

71

JOURNAL DES SAVANTS.

JUN 1884.

DE LA PHILOSOPHIE D'ORIGÈNE, par M. J. Denis, professeur à la Faculté des lettres de Caen, mémoire couronné par l'Institut (Académie des sciences morales et politiques). — 1 vol. in-8° de VII-730 pages, imprimé à l'Imprimerie nationale, en vente chez Ernest Thorin, Paris, 1884.

DEUXIÈME ARTICLE ¹.

La doctrine d'Origène a produit sur l'Église orientale l'effet d'un ferment. Elle a développé dans son sein un immense travail qui n'a pas duré moins de trois siècles, et qui, sans rien perdre de son énergie, s'est étendu peu à peu de l'Orient à l'Occident. Toutes les controverses religieuses, toutes les hérésies, toutes les explications orthodoxes ou hétérodoxes du dogme chrétien qui ont pris naissance à cette époque et se sont succédé sans interruption, s'abritent sous le nom du maître illustre du Didascalée ou sont dirigées contre lui. Comment n'en aurait-il pas été ainsi? La théologie était alors, dans l'Église chrétienne encore en voie de formation, le seul aliment des esprits, le seul attrait de populations raffinées et avides de spéculation, amoureuses de discussions subtiles. Or on se rappelle qu'Origène a remué toutes les questions vitales de la théologie, et que, dans sa manière de les résoudre, il a laissé l'empreinte de son génie ou tout au moins de sa personnalité. Cette influence, déjà très grande de son vivant, s'est considérablement accrue après sa mort,

¹ Voir le cahier d'avril 1884.

arrivée en l'an 254, et s'est prolongée, avec des fortunes diverses, jusqu'au moment de sa condamnation en 553. Il est vrai qu'aux idées d'Origène se mêlèrent bientôt, même chez ses partisans les plus fervents et les plus éclairés, celles que répandait avec tant d'éclat l'école d'Alexandrie, en leur donnant ce qui manque à l'origénisme, l'unité et la cohésion d'un système. M. Denis signale, dans les œuvres de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, des pages entières qui semblent empruntées aux *Ennéades* de Plotin. Mais ces éléments d'origine étrangère n'entrent dans les discussions qui divisent alors les docteurs de l'Église qu'en s'accommodant autant que possible à l'esprit général du christianisme et en revêtant une forme théologique. On comprendra facilement que, dans ces conditions, avec cette alliance qu'elle n'avait point prévue et que vraisemblablement elle n'aurait point acceptée au temps de sa formation, la doctrine d'Origène n'en parût que plus suspecte à ses adversaires naturels, c'est-à-dire aux champions de l'autorité et de la tradition, et imposât plus de réserve à ses sages défenseurs. Malheureusement tous ses défenseurs n'étaient pas sages ni tous ses adversaires capables de modération. En prenant partie les uns pour elle, les autres contre elle, les moines de la Palestine, à un certain moment, en étaient venus à substituer aux arguments les coups de crocs et de leviers de fer.

Pour être moins brutales, les luttes engagées ailleurs, dans des régions plus hautes, sur le même sujet, n'en étaient pas moins ardentes. Voici d'abord Demetrius, le patriarche d'Alexandrie, qui fait condamner Origène comme hérétique par deux synodes, pendant que les églises de Césarée, de Jérusalem et beaucoup d'autres, honorent en lui le plus grand des docteurs et le seul champion qu'on puisse opposer à l'hérésie. Voici saint Methodius qui dénonce comme un scandale son opinion sur la résurrection et comme une source inépuisable d'erreurs sa méthode d'interprétation spirituelle, dans le temps où Eusèbe et saint Pamphile témoignent pour toutes ses idées et pour tous ses écrits une admiration sans bornes. Saint Jérôme, à une certaine époque de sa vie, fait mieux que de les admirer, il les fait passer dans ses propres œuvres, il les met au pillage, comme il dit lui-même; Origène est alors pour lui « le maître des églises après les apôtres »; puis, se retournant contre lui, se rangeant parmi ceux qu'il nommait naguère « les chiens aboyants », il attaque avec véhémence non seulement les doctrines d'Origène, mais sa mémoire. A saint Jérôme devenu son détracteur se joignent deux prélats d'une grande autorité dans l'Église d'Orient et dont l'un a acquis par ses écrits une renommée acceptée par toute la chrétienté : Théophile, patriarche de Jérusalem, et saint Épiphane, évêque de Chypre, l'historien des hérésies.

sies. D'un autre côté, le plus grand représentant de l'orthodoxie au iv^e siècle, le courageux adversaire de l'arianisme et des empereurs ariens, saint Athanase, se fait gloire de marcher sur les traces d'Origène, au moins en ce qui concerne le dogme le plus essentiel de la foi, et le proclame un des prédécesseurs des Pères de Nicée. Origène a trouvé jusque dans l'Église latine des partisans enthousiastes, à la tête desquels viennent se placer saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise de Milan et Eusèbe de Verceil. Les deux premiers traduisent en latin plusieurs de ses homélies et de ses commentaires sur l'Écriture sainte. Saint Basile et son frère Grégoire de Nysse, ainsi que son ami saint Grégoire de Nazianze, sont plus que des admirateurs; ce sont des disciples, mais des disciples un peu timides, qui n'osent pas tout dire, dans la crainte de compromettre leur maître plutôt que dans celle de se compromettre eux-mêmes. Cependant les idées qu'ils lui empruntent, tout en les mêlant, comme nous en avons déjà fait la remarque, à des opinions néoplatoniciennes, sont faciles à reconnaître. On en jugera par quelques exemples que nous allons citer.

Il va sans dire que, sur la question de la Trinité, ils sont complètement avec le concile de Nicée; ils font profession de croire non seulement à la coéternité et à la consubstantialité des trois personnes divines, mais à leur égalité. Sur d'autres points, et non les moins importants, ils pensent comme Origène. Le système d'interprétation que celui-ci a appliqué à l'Écriture sainte, les trois théologiens dont nous parlons le font servir à l'explication de la nature. Le monde, selon Grégoire de Nysse, est une allégorie qui nous représente les énergies ou les différents modes de la puissance de Dieu, comme ses énergies nous représentent son essence. L'âme aussi est une allégorie qui nous offre comme une image ou, dans le sens métaphorique du mot, une figure de la Trinité. Aux trois personnes divines répondent nos trois principales facultés unies entre elles par un principe indivisible. C'est le premier effort, si nous en croyons M. Denis, qui ait été fait chez les Pères de l'Église pour donner une idée de la Trinité par l'analyse psychologique de l'âme humaine. Mais là n'est pas le principal intérêt de la comparaison de Grégoire de Nysse; il est dans cette pensée, empruntée pour le fond à la philosophie platonicienne, que l'univers et l'homme ne sont qu'une figure allégorique de la nature divine. On verra quel chemin cette supposition a fait dans les systèmes de Swedenborg et de Saint-Martin et chez la plupart des mystiques qui s'inspirent plus ou moins directement d'Origène.

S'ils ne vont pas jusqu'à dire expressément, comme l'auteur du livre

Des Principes, que la création est éternelle, saint Basile et son frère affirment pourtant qu'elle n'a pas commencé avec l'œuvre des six jours dont il est question dans la Genèse. Avant l'existence du monde matériel, ils font naître le monde spirituel, c'est-à-dire les esprits et les anges que la puissance divine a produits en une fois, doués de la perfection, mais avec la faculté d'en déchoir, puisqu'il n'y a pas de perfection ni même d'existence possible pour un être raisonnable sans le libre arbitre. Tous avaient un corps, d'une essence, il est vrai, plus subtile et plus pure que la matière accessible à nos sens, mais enfin un corps dont aucun être spirituel, à l'exception de Dieu, ne peut se passer. Au nombre de ces esprits parfaits et bienheureux dans la mesure qui appartient à une nature finie, se trouvaient les âmes humaines, pourvues, elles aussi, d'un corps éthéré, que l'abus de la liberté devait plus tard livrer à la corruption. Voilà bien la préexistence des âmes telle qu'Origène l'a reconnue.

Cependant, pour ne pas compromettre le dogme de la résurrection des corps, Grégoire de Nysse n'ose point s'arrêter à ce point de vue. Par moments, il semble faire naître l'âme avec le corps par les voies ordinaires de la génération et maintenir entre eux une étroite dépendance. Mais, le plus souvent, c'est un spiritualisme excessif qui l'emporte chez lui, et, malgré son respect apparent et ses explications plus qu'étranges du dogme de la résurrection, il réduit le corps à peu près à rien. Il lui refuse toute existence propre, il le résout, à la manière de Platon, dans les idées qui le représentent à notre intelligence. En définitive, il croit avec Origène que toutes les âmes ont été créées en vue du même but et sont réservées à la même fin : la contemplation de la vérité absolue, le retour à la perfection qu'elles possédaient à leur origine ou à laquelle elles étaient appelées dans la pensée divine. Pour l'un comme pour l'autre, il faut que le mal, qui n'est que le non-être ou qui n'a de l'être que l'apparence, disparaisse devant le bien, qui est la réalité suprême, l'unique réalité. Donc, à la fin des temps, toutes les fautes seront expiées, toutes les âmes seront justifiées. Le diable lui-même sera compris dans l'œuvre du salut universel. Saint Grégoire de Nazianze est du même avis lorsqu'il annonce qu'au temps du rétablissement final, Dieu sera tout dans tous, *erit omnia in omnibus Deus*, et quand il soutient, selon la doctrine de Platon, que la peine n'est pas un mal ajouté à un mal, mais un remède qui guérit les âmes malades; que Dieu ne se venge pas en châtiant les méchants, qu'il les appelle à lui et les réveille du sommeil de la mort. A toutes les créatures douées de raison et de liberté, il promet un repos composé de science et de bonheur, qu'il appelle, selon le langage employé aussi par la cabale et qui sera imité plus tard par Saint-Martin,

« un sabbat éternel ». Il est impossible de supposer que l'ange des ténèbres, quoiqu'il ne soit pas expressément nommé, soit exclu de cette réconciliation finale. Quant à saint Basile, d'accord sur toutes les questions capitales de la théologie avec son ami et son frère, il n'est pas admissible, puisqu'il ne les contredit jamais, qu'il n'ait pas accepté leur conclusion sur le salut universel.

Comment se fait-il qu'avec de tels interprètes et de tels garants, avec la protection dont aurait dû le couvrir le seul nom d'Athanase, Origène ait encouru la sentence prononcée contre lui par le deuxième concile général de Constantinople? C'est que, dans la manière dont il comprend et explique les dogmes les plus importants de l'Église, il y a un côté que l'on peut appeler philosophique, un côté rationnel et par là même favorable à l'hérésie. Ainsi, en parlant de la Trinité, ne pouvant admettre que le Fils soit égal au Père ou que la seconde et la troisième personnes soient égales à la première, dont elles procèdent l'une et l'autre, il a d'avance autorisé l'hérésie d'Arius. Quel est, en effet, le principe sur lequel repose l'arianisme? Que les créatures, en général, ne pouvant être l'œuvre de l'incréé, Dieu, lorsqu'il conçut le dessein de produire le monde, donna d'abord l'existence à une créature parfaite, intermédiaire entre lui et les autres créatures. Cette créature parfaite, c'est le Fils, qui, né avant le temps, a créé tous les êtres placés dans le temps. Le Fils est donc une créature, une œuvre, une production, mais différente de toutes celles dont l'univers est composé¹. Origène aurait pu se défendre de toute participation inconsciente à cette opinion en disant que les trois personnes divines telles qu'il les avait conçues sont éternelles et consubstantielles. Malheureusement il a laissé échapper de sa plume d'autres propositions dont Arius a pu abuser. Il dit, par exemple, dans son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, que le Père est autant au-dessus du Fils et du Saint-Esprit qu'ils sont eux-mêmes au-dessus des créatures raisonnables. Il lui arrive aussi parfois de donner seulement au Père la qualification de Dieu véritable, de Dieu en soi et par soi, ce qui permet de supposer que le Fils n'est pas Dieu. M. Denis démontre qu'il n'y a pas une seule des affirmations reprochées à Arius qui ne puisse s'autoriser d'un texte d'Origène. Il ne faut donc pas s'étonner qu'Origène ait été présenté par ses ennemis comme le patriarche de l'arianisme.

L'arianisme n'est pas la seule hérésie dont on l'ait rendu responsable. On fait aussi remonter jusqu'à lui, et non sans raison, une autre doctrine

¹ Voir, dans les notes placées au bas des pages 420-422 du livre de M. Denis, plusieurs citations grecques empruntées à Athanase.

énergiquement réprouvée par l'Église. C'est celle qui, sous le nom de pélagianisme ou de semipélagianisme, a été déclarée inconciliable avec le dogme du péché originel et la croyance à la grâce. Il est bien vrai que ces deux dogmes, sans être formellement méconnus, ne jouent qu'un très faible rôle dans la théologie d'Origène. Tous deux sont éclipsés et en quelque sorte neutralisés par la liberté. C'est par suite du mauvais usage qu'ils ont fait de leur libre arbitre que les âmes et les esprits en général s'écartent de la perfection dont ils jouissent en sortant des mains du créateur. C'est par cette même faculté, dont tous sont également doués, qu'ils se relèvent de leur chute. La grâce est un secours qui facilite la réparation, mais dont on peut à la rigueur se passer, puisque, en définitive, tous seront sauvés, et qu'il y a eu des justes, même parmi les Gentils, avant la venue de Jésus-Christ.

Cette partie de la théologie d'Origène, acceptée par les uns en totalité ou en partie, contestée ou repoussée par les autres, ne causait aucun scandale parmi les Pères de l'Église grecque, et semble avoir été ignorée de l'Église latine. La grâce et la liberté, tout en se défendant de leur mieux, vivaient en paix l'une avec l'autre jusqu'à la fin du iv^e siècle, quand Pélagie est venu les brouiller d'une façon irrémédiable, et a, par la même occasion, brouillé toute l'Église. C'est positivement à Origène que Pélagie emprunte ses principes et aussi en grande partie à saint Jean Chrysostome. Il définit la liberté de telle sorte que la grâce devient inutile et que le péché originel est supprimé. Faisant appel au témoignage de l'histoire, bien entendu de l'histoire sainte, il distingue dans la vie de l'humanité trois époques : le règne de la nature, le règne de la loi et le règne de la grâce. Il y a eu des justes dans les deux premiers règnes aussi bien que dans le dernier; donc l'homme peut faire le bien sans la grâce, ses forces naturelles y suffisent, et la loi naturelle, chez les sages de l'antiquité, a très bien remplacé la loi révélée. C'est à peine si Pélagie établit une différence entre les justes des trois règnes qu'il a distingués. Cette différence, déjà bien faible dans les œuvres de Clément et d'Origène, il l'amoinde encore, et ses disciples la font disparaître tout à fait. Cependant la grâce est bien quelque chose, puisqu'elle a tant occupé saint Paul et qu'elle a pris après lui une place importante dans la théologie chrétienne. La grâce, répond Pélagie, c'est la faculté de faire le bien, et cette faculté, c'est Dieu qui la crée en nous; mais chacune des bonnes actions qu'elles a produites nous appartient, est notre œuvre propre. L'homme pourrait en user de manière à ne jamais pécher et à atteindre la perfection. En fait, la perfection n'existe pas chez l'homme parce que nous sommes des êtres faibles et bornés, mais elle pourrait exister; elle

n'est pas contraire à la nature humaine. Pour nous aider à y parvenir, ou tout au moins à nous en approcher, Dieu ne se borne pas à nous donner avec la vie la faculté de faire bien, il en fait naître en nous le désir en ouvrant, par ses enseignements, les yeux de notre esprit et de notre cœur, en réveillant notre volonté engourdie dans le sommeil des sens, en nous découvrant la vanité des plaisirs d'ici-bas et en nous faisant pressentir les joies éternelles. La loi, les prophètes, l'Évangile, la vie de Jésus, les sacrements, tels sont les moyens qu'il emploie pour nous guider et nous éclairer, et qui, sans nous contraindre, agissent sur nous concurremment avec les forces naturelles de la volonté et les lumières naturelles de la raison. Par cette dernière considération, Pélage resta chrétien; autrement on ne pourrait voir en lui qu'un philosophe de l'école de Zénon.

Quant au péché originel, il le réduit aux mêmes proportions et l'explique de la même manière que la grâce, si même il le laisse subsister. Nous avons, selon lui, la faculté naturelle de faire le mal comme nous avons celle de faire le bien. Le péché est notre œuvre, il est dans nos actions, il ne naît pas avec nous : *peccatum non nobiscum oritur, sed agitur a nobis*. Nous arrivons au monde sans vice et sans vertu. La désobéissance d'Adam est un acte personnel qui n'a pu passer à sa postérité que par imitation ou par un effet de l'éducation, c'est-à-dire par la force de l'exemple, ce qui fait supposer qu'avec une éducation différente le péché d'Adam s'éteindra. Ce n'est pas lui qui a introduit dans le monde la mort; Adam serait mort également s'il n'avait pas péché.

Cette doctrine, exposée par M. Denis avec un remarquable talent et une grande abondance de preuves, ne diffère de celle d'Origène que par l'unité qui y règne et la hardiesse avec laquelle elle est défendue. Aussi Pélage a-t-il entraîné dans sa chute le prêtre d'Alexandrie, bien que la condamnation de celui-ci n'ait eu lieu que quelques années plus tard. C'est à saint Augustin qu'est dû principalement, on pourrait même dire uniquement, ce double résultat. Saint Augustin est l'adversaire direct, le contradicteur irréconciliable de Pélage et, par suite, d'Origène. Contre le système de la liberté, il a fait prévaloir dans l'Église ce qu'on pourrait appeler le déterminisme de la grâce, et, contre l'idée du salut universel, le dogme de l'éternité des peines et du petit nombre des élus.

Remarquons en passant que, dans le domaine de la théologie, les choses ne se passent pas autrement que dans celui de la philosophie. Dans l'un et l'autre, toute opinion extrême fait naître l'opinion contraire, et toutes deux se défendent par des arguments également plausibles, par des raisonnements d'égale force, jusqu'à ce qu'intervienne une opinion moyenne qui, ayant la prétention de les concilier, a pour unique résultat

de fournir un élément de plus à la dispute. C'est cela même qui fait la vie de la théologie aussi bien que de la philosophie, parce que c'est la vie de la pensée, dont les conditions ne changent pas avec les objets auxquels on les applique. Ici d'ailleurs les objets, c'est-à-dire les questions mises en discussion, sont au fond parfaitement identiques.

Il faut dire cependant qu'à considérer le débat au point de vue désintéressé de la pure spéculation ou comme un incident de l'histoire générale de l'esprit humain, la partie n'est pas égale entre saint Augustin et Origène. Pour celui-ci, comme nous en avons déjà fait l'observation, et bien plus encore pour le moine breton qui s'est fait son interprète, il est à peine question du péché originel. On dirait qu'ils le font rentrer dans les phénomènes ordinaires de la nature; ce qui rend presque inutiles l'œuvre de la rédemption et le mystère de l'incarnation. Pour saint Augustin, au contraire, qui s'est pénétré de l'esprit de saint Paul, le péché originel est la base sur laquelle repose tout l'édifice de la théologie chrétienne. Tel a été le crime de notre premier père qu'il s'est communiqué à tous ses descendants, qu'il a infecté toute la race humaine et n'a pu être racheté que par le sacrifice d'une personne divine. Par suite de la corruption et de la dégradante servitude où Adam nous a précipités avec lui, nous avons perdu la liberté du bien et n'avons conservé que celle du mal ou la liberté de pécher. Par conséquent, nous ne pouvons être justifiés que par le mérite de Jésus-Christ. Nous ne pouvons être sauvés que par un effet de la grâce. La grâce n'agit que sur ceux qui ont la foi; mais il ne suffit pas d'avoir la foi pour avoir la grâce et pour échapper à la damnation.

Cette doctrine est certainement plus logique que celle du salut universel et plus propre aussi à maintenir dans l'obéissance spirituelle les âmes chancelantes; car où serait l'avantage de ceux qui croient sur ceux qui ne croient pas si tous étaient sûrs d'être sauvés? Où serait le malheur de notre premier père d'avoir péché? Où serait, du côté de Dieu, la nécessité de venir au secours de notre race si, dans tout état de cause, la perfection en vue de laquelle nous avons été créés nous était assurée? Aussi la doctrine de saint Augustin, sauf quelques adoucissements dans les conséquences qui en découlent et que lui-même en a tirées, a-t-elle triomphé non seulement dans l'Église catholique, mais dans celles de Luther et de Calvin. Cependant le docteur de la grâce, si conséquent qu'il soit avec lui-même, n'a pas été jusqu'au bout de son système. Dans une question délicate qui se rattache étroitement à celle du péché originel, il a reculé devant son propre principe.

Les théologiens se sont demandé comment et à quel moment l'âme

fait son apparition dans le corps humain. Cette question, ils l'ont résolue de trois manières différentes. D'après Origène, l'âme n'a rien de commun avec le fait physiologique de la génération. Elle n'emprunte rien ni à l'homme ni à la femme. Elle arrive de quelque région de l'univers, supérieure ou inférieure à celle qu'elle a mérité d'occuper par sa vie précédente, et se joint, n'importe de quelle façon, au fœtus qu'elle doit animer. Selon Tertullien, à qui répugne toute idée d'un être spirituel, l'âme se transmet avec le corps de père en fils par le moyen de la génération. C'est ce qu'on appelle le traducianisme. Grégoire de Nysse, malgré son platonisme et le penchant qui l'entraîne vers l'auteur des *Principes*, incline par moment vers cette opinion, sans doute pour sauver son orthodoxie. La formation de l'âme et celle du corps n'ont pour lui qu'un seul et même commencement. « Ce qui se détache du père, dit-il, est soi-même en quelque façon un animal, un être animé sorti d'un être animé. » Et le germe vivant où les diverses facultés dont la nature nous a pourvus n'existent encore qu'en puissance, il le compare au grain de blé déposé dans la terre et qui en sortira plus tard sous la forme d'un épi. Enfin la troisième solution proposée, et qui a trouvé également des partisans dans l'Église, tant parmi les Latins que parmi les Grecs, c'est que les âmes sont créées à l'instant de la conception par un acte de la toute-puissance divine. Elle a reçu le nom de créatianisme. Cette dernière explication n'est pas plus facile à concilier avec le dogme du péché originel que la création simultanée de toutes les âmes imaginée par Origène. Comment des âmes nouvellement créées, parfaitement innocentes et pures, seraient-elles infectées de la corruption de notre premier père? Comment Dieu, sans manquer à sa justice, les créerait-il pour des conditions si inégales et si différentes? Telles sont les objections que le créatianisme soulevait contre lui dès le III^e siècle et que saint Pamphile nous fait connaître dans son *Apologie d'Origène*. Reste le traducianisme. C'est le seul des trois systèmes qui ne soit pas en opposition formelle avec ces paroles de saint Paul: « Tous ont péché en Adam. » C'est celui qui aurait dû trouver faveur auprès de saint Augustin, si saint Augustin n'était qu'un théologien; mais il est aussi un philosophe, et un philosophe platonicien. Le traducianisme encourt de sa part le même reproche que lui avait déjà adressé Origène. Il l'accuse de matérialiser l'âme, et, sans se prononcer formellement pour le créatianisme, il se montre disposé à l'accepter. Toujours est-il que, dans la question de la grâce, il est resté victorieux et qu'Origène a succombé.

Les idées d'Origène, après la condamnation du pélagianisme et celle dont elles furent frappées elles-mêmes, se maintinrent encore pendant

quelque temps dans les églises d'Orient, mais amoindries, mutilées et, comme dit M. Denis, par lambeaux. Ainsi Nemesius, évêque d'Émèse, croit à la préexistence des âmes, à l'éternité de la création, à la liberté de l'homme pour le bien comme pour le mal, à son mérite personnel dans les bonnes œuvres, au triomphe définitif du bien sur le mal, parce que seuls le bien et le beau sont éternels. Seulement, comme il ne peut pas se résoudre à réconcilier Satan avec Dieu, il lui ôte l'immortalité. C'est encore une manière de le soustraire aux peines éternelles. Toutes ces opinions, à part la mort réservée au prince des ténèbres, sont également celles d'Enée de Gaza, de Zacharie de Mitylène et d'un moine du VII^e siècle appelé Maxime. Mais, comme on nous le fait remarquer, Nemesius n'est qu'un érudit, Zacharie et Enée de Gaza sont des rhéteurs, et Maxime ne sait rien d'Origène par lui-même; il se borne à copier Grégoire de Nysse, qu'il associe tant bien que mal au faux Denys l'Aréopagite. Ce sont là pourtant les derniers interprètes, les derniers défenseurs d'Origène dans la contrée qui lui a donné naissance. Mais tout n'est pas fini pour lui. Conformément à ses propres enseignements, une seconde vie l'attendait dans un autre monde que celui qu'il avait rempli de son influence et de sa renommée. Il devait renaître sous une nouvelle forme dans la théologie hétérodoxe et dans la philosophie mystique, même dans la science de l'Occident.

AD. FRANCK.

(La suite à un prochain cahier.)

CODE RABBINIQUE. — Eben Haezer traduit en français par MM. Sautayra et Charleville, 2 vol. in-8°, Paris et Alger, 1868-1869.

PREMIER ARTICLE.

MM. Sautayra et Charleville ont vraiment joué de malheur. Le sénatus-consulte de 1865 venait de régler la situation légale des Israélites indigènes en Algérie, et, tout en leur reconnaissant la qualité de Français, les laissait sous l'empire de leur statut personnel. Les deux auteurs, dont l'un était alors président du tribunal de Mostaganem, et l'autre