembre, Saunier essaya de nouveau de passer en Piémont ; mais plus malheureux encore que dans son précédent voyage, il se laissa arrêter en Savoie, et subit, dans les châteaux de Turin et de Pignerol, une captivité qui dura tout l'hiver. Il ne fut échangé qu'après le mois de mars 1536, contre le moine Furbity, emprisonné à Genève. Pendant que son ami gémissait dans un cachot, Olivetan avait repris aux vallées sa vie habituelle de missionnaire. On l'attendait à Genève au mois d'avril. Fabri, qui venait d'y organiser la Réforme, suppliait le Conseil de réserver au savant professeur une place dans le collège récemment institué. Olivetan occupa cette place dans le courant de mai. Son arrivée fut bientôt suivie de celle de Calvin, qui, à la fin d'août, commençait à donner des leçons de théologie. Durant près de deux années, Olivetan ne quitta pas Genève ; son nom figure dans un grand nombre de lettres, parmi les salutations que les réformateurs s'envoyaient réciproquement en leur nom et en celui de leurs amis. La dernière que nous lui voyons adresser est du mois de mars 1538. Il partit peu après pour un voyage dont il ne revint pas. L'Italie, berceau de la Renaissance, attirait alors les lettrés ou humanistes aussi puissamment qu'elle attire aujourd'hui les peintres et les sculpteurs. Calvin lui-même avait cédé à cette attraction sans pourtant aller plus loin que Ferrare. Olivetan s'arrêta évidemment aussi quelque temps auprès de la pieuse Renée de France et de son entourage de savants et de femmes d'élite gagnés à la Réforme ; mais il pénétra certainement plus avant dans la Péninsule. La nouvelle de sa mort, apportée dans la seconde moitié de janvier 1539 par une lettre de Françoise Boussiron, femme de Sinapi, médecin de la cour de Ferrare, frappa Calvin et ses amis comme un coup de foudre. Au reste, nul détail ; où, quand, comment le « fidèle serviteur de l'Eglise chrétienne, de bonne et heureuse mémoire » (préface française de Calvin déjà citée) avait-il succombé ? On l'ignore. Fabri affirme que ce fut au mois d'août 1538, et comme Françoise, très attachée à Calvin, n'aurait pas attendu quatre à cinq mois pour l'en instruire, si l'accident était arrivé à Ferrare, il y a tout lieu de penser qu'Olivetan mourut dans quelque autre ville, peut-être à Rome. Les bruits d'empoisonnement qui circulèrent à cette occasion parurent sans doute à Calvin dénués de fondement ; car il ne les mentionne même pas. — A son arrivée en Suisse, Olivetan s'était lié avec François Martoret du Rivier, appelé à Moudon en 1536, mais alors ministre à Saint-Blaise, dans le voisinage de Neuchâtel. Celui-ci avait près de lui une sœur ou une parente, que les visites du jeune instituteur et pasteur ren-

daient à la fois pensive et joyeuse. La noblesse de caractère de l'homme, qui pour obéir à sa foi restait éloigné de son pays, son entier dévouement à la science et à la sainte cause qu'il avait embrassée, sa piété, son extrême modestie, sa timide fierté, touchèrent le cœur de Johanna. Fut-elle payée de retour? Inspira-t-elle à celui auquel elle se sentait si étroitement unie, un sentiment plus tendre que l'amitié? On serait tenté de le croire ; car lors de son premier départ pour les vallées, Olivetan, laissant ses livres et son bagage chez François, légua par testament la moitié du peu qu'il possédait à Christophe Libertet, dit Fabri, et l'autre moitié à Johanna. Elle attendit patiemment son retour. Mais une fois revenu et établi à Genève, soit qu'il n'éprouvât pour elle qu'un sentiment tout platonique, soit qu'il fût hésitant ou rendu quelque peu farouche par la solitude et l'amour de l'indépendance, il ne la demanda point en mariage. Leur inclination n'était un mystère pour personne. A plusieurs reprises Calvin interrogea son ami, pour savoir s'il n'avait fait aucune promesse à Johanna. Olivetan le nia toujours, particulièrement au mois de février 1538, lorsque le ministre Arenarius (Bertrand Gravier) fut décidé à se rendre à Moudon pour offrir sa main à la jeune fille qui la refusa. Avant d'entreprendre son fatal voyage d'Italie, Pierre Robert avait séjourné quelques jours à Thonon chez Fabri. Là, vivement pressé de renoncer à son dangereux projet, dans un moment de trouble extrême, il avait rédigé à la hâte de nouvelles dispositions testamentaires constituant les deux Calvin héritiers de la moitié de son bien, et chargeant Papillion, Pierre de la Fontaine et Fabri, de distribuer le reste aux pauvres. Bien qu'il fût réduit à une pénurie très voisine de la misère, Calvin, toujours mû par un sentiment de générosité et d'exquise délicatesse, voulut partager avec Johanna sa portion d'héritage, ainsi que celle de son frère, et pria Farel et Fabri de prendre des mesures en conséquence. Le dernier écrivait à Farel, le 8 mai 1539 : « Je réponds enfin à la lettre par laquelle tu m'annonçais que notre cher Calvin se repose entièrement sur nous du soin de vider la question d'héritage, approuvant d'avance ce que nous déciderons. Bien loin d'être une demanderesse importune, la pieuse sœur ne m'a parlé absolument de rien ; mais François estime qu'une partie de ce qu'a laissé notre ami doit lui être accordée, en raison de la fidélité qu'elle lui a témoignée par une longue attente finalement déçue. Je ne doute pas qu'il lui eût légué quelque chose, s'il se fût souvenu d'elle au moment d'écrire ses dernières volontés ; mais moi-même accablé de douleur et tout occupé à le dissuader de partir, j'oubliai Johanna... Je ne parle pas de ce qu'il m'avait légué par son premier testament. Je désire seulement conserver trois ouvrages en souvenir de *mon âme*. Je l'appelle ainsi, parce qu'il m'était plus cher que moi-même. Plût à Dieu qu'il me fût permis de verser mon sang pour rendre à l'Eglise un si digne ministre! Le Seigneur veuille nous en susciter de semblables, maintenant plus nécessaires que jamais! » — La Bible d'Olivetan est un présent d'inestimable valeur que les vaudois ont fait à l'Eglise réformée. Calvin, dont on s'étonne de

trouver deux préfaces dans cet ouvrage (l'une, latine, en tête de l'Ancien Testament, l'autre, française, en tête du Nouveau), puisque son *Institution chrétienne* ne parut qu'un an plus tard, s'exprime ainsi dans la première qui fut son début comme écrivain protestant : « Je parlerai peu du traducteur, de peur qu'on n'attribue mes éloges à la parenté qui nous lie ou à notre vieille amitié. Je dirai cependant (ce que je crois pouvoir affirmer sans crainte d'être démenti) qu'il est doué d'un esprit vif et pénétrant, qu'il n'est pas pauvre d'érudition, qu'il n'a épargné ni travail, ni recherches, ni soins, qu'il a rempli l'office de traducteur avec une parfaite fidélité. Toutefois il est, je m'en doute bien, des endroits qui ne plairont pas à tout le monde, soit par suite de la diversité des goûts, soit parce que dans un travail de si longue haleine il est difficile de ne pas faiblir quelquefois. » Que le lecteur, poursuit-il, « n'incrimine pas un savant qui a bien mérité des études sacrées » ; qu'il le juge plutôt avec modération. « Ce sera rendre justice à notre cher Robert, dont les autres qualités éminentes sont surpassées par sa modestie, que j'appellerais volontiers une humilité portée à l'excès, puisqu'elle a failli l'empêcher d'entreprendre cette œuvre sainte. » Quant à ceux qu'aucune considération ne peut empêcher de batailler, Calvin les prévient qu'ils n'ont ni représailles à redouter, Olivetan étant de ces hommes qu'on peut provoquer de la langue impunément, ni gloire à espérer de leurs attaques, d'autant qu'il est plus facile de critiquer un auteur que de l'égaler « *cavillari omnia promptum esse, sed non item æmulari.* » Dans la seconde préface française composée quelques années plus tard, Calvin affirme encore que le labeur de feu maître Pierre Robert « est digne de grande louange ». « Et de fait, ajoute-t-il, il n'y a homme de sain jugement qui ne lui donne ce los. Toutefois il ne se faut pas ébahir s'il lui était échappé beaucoup de fautes en un tel ouvrage, j'entends si long et difficile. » D'après le P. Richard Simon (*Hist. crit. du V. T.*, p. 342, et *Hist. crit. du N. T.*, p. 326), qui n'a tenu aucun compte de ces avertissements et n'a examiné que superficiellement l'œuvre d'Olivetan, c'est à tort que celui-ci se donne pour le premier qui ait traduit la Bible d'hébreu en français. Il n'y a guère d'apparence, dit-il, que cet interprète ait travaillé sur le texte hébreu, ni qu'il ait lu les commentateurs juifs qu'il cite parfois en note. On peut même douter qu'Olivetan ait su la langue hébraïque. Son projet n'est digne de louange qu'au point de vue des procédés critiques ; mais un seul homme, qui n'était pas même fort exercé en cette matière, ne pouvait réussir dans une si grande entreprise, à laquelle d'ailleurs il ne consacra qu'une année. Sa version n'est à proprement parler que celle d'Anvers (Lefèvre d'Etaples) retouchée, ou plutôt altérée en quelques endroits. — Les modernes ont marché aveuglément sur les traces du prieur de Bolleville. On lit dans la *Biographie universelle :* « Olivetan ne doit la place qu'il occupe dans les dictionnaires qu'au titre qu'il avait usurpé de premier traducteur de la Bible... Il ne fit que retoucher la version de Lefèvre d'Etaples. Il n'en eut pas moins l'impudence de se vanter d'avoir traduit sur les originaux. On le crut

sur parole, et Th. de Bèze, pour expliquer la rapidité du travail d'Olivetan, assure qu'il fut aidé par Calvin. Cette première édition de la Bible à l'usage des protestants est très rare ; mais elle n'a guère d'autre mérite. » « On ne doit pas oublier, dit à son tour la *France protestante*, d'ailleurs beaucoup plus éclairée et plus équitable, que, pressé par les circonstances, Olivetan ne mit qu'un an à ce grand travail, qui ne doit donc être considéré que comme une ébauche. » Ce sont là autant d'erreurs séculaires dont M. Reuss a fait justice, dans sa patiente et lumineuse étude sur la méthode et les procédés de traduction d'Olivetan. L'illustre professeur de Strasbourg a clairement et définitivement prouvé, par une foule de citations, qu'Olivetan a traduit sur l'original tous les livres hébreux de la Bible, que la langue d'Israël lui était familière, et que sa science était véritablement prodigieuse. Quant aux livres apocryphes et à ceux du Nouveau Testament, M. Reuss n'y voit avec raison qu'une revision trop hâtée de la traduction de Lefèvre, non d'après le texte grec, mais d'après la Vulgate pour les premiers, et d'après la version latine d'Erasme pour les autres. « Je n'hésite pas à déclarer, dit-il, que l'Ancien Testament d'Olivetan est non seulement une œuvre d'érudition et de mérite, mais un véritable chef-d'œuvre, bien entendu quand on a égard aux ressources littéraires et philologiques dont l'exégèse disposait à cette époque, et surtout quand on compare cette traduction à ce qui existait antérieurement... Il est tout d'abord évident qu'il y a là une traduction toute nouvelle et non une retouche de celle d'Anvers. S'il reste encore des traces non méconnaissables de l'ancienne version, au moyen desquelles on peut prouver qu'Olivetan l'a eue sous les yeux, cette circonstance, loin d'étayer l'hypothèse d'une dépendance foncière et permanente, servira plutôt à faire ressortir le soin que le traducteur de Neuchâtel a mis à la contrôler et à la corriger... Olivetan avait lu les rabbins, les grands commentateurs juifs du douzième et du treizième siècle... Outre ces rabbins et presque aussi fréquemment qu'eux, Olivetan cite le *Chaldée*, c'est-à-dire les Targoums ou paraphrases en dialecte araméen (babylonien, chaldaïque), qui sont pour nous, en partie du moins, et après les Septante, les plus anciens monuments de l'exégèse juive. » — Un tel travail a-t-il pu être accompli en un an, ou même en « deux ans et demi, » ainsi que le pense M. Pétavel ? Certes non, et M. Reuss l'a proclamé le premier. Il ne sera contredit sur ce point par aucun de ceux qui ont mis la main à une traduction ou seulement à une revision de la Bible. Calvin lui-même s'exprime ainsi sur le compte du théologien (Des Gallars, Malingre ou quelque autre) qui avait une première fois corrigé l'œuvre d'Olivetan, et n'était pas encore satisfait du résultat : « Son désir serait que quelqu'un ayant bon loisir, et étant garni de tout ce qui est requis à une telle œuvre, y voulût employer une demi-douzaine d'ans, et puis communiquer ce qu'il aurait fait à gens entendus et experts. » Pourquoi Olivetan ne parle-t-il que d'une année ? Parce qu'il s'adresse à des amis, Farel, Viret, Saunier, qui, fort au courant de tout ce qui le concerne, le

comprendront à merveille : « Vous ayans quelque estime de moi, autre que je ne pensais, m'avez tant prié, sollicité, importuné et quasi adjuré, qu'ai été contraint entreprendre cette si grande charge, laquelle toi Cusemeth (Farel) et Chlorotès (Viret) eussiez pu faire trop mieux que moi, si Dieu vous eût voulu permettre et donner le loisir... Si vos persuasions n'eussent été plus puissantes que mes excuses, je ne devais jamais accepter telle charge, vu la grande difficulté de la besogne et la débilité et faiblesse de moi, laquelle ayant bien connue, avais jà par plusieurs fois fait refus de me aventurer à tel hasard... Partant à vous qui m'avez mis en œuvre et êtes cause de tout cet affaire, qui m'avez si bien donné à entendre et fait accroire par vive raison que j'en viendrais à bout et le ferais si bien, je viens maintenant, *après avoir travaillé toute l'année*, rendre compte de la besogne faite, rendant grâces et donnant gloire à Dieu seul, si elle si bien achevée et parfaite que vous l'entendiez, et si ai aucunement satisfait à l'espérance que vous aviez de moi, de mes labeurs et vacations, etc. » La postérité, au contraire, devait se tromper jusqu'au moment où un examen approfondi de la Bible révélerait ce qui est nécessairement sous-entendu dans la préface. L'obscurité de la phrase soulignée a été la principale cause du jugement injuste porté contre Olivetan. Celle que nous avons citée plus haut : « Ayant jà longuement traîné ce joug tout seul, » indique, il est vrai, que l'œuvre était commencée longtemps avant l'arrivée de l'auteur dans les vallées ; mais elle est aussi tellement obscure qu'elle a passé inaperçue. L'explication se présentera d'elle-même, quand nous aurons justifié notre assertion relative aux motifs qui engagèrent Farel et Viret à laisser tomber le projet d'une revision de la Bible de Lefèvre, et quand nous aurons montré pourquoi ce fut à Olivetan qu'ils demandèrent une traduction nouvelle. Quant au premier point, ils partageaient le double sentiment exprimé, dès le mois de décembre 1525, par Gérard Roussel, dans une lettre adressée de Strasbourg à Le Sueur : « Nous sommes ici plusieurs occupés à traduire la Bible entière en français, non sur la Vulgate, mais sur les textes hébreu et grec et en nous aidant des versions allemandes, immense travail qui sera, j'espère, en grande édification. Coracinus (pseudonyme de Lefèvre) persiste dans son dessein, voulant exécuter pour l'Ancien Testament ce qu'il a fait pour le Nouveau (publié en 1523), et nous n'avons pas réussi à l'effrayer en lui parlant de la difficulté de l'entreprise et de son ignorance des langues, au point de l'y faire renoncer et de l'amener à ne s'occuper que de ce dont il est capable, ni même en ajoutant qu'il y a ici des savants qui pourraient mieux faire ce travail, sans rencontrer plus de difficultés dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, et qu'il ne manque pas de gens qui sont mécontents de sa version du Nouveau Testament, qui trouvent qu'elle n'est pas assez pure et qu'elle s'écarte la plupart du temps du texte grec. » Ainsi, tandis que Lefèvre continuait sa traduction de la Vulgate, plusieurs de ses disciples, Roussel, Farel, Michel d'Arande, Simon Robert et Vadaste, réfugiés comme lui chez

Capiton, en entreprirent une autre d'après l'original, durant l'hiver de 1525-1526. Au mois de juin suivant, Roussel, rentré en France et ayant repris ses fonctions d'aumônier de Marguerite, priait Farel, resté à Strasbourg, de lui envoyer des concordances. Il lui écrivait encore le 27 août : « J'ai offert une partie de notre travail à la duchesse d'Alençon, qui l'a reçue avec joie. J'en active la transcription, pour le mettre enfin sous presse, si je puis en obtenir l'autorisation. Je désirerais qu'on nous renvoyât d'ab rd la Genèse, qui est entre les mains de notre ami Bentin. J'estime que notre frère Simon et toi, vous rendriez un grand service en poursuivant l'œuvre commencée ; de mon côté, je ne manquerai pas à mon devoir et je réveillerai le zèle de mes amis... Fais que la Genèse nous revienne au plus tôt. » Ce travail comprenait sans doute le Pentateuque dont, au mois d'octobre, Farel espérait encore la prochaine impression : « Je croi que brief on aura les cinq livres de Moïse nouvellement traduits. » Nous ne pensons pas qu'ils aient jamais vu le jour; mais ils ont pu être communiqués par Farel à l'homme d'énergique volonté et de persévérance inflexible, qui, arrivé à Strasbourg, en 1528, lorsque l'entreprise était définitivement abandonnée, ne tarda pas à la reprendre. Toutefois il ne traduisait l'Ancien Testament que pour son usage personnel et sans songer le moins du monde à l'imprimer. En voyant le travail d'Olivetan approcher de sa fin au mois d'octobre 1532, Farel et Saunier se persuadèrent qu'ils réussiraient un jour à contraindre l'auteur de le mettre sous presse; voilà pourquoi ils l'en firent supplier par les vaudois. Il résista, mais acheva la besogne. Ce fut alors, c'est-à-dire au commencement de 1534, qu'il consentit enfin à l'impression. Mais il fallait une Bible complète. Olivetan fut donc obligé de revoir rapidement les livres apocryphes et le Nouveau Testament de Lefèvre. C'est cette revision, accompagnée très probablement d'une dernière lecture de l'Ancien Testament et de l'adjonction d'un certain nombre de notes, qu'il appelait le travail d'une année. Le langage tenu à diverses reprises par Olivetan, exclut toute idée de collaborateur ; ce ne fut qu'après l'impression de la Bible qu'il pria Calvin, plus savant que lui en grec, de retoucher le Nouveau Testament. Celui-ci écrivait de Bâle à Fabri, le 11 septembre 1535 : « Avant son départ de Neuchâtel, Olivetan m'a écrit qu'il remettait à un autre temps la publication du Nouveau Testament ; je ne me suis donc pas occupé de la revision que je lui avais promise. D'ailleurs, un cahier manquait au volume qu'on m'a envoyé à cet effet, il y a trois mois, et le travail du relieur n'est pas même terminé. Mais je me propose de consacrer une heure par jour à cette revision et de te confier mes notes jusqu'au retour d'Olivetan. » Il est permis de penser que Calvin n'a donné suite que plus tard à ce projet. Le Nouveau Testament paru en 1536 in-8°, a été revu par Olivetan lui-même, qui publia encore, en 1537, sous le pseudonyme hébraïque de Belisem de Belimakom (sans nom de sans lieu) une revision des Psaumes (Genève, in-8°) et, l'année suivante, une revision des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique, sortie des presses de Jean Gérard, in-8°. La revision du

menta præcipua, Berl., 1820-1822, 2 vol., Olshausen se voua exclusivement à l'étude exégétique des écrits du Nouveau Testament. Le premier ouvrage qu'il publia sur cette matière, traite de l'*Authenticité des quatre Evangiles canoniques*, Kœnigsb., 1823. Il fut bientôt suivi de deux autres sur l'*Herméneutique biblique* (1824 et 1825), dans lesquels l'auteur, sans rejeter l'exégèse grammaticale et historique, défend les principes de l'interprétation allégorique et typologique. Il insiste en particulier sur la nécessité d'étudier la Bible dans l'esprit même de la Bible, c'est-à-dire dans un esprit religieux, suivant cette maxime que le semblable seul perçoit le semblable. L'ensemble merveilleux des révélations divines dont la Bible est le document, ne se révèle qu'à celui qui la lit avec foi et en invoquant les lumières de l'Esprit de Dieu. Le sens propre, élucidé par la grammaire, cache un sens spirituel qui ne se découvre qu'à celui qui se trouve placé dans le courant de vie et de lumières surnaturelles, introduit dans le monde par Jésus-Christ. Olshausen résuma les mêmes pensées dans un petit opuscule qui eut un grand retentissement, *Christ le seul maître*, Kœnigsb., 1826, et les appliqua dans son plus vaste ouvrage, *Commentaire biblique sur tous les écrits du N. T.*, 1830-1840, 4 volumes, resté incomplet et continué depuis, dans le même esprit, par d'autres théologiens, en particulier par Ebrard et par Wiesinger. Olshausen publia également une brochure contre les vieux luthériens, *sur les récents évènements ecclésiastiques en Silésie*, 1835.

OMER (Saint). Voyez *Thérouanne*.

OMRI. Voyez *Amri*.

ON, ville de la Basse-Egypte, construite sur une digue, la *Héliopolis* (Ηλιούπολις) des Grecs, celèbre par son temple du soleil (Hérodote, 2, 59) et son nombreux et savant collège de prêtres, logé dans de vastes dépendances. Jérém. XLIII, 13, fait allusion à la magnificence de ce temple. Le nom d'On est plusieurs fois mentionné dans la Bible (Gen. XLI, 45 ; Ezéch. XXX, 17 ; Exode I, 11, etc.). Déjà du temps de Strabon (17, 805), la ville était détruite, mais il en restait de superbes ruines que l'on peut admirer encore aujourd'hui près du village de Matarée, à 2 lieues N.-E. du Caire, à 6 lieues de l'ancien Memphis. — Voyez Pococke, *Morgenland*, I, 37 ; Niebuhr, *Reise*, I, 98 ; Ritter, *Erdbeschreibung*, I, 822 ss.

ONAN, fils de Juda et petit-fils de Jacob. Il fut frappé de mort pour avoir empêché que Thamar, veuve de Her, son frère aîné, qu'il avait été obligé d'épouser, ne devînt mère (Gen. XXXVIII, 8).

FIN DU TOME IX

ERRATA. — Dans l'article *Nérac*, p. 577, l. 5, lisez Douazan ; l. 35, lisez Mermet ; p. 579, l. 9, lisez Hordosse ; p. 580, l. 3, lisez Masparant ; l. 5, lisez Viguier ; l. 29, lisez déposition ; l. 48, lisez Quatreil ; p. 581, l. 6, lisez Davila ; même ligne, lisez Œcon. au lieu de Acon.

TABLE DES MATIÈRES

Mathlide d'Ecosse. 1
Mathilde d'Allemagne. . . 1
Mathilde de Toscane. . . . 2
Mathurins. 7
Matines. 7
Matter. 7
Matthæi. 8
Matthias. 9
Matthieu (Saint). 9
Matthieu Paris. 12
Mathurin. 12
Maultrot. 14
Maupertuy. 15
Maur (Congrégation de St-) 16
Maures (en Espagne). . . . 19
Maurice (Saint), v. *Légion thébaine.*
Maurice, l'électeur de Saxe. 26
Maurille (Saint), v. *Rouen.*
Maury, le cardinal. 28
Maxence. 30
Maxime de Turin (Saint). . 30
Maxime le Confesseur. . . 31
Maximien. 32
Maximin 32
Mayer. 33
Mayeul (Saint). 33
Maynooth. 33
Mazarin (Ministère de). . . 34
Meaux. 35
Mechitar, v. *Mekhitar.*
Médard (Saint). 36
Médecine (chez les Hébreux) 36
Médicis (Les). 38
Médie. 45
Méditerranée. 45
Méguiddo. 45
Méguilloth 46
Meiners. 46
Mekhitar. 46
Mélanchthon 47
Melchisédec. 56
Melchites 57
Mélèce d'Antioche. 57
Mélèce de Lycopolis. . . . 58
Melèce Syrigue. 58
Méliton. 59
Melkart, v. *Phénicie.*
Ménandre. 59
Menasseh-ben-Israël. . . . 60
Mende. 60
Mendéens 61
Mendelssohn (Moïse). . . . 66
Mendelssohn Bartholdi. . . 69
Mendiants (Ordres). 73
Mendoza. 74
Ménélas. 85
Ménius. 75
Menken. 76
Mennonites. 77
Ménochius. 80
Ménologe. 80
Menot. 81
Méphiboseth, v. *Miphiboseth.*
Mer d'airain. 82
Mer Morte. 82
Mer Rouge. 84
Mercator. 85
Merci (Ordre de la). 86
Mercier (Jean). 86
Mercier (Josias). 87
Mériadec. 88
Mériba. 88

Mérichon. 88
Mérite. 89
Merle d'Aubigné. 90
Merlin (Jean-Raimond). . . 93
Merlin (Pierre). 93
Merlin (Jacques). 96
Méroé, v. *Saba.*
Mérom. 94
Mésa, v. *Moab.*
Meschec. 97
Meschinet de Richemond. . 97
Meslier. 98
Mesnards. 99
Mésopotamie. 100
Mesraïm, v. *Egypte.*
Messaliens. 101
Messe. 101
Messie, v. *Oint.*
Mestrezat (Jean). 113
Mestrezat (Philippe). . . . 121
Mesures (chez les Hébreux), v. *Poids et mesures.*
Métaphraste, v. *Siméon le Métaphraste.*
Métaux (dans la Bible). . . 123
Métempsycose. 124
Méthode, évêque de Tyr. . 126
Methode, apôtre des Slaves. 127
Méthode le Confesseur. . . 129
Méthodisme. 129
Métrophane. 145
Métropolitains, v. *Eglise catholique.*
Mets (chez les Hébreux). . 146
Metz, évêché. 147
Metz (La Réforme à). . . . 148
Meulen (Jean ver), v. *Molanus.*
Meurtre (chez les Hébreux). 153
Meusel, v. *Musculus.*
Mexique. 154
Meyer (Jean-Frédéric de) . 155
Meyer (Henri-Auguste-Guillaume). 156
Meyer (Louis-George-Frédéric). 156
Mezzofante. 157
Michaëlis (Jean-Henri). . . 159
Michaëlis (Jean-David). . . 159
Michée. 160
Michel (Saint). 160
Michel-Ange. 161
Michel d'Arande, v. *Arande.*
Michel Cérularius, v. *Cérularius.*
Microcosme, v. *Macrocosme*
Migne. 163
Mignot. 163
Milan. 164
Milet. 167
Mill (John). 167
Millénaires, v. *Chiliasme.*
Milner. 167
Miltiade, l'apologiste. . . . 168
Miltiade, le pape. 168
Miltitz. 168
Milton. 169
Mineurs (Ordres). 175
Mineurs (Frères). 175
Minimes. 175
Ministère, v. *Sacerdoce.*
Minucius (Félix). 175
Miracle, v. *Surnaturel.*
Miramion (Mme de). 182
Mirandole, v. *Pic de la Mirandole.*
Mire (Le), v. *Lemire.*
Mirepoix. 182
Mischna. 182
Miserere. 184
Miséricorde (Œuvre de la). 184
Miséricorde (Ordre de la). 185
Misraïm, v. *Egypte.*
Missel. 185
Mission intérieure. 185
Mission (Prêtres de la), v. *Lazaristes.*
Missions. 199
Misson. 246
Missy (de). 252
Mithra, v. *Perse.*
Mitre. 253
Mittarelli. 253
Mitylène. 254
Moab. 254
Modalisme. 256
Mœhler. 257
Mogilas. 261
Moines. 261
Mois (chez les Hébreux). . 289
Moïse. 290
Moisson (chez les Hébreux). 293
Molanus (Jean). 293
Molanus (Gérard-Walter). 294
Molay (Jacques de). 295

Moldo-Valachie, v. *Roumanie.*
Molina. 295
Molines. 298
Molinos. 299
Mollio. 303
Moloch, v. *Phénicie.*
Môtiers. 304
Monaco. 304
Monarchiens, v. *Antitrinitaires.*
Monastère, v. *Moines.*
Moncada. 305
Monde. 305
Mongols. 308
Monique (Sainte). 308
Monition, Monitoire. . . . 309
Monnaies (chez les Hébreux) 309
Monnard. 310
Monod (Pierre). 313
Monod (Jean). 314
Monod (Frédéric). 316
Monod (Adolphe). 317
Monophysitisme. 325
Monothélitisme. 331
Montagu. 335
Montaigne. 335
Montalembert. 344
Montanisme. 348
Montauban. 353
Montazet. 357
Montbéliard. 358
Montbrun. 362
Montcalm. 363
Montesquieu. 363
Montfaucon. 369
Montgeron 370
Montgommery. 372
Montluc. 373
Montmorency (Louise de). 375
Montpellier, l'évêché. . . . 377
Montpellier (Le protestantisme à). 378
Montpensier. 387
Morale. 389
Morata. 398
Moraves. 399
More. 403
Morel (François de). . . . 404
Morel (Jean). 407
Morel (Dom Robert). 409
Morelli 410
Moréri. 416
Morgan. 417
Morigia 417
Morija. 418
Morin (Jean). 418
Morin (Etienne). 419
Mormonisme. 419
Mornay. 426
Morone. 441
Morrison. 443
Mort. 444
Mort (Peine de). 448
Morte (Mer), v. *Mer Morte.*
Morts (Fête ou jour des). . 455
Morus (Alexandre). 456
Morus (Samuel). 458
Morus (Thomas) 459
Mosaïque (Loi). 461
Moschus. 464
Moscou. 465
Mosellanus. 465
Mosheim. 468
Moulinié. 469
Moulins. 470
Moutiers, v. *Tarantaise.*
Mozarabes. 470
Mulhouse. 475
Müller (André). 481
Müller (Henri). 481
Müller (Julius) 482
Munier. 484
Münscher. 489
Münster. 490
Münter. 490
Münzer. 490
Muratori. 492
Murillo. 494
Murner. 494
Musculus. 496
Musique (chez les Hébreux). 497
Musique d'Eglise, v. *Chant d'Eglise* et *Plain Chant.*
Mussard (Pierre). 500
Musulmans (Religion des). 501
Myconius. 511
Mysie. 513
Mystères, v. *Drames religieux.*
Mysticisme. 513
Mythologie. 519

Naaman. 523
Nabal. 523
Nabathéens. 524

Naboth. 524
Nabuchodonosor. 524
Nachman. 526
Nadab. 527
Nahum. 527
Naigeon. 527
Naïm. 528
Naïoth. 528
Nancy, v. *Toul.*
Nangis, v. *Guillaume de Nangis.*
Nantes. 528
Nantes (Edit de), v. *Edit de Nantes.*
Narbonne. 529
Narcisse 530
Nardin. 530
Natal. 532
Natalis. 532
Nathan. 533
Nathanaël, v. *Barthélemy.*
Nathinéens 533
Nativité, v. *Noël.*
Nau (Michel). 534
Naudé (Philippe). 534
Navarre, v. *Béarn.*
Navigation (chez les Hébreux). 535
Naville (Louis). 537
Nazaréens. 542
Nazareth. 544
Naziréat. 545
Neander (Joachim). 545
Neander (Auguste). 546
Neapolis. 557
Neau (Elie). 557
Nébo. 561
Nécessité, v. *Déterminisme.*
Néchao. 561
Neckam, v. *Alexandre Neckam.*
Necker (Jacques). 562
Necker de Saussure (Mme). 565
Nectaire de Constantinople. 568
Nectaire de Jérusalem. . . 568
Neff (Félix). 568
Néhémie. 570
Némésius. 571
Nemrod. 571
Nennius. 571
Néophyte. 571
Néo-platonisme, v. *Alexandrie* (Ecole philosophique d').
Nephtali. 572
Népomucène. 572
Népos. 574
Népotien. 574
Nérac. 574
Néron. 581
Nersès IV. 583
Nersès Lamproneti. . . . 583
Nerva. 583
Nesttor, l'historien. 584
Nestorianisme. 584
Néthinim, v. *Nathinéens.*
Neuchâtel (Histoire religieuse). 591
Neuchâtel (Statistique ecclésiastique). 605
Neufville (René-Claude). . 608
Neufville (Charles). 608
Nevers 608
Newton (Isaac). 609
Newton (Thomas). 611
Newton (John). 611
New-York. 612
Nice. 615
Nicée (Concile de). 616
Nicéphore. 621
Nicétas. 621
Nicète. 622
Nicodème. 622
Nicolaï. 623
Nicolaïtes. 624
Nicolas Ier. 625
Nicolas II. 628
Nicolas III. 629
Nicolas IV. 629
Nicolas V. 630
Nicolas Studite. 631
Nicolas de Méthone. . . . 631
Nicolas de Lyre, v. *Lyre.*
Nicolas de Cusa. 632
Nicolas de Bâle, v. *Amis de Dieu.*
Nicolas de Strasbourg. . . 633
Nicole. 634
Nicopolis. 637
Nider. 637
Niemeyer. 637
Nifo. 638
Nihilistes. 638
Nikon. 639
Nil, v. *Egypte.*

Nil le Sage. 639
Nil le Jeune. 640
Nimbe. 640
Nimes, l'évêché. 640
Nimes (Eglise réformée de). 641
Ninian. 664
Ninive. 664
Nisibe. 673
Nitzsch. 673
No. 680
Noailles. 680
Nob. 681
Nod. 682
Noé. 682
Noé de Lescar. 683
Noël. 683
Noël (Alex.), v. *Natalis.*
Nœsselt. 686
Noet. . . . . 687.
Nogaret, v. *Boniface VIII.*
Nombres (Livres des), v. *Pentateuque.*
Nombres (chez les Hébreux). 687
Nominalisme, v. *Scolastique.*
Noms (chez les Hébreux). . 690
Nonce, v. *Légat.*
Non-conformistes. 692
Nonnotte 692
Norbert (Saint). 693
Normandie (Le protestantisme en). 694
Normands (Les). 702
Norris. 706
Norwège, v. *Scandinavie.*
Notker de Saint-Gall. . . . 707
Notker de Liège. 707
Notker Labeo. 708
Nourry (Le). 708
Novalis. 709
Novatianisme. 711
Noyon. 712
Nuée. 714

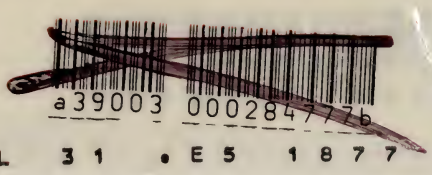
Oates. 714
Obédience. 716
Obéissance. 716
Oberkampf. 719
Oberlin. 722
Obit. 727
Oblat. 727
Oblate. 728
Oblates. 728
Oblation, v. *Sacrifices.*
Oblats de Marie-Immaculée. 728
Obrégon. 728
Observance. 729
Occam. 729
Océanie. 731
Ochino (Bernardino) 734
Ochosias. 736
O'Connell. 737
Octaples, v. *Polyglotte.*
Octave 739
Octavien, v. *Victor IV.*
Odet de Coligny, v. *Chatillon.*
Odille (Sainte). 739
Odilon de Mercœur. 739
Odoacre. 740
Odon. 741
Œcolampade. 742
Œcuménique, v. *Conciles* et *Symboles.*
Œcuménius. 746
Œhler. 746
Œtinger. 746
Œuvres (Bonnes). 751
Offerte 754
Office divin, v. *Culte* et *Liturgie.*
Officialité, v. *Juridiction ecclésiastique.*
Offrandes, v. *Sacrifices.*
Og. 754
Oint ou Messie. 754
Oken. 778
Olaf (Saint). 779
Olavide. 780
Oléron. 782
Olévian. 782
Olier. 783
Oliva (Fernand-Perez). . . 783
Oliva (Jean). 785
Olivetan (Pierre-Robert). . 786
Oliviers (Mont des). 796
Ollier (Pierre). 797
Olshausen (Hermann). . . . 797
Omer, v. *Thérouanne.*
Omri, v. *Amri.*
On. 798
Onan. 798

Saint-Germain. — Imprimerie D. Bardin, rue de Paris, 80.

U SCIENCES REL. STUDIES

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due


a39003 000284776

BL 31 .E5 1877 V9

ENCYCLOPEDIE DES SCIEN

CL BL 0031
.E5 1877 V009
COO
ACC# 1023357

ENCYCLOPEDIE

U D / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 03 01 09 04 9