La religion, son essence et son histoire [suite]

Autor(en): **Correvon, A. / Pfleiderer, Otto**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **5 (1872)**

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379132

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

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

http://www.e-periodica.ch

LA

RELIGION, SON ESSENCE ET SON HISTOIRE

PAR

OTTO PFLEIDERER[1].

(Suite.)

IIme Partie. — Les religions monothéistes.

Ire DIVISION — LE JUDAISME

VII. — *Les temps ante-mosaïques et le mosaïsme.*

1. Période ante-mosaique. — La religion juive a incontestablement Moïse pour fondateur; c'est à lui que doivent être rapportées toutes ses particularités doctrinales et morales. Mais elle a ses racines dans les temps antérieurs, car Moïse en appelle au Dieu des pères (Ex. III, 6; XV, 2) et aspire à rétablir d'une manière plus complète et spirituelle ce qui est déjà connu du peuple. Il est difficile toutefois de discerner exactement les éléments du Mosaïsme qui appartiennent aux temps qui l'ont précédé, car les sources d'où nous tirons de rares renseignements sur cette période de l'histoire sont non-seulement d'une époque bien postérieure, mais sont aussi pénétrées de son esprit. Il faut beaucoup de prudence dans l'exposition de la vie religieuse des temps patriarchaux et il importe de ne mettre en usage que les données qui, par leur contenu, paraissent décidément provenir d'une haute antiquité. A cet égard, le récit de

[1] *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, dargestellt von Otto Pfleiderer. — Zweites Buch : *die Geschichie der Religion*, 1869. — 1 vol. in-8, de 490 pag. Pour le premier volume : *das Wesen der Religion*, voir le *Compte-Rendu* de septembre 1871, et pour la première partie du second volume, voir la livraison de janvier 1872.

l'entrevue d'Abraham avec Melchisédec (Gen. XIV) est très significatif. Le prêtre-roi du pays de Canaan bénit le patriarche au nom de « Dieu le souverain » et Abraham lui jure fidélité par le même nom. L'identité des termes employés par les deux alliés pour désigner la divinité, montre que la connaissance du Dieu d'Abraham n'était pas exclusive à sa famille mais était aussi partagée par certains Cananéens. Mais si l'épithète commune de « Dieu souverain » annonce une tendance au monothéisme, elle est loin d'indiquer un monothéisme absolu. Le Dieu souverain ou le Tout-puissant des patriarches excluait aussi peu des divinités inférieures que le Jupiter *optimus maximus* des Romains. Il pouvait être l'objet de la plus haute adoration de cette tribu de Sémites et cependant avoir à côté de lui d'autres dieux particuliers adorés par d'autres tribus. Dans Genèse XXXI, 53, il est expressément distingué entre le Dieu de Nachor et celui d'Abraham, et Josué XXIV, 2 confirme cette différence. Il est impossible de ne voir qu'une exagération rhétorique dans la comparaison employée dans Ex. XV, 11 : « qui est semblable à toi, Jahve, d'entre les dieux ? » Outre ces preuves indirectes du polythéisme patriarchal, il y en a de directes dans la forme pluriel du nom Elohim. Ewald a démontré également que dans les généalogies contenues Gen. IV, 17-24 et V, 1-32 se retrouvent les indications précises d'une multiplicité de dieux. Les cinq noms de la première série, celui d'Hénoch en tête et le dernier, Lamech, représentent par leur signification originelle le dualisme sémitique du dieu du ciel bienfaisant et du dieu malfaisant, tel que nous le retrouvons dans Baal et Moloch. Les divinités féminines Ada (éclat) et Zilla (obscurité) rappellent Aschera et Astarté. Naama est le même nom que portait à Byblos la divinité grecque Aphrodite-Aréia. Ces dieux de l'âge primitif ont laissé d'ailleurs quelques souvenirs dans la symbolique du culte (chérubins et séraphins, esprits du vent et du feu, le démon Azazel, etc.). Tous ces témoignages et d'autres encore établissent avec assez de certitude que les Hébreux ont, dans un temps ante-historique, partagé les conceptions religieuses des Sémites et que leur religion était un polythéisme naturel. Toutefois une tendance monothéiste paraît avoir été la disposi-

tion naturelle de la race sémite en opposition aux Ariens individualistes. Le développement de cette tendance s'est accompli de diverses manières suivant les tribus. Celles qui abandonnèrent tardivement l'Arménie (Arabes et Hébreux) et vécurent longtemps de la vie nomade dans les déserts du sud et du sud-ouest, durent en arriver, par l'uniformité même de leur vie, à l'adoration exclusive du Dieu du ciel dont les étoiles leur servaient de guides. La relation entre la vie pastorale et une foi plus pure a été exprimée par la tradition hébraïque dans la légende du berger Abel.

Le culte du Dieu souverain au temps des patriarches paraît avoir été assez spirituel dans la famille d'Abraham, tandis que les tribus qui passèrent plus tard de Mésopotamie en Canaan y apportèrent les images de *dieux familiers* (Theraphim) que la législation de Moïse ne parvint pas à extirper et que l'on retrouve au temps de David. Les Hébreux avaient en commun avec les Cananéens la vénération des *pierres sacrées* (pierre de Béthel), mais il est difficile de déterminer si elles n'étaient que des monuments de la grâce divine ou si elles étaient considérées par eux comme une demeure particulière de la divinité. Le *lieu de culte* consistait simplement en un autel à l'ombre des arbres et sur les hauteurs du pays. Une coutume qu'ils partagaient aussi avec les Arabes et les Egyptiens, la *circoncision,* avait sans doute la valeur d'un sacrifice sanglant par lequel était rachetée la vie de l'homme.

2. Le Mosaisme. — La foi religieuse des Hébreux dans leur existence antehistorique pouvait se développer dans le sens d'un monothéisme spirituel ou retomber dans les égarements d'une religion de la nature. Pour devenir un être surnaturel et moral, le Dieu des patriarches devait, d'un côté, être placé dans une opposition complète avec les divinités naturelles et, de l'autre, pénétrer la vie historique et morale du peuple. La première condition devait être réalisée par le séjour des Hébreux en Egypte, la seconde par les circonstances particulières de leur exode sous Moïse.

Le *séjour en Egypte* fut d'une importance vraiment providentielle pour tout l'avenir politique et religieux du peuple

hébreu. Lorsque son accroissement extraordinaire l'eut mis dans une hostilité sourde puis ouverte avec les maîtres du pays, il ne lui restait d'autre alternative que d'abandonner sa nationalité ou de rompre avec l'Egypte. La tension du sentiment national s'étendit nécessairement à la vie religieuse. Le culte grossier des puissances de la nature, qui dominait en Egypte, était dans un très grand contraste avec l'adoration du Dieu des Hébreux. Le désir de conserver leur indépendance politique les amena encore à accentuer leurs particularités religieuses et à spiritualiser d'autant leur Dieu que ceux des Egyptiens étaient plus matériels. Mais pour donner un contenu réel à cette opposition, il fallait un fait décisif qui liât d'une manière positive le sort de la nation à l'idée de son Dieu. Ce fut Moïse (1300 avant Jésus-Christ) qui le détermina. Elevé au sein des mœurs égyptiennes, son cœur était resté attaché à la cause de son peuple. Rempli du sentiment de sa haute mission, il pressa les opprimés de quitter le pays ennemi au nom du Dieu de leurs pères et de se chercher une nouvelle patrie. Sa parole trouva de l'écho, et à travers de nombreux obstacles la tentative entreprise avec une confiance entière dans le Dieu fort réussit au delà de toute attente. Malgré les difficultés que la critique soulève au sujet de la sortie d'Egypte, elle ne peut ébranler le fait assuré que l'œuvre d'une délivrance si merveilleuse apparut au peuple et à son chef comme un jugement de Dieu et une révélation manifeste de sa volonté de se choisir la nation israélite pour sa possession spéciale. (Cantique de Moïse Ex. XV, 11, 13.) La délivrance de l'esclavage de l'Egypte demeure pour toute l'histoire subséquente le rocher inébranlable sur lequel se fonde la foi religieuse du peuple d'Israël ainsi que la foi à son avenir national. Si, peu de temps après, Moïse put au pied de l'Horeb organiser théocratiquement le peuple en lui donnant une législation d'une nature exclusivement religieuse, ce fut la conséquence immédiate de ce fait capital. Les doctrines et les lois que Moïse y formula étaient la manifestation développée des sentiments de reconnaissance qui animaient les cœurs de tous.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre

l'essence du mosaïsme et ses diverses directions en apparence si divergentes. Nous ne pouvons admettre que Moïse ait communiqué au peuple les résultats d'une spéculation théorique sur l'unité et la spiritualité de Dieu et qu'il l'ait amené par là à se constituer en communauté religieuse distincte des communautés païennes. On ne comprendrait pas alors comment un Dieu révélé dans sa pure spiritualité et dans son infinité aurait été mis dans un rapport si exclusif avec un peuple unique, tel que le mosaïsme nous le donne à connaître. En revanche, en prenant le point de départ du mosaïsme dans une relation *pratique* du peuple d'Israël avec le Libérateur auquel il devait son existence nationale, on peut comprendre le particularisme qui s'attache au Dieu de Moïse. Pour le même motif nous ne nous étonnerons pas non plus que l'idée de Dieu ne se distingue pas essentiellement de celle des patriarches et ne soit pas encore arrivée à cette unité précise qui exclut toute comparaison avec d'autres divinités. (Ex. XV, 11; XVIII, 11.) Elle n'a pas dépouillé son enveloppe sensible. Dieu se rend *visible* à Moïse par le buisson enflammé, il lui communique sa loi au milieu des éclairs et des tempêtes, sa demeure est la colonne de nuées et le tabernacle ; Moïse et les anciens le voient sur la montagne, l'odeur du sacrifice lui est agréable. Même le nouveau nom que le mosaïsme lui attribue, *Jahve,* se rattache encore au côté naturel du Dieu du ciel, car le mot ne signifie pas autre chose que « ciel. » Cependant le sentiment religieux s'est dégagé clairement des liens de la nature. Dieu est entré dans un rapport moral avec les enfants d'Israël ; c'est bien une profession de foi monothéiste qui sort de leur cœur ému par la grandeur de la délivrance.

C'est à son origine ou aux circonstances de sa formation que le mosaïsme doit sa force comme sa faiblesse. Il y eut d'une part avantage à ce que l'idée de Dieu ne fût pas présentée au peuple sous la forme d'un dogme abstrait mais bien d'une révélation pratique, d'un fait expérimental. Celui qui s'est montré le Dieu d'Israël et à qui le peuple doit son existence, a un droit évident non-seulement à l'adoration mais encore à l'observation de ce qu'il prescrit. Mais d'autre part la relation

entre Dieu et l'homme ne reposant que sur un fait extérieur, elle est limitée et imparfaite dès sa source. Elle n'est fondée ni dans l'être de Dieu ni dans l'être de l'homme; elle n'est pas essentielle et nécessaire mais accidentelle, en sorte qu'elle pourrait ne pas avoir eu lieu sans que l'être de Dieu ou l'être de l'homme en fût atteint. Dieu n'est pas considéré en lui-même comme devant se révéler à l'homme et en faire son enfant, car alors sa révélation serait générale. L'homme n'est pas non plus considéré dans son être intérieur; sa communion avec Jéhovah n'est pas réelle, puisqu'elle n'est pas une conséquence de ses dispositions spirituelles et l'accomplissement de sa nature morale, sinon il serait question de vocation humaine, de droits et de devoirs humains, et non pas seulement des devoirs et des droits d'Israël. Il n'y a pas ici de libre dépendance religieuse mais le rapport accidentel d'un service accompli avec la récompense qu'il mérite. C'est en vérité un rapport *d'esclavage* (Gal. IV, 1, 24; V, 1, ss.), puisque l'esclave ne cherche dans l'accomplissement de la volonté de son maître que la satisfaction d'un besoin tout arbitraire. Le mosaïsme ne sait rien d'une union intérieure de l'homme avec Dieu et il n'en peut rien savoir. Mais il ne faut pas oublier que le monothéisme ne pouvait pas être introduit dans l'humanité d'une autre manière; la loi devait être « un conducteur à Christ. »

C'est par *la loi* que se détermine la relation de Dieu avec le peuple d'Israël. Telle que les documents nous la transmettent, la plus petite partie des ordonnances qui la forment dérive de Moïse lui-même. La législation cérémonielle avec ses nombreux détails ne peut être placée qu'au temps de Salomon, car elle suppose une centralisation complète du culte. Le contenu du cinquième livre attribué à Moïse est aussi pénétré à tel point de l'esprit du prophétisme que l'on doit en reculer la composition jusqu'au gouvernement du roi Josias. Mais, malgré ces différences chronologiques, on peut considérer la loi dans son ensemble comme l'expression authentique du mosaïsme. Puisque cette loi n'est pas dérivée de la nature morale de l'homme, mais doit son origine au fait extérieur que nous avons rappelé, il ne faut pas s'étonner qu'elle ne distingue point entre les

préceptes moraux et les ordonnances cérémonielles et civiles. La vie du peuple d'Israël comme peuple et en vertu du témoignage déterminé de Dieu à son égard est la propriété de Jahve ; toutes les directions de cette vie doivent être ramenées à sa volonté ; il doit en toutes choses « être saint comme Dieu est saint. » La *sainteté* en Jahve présente un caractère négatif et positif à la fois. Jahve est saint négativement en tant qu'il est séparé du fini et en particulier de tout ce qui manifeste les imperfections de la vie naturelle (impuretés, mort, maladies etc.). Il l'est positivement en tant que, Maître souverain des cieux et de la terre, il fait d'Israël son héritage et s'est montré son Rédempteur miséricordieux. Chez son peuple la sainteté doit avoir aussi ce double caractère. Elle doit se faire valoir négativement dans un ensemble *d'abstinences et de purifications* qui se rapportent à tout ce qui est souillé en soi ou le devient par une défense formelle. A cet égard, le mosaïsme ne présente rien qui l'élève particulièrement au-dessus des religions païennes. Mais ce qui le distingue de ces dernières, c'est qu'il a aussi un côté *positif;* consacrée au service d'un Dieu qui s'est révélé à elle historiquement, la nation a une vocation spirituelle à laquelle elle doit appliquer toute son énergie morale. Sa destination supérieure est de réaliser la volonté du Dieu qu'elle sert soit directement par le culte soit indirectement par la rectitude de la conduite. Sous ce double rapport la loi théocratique a son sommaire dans les « dix commandements, » écrits sur deux tables à la mode égyptienne et dont la distribution primitive était sans doute deux séries de cinq. Les commandements religieux forment le fondement du culte de la communauté israélite, les commandements moraux déterminent sa vie civile.

Le *culte mosaïque* consistait principalement en actes (sacrifices.) La parole ou la prière n'y intervient ordinairement que sous la forme d'une courte bénédiction que le prêtre prononçait sur le peuple à l'issue de l'action sainte. Le sacrifice avait en Israël la signification qu'il a eue dans toutes les religions. C'était une confession pratique de la dépendance de l'homme qui abandonne à Dieu une partie de sa propriété représentant

tout son être. L'intention de donner à Dieu le propre « moi » de l'homme était bien exprimée par l'imposition de la main sur la tête de la victime. Dans les sacrifices expiatoires s'ajoutait peut-être aussi la pensée que dans le sang de l'animal une âme pure était offerte à Dieu ; celui qui sacrifiait reconnaissait ainsi d'un côté que lui-même était appelé à la pureté, et de l'autre que son impureté actuelle était couverte par la pureté du don. Mais l'idée que l'animal subissait par sa mort un châtiment mérité à la place de l'homme pécheur est étrangère au mosaïsme, comme le montre le rituel de la fête des expiations, où le bouc, chargé des péchés du peuple, n'était pas égorgé, mais chassé dans le désert. Il y avait, outre l'holocauste, sacrifice ordinaire, dans lequel la victime était complétement brûlée, des sacrifices extraordinaires, destinés à rétablir la communion interrompue par le péché, ainsi que des sacrifices dits de prospérité. Lorsque le peuple fut concentré politiquement et que Jérusalem fut consacrée comme capitale par la royauté, tous les actes du culte durent être accomplis dans un lieu déterminé, le temple. Auparavant il y avait, comme tout l'atteste, des sanctuaires locaux consistant en un autel élevé sur la hauteur. Les prophètes ne paraissent pas avoir été favorables à la centralisation du culte, dans la crainte sans doute qu'elle ne rendît la religion dépendante de la royauté et ne paralysât la vie religieuse au dehors de la ville sainte. Elie parle (1 Rois XIX, 10) de divers autels de Jahve et en construit lui-même. C'est à la prêtrise qu'il faut attribuer une concentration intéressée, et c'est à elle qu'il faut rapporter la composition des livres des Rois, où un blâme si fréquent est infligé aux souverains parce qu'ils n'ont pas aboli les hauts lieux.

Quant aux *temps sacrés*, il faut mettre en première ligne le *sabbat*. La distinction du septième jour de la semaine n'est pas chose nouvelle en soi ; les Chaldéens consacraient le septième jour à Saturne ; mais l'importance que Moïse lui donna et le but qu'il lui assigna en font une coutume particulière aux Israélites. La sanctification du jour du sabbat devait sans cesse rappeler à Israël que sa vocation s'étend au delà du cercle de la vie naturelle ; le repos de l'œuvre terrestre devait être un

repos en Dieu. Quant aux *fêtes* proprement dites, le mosaïsme a conservé les anciennes institutions bien qu'en les transformant suivant l'esprit qui l'animait. Les anciens Hébreux fêtaient la pleine et la nouvelle lune, puis annuellement le retour du printemps et le commencement de l'automne. La loi renonce aux fêtes mensuelles, mais elle ordonne la célébration d'une fête au commencement du *printemps*, dans laquelle on préparait des pains sans levain avec les orges déjà mûres. Plus tard le sens naturel de cette fête fit place à un sens historique. Sept semaines après cette première fête venait la *fête des semaines* ou de la moisson des blés. Enfin, au quinzième jour du septième mois, commençait la *fête d'automne* ou des tentes, pendant laquelle, au moins à l'origine, on couchait en plein air au milieu des vignes et des champs. Elle était précédée d'une avant-fête, le jour des expiations, pendant laquelle prêtres et peuple devaient se purifier d'une manière spéciale. La fête d'automne reçut aussi plus tard une signification historique. Ces trois fêtes réunissaient tous les hommes du peuple autour du sanctuaire national, ce qui ne dut pas peu contribuer à maintenir le sentiment vivant de la communauté théocratique.

Les organes du culte étaient les *prêtres*. Avant Moïse chaque maison avait son propre prêtre, qui n'était pas ordinairement le père de la famille, mais le fils premier-né. (Ex. XXIV, 5; Jug. XVII, 5.) Le mosaïsme, dans le but sans doute de conserver les coutumes dans leur pureté, forma une prêtrise spéciale de la tribu dont était sorti Aaron, le frère du conducteur du peuple. Elite du peuple choisi, les prêtres lévites avaient en partage le service des autels et la conservation de la loi. Ils devaient rappeler au peuple ses devoirs et, en vertu de leurs connaissances juridiques, régler les différends dans des cas difficiles. Les plus hautes fonctions de la prêtrise étaient concentrées dans les mains d'un souverain sacrificateur dont l'existence s'explique par l'ancienne institution des chefs de tribus, mais qui prit plus tard une importance majeure comme représentant la législation mosaïque vis-à-vis du peuple.

Cette législation a en vue jusque dans ses détails les plus minutieux le développement de la vie du peuple dans son en-

semble[1] et la conduite extérieure de ceux qui le forment. C'est la loi de la lettre, ne reposant que sur une autorité extérieure. Conformément à ce caractère, les motifs psychologiques qu'elle donne à l'appui de ses ordonnances sont d'une nature toute matérielle. Elle promet aux justes des biens temporels et menace les méchants de leur privation. Elle est indifférente aux espérances d'une vie éternelle sans nier cette dernière. Elle a en vue l'existence nationale d'Israël et non l'homme individuel. Tout l'intérêt se concentre sur le bien-être de la nation et de ses familles. Il n'y avait donc pas de place en elle pour des préoccupations plus élevées. C'était aussi la conséquence de son origine, la relation entre le Dieu du mosaïsme et l'homme étant purement historique. Il ne faut d'ailleurs pas exagérer l'infériorité d'une telle conception. Elle était non-seulement inévitable mais salutaire et voulue par la Providence. Elle concentrait les efforts et les espérances du jeune peuple sur ce qu'il y avait d'abord de plus important, sa mission historique et terrestre qui l'appelait à être un peuple de Dieu au milieu du monde païen. L'histoire d'Israël devait, dans son développement, éloigner l'imperfection qui s'attache à l'origine même du mosaïsme. La puissance des faits devait étendre les limites du particularisme national et diriger les regards vers les hauteurs de ce royaume de Dieu qui embrasse les cieux et la terre et dont la loi est inscrite dans les cœurs. L'impulsion principale de ce développement progressif fut donnée par les prophètes.

VIII. — *Le prophétisme.*

Antérieurment aux prophètes, dont les écrits ont été conservés dans l'Ancien Testament, existaient en Israël et en dehors de la prêtrise des hommes et des femmes appelés *voyants*, à qui l'on attribuait une connaissance particulière des mystères du monde

[1] Parmi les *institutions civiles* qui ont leur importance au point de vue religieux, il faut mentionner : *l'année du sabbat*, qui fut d'abord caractérisée par l'abandon de toute culture, plus tard par l'abandon des dettes et l'affranchissement des esclaves ; *l'année du jubilé*, qui, par le retour des propriétés, assurait la persistance des biens de famille ; les lois sur le *lévirat*, *l'esclavage*, etc.

et des choses à venir. Il est naturel que puisqu'on les considérait comme ayant reçu de Dieu des grâces particulières, on recourût à leur autorité pour obtenir d'eux tantôt des décisions juridiques tantôt des enseignements religieux. Il est très probable aussi que ces voyants étaient en même temps Nasiréens, c'est-à-dire des ascètes, et que leur genre de vie, en développant leurs dispositions visionnaires, leur donna la réputation d'être dans un commerce étroit avec la divinité. Depuis Samuel ces apparitions isolées prirent un corps, et par leur organisation en écoles devinrent une puissance réelle et permanente au sein du peuple. Le don prophétique fut développé méthodiquement et la mystique religieuse excitée par la musique.

C'est sans doute par une direction providentielle que le prophétisme commença à devenir une puissance en Israël au moment où la vie nationale se fortifiait et que l'état recevait dans la royauté une organe actif. La royauté était devenue un besoin du temps, car il fallait vis-à-vis des adversaires extérieurs et intérieurs une main forte dont la période des juges avait démontré l'impérieuse nécessité. Maintenant que l'état avait son organe spécial, l'église devait aussi avoir le sien. La prêtrise ne répondait pas entièrement à ce but. Elle représentait le côté extérieur de la vie religieuse et le culte dans ses formes invariables. Elle ne pouvait développer l'esprit du mosaïsme dans le peuple. Sa position était aussi trop dépendante de la royauté, de sa faveur ou de sa défaveur. Les prophètes, en revanche, sortis du sein du peuple et unis librement entre eux, étaient naturellement désignés pour être les porteurs de l'idée théocratique et représenter la voix de la conscience populaire vis-à-vis des rois et des prêtres. Déjà tendus sous Saül, les rapports entre le spirituel et le temporel le furent surtout à la fin du règne de Salomon, dont la faiblesse avait favorisé l'introduction de cultes étrangers. Ils se rompirent décidément avec la séparation des deux royaumes.

Le royaume d'*Israël* ou d'Ephraïm peut bien être considéré en une certaine mesure comme une création des prophètes, et ils y exercèrent une influence marquée. Cependant l'intérêt politique des souverains de ce royaume devait les pousser à

assurer leur indépendance à l'égard de la dynastie de David par des alliances étroites avec les peuples païens. Les suites de cette politique, que suivit en particulier la dynastie de Omri, ne se firent pas attendre. L'alliance d'Achab avec la fille du roi de Tyr, Jésabel, amena une lutte ouverte et implacable entre la royauté et les représentants du pouvoir théocratique au sein du peuple. Avec l'érection d'autels au dieu Baal et de temples à Astarté commencèrent des persécutions sanglantes, qui, comme toujours, fortifièrent le courage et la foi des défenseurs du vrai Dieu d'Israël. Elie le Thisbite et son disciple Elisée remportèrent par leur persévérante opposition des victoires morales incontestables ; le premier obtint le rétablissement du culte de Jéhovah, le second vit la chute d'une dynastie impie. Sous la maison de Jéhu et en particulier sous le règne de Jéroboam II, le royaume d'Israël jouit d'une grande prospérité extérieure ; mais la corruption intérieure, l'amour des jouissances, la légèreté qui caractérisaient la vie du peuple au sein d'une orthodoxie pharisaïque, appelaient les prophètes à une activité d'un nouveau genre. Il n'était plus possible de mettre en œuvre des moyens temporels, ni convenable de sévir contre l'idolâtrie étrangère en excitant l'amour-propre théocratique. Il fallait par la puissance spirituelle de la parole réveiller le sentiment religieux et moral, et élever la conscience au-dessus de la lettre morte. C'est là le point de vue nouveau qui domine dans les plus anciens prophètes dont nous ayons les témoignages écrits, *Amos* et *Hosée*. Cependant leurs avertissements à ne pas compter sur les puissances du monde mais à se convertir sérieusement à l'Eternel pour y trouver force et union, demeurèrent sans succès. Après une série d'usurpateurs, le roi assyrien, Tiglat-Pilezér, mit fin au royaume de Damas.

A cette époque vivait en *Juda* le prophète *Esaïe*. Le royaume de David, bien que jusqu'alors plus tranquille que son rival, ne lui était point inférieur quant aux forces spirituelles qui s'agitaient en son sein. Esaïe surpasse ses prédécesseurs d'Israël pour la profondeur des sentiments, la grandeur des pensées aussi bien que par la beauté et la force du langage. Déjà avant la mort du roi Hosias, il avait dévoilé le sort de sa petite patrie et des pays

voisins avec le coup d'œil pénétrant du voyant. Sous le gouvernement extérieurement heureux de Jotham, il sévit contre la corruption morale qui avait gagné Juda comme Israël sous Jéroboam II ; lorsque sous Achaz les ennemis extérieurs menacent le pays, Esaïe est debout pour fortifier le courage et la confiance de ses concitoyens et les engager à se défier de l'Assyrie. Mais à la vue des égarements idolâtres du roi et de son peuple, il donne plein essor à son indignation sur l'ingratitude de ceux que l'Eternel a comblés de biens.

Au règne plus prospère d'Ezéchias succède celui de Manassé, pendant lequel éclate une persécution sanglante contre les serviteurs de Jahve. Josias, élevé sous la tutelle des prêtres, ramène un temps de paix intérieure ; la théocratie fleurit par l'union des trois pouvoirs de l'état, roi, prêtres et prophètes. Alors eut lieu la promulgation de la « seconde loi » que nous trouvons dans le cinquième livre de Moïse. A la tête des prophètes se trouvait *Jérémie*, qui, pendant plus d'un demi-siècle, prend une part des plus active aux phases si diverses de la vie deJuda. Les persécutions ne lui sont pas épargnées après la mort du roi fidèle, mais il s'élève avec énergie contre le sommeil spirituel et l'égarement amené dans le peuple par les faux prophètes. Il annonce directement la prise et la destruction de Jérusalem, et cette prédiction ne tarde pas à se réaliser à la suite des nouvelles erreurs d'une politique inhabile. Lorsque par la captivité de Babylone l'existence nationale a pris fin, la conviction que l'alliance extérieure, la loi écrite sur la pierre et la circoncision de la chair ne suffisent plus, cette conviction s'accentue toujours davantage, et les prophètes peuvent prévoir que des ruines de l'ancien état va sortir une vie nouvelle. *Ezéchiel*, le prophète de la captivité, entrevoit et prêche un royaume idéal, fondé sur le renouvellement des cœurs. La conscience religieuse se spiritualise chez les membres pieux du peuple au moment même où la prospérité nationale a cessé. La relation arbitraire de Dieu avec Israël fait place à la communion essentielle de Dieu avec l'homme lui-même. Les limites du mosaïsme sont franchies, et l'accès du royaume des cieux s'étend à tous ceux qui confessent le nom du Dieu des miséricordes.

Cependant les temps du salut sont encore rattachés au rétablissement temporel du peuple d'Israël. Le tableau prophétique de la venue du Messie ou de l'Oint qui doit rétablir la gloire de l'alliance, revêt encore un caractère extérieur et théocratique. Mais cette enveloppe matérielle renferme un germe spirituel qui doit bientôt la briser en se développant. Il apparaît en particulier dans « le grand inconnu » de la fin de l'exil, auquel doivent être attribués les chapitres XL à LXVI compris sous le nom du vieux Esaïe. Pour lui *le serviteur et l'élu* de Dieu est bien d'abord l'élite du peuple d'Israël, mais cette élite doit servir d'instrument pour une révélation divine universelle. L'exil a un but positif, celui de servir au salut des païens en leur apportant les lumières de la nation choisie : « Mon serviteur juste en justifiera plusieurs. » La spiritualisation du mosaïsme est ainsi parvenue à une hauteur telle qu'il reste peu de distance à franchir pour arriver au christianisme.

L'influence du prophétisme s'est étendue, on le comprend, à l'histoire religieuse et au développement doctrinal. Les livres historiques principaux qui se rapportent à cette période, à savoir les livres de *Samuel* et des *Rois*, ont sans doute été écrits dès les temps de Salomon quant à leurs parties principales, mais ils ont subi, probablement vers la fin de l'exil, une complète transformation dans l'esprit de la prêtrise et du prophétisme. Ce qui le témoigne, c'est l'importance dominante accordée à tout ce qui se rapporte à la religion et au culte. Mais le point de vue du prophétisme se montre surtout dans le pragmatisme religieux exclusif qui ne connaît pour toutes les actions humaines que deux motifs, la crainte de Dieu ou l'impiété, et juge également tous les événements heureux et malheureux d'après le dogme d'une rétribution stricte. Le stigmate de condamnation qui s'attache à la plupart des règnes *(il fit ce qui déplaît à l'Eternel)* explique que l'introduction de la royauté lui paraisse un mal et un abandon de Dieu, le souverain Roi. (1 Sam. VIII, 12.) Le livre des *Juges* porte aussi ce caractère de pragmatisme théocratique, car les détresses du peuple y sont considérées comme la punition immédiate de son mépris pour la loi, tandis que la cause principale est en vérité

le manque d'organisation politique. Mais l'influence du prophétisme est plus considérable encore sur les documents qui se rapportent à l'origine de la nationalité israélite tels qu'ils sont conservés dans les *livres de Moïse* et de *Josué*. L'universalisme prophétique fait le fond de bien des prédictions et promesses placées dans les temps mosaïques ou antérieurement à eux ; c'est également lui qui a provoqué la composition d'un second recueil de lois, ajouté à la collection plus ancienne et composé dans un esprit évidemment postérieur. Le *Deutéronome* se distingue profondément des livres qui précèdent par le motif sur lequel doit reposer l'obéissance à la loi. Pour le mosaïsme, ce motif était tout extérieur, c'était le fait de la délivrance d'Egypte. Pour le prophétisme, en revanche, c'est l'amour de Dieu auquel doit répondre l'amour de l'homme et la conversion du cœur. Les promesses de récompenses terrestres et les menaces de châtiments corporels ont fait place aussi à l'espérance plus élevée d'un rétablissement final. C'est également au prophétisme qu'il faut rapporter tous les traits de l'histoire des origines d'Israël qui placent dans cette première époque les espérances messianiques et la pensée d'un plan de salut universel. A cet égard, en particulier, la vie d'Abraham, le héros de la foi, a été idéalisée d'une telle manière qu'elle surpasse de beaucoup l'esprit du mosaïsme. Le rapport historique de Dieu au peuple d'Israël est devenu un rapport général avec l'humanité ; Abraham est présenté comme le type du *serviteur du Seigneur* que nous trouvons dans l'Esaïe babylonien. Il doit servir d'instrument pour la conversion et le salut de tous les peuples, point de vue décidément étranger à la loi. Enfin, les développements apportés aux conceptions religieuses des Hébreux pendant leur séjour à Babylone, par des influences étrangères, se retrouvent aussi dans le livre des origines. C'est la religion de Zoroastre qui a évidemment contribué à la formation de la doctrine des esprits bons et mauvais (anges et démons). Le récit de la création du monde et de l'humanité est emprunté au parsisme jusque dans ses détails les plus caractéristiques. (Homme primitif, Eden, arbre de vie, serpent, chute, etc.)

Si nous résumons les résultats dogmatiques du prophétisme en les comparant au mosaïsme, nous pouvons les comprendre sous les points suivants :

1° Jahve, le Dieu d'Israël, est *le seul Dieu,* non point dans ce sens qu'il est pour Israël le but le plus élevé de l'adoration sans exclure d'autres dieux nationaux, mais dans le sens absolu du monothéisme, comme l'unique Créateur et Conservateur du monde. La notion de la sainteté de Dieu, négative et positive à la fois dans le mosaïsme, mais qui se fondait sur une manifestation accidentelle de sa volonté, devient *l'amour,* l'attribut essentiel de Dieu, le fond de toutes ses révélations passées et la source inépuisable du salut pour le peuple de son héritage et pour tous les peuples.

2° Dans le mosaïsme c'était au peuple comme tel que s'adressait la révélation divine. La loi se rapportait en conséquence à l'ordre civil ou religieux, mais par son côté extérieur ; c'était la loi de la lettre. C'est maintenant l'homme comme *individu* qui devient le but de la volonté divine ; créé à l'image de Dieu, il est appelé à servir Jahve et cela non-seulement des lèvres mais avant tout de son cœur. Le *péché* n'apparaît plus seulement comme une violation de la loi ; il se trouve dans la résistance du cœur, dans la faiblesse humaine et dans l'inconstance de la volonté ; il est une infidélité, une révolte contre Dieu qui peut rester impunie. Le châtiment doit être d'autant plus sévère que la résistance est plus grande. Mais il n'a pas pour but l'anéantissement du peuple de Dieu. Quoique les impies en soient la victime, le châtiment doit avoir sur l'ensemble une influence bénie ; il doit renforcer la fidélité des justes et, en les exposant à des souffrances terrestres, les rendre le levain de l'humanité. La rédemption elle-même est d'abord la restauration de l'état israélite sur le sol sacré et le relèvement glorieux du trône de David, mais la paix d'Israël doit s'étendre aux autres nations ainsi que toutes les bénédictions de la vraie connaissance de Dieu. Toutefois la conversion du cœur, le renouvellement moral de l'homme, sont la condition nécessaire de la délivrance.

3° Le prophétisme attendait cette restauration dans un pro-

chain avenir et la faisait coïncider avec le retour de l'exil. Bien que cette espérance ne se fût point réalisée, on ne pouvait l'abandonner, puisqu'elle était un postulat de la foi. Deux solutions étaient possibles et elles furent tentées simultanément. *a)* Plus les tristesses du présent anéantissaient la possibilité d'un changement naturel et graduel de la situation, plus apparaissait la nécessité d'une intervention miraculeuse et surnaturelle de Dieu. Il pouvait alors sembler indifférent que les actes miraculeux pour amener le salut théocratique fussent accomplis par l'intermédiaire d'un envoyé humain particulier, le Messie (Malachie), ou que le nouveau royaume fut établi directement par Dieu sans un tel intermédiaire et placé sous son gouvernement immédiat. (Daniel.) *b)* A côté de cette direction de la foi en existait une autre qui semble en opposition décidée avec elle. Partant de l'expérience même, on en vient à douter qu'une félicité extérieure doive répondre ici-bas à la piété intérieure. L'Ecclésiaste affirme l'incertitude de l'homme dans les questions religieuses et veut s'en tenir à la morale pratique. L'espérance d'une résurrection apparaît quoique vacillante dans le livre de Job. Mais un petit nombre résolvent tous les doutes en s'élevant à la hauteur de la disposition exprimée dans le Ps. LXXIII, 25, qui est comme un avant-coureur de l'assurance joyeuse du christianisme. La communion de Dieu suffit en elle-même pour assurer la paix : « Pourvu que je te possède, je ne demande rien au ciel et sur la terre ; alors même que mon corps et mon âme défaillent, tu demeures, ô Dieu, la consolation de mon cœur et mon partage à toujours. » Ici le judaïsme est sur le point de s'affranchir des limites de sa conception charnelle pour arriver à l'assurance intérieure de l'adoption divine ; son scepticisme est une préparation négative à la religion de l'esprit et de la vérité.

IIe DIVISION. — L'ISLAMISME.

IX. — *Le fondateur de l'islamisme.*

La religion des Arabes n'avait pas subi de changements bien sensibles depuis son origine jusqu'aux temps de Mahomet ;

c'était un culte des astres en ce sens que les forces divines de la nature étaient principalement concentrées dans les astres, le soleil, Saturne et Jupiter d'une part, la lune et Vénus de l'autre. Cependant au-dessus de toutes les divinités particulières dont le culte différait suivant les tribus, dominait un Dieu commun à toutes, *Allah* (élévation ou lumière), le Dieu κατ'ἐξοχὴν qui peut être identifié avec Bel, le Dieu du ciel des Sémites du nord. A ce dieu du ciel et du soleil était associé comme chez les autres Sémites une divinité féminine de la terre et de la lune, *Allat*. Enfin les Arabes croyaient à une foule indéterminée d'esprits du désert, les *Dschin*, qui étaient d'ailleurs aussi peu des divinités que les nymphes grecques ou les elfes des Germains. Ce polythéisme se développa par le fait que chaque tribu voulut avoir son dieu particulier, en sorte que si la suprématie d'Allah subsistait encore pour la conscience religieuse, les pratiques du culte la rejetèrent peu à peu à l'arrière-plan. Cela arriva en particulier lorsque la tribu Kuraisch de la Mecque obtint une influence prépondérante et plaça sa divinité *Hobal* (Saturne) à la tête des trois cent soixante divinités du Panthéon arabe. C'est ce qui explique l'inimitié profonde qui exista dès le commencement entre cette tribu et le réformateur Mahomet. On se représentait volontiers la divinité sous la forme de simples objets de la nature tels que des pierres et des arbres, qui étaient censés sa demeure de prédilection. La mantique jouait un grand rôle dans le culte arabe, mais les tromperies des *voyants* la firent tomber en discrédit.

Le mouvement religieux dont sortit l'islamisme avait déjà commencé avant son fondateur. Des influences judaïques avaient formé une secte arabe qui rejetait le polythéisme populaire et croyait à l'unité de Dieu. Considérés, par la foule, comme des libres penseurs (*Hanyf*), ses membres se prétendaient au contraire les confesseurs de la vieille foi d'Abraham. Plusieurs membres de cette secte étaient de la famille de Mahomet, en sorte que pour juger sainement de la réforme apportée par ce dernier, il ne faut pas négliger ce chaînon intermédiaire entre le judaïsme et l'islamisme.

La naissance de Mahomet doit être placée en 571 après Jésus-

Christ. Demeuré pauvre jusqu'à son mariage avec Cadischa et destiné au négoce, il montra alors une disposition toujours plus marquée à se retirer de la vie active pour se livrer à la méditation religieuse. Cette soif profonde de la vérité s'unissait chez lui à un état corporel anormal ; une maladie nerveuse se manifestait en lui par des accès violents et des hallucinations extatiques. Chez un sujet dont la tendance est avant tout religieuse, les hallucinations devaient conduire facilement aux *visions*. Une particularité des visionnaires habituels est de s'imaginer être en la possession d'un être surnaturel (δαιμόνιον, ange ou démon) avec lequel ils conversent comme avec un être humain. Mahomet avait d'abord attribué ses accès au démon, mais, à la suite d'un rêve significatif, cette pensée fit place à l'assurance qu'il les devait à l'apparition d'un envoyé bienfaisant, d'un ange messager de Dieu. Cette assurance, qui se développa au milieu de bien des combats, finit par s'emparer de lui et lui donner le sentiment de sa mission divine. Il serait aussi faux de supposer ici avec le rationalisme une supercherie que d'y voir avec le supranaturalisme l'influence de faits purement extérieurs. Ce fut sans doute un événement intérieur qui entraîna avec lui l'organisation physique et donna une forme dramatique aux fluctuations du sentiment. Mahomet voulut convaincre ses parents de la révélation qui lui était adressée et les amener à la foi en l'unité de Dieu ainsi qu'à la conviction du néant des divinités païennes ; mais il ne rencontra d'abord que doutes. La résistance la plus opiniâtre lui fut opposée par les Kuraïchites qui, par des raisons politiques, pouvaient craindre que le prophète ne mît fin à leur domination aristocratique. Chassé de Taïf, persécuté violemment à la Mecque, Mahomet eut dans cette situation critique la plus hardie de ses visions qui le transporta jusqu'au trône de Dieu, où les prophètes et les anges lui cédèrent la première place. Sa prédication ne tarda pas en effet à trouver écho auprès de pèlerins de Médine qui, venus à la fête ordinaire de la Mecque, s'engagèrent à n'adorer que Dieu seul, à protéger son prophète comme leur propre vie, à lui obéir dans la joie et dans l'épreuve et à confesser sans crainte la vérité. Ils le reçurent en triomphe à Médine, où il avait été obligé de fuir, et bientôt

s'éleva la mosquée qui renferme son tombeau et où il fit ses premières prédications publiques.

C'est à partir de cette fuite (Hedschra) que la communauté mahométane est fondée. Mahomet donne déjà à ses disciples les premières institutions religieuses (prières répétées, mois de jeûne, préceptes de purification, etc.). Il retient du paganisme arabe les pèlerinages à la Mecque ainsi que le culte de la Kaaba (pierre sacrée), cela en grande partie pour des raisons politiques, afin de conserver à la Mecque son importance comme centre du culte arabe. La nécessité de gagner cette position centrale, encore au pouvoir de ses ennemis, fut l'occasion de l'attitude offensive prise dès lors par la nouvelle communauté. Mahomet accentue encore avec force la parenté de sa religion avec celles des Juifs et des chrétiens. Il enseigne que chaque peuple a reçu une révélation particulière par ses propres prophètes, les Juifs la Thora, les chrétiens l'Evangile ; car partout la vraie révélation est identique à elle-même et le prophète des Arabes ne fait qu'annoncer ce que Dieu a fait connaître à Adam, Noé, Abraham, Moïse et Jésus. Il se donne lui même pour le « sceau des prophètes. » Mais en tant que les Juifs et les chrétiens reçoivent d'autres doctrines que celles que renferment la foi commune (unité de Dieu, jugement, abandon de l'homme à Dieu), leur religion est fausse, elle est une corruption coupable de la vraie religion qu'il annonce dans sa pureté primitive. Et le prophète de la Mecque ne tarde pas à considérer Juifs et chrétiens comme déchus, à insister sur leurs divisions en face de l'unité de sa foi, et à menacer de la colère de Dieu ceux qui repoussent son prophète. Lorsque les croyants se sentirent assez forts, ils n'hésitèrent point en effet à frayer par le glaive un chemin à leur foi. A la conquête de la Mecque (680) succéda la conversion de tout le peuple arabe et le travail de conquête de l'islamisme s'étendit en Asie, en Afrique et en Europe. Autant les premières années de la vie de Mahomet avaient été pures, autant les dernières sont troublées au milieu du succès par la convoitise, la haine et la vengeance. Mais il faut en accuser aussi bien son temps et le caractère général des Sémites que le caractère personnel du prophète. On ne peut, malgré

toutes les lacunes morales de Mahomet, lui contester une puissance créatrice remarquable et un instinct religieux dont la manifestation a été en bénédiction pour des millions d'hommes.

X. — *Le dogme et la mystique de l'islamisme.*

D'après le plus ancien historien arabe, Ibn Hazm, de Cordoue (environ 1060 après J.-C.), les principales sectes de l'islamisme sont : les Shyites et les Charingites, les Morgites et les Motazilites. Les *Shyites,* la plupart Persans, étaient les fidèles adhérents d'Aly, beau-fils de Mahomet, qu'ils vénéraient à l'égal d'un dieu. Les *Charingites,* Arabes pour le plus grand nombre, avaient une tendance plus démocratique et déclaraient comme un devoir sacré de refuser l'obéissance à tout chef injuste. Les *Morgites,* d'une origine postérieure et dont le nom signifie « ceux qui espèrent, » formèrent une réaction pratique contre les sombres conceptions et la crainte de l'enfer qui étaient devenues un caractère toujours plus marqué de l'islamisme. Les *Motazilites* (dissidents) constituent la secte la plus importante. Ce sont les rationalistes de l'islam qui combattent dans tous ses points fondamentaux l'autorité du dogme orthodoxe. Sous la dynastie des Abassides ce parti eut la prépondérance et c'est à cette époque que fleurit la philosophie arabe. Son influence fut elle que l'orthodoxie fut obligée d'y avoir égard et on aboutit à une théologie de conciliation.

Si nous en venons à *l'histoire du dogme* telle qu'elle ressort des luttes entre les motazilites et les orthodoxes, nous avons à remarquer les points qui suivent.

Mahomet avait transcrit les diverses révélations qui lui avaient été adressées sous le nom général de *Koran* (lecture.) D'après la tradition, il ne l'aurait fait que sur la sollicitation de ses adversaires qui réclamaient de lui un écrit dont l'origine divine fût attestée. Mais le Koran n'est qu'une copie d'un texte original que Dieu garde auprès de lui (mère du livre.) La Thora des Juifs et l'Evangile en sont des copies incomplètes ou en partie fausses, tandis que le Koran est la seule copie fidèle. Bientôt cependant la vénération pour le livre qui était à la base de la

foi d'autorité fut telle qu'elle aboutit à cette affirmation inouïe que le Koran est *incréé* et qu'il possède la nature et la dignité du Dieu éternel. Mais les motazilites ayant combattu de toutes leurs forces cette assertion qui contredisait l'idée même de la créature, la théologie de conciliation (Ashary et son école) la modifia en ce sens que l'éternité du Koran ne se rapporte qu'au texte céleste, tandis que la copie est un livre d'un caractère humain. Ces restrictions n'empêchèrent pas les excès du fétichisme de la lettre surtout chez les Mahométans non Arabes.

A l'autorité du Koran se lie étroitement celle de son auteur humain, le *prophète Mahomet*. Il se forma aussi un dogme de sa personne. Mahomet avait emprunté l'idée de la prophétie au judéo-christianisme ; il admettait que par une illumination spéciale le contenu du livre céleste (texte original du Koran) avait été communiqué au prophète en tout ou en partie avec plus ou moins de clarté. La dignité de prophète était selon lui un don de la grâce divine, accordé en récompense de la foi et de l'obéissance, sans privilége spécifique de rang ou de personne. Cependant, bientôt après la mort de Mahomet, se généralisa une théorie bien plus avancée sur les attributs mystérieux et surnaturels des prophètes et en particulier du plus grand d'entre eux, Mahomet. Il fut enseigné que les prophètes ressemblent spirituellement à des anges alors même que leur corps est humain. Ils sont infaillibles en tout ce qui concerne le royaume des cieux et les choses qui ne peuvent être connues que par une inspiration divine immédiate. Mahomet a, entre tous, possédé l'infaillibilité et l'impeccabilité même dans l'état d'enfance. Les motazilites nient l'impeccabilité du prophète ou la restreignent à l'absence de péchés grossiers; en tous cas ils ne veulent rien savoir d'une telle pureté avant sa mission de prophète et l'histoire leur donne raison, puisque dans sa jeunesse Mahomet avait été païen. Ashary cherche à concilier les exigences de la conscience religieuse et celles de la raison ; il distingue entre la possibilité du péché qui appartenait à la nature humaine de Mahomet et sa réalisation effective qui fut évitée, en partie par le secours de la grâce divine, en partie par sa propre liberté

Cependant le dogme de la personne du prophète s'accentua toujours davantage et s'enrichit de représentations fantastiques. On lui attribue des miracles, une naissance surnaturelle, la préexistence, etc.

La doctrine de la personne du prophète forme le passage de la partie formelle de la dogmatique de l'islamisme à la partie matérielle. Cette dernière s'occupe principalement des attributs de Dieu, de la liberté morale ou de la prédestination et de l'eschatologie.

L'unité de Dieu forma dès le commencement la doctrine fondamentale de l'islamisme et fut toujours plus précisée par Mahomet en opposition à l'ancienne croyance polythéiste. Les anges et les Dschins que le prophète admet encore ne sont que des serviteurs d'Allah. Il repousse la trinité chrétienne, et s'il parle du Saint-Esprit, ce n'est que comme d'une hypostase créée, d'un ange messager par lequel est communiquée l'inspiration divine.

Le prophète ne s'est pas exprimé théoriquement sur les attributs de la toute-puissance, de la sagesse et de la toute-science, bien qu'il les ait affirmés pratiquement. Mais il n'a point hésité à donner à Dieu des attributs anthropomorphiques tels que l'ouïe et la vue, des mains, un visage ; dans ses visions il a vu Allah en chair sous la forme d'un jeune homme avec des cheveux abondants et des sandales d'or. Cette matérialisation de Dieu s'accrut encore chez les adhérents orthodoxes de Mahomet. Les Motazilites, en revanche, montrent la contradiction qui existe entre l'unité divine et l'idée de la multiplicité de ses attributs. Chaque attribut ne peut être que l'essence divine même ou que l'un des *modi* de l'activité divine n'ayant de leur réalité que pour l'esprit humain. Ashary chercha une transaction : les attributs de Dieu sont réels mais d'une autre réalité que ceux des créatures. Allah ne sait pas comme l'homme sait, car son savoir n'augmente ni ne diminue ; il est une substance sans accidents, il n'a aucune limite, en un mot, il est incompréhensible.

A la question des attributs divins se joint celle de la *prédestination* (prédétermination) dans ses rapports avec la liberté

morale. Mahomet n'avait pas donné de théorie positive à ce sujet. Dans le Koran on trouve des passages qui supposent la liberté de la volonté humaine et d'autres qui établissent la nécessité éternelle du conseil divin. Ce fut cette dernière affirmation qui l'emporta dans le dogme orthodoxe. La volonté divine absolue n'est pas même retenue dans les limites de sa propre loi ; on lui attribue une indépendance arbitraire, analogue à celle des despotes orientaux qui disposent aveuglément du sort de leurs sujets. Le rationalisme des Motazilites se dirigea surtout contre ce dogme. Wasil montra que l'homme est libre dans ses actes et en porte la pleine responsabilité. Dieu ne peut, ni dans ce monde ni dans l'autre, déterminer arbitrairement la félicité ou le malheur de l'homme ; le sort de l'homme dépend de son rapport à la loi morale. En Perse se forma en opposition à l'indéterminisme rationaliste un déterminisme spéculatif sans restrictions *(Gabarites)*, que l'école conciliatrice d'Azhary chercha à adoucir comme le semi-pélagianisme le fit à l'égard de l'augustinisme. La capacité de l'homme pour agir lui est accordée par Dieu seul ; mais la résolution et l'effort sont dans sa liberté et constituent son mérite. Aussitôt que l'intention et la résolution sont manifestes, Dieu accorde à l'homme le pouvoir d'exécuter, et celui-ci obtient ainsi la récompense ou la punition par sa propre attitude. Mais le plus grand nombre des musulmans conservent un déterminisme absolu dont l'injustice est niée par Ghazzaly au moyen des mêmes raisons qu'emploient Augustin et Calvin. « La justice de Dieu ne peut pas être mesurée avec une norme humaine. Un homme est injuste parce qu'il dispose arbitrairement du bien du prochain, mais pour Dieu cette injustice n'est point possible. Il n'y a pour lui aucun bien d'autrui et les créatures n'ont aucun droit vis-à-vis de lui. »

Les doctrines de la résurrection, du jugement, de l'éternelle félicité et de la condamnation sans fin, sont aussi très importantes pour la dogmatique de l'islam. Mahomet avait présenté les terreurs de la mort et de l'enfer comme le motif le plus pressant pour la conversion des incrédules et la perspective des joies du paradis comme la plus puissante consolation des croyants.

Ce furent également les Motazilites qui donnèrent la première impulsion au développement de *l'eschatologie*. Sous l'influence de la philosophie platonicienne, ils soutinrent la pleine indépendance de l'âme et la délivrance que la mort lui apporte en la détachant des liens du corps. Les orthodoxes affirment en revanche que l'âme ne peut vivre par elle-même ; elle est liée au corps jusqu'à sa résurrection et participe aussi aux douleurs de sa corruption. La félicité ne peut commencer qu'avec la résurrection même du corps dont l'âme a besoin pour jouir d'un bonheur qui est d'une nature purement sensuelle. C'est ce qu'accentue le mystique Ghazzaly. La description des événements eschatologiques porte le signe évident de l'influence du christianisme (apparition d'un Messie, d'un anti-Christ, disparition des astres, son des trompettes, nouveaux cieux et nouvelle terre, etc.). Quant au jugement, au fond de toutes les représentations assez diverses de l'islamisme, se trouve la distinction entre ceux qui confessent et ceux qui ne confessent point la foi positive de Mahomet. Malgré toutes les vertus morales, la foi à la loi et à la révélation du prophète peut seule préserver des tourments de l'enfer; sans elle la supériorité morale n'est point suffisante pour ouvrir le paradis. Les théologiens musulmans aiment à peindre de la manière la plus effrayante les tourments de l'enfer ainsi qu'à décrire en traits sensuels la félicité des élus.

Cependant une tendance plus spiritualiste se fit jour et fut représentée, non point seulement par quelques penseurs, mais par deux partis qui se formèrent au sein du mahométisme, et que l'on peut appeler le parti de l'ascétisme et celui du panthéisme. L'ascétisme donne naissance à la vie du cloître et à des moines mendiants. (*Sufisme*) Le renoncement au monde est fondé sur l'amour de Dieu. Cependant ce sentiment a encore le caractère de la notion orthodoxe ; c'est un abandon passif de l'homme impuissant à la volonté toute-puissante et sans limites d'Allah. Ce n'est pas une libre communion, une pénétration joyeuse et confiante de la volonté humaine par la volonté divine. Le sufisme effleure le panthéisme, et c'est de lui que sont sorties les conceptions décidément panthéistes d'un Aly et d'un Sohrawady.

IIIe DIVISION. — LE CHRISTIANISME.

XI. — *La religion chrétienne.*

L'espérance d'une restauration théocratique avait été conservée par le peuple d'Israël au milieu de la longue suite des malheurs qui l'avaient frappé. Ranimée avec force par la glorieuse résistance des Maccabées, en qui le livre d'Hénoc (110 av. J.-C.) voit les prédécesseurs du Messie, puis déçue bientôt après par les événements mêmes, elle n'en demeura pas moins vivante et de plus en plus ardente. (Sagesse de Salomon.) Les mots de Christ, Messie, royaume du grand Roi, royaume des cieux, semence de David, sont sur toutes les lèvres en Galilée et en Judée, même en Samarie, à l'époque du règne d'Hérode. Les défenseurs les plus décidés de ces idées religieuses et nationales étaient les *Pharisiens*, dont le patriotisme et l'attachement à la loi réclamaient également le rétablissement du seul gouvernement de Dieu et l'anéantissement de toute domination étrangère. Bien que plusieurs partageassent les vues du célèbre Hillel et attendissent une intervention subite et miraculeuse de l'Eternel, la majorité du parti se rattachait à l'opinion de Schammaï et ne pensait pas que la suprématie divine pût être établie autrement que par une lutte ouverte contre les oppresseurs du pays. Ils étaient tous d'ailleurs unis dans la pensée que la restauration nationale ne pouvait être accomplie qu'à la condition d'une stricte observation de la loi mosaïque. Les *Sadducéens* s'accordaient avec les Pharisiens pour le maintien des formes extérieures du mosaïsme et en particulier pour les priviléges de la prêtrise, mais ils n'avaient point leur idéal religieux et politique. Aristocrates blasés, ils étaient morts à l'esprit national et d'autant plus ouverts aux raffinements d'une culture étrangère. A l'un et à l'autre de ces partis manquait la vie du cœur sans laquelle la religion n'est qu'un formalisme. La piété intérieure s'était retirée chez une secte qui formait une communauté organisée sous le nom d'*Essénisme*. Quoiqu'il présente des caractères frappants de ressemblance avec les néo-pythagoriciens (ascétisme, célibat, costume, noviciat et grades, etc.),

l'essénisme est cependant d'une origine juive incontestable. Il cherchait la justice dans la pureté et dans l'éloignement du monde; dans le rejet des cérémonies vaines du culte extérieur et dans un amour du prochain qui allait jusqu'à la communauté de biens et à l'abolition de l'esclavage. Son ascèse prenait sa source dans le naziréat du mosaïsme et son organisation hiérarchique dans les écoles des prophètes. Mais si l'on doit voir dans cette « ligue de la vertu » le plus noble fruit de la religion des Hébreux, il ne faut pas méconnaître que cette piété cachée demeurait sans influence sur l'ensemble du peuple et qu'elle était incapable d'amener une réforme générale. Les Esséniens sacrifiaient la vie nationale à un développement subjectif qui demeurait impuissant par son exclusisme même. Les Pharisiens, au contraire, n'avaient en vue que la restauration du peuple et la piété n'était pour eux qu'un simple moyen pour atteindre ce but temporel. Il y avait dans les deux directions un élément précieux, d'un côté la profondeur du sentiment religieux, de l'autre l'énergie de l'action et la vigueur du patriotisme. Si elles parvenaient à s'unir dans une personnalité vivante, on pouvait espérer une ère nouvelle et bénie. L'histoire nous présente cette union dans la personne et dans l'œuvre de *Jean-Baptiste*. Le fond de sa prédication : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche », indique la foi à la réalisation imminente d'un royaume messianique tel que se le représentaient ses compatriotes et avant tous les Pharisiens. Elle pose comme condition fondamentale un sérieux moral qui se manifeste par le renoncement aux péchés et par l'accomplissement du bien. Cependant remarquons que les exigences du Baptiste ne vont pas encore au delà de la pratique extérieure du bien et de l'omission du mal. (Luc III, 10-14.) Il ne parle point encore d'un changement radical et n'en appelle pas au Père céleste comme type et source de la perfection. Il est encore éloigné surtout de chercher dans un amour filial pour Dieu le point de départ de la transformation spirituelle de l'homme. Il représente le sérieux profond de l'essénisme, mais aussi ses imperfections, son rigorisme ascétique, sa haine du monde. Le désert, l'habit grossier, les privations physiques convien-

nent sans doute à un prédicateur de la repentance qui prépare le chemin du royaume, mais ils ne peuvent convenir à la liberté des enfants du royaume. Jean-Baptiste pouvait provoquer un salutaire ébranlement dans le peuple, mais il n'était pas l'homme à fonder une réforme durable.

Dans la foule qui était accourue de Galilée au désert et avait reçu le baptême de consécration pour le futur royaume se trouvait *Jésus de Nazareth*, un homme un peu plus jeune que Jean, rempli des mêmes espérances, mais animé d'un tout autre esprit. Que Jésus ait été puissamment ébranlé par la prédication de Jean-Baptiste, cela ressort non-seulement du fait qu'il se fait baptiser par lui, mais encore mieux des premières paroles qui sortent de sa bouche après la captivité du précurseur. En inaugurant son ministère par le même appel que ce dernier, il se donnait incontestablement comme son successeur et le continuateur de son œuvre prophétique. Mais la manière dont il développe les conditions spirituelles pour l'entrée du royaume divin montre des vues autrement profondes que celles de Jean.

La *justice meilleure* que proclame le discours sur la montagne (Math. V-VII) doit être celle d'un cœur absolument changé. Le but de toute moralité, comme sa norme absolue, c'est la perfection de Dieu : « Soyez parfaits comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. » En plaçant l'idéal moral à une telle hauteur, Jésus anéantit toute gloire imaginaire de l'homme et le ramène à l'humilité qui lui convient ; mais il donne en même temps à la moralité son plus puissant motif, le rapport de l'homme avec Dieu devenant celui de l'enfant avec son père. Dans cette pensée s'exprime l'originalité de la conscience religieuse de Jésus. Le devoir est entré dans la sphère de la liberté religieuse, qui agit maintenant spontanément et par un attrait réel. Car si l'homme se sent enfant de Dieu, sa destination à la ressemblance divine est la disposition de sa propre nature. Ce qui est demandé de lui, loin de contredire ses vrais désirs, les satisfait entièrement. L'abandon entier de la volonté humaine à la volonté divine, est présenté par Jésus sous les deux formes de la justice religieuse et de la justice

morale, comme *amour de Dieu* et *amour du prochain*. L'amour actif pour le prochain est enveloppé dans l'amour pour le Père céleste ; il a aussi sa loi dans la perfection de Dieu dont la miséricorde est inépuisable même à l'égard de ceux qui lui résistent.

Mais à ces exigences idéales ne répond point la direction naturelle de l'homme. Il reste en arrière de sa destination; il est pécheur. Jésus considère *le péché* avant tout sous le rapport religieux. C'est un éloignement de Dieu, un égarement dans la multiplicité des biens du monde, qui ne peut donner que le sentiment du vide. Le péché est une fausse liberté de la volonté qui, arrachée à sa liaison avec le Dieu infini, tombe dans une dépendance d'autant plus profonde des choses finies. Cet égarement est digne de pitié, et la compassion divine ne peut que s'attacher à la brebis perdue pour lui montrer le vrai chemin ; elle reçoit à bras ouverts les travaillés pour leur donner le repos, les affamés et les altérés pour les rassasier. La créature doit reconnaître librement sa faiblesse et sa *dépendance absolue* de Dieu. Par le sentiment de sa dépendance elle devient en réalité ce qu'elle est appelée à être, un enfant de Dieu, uni au Père par une communion étroite et recevant en partage tout ce qui lui appartient. La dépendance absolue de la créature est sa *liberté absolue,* parce que c'est en elle qu'elle trouve son achèvement et sa complète satisfaction. « Celui qui veut conserver sa vie la perdra, mais celui qui la perdra pour l'amour de Dieu, la conservera. » Celui qui n'a rien en lui parce qu'il veut tout recevoir de Dieu, celui-là est dans toute sa pauvreté le riche véritable, consolé dans toute affliction, rassasié dans toute privation. Ses efforts tendant à posséder le bien le plus élevé, les biens inférieurs lui appartiennent aussi. Les enfants de Dieu ont un droit de jouissance sur les biens de leur Père ; ils sont ses administrateurs placés sur toute sa maison, ils n'ont point ainsi à fuir le monde et à rompre avec la vie ordinaire. En opposition décidée avec le précurseur, Jésus vit comme homme avec des hommes, boit et mange, se fait inviter et invite aussi dans la maison de Pierre à Capernaüm. Il a un cœur ouvert à la vie humaine comme à la vie de la nature et

regarde comme un privilége des enfants de Dieu que, délivrés des soucis de la vie matérielle, ils jouissent de l'existence comme les oiseaux de l'air et les lis des champs. Enfin l'homme, par son union avec Dieu, est aussi affranchi de l'obéissance servile à la *loi de la lettre*. Ayant reçu la volonté de Dieu dans son cœur, il est devenu son propre but, vis-à-vis duquel la loi extérieure n'a qu'une valeur relative. Aux défenses alimentaires de la loi mosaïque et de la tradition pharisaïque est opposée la sentence : « Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui le souille, mais c'est ce qui sort de son cœur impur. » Les sacrifices extérieurs sont peu de chose en comparaison du grand commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Il semble que la conséquense naturelle de ce principe eût été la suppression du rituel mosaïque, mais Jésus ne l'a pas encore tirée. Il n'a ni attaqué la circoncision, comme Paul le fit, ni cherché à détourner ses disciples de l'observation du culte cérémoniel. Il déclare qu'il n'est pas venu pour abolir la loi et les prophètes, mais pour les accomplir, c'est-à-dire qu'il est venu pour mettre en lumière la profonde signification de l'ancienne alliance en réalisant son principe, l'amour de Dieu et du prochain. C'est au nom de ce principe qu'il s'élève contre une notion étroite de la loi qui exclut la vraie moralité. Jésus en agit de la même manière à l'égard du particularisme juif. Il ne nie pas les prérogatives du judaïsme, et cependant ses rapports avec les Cananéens et les Samaritains en disent plus que toutes les paroles. Il n'hésite pas à prononcer une louange méritée sur la foi des païens et à proclamer l'amour de Dieu qui fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants, toutes choses dont devait nécessairement découler l'universalisme paulinien. En établissant des principes si riches en conséquences sans déduire ouvertement ces dernières, l'attitude de Jésus avait cet immense avantage qu'elle n'amenait pas une rupture prématurée avec le judaïsme, rupture pour laquelle la jeune communauté n'était pas encore préparée.

Dépendance de Dieu s'identifiant avec la pleine liberté de l'homme, voilà la révélation nouvelle que Jésus avait fait sortir des profondeurs de sa conscience religieuse et de sa relation

filiale avec le Père céleste. Cependant cette révélation nouvelle n'apparut point dans son isolement; elle fut liée aux idées religieuses de son temps et de son entourage. C'est sous l'impression de l'idée du *royaume messianique*, affirmée avec puissance par le Précurseur, que se développèrent les pensées qui ont été exposées plus haut. La *meilleure justice* ne dut d'abord lui apparaître que comme une préparation au royaume des cieux, le moyen d'atteindre un but encore attendu et dont la réalisation était réservée à l'avenir. Mais plus l'idéal de justice devenait pour lui un rapport de fils à Père, une communion étroite dans laquelle la possession du souverain bien était déjà présente et immédiate, plus aussi cette justice de Dieu s'éloignait de la notion de moyen pour se confondre avec le but même. Si ceux qui soupirent après la justice ont déjà en eux-mêmes le sentiment de la satisfaction de leur désir, la félicité attachée à la venue du royaume des cieux n'est plus pour eux une affaire d'avenir ; leur félicité intérieure doit être le commencement du royaume même. Le royaume est donc aussi bien venu qu'à venir, il est aussi bien spirituel et intérieur que matériel et extérieur, religieux et humain que juif et théocratique. De là l'affirmation : « Le royaume de Dieu est parmi vous, » et la demande parallèle : « Que ton règne vienne ! » Nulle part cette double conception du royaume n'apparaît avec plus de clarté que dans les paraboles du chapitre XIII de l'évangile selon saint Matthieu. La pensée, qui est au fond de toutes ces allégories, est celle-ci : *le royaume des cieux est déjà réel, mais sa réalité actuelle ne répond pas complétement à son idée ; c'est un commencement dont une catastrophe miraculeuse doit amener l'achèvement ;* mais ce nouvel ordre de choses ne doit pas être immédiat et établi sans conditions ; il doit être conforme à un nouvel ordre moral, à la nouvelle justice qui se réalise dans le cœur des enfants du royaume. Ainsi l'ancienne conception juive n'est pas abandonnée, mais elle est spiritualisée.

La doctrine du royaume céleste est en relation étroite avec celle de son chef, le *Messie*. Si le royaume n'est plus seulement un idéal, mais a déjà son existence dans le présent, il doit avoir

déjà maintenant un chef. Son Messie doit être aussi bien présent que le royaume lui-même. Qui doit-il être alors sinon celui qui a dévoilé le trésor caché du royaume, et qui a réalisé par sa parole et par son exemple, la *meilleure justice* que recherchent les enfants de Dieu ? Mais si le royaume est aussi bien à venir que venu, Jésus comme homme terrestre ne peut être le Messie qu'en tant qu'il ne l'est point encore d'une manière parfaite. A la conception dualiste du royaume des cieux répond *un dualisme analogue dans la conscience messianique de Jésus et qui s'exprime dans les deux noms : fils de l'homme et fils de Dieu.* Nous ne pouvons accepter l'interprétation dogmatique ni l'interprétation morale données à l'expression « *fils de l'homme,* » car elles ne s'accordent point avec la situation historique. Quoique nous la trouvions dans le livre de Daniel (VII, 13, s.), il est certain qu'à l'apparition de Jésus cette désignation n'était pas appliquée alors au Messie et pas même généralement connue ; car on ne comprendrait pas comment le peuple aurait pu demander à Jésus et le Sauveur lui-même à ses disciples, « si Jésus, le fils de l'homme, était le Messie. » L'expression traditionnelle pour le Messie était bien plutôt celle de « fils de Dieu » (Math. XVI, 16, ss ; XXVI, 63, s.). Il ressort de l'étude des synoptiques qu'en se nommant « fils de l'homme, » Jésus n'a pas voulu se donner pour le Messie dans le sens absolu du terme, mais qu'il s'est présenté *comme un organe de Dieu qui à un certain égard est le Messie et à un autre ne l'est point.* Ce dualisme répond pleinement à le double notion du royaume dont il est le chef. Comme le royaume messianique n'a son existence actuelle que dans le cœur des croyants, tandis que sa manifestation extérieure ne répond pas encore à son essence, ainsi Jésus est dans le présent le Messie en esprit, tandis que son apparition dans l'abaissement et au milieu des souffrances humaines ne répond pas encore à l'idée du Messie. Et de même que la présence spirituelle du royaume est seulement une préparation pour son glorieux accomplissement que l'on doit attendre d'un acte surnaturel de Dieu, ainsi la messianité actuelle de Jésus est seulement une préparation à la venue du vrai Messie, c'est-à-dire à son apparition glorieuse qui ne peut

être attendue que d'un acte de la puissance divine. En définitive Jésus, le fils de l'homme, est comme Messie terrestre son propre précurseur, le prophète de sa messianité glorieuse. Le titre de *fils de Dieu* s'explique alors de la manière la plus naturelle. C'est la désignation solennelle du Messie dans sa dignité et sa puissance théocratiques. C'est seulement dans ce sens que Pierre (Math. XVI, 16) et le grand-prêtre (XXIV, 23) peuvent le comprendre et Jésus l'accepter comme il le fait effectivement.

De cette notion dualiste du royaume messianique et de son chef, résultent des *conséquences pratiques* pour la vie même de Jésus. La volonté de Dieu étant de réaliser d'abord le royaume dans le cœur des justes et de préparer la manifestation de la gloire messianique par la voie humble de l'enseignement du fils de l'homme, Jésus devait repousser tout autre moyen pour répondre au but divin et en particulier l'emploi de la force humaine. Or borner son rôle de Messie à une activité purement spirituelle n'était pas seulement entrer en contradiction avec les espérances messianiques juives, c'était en même temps remporter sur lui-même une victoire manifeste ! Il est un fait psychologique incontestable, c'est que pour des natures portées à l'action, l'attente prolongée et passive de la réalisation de vives espérances est la plus grande de toutes les souffrances. Etre réduit à l'usage exclusif d'une parole dont le succès est lent et le résultat imperceptible, devait être pour l'âme sensible de Jésus un vrai sacrifice d'obéissance filiale ! Et quand le premier pas de cette voie de renoncement fut franchi, les épreuves qui en étaient la conséquence ne pouvaient être ni repoussées ni évitées. Jésus dut bientôt faire l'expérience de la dureté et de l'indifférence des cœurs à l'égard de son œuvre, mais surtout être le témoin de l'aveuglement intéressé de ceux qui se disaient les premiers de leur peuple. La nouvelle de la mort de Jean-Baptiste faisait naître en lui le pressentiment que bientôt les adversaires ne reculeraient point devant une attitude offensive à son égard. Ce pressentiment reçut une pleine confirmation par la question officielle des délégués pharisiens de Jérusalem au sujet de ses prétendues trangressions de la loi. Avec

sa pénétration profonde des hommes et de l'esprit de son temps, Jésus pouvait prévoir les suites redoutables de ce conflit et les souffrances qui devaient en être la conséquence. Mais sa conscience religieuse devait le conduire au delà de la pensée d'une simple nécessité humaine et lui en faire pénétrer la signification profonde [1]. Sa vocation messianique dans l'abaissement du fils de l'homme lui assurait que ses souffrances entraient dans le plan divin. L'exemple des justes de l'ancienne alliance et des organes déjà disparus de la théocratie était présent à sa pensée pour lui révéler le double but de la souffrance. Elle devait être une *épreuve* pour conduire à sa propre glorification en même temps qu'une *expiation* destinée à toucher les pécheurs, à les convertir et à les sauver. (Math. XX, 28 ; XXVI, 26-28.)

Mais si nous reconnaissons pour pleinement historique la prévision que Jésus manifeste de ses souffrances et de sa mort, nous ne songeons pas davantage à contester la vérité de ses espérances de résurrection et de son futur *retour* à l'achèvement du royaume céleste. Sans nous attacher aux expressions mêmes qui dénotent une rédaction postérieure, il est de toute évidence pour nous que la restitution surnaturelle de sa personne pour être le Messie du royaume des cieux est le postulat nécessaire de sa conscience messianique. La certitude qu'il possédait d'être le chef du royaume messianique ne pouvait pas être ébranlée par le pressentiment de la mort qui l'attendait. Abandonner la foi à son accomplissement et à l'élévation glorieuse de son Messie eût été ni plus ni moins qu'abandonner la foi à ce royaume et au but final de sa propre vie. Toutefois il est hors de doute que Jésus n'a pas distingué entre sa résurrection et son retour ou sa parousie. Il n'a point entendu par la nou-

[1] L'auteur admet un développement successif de la conscience messianique de Jésus, développement intérieur, mais provoqué par les circonstances extérieures. Le chapitre XII de saint Matthieu lui semble indiquer un changement dans son idée du royaume à la suite des effets de sa parole et du premier voyage missionnaire des apôtres. Ce que l'on appelle la tentation ne doit pas être placé au commencement de la carrière de Jésus, mais bien dans la situation décrite dans les chap. XV et XVI, où les Pharisiens demandent un signe éclatant de sa messianité.

velle vie qu'il devait recevoir en partage ce que nous avons coutume, d'après les évangiles, de regarder comme la conséquence d'une résurrection corporelle. Il avait en vue l'apparition de sa gloire messianique pour l'accomplissement extérieur du royaume, sa venue définitive pour la fête des noces dans laquelle il ne doit plus y avoir de séparation entre l'épouse et l'époux. (Ev. de Math. XXV, 10.) Cette parousie il la concevait également comme *très prochaine*. (Math. X, 23; XVI, 28; XXIV, 34.)

XII. *Les commencements du dogme chrétien.*

Jésus avait résolu la contradiction apparente entre sa messianité et son sort terrestre par l'assurance de son rétablissement surnaturel et de son retour pour l'accomplissement glorieux de son royaume. Les indications qu'il avait données à cet égard à ses disciples étaient demeurées comme un germe obscur dans leur conscience, mais quand sa mort qui leur paraissait impossible fut cependant arrivée, ce germe devait s'animer et se développer. Le souvenir des affirmations si précises du Maître fait naître dans leur cœur, si désespéré qu'il puisse être, la pensée de la *possibilité* de leur réalisation, et de la possibilité à l'*espérance* de la réalité il n'y a pas loin. Ce passage alternatif de la crainte à l'espérance était la matière inflammable qui, par une seule étincelle, pouvait produire la flamme brillante d'une foi nouvelle et assurée. Cette étincelle fut *la vue de Jésus* revêtu d'un corps transfiguré et céleste. La réalité du fait est incontestable, bien que sa possibilité demeure toujours l'objet des recherches historiques et psychologiques. Mais la vue temporaire et accidentelle du Messie n'épuisait naturellement pas l'espérance de son retour permanent pour l'établissement définitif du royaume. Cette vue fugitive n'en était pas la compensation mais le gage certain, et c'est sur l'attente de ce retour prochain que durent se concentrer toutes les aspirations de leur foi. Ce fut là, on peut l'affirmer, l'unique dogme des premiers chrétiens, puisque la foi à la venue glorieuse du Messie était la seule forme possible de la foi à la messianité de Jésus. Ils partageaient pleinement les vues de

leurs contemporains et ne pouvaient se représenter Jésus autrement que comme le Messie « assis sur le trône de David, rétablissant le royaume d'Israël et délivrant le peuple de ses ennemis. » La céleste Jérusalem dont l'*Apocalypse* de Jean annonce la descente répond jusque dans ses détails à la ville de Dieu de l'eschatologie rabbinique. La différence qui séparait les disciples de Christ des Juifs non chrétiens était que ces derniers attendaient dans l'avenir la manifestation unique du Messie, tandis que la communauté chrétienne y voyait une seconde apparition glorieuse, suite d'une première apparition dans l'abaissement. Cependant cette différence ne pouvait constituer qu'une secte dans le judaïsme.

Il fallait un motif plus nouveau pour donner au christianisme sa raison d'être et le dégager du judaïsme. Il se trouvait en réalité dans la vie même de Jésus, en partie dans sa libre attitude à l'égard de la loi, dans la relation immédiate qu'il avait établie entre l'homme et son Père céleste, mais en partie aussi dans sa *mort* sur la croix. Ce dernier fait n'était pas un événement accidentel, mais la conséquence nécessaire de la fidélite de Jésus à sa vocation messianique et de sa connaissance prophétique. Il suffisait d'en tirer toutes les conséquences théoriques et pratiques pour être porté bien au delà du point de vue juif. Toutefois la communauté primitive n'était pas dans une situation propre à réaliser cette tâche ; ce devait être la mission de Paul, l'apôtre des gentils. C'est dans ce sens que l'assertion de l'école de Tübingen est fondée : sans l'apôtre Paul, la lumière qui avait apparu dans le monde serait restée sous le boisseau ; sans lui et son opposition contre le judaïsme, la communauté primitive serait demeurée une secte juive et aurait bientôt pris fin comme telle. C'est *Paul* qui a placé la lumière sur le chandelier et en a fait la lumière du monde.

Animé par un désir profond de la vraie justice et ne trouvant point la satisfaction de son cœur dans la loi, ses rapports fréquents avec les chrétiens durent pénétrer son esprit, très conséquent d'ailleurs, de la profonde opposition qui existait entre l'idée judaïque du Messie et le Messie *crucifié* des chré-

tiens. Si cette conviction l'avait d'abord amené à la persécution, il ne pouvait s'empêcher de sonder les motifs de la foi de ceux qui avaient rompu avec la religion officielle. Il ne pouvait rien opposer à la possibilité d'un Messie souffrant pour le bien du peuple, puisque cette idée trouvait son appui dans l'Ancien Testament (souffrances du serviteur de l'Eternel décrites par l'Esaïe babylonien). Il ne pouvait que contester la thèse concrète que Jésus était ce Messie-là et qu'il était bien apparu à ses disciples après sa mort sur la croix pour leur attester son retour glorieux. Mais ni la croyance des pharisiens à la résurrection qu'il partageait, ni l'incapacité de la loi à satisfaire les aspirations de son cœur, ne lui permettaient d'opposer une négation formelle. Les souffrances et la mort auxquels les chrétiens s'exposaient avec joie pour la défense de leur foi à Jésus crucifié et ressuscité n'étaient-elles pas un puissant témoignage en faveur de la vérité de cette foi? La mort de ce juste dont il avait tant entendu parler ne pouvait-elle pas être destinée à abroger la loi impuissante et imparfaite? Cette crucifixion n'était-elle pas peut-être la consécration expiatoire d'une nouvelle alliance, du temps messianique promis? Ces doutes chez un esprit logique comme celui de Paul préparaient déjà sa conversion; elle fut décidément amenée par un événement qui, malgré tout ce qu'il peut avoir d'extraordinaire, a des analogies dans une situation d'esprit comme celle où Paul se trouvait alors. L'image de Jésus transfiguré se présenta à son esprit avec la netteté d'un objet visible aux yeux. L'incertitude était maintenant changée en assurance; l'impossibilité apparente que Jésus *le crucifié* fût le Messie était devenue une certitude. Jésus était pour son nouvel apôtre le Messie non malgré sa croix, mais *à cause de sa croix même.*

La pensée de la *croix* de Christ devient dès lors la pierre angulaire de toute la théologie de Paul. Car si un supplice en contradiction flagrante avec l'idée messianique avait atteint Jésus dont la messianité ne pouvait être mise en doute après sa résurrection, Dieu devait l'avoir voulu comme moyen fondamental de salut. La croix ne signifiait rien moins que l'abrogation de la loi juive et l'inauguration d'une nouvelle ère divine.

Cette pensée dégageait le christianisme des langes du judaïsme où il était encore retenu et lui donnait une valeur universelle. L'universalisme existait dans la communion immédiate établie par Jésus entre l'homme et le Père céleste ; chez Paul il devait revêtir une forme dialectique et dogmatique. La mort de Christ devenait un sacrifice *expiatoire* d'une valeur absolue et dont les effets ne pouvaient pas être appliqués à l'homme par l'ancienne voie légale. Un nouveau chemin devait conduire au nouveau principe de salut, à savoir la *foi*. Par la foi la justice de Dieu devient celle de l'homme ; il est *justifié*, c'est-à-dire que sa confiance en la grâce salutaire de Dieu par Christ lui est imputée comme s'il était un juste, et il reçoit en partage tous les biens que renferme la miséricorde divine. La justice par la foi n'est plus alors bornée au peuple de la loi mosaïque ; chaque homme sans distinction de nationalité peut y avoir part, sinon la mort de Christ n'aurait pas eu de valeur absolue. Partout où il y a besoin de rédemption, la mort de Christ est le vrai moyen de délivrance. Or ce besoin de rédemption existe aussi bien chez le païen que chez le juif. Le *péché* a de si profondes racines dans la nature humaine que l'homme ne peut y être arraché par sa propre force. Les aspirations spirituelles de l'homme restent de fait impuissantes et la loi ne fait que démontrer d'une manière plus frappante cette impuissance naturelle et le besoin de délivrance. Paul fait remonter l'origine de la culpabilité générale des Juifs et des païens à Adam, le père de l'humanité, mais sans s'exprimer avec une pleine clarté sur le « comment » de la transmission du péché dans la race. Il semble résulter cependant de sa notion de la personne de Christ que le péché a appartenu à la nature de l'homme dès le commencement et que la transgression d'Adam n'a été que sa première manifestation. La théologie juive avait distingué entre un premier Adam d'une nature céleste, créé à l'image de Dieu, et un Adam terrestre et pécheur. Paul tire parti de cette distinction pour établir une *christologie* en rapport étroit avec le point de départ de son système spéculatif. Christ serait « l'homme primitif et typique » destiné dès le commencement à être le Sauveur de toute l'humanité. Antérieur au monde et à la loi,

participant à l'activité divine dans le développement de la création, il aurait revêtu une chair humaine pour fonder comme organe de Dieu le royaume de la nouvelle justice. D'une nature pleinement spirituelle il est demeuré inaccessible à la souillure et au péché et par là forme un contraste complet avec l'Adam charnel et pécheur. Ce dernier est l'initiateur d'un développement anormal de l'humanité pécheresse, Christ en revanche est l'initiateur d'un développement spirituel de l'humanité renouvelée. En subissant une mort expiatoire, il a, par cette mort même, surmonté et brisé la puissance du péché qui réside dans la chair. L'homme, en s'unissant par la foi à Christ, trouve dans sa mort un motif puissant à dépouiller le vieil homme du péché et dans sa résurrection une invitation joyeuse à revêtir l'homme nouveau et spirituel. Il reproduit ainsi le procès moral qui s'est accompli dans le Christ lui-même.

Il y a incontestablement dans la doctrine paulinienne de la justification deux courants parallèles dont la conciliation est fort difficile, sinon impossible. L'idée juridique d'une *justification divine* par la mort expiatoire de Christ laisse subsister à côté d'elle l'idée d'une justification mystique et morale par le *renouvellement volontaire* de l'homme. Mais cette contradiction nous est expliquée par la différence qui sépare la doctrine de Paul de celle de Jésus. Ce qui pour Jésus constitue les *moments intérieurs* et idéaux de la vie religieuse de l'homme (éloignement du Père céleste, attachement au monde, retour au Père et jouissance joyeuse de sa communion), est transformé par Paul en une suite de *faits objectifs*, accomplis par une personne particulière et ayant une réalité historique. Or c'est là précisément, comme l'auteur l'a montré dans son premier volume, l'essence de la conception *dogmatique*. On peut dire qu'*avec le paulinisme commence la dogmatisation de la piété chrétienne ou de la religion de Jésus*. La vie religieuse et idéale a reçu une enveloppe concrète qui lui fait prendre place sans doute dans le courant de l'histoire, mais elle a perdu par cela même sa vraie universalité. Bien que le point de vue paulinien paraisse opposé au christianisme judaïque de la communauté primitive (comme l'attestent l'épître de Jacques et les

Actes des Apôtres), il y a incontestablement entre eux des traits communs. La valeur expiatoire de la mort de Christ repose sur une conception judaïque. Toute l'argumentation de Paul est enveloppée dans les catégories abstraites du judaïsme, ce qui explique pourquoi les Pères de l'église du siècle suivant vivent si peu dans les idées pauliniennes. L'apôtre des Gentils partage également les vues apocalyptiques du christianisme judaïsant et considère la parousie comme très prochaine (1 Cor. XV, 51), ce qui ne s'accorde point avec sa tendance universaliste et son activité missionnaire au milieu des païens. Une dogmatique dans laquelle l'attente de la fin prochaine du monde joue un si grand rôle, n'est pas la forme adéquate d'une religion destinée à l'universalité.

Mais à son tour le judéo-christianisme a subi l'influence de Paul. En pratique il reconnaît la légitimité de la mission paienne et abandonne les exigences de la circoncision à l'égard des gentils. Sa conception théorique de l'essence du christianisme gagne aussi en élévation et en liberté au contact de la spéculation de Paul. *Jacques*, tout en combattant la notion de la foi paulinienne, ne lui oppose cependant plus les œuvres de la loi mosaïque mais celles de la moralité humaine. La loi dont l'accomplissement procure le bonheur est « la loi parfaite de la liberté, la loi royale de l'amour ; » tout don parfait et la vraie sagesse ne peuvent venir que d'en haut, du Père des lumières. La *personne de Christ* est relevée autant qu'il était possible de le faire sans trahir la cause du monothéisme et abandonner les souvenirs historiques. De l'état de simple prophète « oint par Dieu d'esprit et de force » (Act. II, 2 ; X, 38), il est élevé, après sa résurrection, à la *dignité messianique* en récompense de son obéissance (Act. II, 36 ; X, 42), idée que Paul partage avec la communauté (Rom. I, 3, 4). Mais si, par l'esprit de sainteté qui habite en lui, Jésus est déjà placé à son apparition dans le monde au-dessus du niveau d'un prophète ordinaire, si l'esprit de Dieu n'est pas seulement en lui un *donum superadditum*, mais anime toute son existence, cette existence doit aussi trouver son origine dans l'Esprit divin. La doctrine de la *conception surnaturelle* de Jésus forme ainsi le premier degré du développement de la

christologie primitive dans le milieu judéo-chrétien. D'un fils de Dieu dans le sens théocratique et messianique, il devient un réel fils de Dieu dans le sens *physique*, étant engendré par la puissance miraculeuse de Dieu sans intervention humaine. Le développement du dogme christologique sur la voie tracée par l'apôtre des gentils continue dans les épîtres aux Colossiens, aux Philippiens et aux Hébreux. Ici la personne de Christ devient un *principe cosmique* qui embrasse et dirige le monde visible et invisible, en sorte qu'il forme la vie immanente et la loi du monde. C'est la même valeur que, dans son système, Philon assigne au λόγος. Toutefois le mot n'est pas encore employé dans ces épîtres parce que le dogme christologique ne part point encore de la sphère métaphysique mais de l'apparition historique du Rédempteur, dont on veut faire ressortir le but universel et absolu. Le fait temporel de la mort de Christ est encore considéré comme la cause déterminante du salut et l'obéissance de Jésus est fortement accentuée (épître aux Hébreux). Son ascension est encore une récompense pour les mérites de son œuvre terrestre, elle n'est pas un retour à la gloire divine toujours possédée.

Le dernier pas est franchi par l'auteur de l'*Evangile de Jean* qui identifie la personne de Christ avec le λόγος de la philosophie religieuse des Alexandrins. La parole divine est transformée en une hypostase possédant une existence personnelle et éternelle. Le dogme christologique reçoit ainsi une expression déterminée et universelle. Le christianisme apparaît comme l'achèvement de toutes les révélations divines dans le passé et dans le présent. C'est l'accomplissement de toute la vie spirituelle du judaïsme et du paganisme. Le christianisme est proclamé *religion du monde*. (Jean I, 4 ; X, 16 ; XI, 52.) L'humanité de Christ n'est qu'une forme passagère destinée à le révéler aux hommes. Sa vie est complète et ne subit ni développement moral ni combat ; la mort qu'il souffre, loin d'être un abaissement est une élévation, le dépouillement d'une forme de vie inférieure et le retour à la sphère divine. Le λόγος n'a vis-à-vis de Dieu ni à mériter la grâce ni à expier la colère divine. Il possède en lui *la vie* et la possède pour les hommes que le Père lui a donnés. Son but, en revêtant une existence humaine

passagère a été de communiquer aux hommes par sa révélation les biens du salut qui se trouve en lui et de se créer une communauté d'enfants de Dieu. Nous nous trouvons bien loin du paulinisme où la mort de Jésus est le fait κατ' ἐξοχήν. Les espérances apocalyptiques et l'attente prochaine de la parousie ne se trouvent plus dans l'évangile de Jean. Il les passe sous silence ou les spiritualise en substituant au retour personnel de Jésus la venue de l'Esprit saint (chap. XIV, 16). C'est par la venue même de ce dernier que s'accomplit le jugement tandis que, unis au Père par l'amour, les croyants jouissent de la joie et de la gloire du royaume. Ils *ont* la vie éternelle. L'avenir est entré dans le présent.

AD. CORREVON.