L'apôtre Paul et le Christianisme : d'après Pfleiderer [suite]

Autor(en): **Goens, F.-C.-J. van**

Objekttyp: **Article**

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

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

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379386

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

L'APOTRE PAUL ET LE CHRISTIANISME

D'APRÈS PFLEIDERER[1]

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS

IV

Nous avons vu que l'évangile de Paul — ce qu'il appelait *mon* évangile — était une création originale de la révélation intime de Christ, indépendante de la tradition de la première Eglise et différant d'elle dans des points essentiels. Il y eut d'abord quatorze années d'harmonie, tandis que Paul poussait son œuvre en Syrie et en Cilicie ; les églises de Judée le bénissaient. (Gal. I, 21.) Mais lorsqu'à Antioche, la capitale de Syrie, le nombre des chrétiens d'entre les gentils s'accrut au point de prêter à la communauté une forme toujours plus libre, on s'émut à Jérusalem et la satisfaction que le succès de Paul avait causée jusque-là fit place à la défiance. On conclut d'envoyer quelques frères à Antioche pour en constater la situation, « faux frères, dit Paul, qui s'étaient glissés parmi nous, pour espionner, afin de nous asservir la liberté que nous avons en Jésus-Christ. » (Gal. II, 4. Comp. Act. XV, 1.) C'est ici que commence le *conflit de Paul avec les judéo-chrétiens* que nous allons exposer maintenant.

L'apôtre fut dans un grand embarras. D'une part, son œuvre est anéantie s'il faut soumettre, de l'avis des apôtres eux-mêmes, les gentils à la circoncision, car ce sera un invincible

[1] Voir la livraison de mai.

obstacle à leur conversion. D'autre part, en ignorant simplement les réclamations des judaïsants, Paul rompra le lien qui unit les églises d'origine païenne à l'Eglise mère et les condamnera à l'état de secte précaire. Il s'agissait donc d'obtenir en faveur des pagano-chrétiens la reconnaissance de membres de l'Eglise de Christ de la part de la métropole et de ses chefs. Dans ce moment critique, ce fut, dit Paul (Gal. II, 2), la voix intérieure d'une révélation, κατὰ ἀποκαλύψιν, qui mûrit dans son esprit la résolution hardie d'entreprendre lui-même la discussion à Jérusalem. L'Eglise d'Antioche approuva l'idée et joignit Barnabas à Paul à titre de délégués officiels [1].

On se trouva placé en face de la question : y aura-t-il désormais un christianisme sans loi mosaïque ? D'abord l'assemblée flotta entre les opinions contradictoires. D'un côté le conservatisme juif ne pouvait se familiariser avec l'idée de reconnaître comme frères dans la foi au Messie, des païens qui n'auraient pas passé par la loi. Le peuple juif, jusqu'ici favorable à l'Eglise, en serait scandalisé. D'ailleurs Jésus qui s'était dit venu, non pour abolir la loi mais pour l'accomplir, pourrait-il à son avènement prochain reconnaître pour siens ceux qui n'auraient pas adopté la loi ? D'un autre côté l'assemblée ne pouvait pas fermer les yeux au succès de la mission parmi les païens : n'était-elle pas obligée d'y voir une entreprise agréable à Dieu ? Les prophètes d'ailleurs n'avaient-ils pas prédit l'entrée des gentils ? Jésus n'avait-il pas proposé la foi d'un centenier romain en exemple à Israël ? Les opinions vacillèrent jusqu'à ce que Pierre fit incliner par son vote la balance en faveur des gentils. Ce noble acte de renoncement sauva l'avenir du christianisme. Jacques inclina dans le même sens, quoique avec réserve. L'accord fut établi, mais à des conditions différentes. Selon Paul on convint de deux choses : de la séparation de la mission païenne de Paul d'avec la mission juive des autres apôtres, et puis de la collecte à faire par Paul parmi ses églises,

[1] Nous avons ici deux récits, celui de Gal. II et celui des Act. XV. Ces récits diffèrent entre eux, mais l'accord sur les points principaux est plus grand que les différences de détail; lesquelles d'ailleurs s'expliquent pour la plupart par la différence du point de vue des narrateurs.

en faveur de celles de la Judée. (Gal. II, 9, 10.) D'après le livre des Actes, qui ne parle pas de ces deux clauses, l'assemblée imposa aux chrétiens d'entre les gentils l'abstention de la viande sacrifiée aux idoles, du sang, des animaux étouffés et de la fornication[1] (Act. XV, 29), ce dont à son tour Paul ne parle pas.

Quoi qu'il en soit, il me semble qu'on convint à Jérusalem de trois choses. *D'abord :* la liberté accordée aux chrétiens d'entre les gentils à l'égard de la loi. Ici Paul a gain de cause quant à son universalisme ; mais il n'a pas réalisé son idée de l'inconciliabilité de la loi avec la foi en Christ. *Ensuite* la continuation de la validité de la loi pour les judéo-chrétiens. *Enfin* les conditions restrictives doivent garantir ceux-ci des dangers du contact avec les chrétiens d'entre les païens et assimiler leurs rapports mutuels à ceux qui existent entre les Juifs et les prosélytes. C'était un résultat important. Cependant s'il y avait une foi commune en Christ, la loi de Moïse maintenait toujours un mur de séparation. La métropole, sans en excepter ses chefs, ne se doutait pas de la conclusion si évidente que, si la loi ne lie pas les chrétiens d'entre les gentils, elle doit cesser d'être obligatoire pour les judéo-chrétiens. De là, la division qui devait toujours exister dans les œuvres missionnaires de Paul et de Pierre ; de là l'attitude flottante de Pierre à Antioche, le succès des émissaires de Jacques dans cette ville et en général les contestations des judaïsants avec Paul. Tous ces faits prouvent que la grande conviction de Paul : Christ, la fin de la loi pour *tous* les chrétiens, n'avait pas fait un seul pas après le premier concile. La concession faite était le résultat, non d'une idée claire de l'inutilité de la loi pour l'Eglise chrétienne, mais de l'impression irrésistible que le récit de l'œuvre de Paul avait produite sur tous les esprits. Et on ne se doutait pas des conséquences que devait entraîner cette concession en faveur de la liberté. C'est dire que ce traité de paix cachait les germes de la dissension. La coexistence extérieure pouvait-elle avoir lieu dans les Eglises mixtes ? N'y fallait-il pas des concessions accordées à la majorité ? et si, comme à

[1] M. Pfleiderer tente une conciliation fort ingénieuse entre les deux documents. Pag. 109-112.

Antioche, la majorité était dispensée de la loi, n'était-il pas naturel que les judéo-chrétiens, dans l'intérêt de l'harmonie, participassent à cette liberté? Ainsi Antioche était en voie d'étendre la liberté bien au delà des intentions de l'accord apostolique.

On sent que Jérusalem ne pouvait pas voir de bon œil cette marche des choses. Pierre n'avait pas balancé à visiter l'Eglise libérale d'Antioche et même à se conformer à ses pratiques libérales. Voilà ce que Jacques et Jérusalem ne pouvaient pas admettre; il fallait réprimer ces abus et particulièrement réveiller la conscience juive de Pierre. L'arrivée des délégués de la métropole paralysa les libres esprits d'Antioche ; on n'osa s'opposer ; Pierre se retira de la table des chrétiens d'entre les gentils ; les autres judéo-chrétiens suivirent son exemple : Barnabas même ne résista pas à l'entraînement et les chrétiens d'entre les gentils se montraient sous une pression morale et inclinaient à se soumettre aux coutumes juives. Là-dessus Paul ne se contient plus, s'oppose à Pierre et l'accuse ouvertement de dissimulation, parce qu'il reniait et engageait d'autres à renier les principes libres qui venaient d'être reconnus par la pratique. (Gal. II, 13.) Quelle inconséquence que la vôtre ! s'écrie Paul. Vous vous attaquez à la fois à la loi et à Christ en cherchant à les associer, au lieu de comprendre que le chrétien est mort avec Christ à la loi et peut désormais vivre à Dieu seul. En conséquence les judaïsants ne sont pas, comme ils se l'imaginent, de meilleurs chrétiens, mais au contraire, dans la conviction de Paul, ils ne sont pas de vrais chrétiens du tout, puisque, par leur attachement obstiné à la loi, ils annulent l'intention divine qui préside à la croix et la grâce de Dieu; car si la justice s'obtient par la loi, Christ est mort pour rien. (Gal. II, 21.)

La logique avait beau démontrer l'incompatibilité de la foi en Christ avec le légalisme juif, le judéo-christianisme ne s'en soucia pas et se défia plus que jamais de Paul et l'on organisa même l'opposition contre lui dans les Eglises qu'il avait fondées. En Galatie une seconde visite révéla de déplorables désordres : les judaïsants y étaient venus préconiser la loi,

glorifier les apôtres et dénigrer Paul. A peine eut-il quitté cette Eglise, que les intrigues recommencèrent plus menaçantes que jamais. C'est alors qu'il prit la plume et écrivit cette épître aux Galates, monument d'un esprit à la fois affranchi et religieux, de plusieurs siècles en avant de son temps. L'Eglise de Corinthe lui fournit l'occasion de livrer bataille aux mêmes adversaires judaïsants, qui prétendaient être à Christ dans un sens éminent. (1 Cor. I, 12. Χριστοῦ εἶναι cf. 2 Cor. X, 7.) Ils étaient trop habiles pour fatiguer ces grecs légers des cérémonies judaïques ; ils attaquèrent l'apôtre dans sa personne : il n'a pas prêché le vrai Christ, car il ne l'a jamais vu ni entendu ; pour nous, disaient-ils, nous avons conversé avec lui et nous possédons l'Evangile authentique. (2 Cor. XI, 4.) Ils mettent le Christ selon la chair à la place du Christ selon l'esprit ; c'est le Christ de l'histoire, présent au souvenir de l'Eglise, Juif fidèle à la loi. Ainsi Jésus lui-même fut tourné contre Paul.

Sa position devenait toujours plus critique. Le bon sens superficiel devait se dire : n'ayant pas été disciple du Jésus historique, il ne saurait établir sa vocation apostolique sur un fait matériel. C'était une question personnelle sur la légitimité de son apostolat. On usait d'ailleurs des moyens les plus humiliants pour achever sa ruine. S'il refuse les subsides des Eglises et pourvoit de ses mains à son entretien, on dit que c'est par la conviction intime de ne pas avoir les droits d'un apôtre. (1 Cor. IX. 2 Cor. XI, 7 sq. ; XII, 13.) S'il fait la collecte pour les pauvres de l'Eglise de Jérusalem, on dit qu'il emplit ses poches aux dépens des Corinthiens. (2 Cor. XII, 16 sq. ; VIII, 20, 21.) S'il en appelle à ses visions on dit qu'il s'en glorifie. (2 Cor. V, 13 ; XII, 1-13.) S'il souffre pour l'Evangile on prétend y trouver une marque de la défaveur divine. (2 Cor. I, 5 sq. ; IV, 7 sq. ; VI, 4 sq. ; XI, 23 sq.) On comprend que l'apôtre fût vivement excité et qualifiât ses calomniateurs de « faux apôtres, d'ouvriers astucieux qui se déguisent en apôtres du Christ. » (2 Cor. XI, 13.) Que pouvait-il opposer à ces armes déloyales ? Aucune autorité humaine, aucune lettre de recommandation de Jérusalem ; il n'avait que le témoignage de sa conscience et les Eglises qu'il avait fondées. (2 Cor. I, 12 ;

III, 2; VI, 4 sq.) Cependant l'Eglise de Corinthe fut touchée de ses instances et Paul, en y arrivant, se calma au point de pouvoir écrire aux Romains l'épître objective et conciliante que nous possédons encore.

L'Eglise de Rome n'avait pas été fondée par Paul; jusqu'ici il n'y avait pas eu entre eux de relations personnelles; Paul n'y comptait pas d'ennemis; au contraire, on y inclinait plutôt vers lui, comme il est permis de le conclure des éloges qu'il donne à cette Eglise. (Rom. I, 8-12; VI, 17; XV, 14.) La partie juive qui y dominait autrefois, était réduite à une faible minorité. Blessés dans leurs convictions les plus intimes, plusieurs avaient pu rentrer dans la synagogue, en sorte que l'unité de l'Eglise courait les plus sérieux dangers. Paul s'applique évidemment à se concilier cette minorité. Il est curieux de constater l'effort qu'il fait pour combiner son Evangile avec l'Ancien Testament et montrer qu'il est l'accomplissement de la prophétie. Mais c'est surtout dans trois articles qu'il modifie évidemment ses controverses précédentes.

C'est d'abord sa *christologie*. On se rappelle qu'en opposition au parti corinthien qui se disait « de Christ, » il avait insisté sur l'idéalisme de sa christologie; le Seigneur est l'esprit, avait-il dit; quoique nous ayons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi. (2 Cor. III, 17; V, 16.) Cependant, à la suite de rapports plus intimes avec le parti modéré de Pierre, il s'était convaincu qu'après tout la personnalité terrestre et historique de Jésus avait son importance légitime; peut-être y a-t-il trouvé un contrepoids salutaire au spiritualisme excessif des partisans d'Apollos. L'épître aux Romains en fournit la preuve. Il met sur le premier plan le Christ historique et rehausse ainsi par le contraste ses tendances idéalistes. Ainsi il dira que, quant à la chair, Christ est incontestablement le fils de David, mais pour l'esprit de sainteté le Fils de Dieu. (Rom. I, 3, 4.) Quant à la chair, Christ est issu des pères d'Israël et appartient spécialement à la nation juive, mais en même temps il est le Seigneur de tous, soit Juifs, soit païens, béni éternellement. (Rom. IX, 5; XV, 8.)

Une autre modification se constate dans la manière dont il

traite de la *loi*. On se rappelle que, dans l'épître aux Galates, il la qualifia de charnelle et d'impure et en fit le principe du péché ; maintenant il la considère comme spirituelle et sainte, juste et bonne, tandis que la cause de ses effets funestes se trouve dans la nature charnelle de l'homme. (Rom. VII, 7-14 ; VIII, 3.) L'observation des lois sur les fêtes, sur les aliments, etc., n'est plus une défection ; il veut qu'on laisse aux faibles la liberté d'observer leurs pratiques ; ce sont des ἀδιάφορα, sur lesquels chacun doit consulter sa conscience ; Paul insiste sur la tolérance des forts. (Rom. XIV et XV.) Ce changement est remarquable. Paul apparemment, en présence de l'abus qu'on faisait de sa doctrine de la loi parmi les chrétiens d'entre les gentils, n'a pu s'empêcher de reconnaître le côté avantageux du légalisme des judéo-chrétiens. Quoi qu'il en soit, il y eut rapprochement entre les disciples de Pierre et ceux de Paul.

Une dernière modification irénique concerne l'*espérance d'Israël*. Dans une interprétation allégorique de l'histoire de Sara et d'Agar et de leurs fils, Paul avait déclaré aux Galates (IV, 21-31) qu'affranchis de la loi, les chrétiens d'entre les gentils étaient les seuls vrais fils de la mère libre, les héritiers légitimes de la promesse faite à Isaac ; tandis que la Jérusalem légale, issue de l'esclave, ne saurait hériter avec le fils de la femme libre. Ainsi les chrétiens d'entre les gentils ne sont plus simplement les participants tolérés des promesses d'Abraham, ils sont les seuls héritiers légitimes qui doivent occuper la place des enfants d'Abraham selon la chair. Malheureusement cette dure affirmation semblait de plus en plus se confirmer par le succès des missions parmi les païens. Dans l'épître aux Romains le ton est tout à fait différent. Ici Paul sympathise vivement avec Israël ; il reconnaît leurs privilèges. (Rom. IX, 4.) Au lieu de dire : l'esclave et son fils sont chassés (Gal. IV, 30), il prie Dieu pour Israël afin qu'il soit sauvé. (Rom. XI, 2.) Israël n'est déchu que temporairement pour rendre l'entrée des gentils possible ; mais lorsque la perte d'Israël aura amené la richesse des gentils, ceux-ci émouvront Israël à jalousie. Finalement il se trouvera que Dieu a enveloppé

tous sous la désobéissance afin de faire miséricorde à tous. (Rom. XI, 18-24.)

V

L'esprit conciliant que l'apôtre a manifesté dans l'épître aux Romains se développe dans l'épître aux *Philippiens*[1]. Il y a rapprochement évident entre le paulinisme et le judéo-christianisme. C'est qu'en effet, dès l'origine, sur le sol romain, s'était introduit une certaine mitigation des divergences, un commencement de conciliation. Ce qui le confirme c'est l'*Apocalypse*, le premier livre judéo-chrétien du Nouveau Testament, écrit peu d'années après la mort de Paul, 68-69.

Nous ne croyons pas que l'auteur en soit l'apôtre Jean. Il ne se donne jamais ce titre ; il parle trop objectivement des douze pour pouvoir être de leur nombre (Apoc. XXI, 14) ; il semble supposer déjà leur mort un fait accompli. (Apoc. XVIII, 20.) Ajoutons que la description du jugement sur la cité de Rome (Apoc. XVIII) fait l'impression d'être celle d'un témoin oculaire de la persécution de Néron de l'an 64. Je prends donc l'auteur de l'Apocalypse pour un judéo-chrétien de Rome qui, fuyant cette persécution, arriva en Asie Mineure, et fit la connaissance des Eglises de cette contrée ; puis, lorsque la chute de Jérusalem approchait, il tourna son œil prophétique tant vers Jérusalem que vers Rome, tellement que le souvenir brûlant de Rome sous Néron devint dans son esprit le symbole du jugement prochain sur la Babylone coupable. Dans cette hypothèse l'auteur de l'Apocalypse, membre de l'Eglise de Rome de 62-64, a dû avoir des relations personnelles avec Paul et faire partie de ce groupe judéo-chrétien à Rome dont Paul reconnaît et déplore tour à tour les procédés dans l'Epître aux Philippiens. D'un côté, ils prêchent Christ, à la grande joie de l'apôtre, c'est-à-dire, non seulement un Christ selon la chair, comme les judaïsants de Corinthe, mais aussi le Christ qui est esprit ; mais de l'autre, l'envie excitée par le succès de l'apô-

[1] Pour s'en convaincre, on n'a qu'à comparer Philip. I, 15-18 à Gal. I, 8.

tre, la défiance de son indépendance de la loi, bref leurs préjugés et leurs intrigues judaïques, continuent d'exister. (Philip. I, 15-18.)

Il est évident que personnellement l'auteur de l'Apocalypse n'est pas bien disposé envers Paul. Parmi les noms des douze apôtres gravés sur la muraille de la nouvelle Jérusalem, il n'y a pas de place pour celui des gentils. (Apoc. XXI, 14.) Il loue l'église d'Ephèse (II, 2, 6) de ne pas souffrir ceux qui se disent apôtres sans l'être, et de haïr les nicolaïtes, c'est-à-dire les paulinistes qui couvrent leur licence du manteau de la liberté ! Ici Paul est enveloppé dans la même condamnation que ses partisans, par un effet de cet esprit de parti qui ne distingue pas entre un principe et son abus et met l'excès de quelques individus sur le compte de tout un parti et spécialement sur celui de ses chefs.

D'autre part, il y a d'importants rapprochements à faire entre les deux auteurs.

Et d'abord quant à la christologie. Comme Paul, l'Apocalypse appuie sur la mort du Christ et sa gloire et ne mentionne sa vie terrestre qu'en disant qu'il est de la race de David (XXII, 16), le lion de la tribu de Juda (V, 5). Nous rappelons encore « Christ notre Pâques a été sacrifié pour nous » (1 Cor. V, 7) et l' « Agneau immolé » (Apoc. V, 12) ; le premier-né d'entre les morts (1 Cor. XV, 20 ; Apoc. I, 5) ; l'un et l'autre auteurs appellent le Christ fils de Dieu, dans toute la force du sens métaphysique ; identifient le Christ avec l'Esprit (2 Cor. III, 17 ; Apoc. II, 7 ; XI, 18) ; contemplent Christ en vision et lui accordent les épithètes les plus divines. Bref, les rapports sont tels qu'on ne saurait s'empêcher d'admettre des influences pauliniennes directes. Ce serait l'effet du génie, qui force ses ennemis de se soumettre à lui, d'apprendre de lui, de le servir.

Ce n'est pas tout. Le ton de l'Apocalypse relativement à la la loi n'est pas celui des zélateurs intolérants d'Antioche ou de Galatie. Il ne fait mention ni de la circoncision ni des fêtes juives ; il ne veut pas imposer de nouvelles charges à ceux qui ne participent pas au culte des libertins radicaux Apoc.

II, 24, 25). Donc abstention de toute adoration et de toute impudicité païennes, c'est-à-dire le simple principe fondamental de la religion et de la morales pures, imposé d'abord aux prosélytes juifs et puis aux chrétiens d'entre les gentils. D'autre part, il flétrit les juifs qui sont ennemis de Christ, en disant que ce sont de faux juifs, « une synagogue de Satan. » (Apoc. II, 9 ; III, 9.)

S'il est élevé au-dessus du particularisme juif, il faut dire pourtant qu'il n'est pas universaliste comme Paul. Israël est pour lui l'élément fondamental de la théocratie ; les païens en partagent les privilèges comme autant de clients. (Apoc. VII, 3-8 ; 9-17 ; XIX, 5. οἱ μικροί.) Il reconnaît cependant dans ces multitudes d'entre les gentils de vrais frères chrétiens ; mais il suppose que ceux qui sont invités aux noces de l'agneau sont vêtus de fin lin, et ce fin lin ce sont les δικαιώματα τῶν ἁγίων, מצות, actes d'obéissance à la loi, actes légalement prescrits. (Apoc. XIX, 8.) Ainsi la justice des œuvres de la loi est et reste ici l'indispensable condition de la participation au salut messianique.

L'*épître de Jacques* s'éloigne davantage de Paul, en se montrant étrangère à sa christologie et en attaquant directement sa doctrine de la foi. Jacques ne distingue pas entre cette doctrine telle que les paulinistes la présentaient et l'idée de Paul lui-même, et fait retomber ainsi sur celui-ci des coups qui ne conviennent qu'aux premiers. On ne saurait nier la polémique directe dirigée par Jacques contre Paul, lorsqu'il oppose à la thèse catégorique : l'homme est justifié par la foi, indépendamment (χωρίς) des œuvres de la loi (Rom. III, 28), sa conclusion contraire : c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seulement (οὐκ ἐκ πίστεως μόνον). (Jacq. II, 24.) Ce n'est pas non plus par hasard que l'un et l'autre en appellent à l'histoire d'Abraham. D'où vient ce conflit ? Avant tout de ce que Jacques ne comprend pas plus la profondeur religieuse de l'idée paulinienne de la foi que la christologie de cet apôtre. Mais ce défaut d'intelligence résulte de la différence profonde des deux natures, dont l'une est mystique et spéculative et l'autre est réaliste et pratique, attachant par conséquent une importance

exclusive à la sincérité de la conduite morale. Rendons justice à ce point de vue qui est celui d'un grand nombre d'esprits respectables et qui d'ailleurs forme un contrepoids précieux aux dangers d'un stérile dogmatisme ou à ceux d'un antinomianisme immoral. En revanche, avec un pionnier tel que Jacques, le christianisme ne serait jamais devenu une religion universelle ; il aurait pu à peine se distinguer du judaïsme. Les grands leviers de l'histoire religieuse sont toujours des héros religieux, tels que Paul et Luther, qui ont fait l'expérience intime du mystère de la religion et ont plongé les regards du génie dans les profondeurs de Dieu.

Le rapprochement du paulinisme et du judéo-christianisme est plus visible dans les *évangiles synoptiques*, quoiqu'avec des nuances très sensibles.

D'après la tradition ecclésiastique, le plus ancien de ces trois évangiles a été écrit à Rome par *Marc*, disciple de Pierre, après la mort de Pierre et de Paul[1]. On peut douter des rapports de Marc avec Pierre, tels que Papias les décrit ; le passage bien connu de l'épître de Pierre (V, 13) ne fournit pas une évidence décisive, puisqu'il est possible que cette mention de Marc donna lieu à la tradition qui le met dans l'intimité de Pierre. D'autre part, il est incontestable que Marc a été en contact immédiat avec Paul durant son emprisonnement à Rome. (Philém. 24 ; Col. IV, 10, 11 ; 2 Tim. IV, 11.) En effet, il y a lieu d'attribuer le second évangile à ce disciple de Paul, car il abonde en réminiscences pauliniennes. Remarquons le contraste du libre esprit de l'évangile et de l'étroit légalisme juif dans cette déclaration de Jésus, qui n'a pas de parallèle direct dans les autres évangiles : le sabbat est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat ; en sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat. (Marc II, 27, 28.) Quelle affinité avec la déclaration de Paul : le Seigneur est l'Esprit et là où est l'esprit du Seigneur là est la liberté ! (2 Cor. III, 17.) Alors que l'esprit juif de l'Eglise en Palestine était incapable d'apprécier l'opposition de Jésus au judaïsme, il est important de voir combien Marc, formé à l'école de Paul, distinguait le

[1] Eusèbe, *H. E.* III, 39 ; II, 15. Irenée, *Adv. hær.* III, 1.

principe nouveau dans la mission et l'enseignement du Seigneur.

La doctrine de la prédestination si caractéristique de Paul se retrouve également chez Marc. (Marc IV, 11, 12; Rom. XI, 8.) Qu'on compare le πωροῦσθαι de Marc (VIII, 17) à celui de Paul (Rom. XI, 7). L'évangéliste relève surtout l'esprit lourd et lent des disciples à l'égard des deux points cardinaux de l'évangile de Paul: la parole de la croix et la résurrection de Jésus. (Marc VIII, 32, 33; IX, 32. Comp. 1 Cor. II, 14, 15. Rom. X, 2, 3. 2 Cor. IV, 4.) En signalant si vigoureusement la perplexité des premiers apôtres (Marc IX, 10), on sent le cas médiocre qu'il faisait d'eux. De même, dans le récit de la transfiguration, nous voyons Pierre former le vœu de dresser trois tentes pour le Christ, pour Moïse et pour Elie, c'est-à-dire il désire associer le transitoire et le permanent, l'ancien et le nouveau, la lettre et l'esprit; mais il ne savait ce qu'il disait. (Marc IX, 5, 6.) C'est ici l'illustration allégorique de l'affirmation de Paul: l'intelligence des fils d'Israël est aveuglée; le voile les couvre lorsqu'ils lisent l'Ancien Testament, puisqu'il ne leur a point été dévoilé que l'alliance a pris fin en la personne du Christ. (2 Cor. III, 14.) Et comme les disciples ne pouvaient pas comprendre le sens de la transfiguration (résurrection), c'est-à-dire que Jésus par là est devenu l'Esprit qui est la liberté, de même ils ne saisissent pas l'intention divine dans les souffrances du Fils de l'homme. (Marc IX, 12, 32. Conf. 2 Cor. IV, 4; V, 16, 17. Gal. VI, 12.) De là aussi leur incapacité de chasser au nom de Christ les mauvais esprits du paganisme et leur manque de vraie foi, malgré leur long commerce avec Jésus. (Marc IX, 18, 19. Conf. Gal. II, 6; III, 5.) En revanche, un homme qui ne va pas avec eux, chasse des démons en son nom et fait des miracles, est admis par Jésus au nombre de ses disciples. (Marc IX, 33 sq. Conf. 1 Cor. XII, 3; XV, 9, 10. 2 Cor. XII, 11, 12.) Ainsi l'évangéliste paulinien se fait l'apologiste du grand apôtre outragé qui, quoique le dernier de tous, avait plus travaillé que le reste, tandis que Jésus qualifie de génération incrédule ces disciples qui se glorifiaient devant Paul du commerce prolongé qu'ils avaient eu avec Jésus. (Marc IX, 19.) Telle fut la

réplique paulinienne à l'éloge que l'Apocalypse avait donné aux douze, aux dépens de l'apôtre des gentils.

Le judéo-christianisme répondit à cette attaque par l'*évangile selon saint Matthieu*. L'auteur, se rapprochant de celui de l'Apocalypse, ne veut ni de l'indépendance de Paul ni du particularisme juif. Il introduit dans les matériaux du sermon de la montagne des sentences qui font évidemment allusion à Paul. Ainsi Math. V, 19 (celui qui aura violé un des moindres de ces commandements et aura enseigné ainsi, sera appelé ἐλάχιστος dans le royaume des cieux. Coll. 1 Cor. XV, 9. ἐγώ εἰμι ὁ ἐλάχιστος). Ce passage refuse absolument à Paul des droits égaux à ceux des premiers apôtres. Pierre est qualifié expressément de πρῶτος (Math. X, 2) et de μέγας (V, 19). Si Paul en avait appelé à la révélation directe qu'il avait reçue sans consulter ni la chair ni le sang (Gal. I, 16, 17), Matthieu fait d'une pareille révélation le privilège de Pierre et lui confère le pouvoir des clefs dans l'Eglise dont il est le fondement (Math. XVI, 17-19). Mais c'est surtout l'antinomianisme de Paul qui le choque. Il prononce son jugement sur les paulinistes qui appellent Jésus leur Seigneur, parlent de lui avec chaleur, font des miracles en son nom, mais que Jésus repoussera au jour de la parousie, en disant : retirez-vous de moi οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν (Math. VII, 21-23) [1]. Nous trouvons ici, comme dans l'Apocalypse, une incapacité de distinguer entre une ἀνομία morale et une ἀνομία immorale, ce qui caractérise le judéo-christianisme et en général toute religion légale. S'il y a des passages qui restreignent la mission des disciples dans les limites nationales (Math. X, 5, 6 ; XV, 24, 26), nous trouvons les traces du contraire dans le centenier et la Cananéenne, dans la parabole des noces (XXII, 6, 7), dans l'ordre suprême du Christ ressuscité (XXVIII, 18, 19). Ce dernier passage [2] cependant nous montre à quelles

[1] Qu'on remarque bien ἀνομία tandis que Luc (XIII, 27), dans le passage parallèle a ἀδικία.

[2] La conduite des apôtres à l'égard de la mission des gentils étant l'opposé de cette injonction, il est évident que celle-ci appartient à l'époque où Matthieu écrivit et où le judéo-christianisme ne pouvait plus contester le succès de la mission parmi les gentils.

conditions notre évangéliste peut approuver la mission parmi les gentils ; dans la clause : διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, il y a évidemment allusion à la validité de la loi dont les ἐντολαὶ ἐλάχισται, dont pas un iota même ne sauraient être négligés (V, 18, 19). Relevons enfin, dans la parabole des noces (Math. XXII, 11 sq. ; comp. Apoc. XIX, 8). un convive qui paraît sans robe de noces ; ce trait est sans doute emprunté à l'Apocalypse et marque que tous sont admis au royaume messianique, y compris les païens, mais seulement à condition d'observer la loi. (Math. V, 18 sq.) On voit combien cet universalisme rappelle peu celui de Paul.

Rapprochons enfin du paulinisme l'*évangile de Luc.*

Cet évangile, écrit un peu plus tard que celui de Matthieu, nous offre, non le pur paulinisme de l'âge apostolique, mais le paulinisme mitigé de la seconde génération, en bons termes avec le judéo-christianisme modéré et dirigé plutôt contre le judaïsme incrédule que contre le judéo-christianisme agressif et exclusif. Le troisième évangéliste est sympathique à l'Eglise catholique naissante qui est celle de son époque, comme aussi il a donné dans les Actes un récit de la naissance du christianisme adapté aux nécessités pratiques du temps où il vivait. Aussi sa conception paulinienne du Christ est-elle retracée avec les couleurs de la poésie apocalyptique, sur la base de traditions historiques aussi nombreuses que variées.

Dans les deux premiers chapitres la poésie religieuse reproduit le Fils de Dieu pour la sainteté, le second Adam du ciel, né de femme, sujet à la loi, que nous trouvons chez Paul (Rom. I, 4 ; 1 Cor. XV, 47 ; Gal. IV, 4, 5), avec une abondance bien supérieure à celle de Matthieu. Tandis que celui-ci ouvre le ministère de Jésus par l'affirmation qu'il n'est pas venu abolir la loi et les prophètes, mais les accomplir, pour conclure par la condamnation des ἐργαζόμενοι τῆς ἀνομίας, Luc met en avant le discours dans la synagogue de Nazareth, comme type de l'enseignement de Jésus, accomplissement non de la loi mais de la promesse. On commence par accueillir favorablement les λόγοι τῆς χάριτος qui partent de la bouche de l'orateur : mais dès qu'il signale la préférence accordée aux gentils, on le chasse de la

ville et on menace de le tuer, anticipation des destinées bien connues de Paul. (Luc IV, 16-30.) Au Jésus qui, selon Matthieu, repousse les ennemis de la loi (VII, 23) Luc oppose un Jésus qui déclare à ceux qui se vantent d'avoir mangé et bu en sa présence : je ne sais d'où vous êtes ; éloignez-vous de moi, vous ἐργάται τῆς ἀδικίας (non τῆς ἀνομίας). (Luc XIII, 25-27.) Dans la parabole du banquet Luc substitue à la robe de noces l'invitation à tous les misérables (les gentils) d'entrer pour occuper la place de ceux qui s'étaient excusés (les juifs). (Luc, XIV, 16-24.) Le troisième évangéliste se caractérise encore par les paraboles où la justification du pécheur repentant contraste avec la justice hautaine du juif. Qui, en lisant la parabole du fils prodigue, ne reconnaît dans la jalousie que l'accueil bienveillant du père excite dans l'âme du fils aîné, l'horreur qu'inspire aux juifs l'entrée des gentils dans le royaume de Dieu ? (Luc XV, 28-32. Conf. Rom. IX, 30 ; X, 4.) Et lorsque le père de la parabole tance la jalousie de l'aîné, en lui rappelant que ses privilèges demeurent intacts, on se rappelle involontairement la manière conciliante dont Paul maintient la validité permanente des promesses faites à Israël. (Rom. XI.) On reconnaît encore l'ami du parti pagano-chrétien dans la parabole du Samaritain, où le Samaritain qui est à moitié païen est préféré aux représentants du judaïsme officiel, tandis que la conclusion de la parabole du mauvais riche renferme une accusation du judaïsme incrédule que rien ne saurait toucher de repentir, ni Moïse, ni les prophètes, ni le miracle de la résurrection du Christ. (Luc XVI, 27-31.)

Sévère à l'égard du judaïsme, Luc se montre modéré envers le judéo-christianisme et ses chefs, les premiers apôtres. Il ne les glorifie pas comme Matthieu ; il ne les place pas non plus dans un jour désavantageux, comme Marc ; son attitude est conciliante. Si à l'exemple de Marc et contrairement à Matthieu, il ne parle pas de Pierre comme du roc de l'église et du dépositaire des clefs, il ne mentionne pas la vive réprimande adressée à Pierre et que ses devanciers ont rapportée. (Luc IX, 18-27.) Lui seul parle des soixante-dix disciples, nombre qui indique la mission des gentils, comme le montre la légende

des LXX traducteurs de l'Ancien Testament. S'il est dit aux soixante-dix de « manger de tout ce qu'on leur servira » (Luc X, 8), il est évident qu'il faut songer ici aux pays païens où la nourriture est impure aux yeux du juif, et l'on croit entendre Paul qui s'écrie : Si un infidèle vous invite, mangez de tout ce qu'on vous servira, sans vous enquérir de rien, à cause de la conscience. (1 Cor. X, 27.) Il est important aussi de remarquer combien Luc passe rapidement sur les douze (VI, 13-16), pour exalter le succès des soixante-dix, c'est-à-dire la victoire remportée par le Christ sur le paganisme par l'œuvre missionnaire de Paul (Luc X, 17-20). C'est ce qui ne l'empêche pas pourtant de nous représenter Jésus se tournant immédiatement après vers les douze et leur disant : heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! (Luc X, 24.) Tant il est vrai qu'élevé au-dessus des partis, le troisième évangéliste assigne à chacun d'eux la position historique qui lui convient. Toutefois ses sympathies secrètes ne sont pas douteuses. Dans l'épisode de Marthe et de Marie il ne dissimule pas la préférence qu'il donne à « la bonne part » de Marie, c'est-à-dire à la vie intime du christianisme paulinien, en comparaison de l'anxiété et du trouble des œuvres pieuses du judéo-christianisme. « La seule chose nécessaire » nous rappelle involontairement Rom. III, 28; Gal. II, 20. Le charmant récit des disciples d'Emmaüs nous ramène à la même conclusion. Les deux disciples, non apôtres, mais du nombre des soixante-dix, représentent le pagano-christianisme de Paul. Quels rapports entre le chemin d'Emmaüs et celui de Damas ! Christ apparaît d'abord inaperçu ; mais lorsqu'il a ouvert les yeux retenus jusque-là, les cœurs commencent à brûler et ils reconnaissent le Seigneur vivant par une évidence immédiate expérimentale.

On peut donc dire que l'idée paulinienne du Christ a présidé à la narration de Luc. Mais nous demandons alors d'où Paul avait pris cet esprit de filialité divine qu'il croyait personnifiée en Jésus ? La vraie source de cette conviction c'est l'esprit de Jésus, cette conscience originelle de sa relation avec Dieu, laquelle constituait l'essence de sa personnalité. Nous pouvons donc affirmer que Luc, le plus idéaliste des synoptiques, a dé-

peint la nature intime de Jésus avec plus de fidélité que les deux autres, malgré le compte plus grand qu'ils ont tenu de l'apparition extérieure de leur héros. Le quatrième évangile, en enchérissant sur l'idéalisme de Luc, a subi la même influence que lui. Ainsi « le moindre des apôtres et qui n'était pas digne d'être appelé apôtre », « a travaillé, » à cet égard comme à d'autres, « plus qu'eux tous. » Sa profonde intelligence de la personne de Christ et l'amour ardent qu'il lui portait ont trouvé une expression dans la douce poésie du troisième évangile et dans la spéculation profonde du quatrième, et fourni à la théologie chrétienne les éléments dont elle s'est formé l'idée du Christ.

VI

La réconciliation du paulinisme et du judéo-christianisme, que nous avons vu s'opérer peu à peu dans les évangiles, s'étendit aussi au domaine de la *gnose* théologique à laquelle le système religieux alexandrin apporta des éléments nouveaux.

Dès l'origine, l'Evangile de Paul cachait un germe fécond de gnose théologique ou de théologie spéculative. A l'entendre, l'homme naturel est incapable de comprendre les choses spirituelles; mais le fidèle dont l'esprit est éclairé par l'Esprit de Dieu est en mesure d'entrer dans le plan divin du salut révélé dans la mort et la résurrection du Christ; il peut les proposer sous une forme intelligible, en démontrer la connexion intime avec la révélation générale de Dieu dans l'histoire et en indiquer les bases dans l'Ancien Testament. Voilà la γνῶσις du mystère de Christ, que Dieu a révélé dans l'esprit de l'apôtre. Le sens et l'importance de l'Ancien Testament étaient devenus évidents à ses yeux ; le voile étendu sur le cœur d'Israël était tombé pour lui : la loi et les prophètes étaient avec leurs promesses et leurs types la préparation du christianisme.

Cette interprétation pneumatique de l'Ancien Testament avait pour méthode la théologie juive d'Alexandrie. Malgré la vénération la plus profonde pour la lettre de la tradition, elle

était aussi éloignée du judaïsme positif qu'en affinité étroite avec l'idéalisme de la philosophie grecque. Seule, elle eût été incapable de briser les bornes du judaïsme et de fonder un monothéisme universel ; mais associée à l'évangile de Paul, elle pouvait devenir un agent puissant au service de l'universalisme chrétien par une forme de la pensée plus intelligible que la dialectique personnelle de Paul.

La première combinaison de la gnose paulinienne avec la gnose alexandrine se révèle dans l'*épître aux Hébreux*, écrite sous le règne de Domitien par un pauliniste, élevé à l'école alexandrine, pour prouver à des judéo-chrétiens de Rome ou du moins d'Italie, ébranlés dans leur foi, la supériorité du christianisme au judaïsme. L'auteur avait affaire à une minorité judéo-chrétienne choquée de la prépondérance du christianisme d'entre les gentils et menacée par elle. La profession chrétienne commençait à vaciller et on tournait les yeux vers la synagogue. (X, 23-35, surtout le vers. 25, καθὼς ἔθος τισίν.) Il s'agissait donc de montrer la supériorité des institutions chrétiennes, parfaites, éternelles, par opposition aux institutions imparfaites et transitoires du judaïsme. Il ne s'agit donc pas ici, comme chez Paul, de l'antithèse de la loi et de l'Evangile ; au contraire. Les institutions judaïques, au centre desquelles se trouve le sacerdoce avec son service du sanctuaire, ont leur prix. Tout ce que possède le judaïsme reparaît dans le christianisme : sacerdoce, sanctuaire, sacrifices, alliance, peuple saint, promesses, bénédictions, sabbats, mais sous une forme beaucoup plus élevée : là un sacerdoce changeant et pécheur, ici un sacerdoce permanent et saint ; là des sacrifices sans cesse renouvelés pour une purification extérieure, ici le sacrifice de la vie sainte du Christ présenté une fois pour toutes et d'une efficace aussi intime que durable ; là, une fois l'an, l'entrée du souverain sacrificateur dans le sanctuaire terrestre, ici une fois pour toutes l'accès au lieu très saint céleste, ouvert pour tous par le souverain sacrificateur qui trône dans le ciel. C'est cette idée du sanctuaire céleste avec son sacerdoce divin qui forme la conception fondamentale du christianisme d'après cette épître.

A la base de cette idée se trouve la conception du service du temple juif: pauvre copie, ombre, σκία, d'un original céleste parfait (Hébr. X, 1), c'est-à-dire l'idée alexandrine du monde idéal, κόσμος νοητός, dont le monde visible n'est qu'une imparfaite copie. Et ce monde supérieur de l'idéalisme alexandrin se combine avec le monde futur de l'eschatologie judéo-chrétienne de même que dans l'Apocalypse la consommation du royaume de Dieu est représentée comme la descente de la Jérusalem céleste. Mais notre alexandrin a ceci de particulier qu'il identifie ce monde transcendental de la pensée spéculative ou cette intuition apocalyptique avec le christianisme ; d'où résulte ce paradoxe que le christianisme est un phénomène qui n'appartient pas au monde présent, mais uniquement au monde à venir. Cependant le paradoxe se résout par le simple fait que le monde futur est conçu aussi comme le monde supérieur ou le ciel local et, par conséquent, comme une réalité présente, avec laquelle les chrétiens sont placés, par leur céleste souverain sacrificateur, dans une communion telle qu'ils peuvent en goûter les puissances et en savourer les premiers dons. (δωρεὰ ἐπουράνιος, δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος Hébr. VI, 4, 5.) Dans la pensée du chrétien alexandrin un pont a été jeté, sur l'abîme qui sépare le monde visible du monde idéal, abîme que Platon et Philon ne savaient pas combler, tandis que le judaïsme en chargeait l'avenir. Et comment? par la médiation de Jésus-Christ qui est venu du ciel et qui y a été élevé. Par elle l'Eglise de la nouvelle alliance possède « l'ancre de l'espérance » sûre et solide qui l'unit au royaume immuable des choses éternelles et lui garantit l'accomplissement de tous ses vœux. (VI, 19.) Ainsi, quoique d'origine différente, l'assurance chrétienne du salut chez notre auteur, comme celle de Paul, repose sur la personne de Jésus-Christ, sur sa mort expiatoire et son exaltation.

Quant à la christologie, l'épître aux Hébreux est plus riche que Paul en tant qu'elle combine le côté historique de la vie de Jésus avec la vue idéale de sa personne, quoique la réconciliation ne soit pas bien profonde. Si, d'une part, notre épître attribue au Christ des perfections basées sur la doctrine alexan-

drine de la Sagesse et du Logos (Hébr. I, 2, 3; cf. Sapience de Salomon VII, 22 sq.), ce fils céleste de Dieu n'a pas seulement, d'autre part, revêtu ici-bas la chair et le sang des enfants de Dieu, mais a partagé aussi leurs faiblesses et leurs tentations, quoique exempt de péché, a appris l'obéissance par la souffrance et a été, à titre de récompense, couronné de gloire et d'honneur ; c'est ce qui a fait de lui un souverain sacrificateur compatissant, capable de secourir ceux qui sont tentés, parce qu'il a souffert en ayant été lui-même tenté. (Hébr. II, 14, 18, 19, V, 7; sq.) La mort du Christ est le centre de la rédemption ; mais elle n'est pas, comme chez Paul, la réalisation de la malédiction de la loi sur le représentant du genre humain ; elle est, d'une part, la souffrance qui, acceptée par l'obéissance, a assuré à Jésus la perfection dans la gloire céleste et nous a donné un exemple de patience dans la douleur ; tandis que, d'une autre part, elle est un sacrifice expiatoire, qui, plus efficace que les sacrifices de l'Ancien Testament, lave la souillure de la conscience, consacre l'alliance de la communauté nouvelle et abolit des anciens sacrifices. (Hébr. II, 9, 10; V, 9; IX, 14; X, 14 sq.) Il ne s'agit donc pas ici d'une mort endurée en expiation de la colère divine, mais d'une sainte vie présentée en sacrifice agréable à Dieu ; tout dépend des motifs moraux du sacrificateur. Vrai sacrifice spirituel, la mort du Christ inaugure l'adoration de Dieu en esprit et en vérité. Le résultat est le même que celui de Paul : mais tandis que l'un l'a obtenu par la théorie pharisaïque de l'expiation, l'autre y est arrivé par l'idée d'un acte de sacrifice moral, empruntée au symbolisme rituel de l'Ancien Testament. Convenons que ce point de vue, qui se retrouve dans le quatrième évangile, était plus à la portée de tout le monde que la théorie spéciale de Paul, moitié juive et moitié mystique.

Enfin, dans cette épître, la foi considère plutôt le Christ comme son modèle que comme son objet (Hébr. XII, 2; XIII, 13); elle n'est pas une identification mystique du Christ crucifié et ressuscité, mais un état moral et religieux dirigé, conformément à l'exemple de Jésus, vers le monde invisible dans une espérance confiante et se prouve par une obéissance

fidèle à agir et à souffrir. La foi n'est donc pas ici une justice, que le fidèle reçoit comme un don de Dieu; c'est une qualité morale qu'on possède et que Dieu reconnaît. (Hébr. XI, 4, 5, 33, 39.) L'antithèse de Paul, de la foi et des œuvres, se réduit à l'idée plus simple d'un état pieux du cœur, agréable à Dieu. Pour se rapprocher ainsi du judéo-christianisme, notre auteur n'en rejette pas moins péremptoirement que Paul le légalisme judaïque. (Hébr. VII, 12; X, 9; III 3-6, 12-15.) Il aboutit, comme Paul, quoique à l'aide de paradoxes moins hardis, à la conclusion que le christianisme est la seule religion parfaite à laquelle le judaïsme, degré inférieur de la vérité, doit céder sa place. Convenons que dans l'épître aux Hébreux la vérité relative du judaïsme et la connexion historique positive du christianisme avec l'ancienne alliance ont mieux trouvé leur compte que dans la dialectique négative de Paul. Notre épître n'en fut qu'un moyen plus propre à avancer la conciliation des contraires dans l'Eglise primitive.

L'*épître* dite de *Barnabas* est l'œuvre d'un antijudaïsme maladroit. Elle cherche à montrer par une interprétation allégorique et typique de l'Ancien Testament que le christianisme est le vrai accomplissement du judaïsme. Mais comment s'y prend-elle? en refusant toute importance à la forme nationale et légale du judaïsme et en la traitant de perversion diabolique de la vérité (II, III, IX, X, XV, XVI). Moïse, est-il dit, n'a jamais ordonné la circoncision du corps, seulement celle du cœur; les Juifs n'ont pas compris la volonté divine. Les lois des aliments n'étaient dans l'origine que des allégories morales: la défense de manger du porc un avertissement du danger de la luxure; la permission des ruminants une exhortation à ruminer pieusement la parole de Dieu. Le sabbat n'était destiné qu'à préfigurer la parousie. Le respect juif du temple est un sentiment païen; le cœur des saints est le vrai temple de Dieu. Dieu ne demande d'autre sacrifice que celui du cœur. Le seul jeûne qui soit agréable à Dieu consiste à fuir le mal et à faire le bien (Esa. LVIII, 6 sq.). En altérant le sens des ordres de Moïse et des prophètes, la nation juive a montré qu'elle n'était pas le peuple qu'elle prétendait être. Au reste, toute

son histoire le prouve bien, depuis l'idolâtrie de Sinaï jusqu'à la crucifixion de Jésus-Christ.

Ces idées, nées sans doute sur le sol paulinien, dépassent cependant de beaucoup la pensée de l'apôtre qui avait vivement repris une dure condamnation d'Israël, comme celle que nous venons d'entendre (Rom. XI). Nous sommes ici évidemment dans la voie de cet hyperpaulinisme qui eut son apogée en Marcion. Cependant, avant de l'étudier, nous devons nous arrêter un moment à la gnose qui naquit au sein du paulinisme orthodoxe, sous l'influence d'Alexandrie, et qui nous a été conservée dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens.

L'*épître aux Colossiens,* production de l'école paulinienne, a pour but de s'opposer à des docteurs hérétiques qui, quoique judaïsants, sont tout différents de ceux qui figurent dans les épîtres de Paul et rappellent Cérinthe. On dirait des Esséniens chrétiens, jaloux d'introduire dans le christianisme leurs spéculations sur le monde supérieur des esprits et l'ascétisme spiritualiste qui en découle; cette prétendue vérité et cette sainteté douteuse voyaient se dérober sous leurs pieds le fondement d'une foi historique en Christ et d'une saine vie morale. Le paulinisme de l'Eglise opposait à cette gnose fausse la vraie gnose; à ces notions fantastiques des anges, sa christologie spéculative; à cet ascétisme ébionite, son idéal de moralité chrétienne. A l'encontre des hérétiques de Colosses qui plaçaient le Christ sur la même ligne que les anges et allaient même jusqu'à le leur subordonner, notre pauliniste orthodoxe enseigne l'élévation du Christ au-dessus de toutes les puissances spirituelles, dans un langage qui ne nous rappelle pas seulement la christologie paulinienne, mais aussi la doctrine du Logos de Philon. Selon notre auteur, Christ est le centre de l'univers; tout a été créé ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν, τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς (Col. I, 15-19; II, 9). L'incarnation du Christ ne consiste pas, comme chez Paul, à se dépouiller de la gloire céleste, mais à la voiler dans un corps mortel. A cette position cosmique du Christ correspond tout à fait la signification de son œuvre. Sa mort, dans ses effets expiatoires, n'embrasse pas seulement le

genre humain, mais encore le monde des existences spirituelles, les puissances angéliques du monde invisible : Christ n'est donc pas seulement le centre de la création, mais aussi le médiateur de l'univers entier (Col. I, 20) et le vainqueur des puissances hostiles qui, détenteurs du document qui nous condamne, la loi, maintenaient le monde en captivité (Col. II, 14, 15). L'idée paulinienne de la malédiction de la loi dont Christ nous a délivrés devient ici l'empire des démons que la mort du Christ a détruit; conception qui prépare celle du conflit de Christ avec le diable. Arrière donc de nous l'adoration des puissances invisibles et l'ascétisme qu'elle inspire! Saisissons les trésors de sagesse et de connaissance cachés en Christ et marchons d'une manière digne du Seigneur, fructifiant en toute bonne œuvre (Col. II, 12, 13, 9 sq.; III, 10). Si notre pauliniste orthodoxe insiste sur la place que la connaissance doit occuper dans le christianisme (*οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως, ἡ ἐπίγνωσις*, Col. II, 3; III, 10), il insiste, contrairement au faux gnosticisme, sur l'attachement à Christ, *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* (Col. II, 10).

Le tour pratique donné ainsi à la gnose paulinienne se reproduit aussi dans l'*épître aux Ephésiens*, dont la tendance théologique coïncide entièrement avec le quatrième évangile. On a si bien observé les affinités qui existent entre cette épître et celle des Colossiens, qu'on en a négligé les différences. Pas de trace des hérésies combattues dans cette dernière lettre; s'il faut parler de la polémique de l'épître aux Ephésiens, il faut dire qu'elle combat non des judéo-chrétiens ébionites, mais des pagano-chrétiens ultra-pauliniens; non un ascétisme scrupuleux, mais un libertinage frivole; non un particularisme juif, mais une arrogance antijudaïque sans charité. L'objet de l'épître est de rétablir l'unité entre ces deux partis qui continuent toujours de diviser l'Eglise. Voilà, selon l'auteur, le grand objet de la révélation évangélique, le but de la mission et de la mort du Christ. Grâce à la mort du Christ, le mur de séparation, c'est-à-dire la loi, est tombé et Juifs et païens ont été réunis en un seul corps, qui est l'Eglise (Eph. II, 14 sq). L'objet de la mort du Christ n'est donc pas, comme chez Paul,

la délivrance de la malédiction de la loi, mais la fondation de l'Eglise universelle par la conciliation de toutes les divergences. Au lieu de dire qu'en Christ habite πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (Col. II, 9), il assure que l'Eglise, corps de Christ, est son πλήρωμα, c'est-à-dire la réalisation complète de sa divine nature sous une forme humaine (Eph. I, 23 ; IV, 13). C'est à cette idée que se rattache la grande importance que notre épître attribue à l'opération continue de l'Esprit, comme source de la révélation dans l'Eglise ; cet Esprit n'a pas seulement révélé la vérité chrétienne par les *apôtres*, mais continue toujours encore à la révéler par les *prophètes* chrétiens dont l'inspiration pénètre les profondeurs de la sagesse divine (Eph. I, 17 ; III, 5 ; IV, 11)[1]. La révélation chrétienne n'est donc pas un fait définitif du passé, mais le développement continu, en étendue et en profondeur, de la connaissance chrétienne dans l'Eglise : pensée qui met cette épître en relation directe avec l'évangile de Jean et le montanisme [2]. L'esprit irénique du paulinisme postérieur n'est pas douteux, lorsque notre auteur attribue la vocation des gentils à une révélation collective « des saints apôtres et des prophètes. » (Eph. III, 5.) Décidément il a oublié ou demande à ignorer les divergences de l'âge apostolique. Bref, cette épître montre l'urgente nécessité de la réconciliation des partis, aux yeux du paulinisme du second siècle.

Le dernier acte du conflit séculaire entre les deux catégories de chrétiens s'accomplit à Rome, au milieu du second siècle, non au sein de l'Eglise même qui garde la neutralité, mais à droite et à gauche, dans les partis extrêmes.

C'est *Marcion*, gnostique originaire de Sinope en Paphlagonie sur les rives du Pont-Euxin, qui vint à Rome en 142, sous le règne d'Antonin le Pieux et l'épiscopat de Pie, et professa un hyperpaulinisme antijudaïque avec une violence extrême. Imbu du dualisme métaphysique de l'Orient, il opposa le christianisme à toute religion antérieure, mais notamment à la religion juive. Cependant, mettant de côté toute spéculation tran-

[1] Les προφῆται dont il est parlé ici sont des prophètes *chrétiens*, successeurs des apôtres, non ceux de l'Ancien Testament.

[2] Jean XVI, 12. sq. Tertull. *de virginibus velandis*, I.

scendentale, il s'applique aux questions pratiques et religieuses. C'est ce qui lui valut de la part des pères orthodoxes une opposition plus violente que celle de tout autre hérétique des premiers siècles.

Le pivot du système de Marcion n'est autre chose qu'un paulinisme poussé jusqu'à l'excès. Barnabas, comme nous l'avons vu, avait déjà fait remonter le judaïsme légal à une perversion diabolique des intentions divines. Marcion fit un pas de plus et déclara que le Dieu du judaïsme est un autre dieu, moins parfait que celui du christianisme. Nous sommes ici devant les auteurs de deux religions. Le Dieu juif, que Marcion appelle Demiurgos, suivant la terminologie gnostique, est un législateur et un juge exclusivement juste, sévère et cruel et non bon et miséricordieux, comme le Dieu de l'Evangile. Voilà ce que Marcion s'attacha à prouver exégétiquement et dogmatiquement par l'Ancien Testament. L'histoire de la chute lui parut surtout incompatible avec la perfection de Dieu [1]. La religion païenne de la nature ne trouvait pas plus grâce à ses yeux que la religion juive de la loi : le monde matériel lui paraissait trop impur pour être l'œuvre du Dieu parfait. Ainsi Dieu resta inconnu au monde ancien; il n'y a que le christianisme qui l'ait révélé. Mais comment? cette révélation était à ses yeux un miracle absolu, sans aucun intermédiaire historique. Marcion écarte le Christ paulinien, l'homme spirituel venu du ciel, mais issu des pères quant à la chair; son Christ, à lui, n'a rien à démêler soit avec une extraction juive, soit avec une vie physique; sans vrai corps humain, sans naissance humaine, il descendit sur la terre directement du ciel, comme esprit pur dans un corps purement fantastique apparaissant soudainement dans la synagogue de Capernaum [2]. Ce n'était pas pour Marcion l'effet d'une théorie métaphysique, comme chez d'autres gnostiques, mais un postulat religieux : selon lui, le christianisme, absolument nouveau, ne devait avoir aucun rapport, soit physique, soit historique, avec les générations précédentes : corruption de l'idée paulinienne

[1] Tertull. *adv. Marc.* II, 5, 11, 12, 20 et al.

[2] Id. ibid. I, 19; III, 11; IV, 7.

qu'en Christ il n'y a ni Juifs ni Grecs, mais une nouvelle créature (Gal. VI, 15). Par une étrange inconséquence que Tertullien relève à juste titre [1], Marcion soutient la réalité de la passion et de la mort du Christ, tout en niant celle de son corps humain. Mais cette inconséquence s'explique : le Christ, par une vraie naissance humaine, aurait été mis en rapport avec l'empire du Demiurgos, tandis que sa mort, subie en conséquence de l'hostilité du Demiurgos, était la manifestation de l'opposition absolue des deux principes et par là le moyen de la ruine du Roi de ce monde ; car en causant la mort du Saint, le Demiurgos perdit le droit de gouverner le monde. C'était donner un tour mythologique à l'idée de Paul que Christ nous a délivrés de la malédiction de la loi en devenant malédiction pour nous, ou qu'il est mort à la loi par la loi.— Enfin si Paul avait conclu de la crucifixion du Christ que nous devons nous considérer comme morts au péché (Rom. VI, 11) et crucifier la chair avec ses passions et ses convoitises (Gal. V, 24), Marcion exagéra encore l'idéalisme de l'apôtre en en faisant un inflexible ascétisme, inexorable pour tout besoin physique. Le mariage, condition du règne impie du Demiurgos, est prohibé et la plus stricte abstention est imposée aux mariés [2]. Les paulinistes modérés avaient beau décliner tout rapport avec les hyperpaulinistes, l'Eglise catholique tout entière enveloppa les uns et les autres dans la même condamnation.

Le principe soutenu à toute outrance par Marcion provoqua une réaction qui en méconnut et en supprima la vérité relative. En poussant trop loin l'antithèse paulinienne de la loi et de l'Evangile, Marcion porta l'Eglise à faire de l'Evangile une nouvelle loi. En admettant Paul comme seul vrai apôtre de Christ [3], il engagea l'Eglise à nier toute opposition entre Paul et les premiers apôtres et à placer même Pierre au-dessus de Paul. A mesure que l'antinomianisme paulinien des gnostiques

[1] Tertull. adv. Marc. III, 8.

[2] Tertull. adv. Marc. I, 29 ; IV, 34.

[3] Marcion n'admettait pour Ecriture authentique que dix épîtres de Paul et un évangile tronqué de Luc. Il prétendait que les judéo-chrétiens avaient falsifié l'Evangile.

menaçait l'existence de l'Eglise, celle-ci s'empara toujours davantage du nom de Pierre pour en faire le mot d'ordre du conservatisme historique et de l'autorité ecclésiastique, selon les besoins de l'époque, prévus et pressentis spécialement par l'Eglise de Rome.

C'est à cette réaction que les *Homélies clémentines* durent au milieu du second siècle leur grande popularité. Le roman sert de cadre à une série fictive de débats publics entre Pierre et Simon le magicien. Cet hérésiarque n'est qu'un prête-nom; il représente en général l'hérésie de Marcion, mais aussi par occasion l'apôtre Paul, que l'auteur considère comme le père de cette hérésie. Dans la lettre que Pierre est censé écrire à Jacques, l'auteur met sous la plume de cet apôtre la plainte de la propagation de la doctrine de l'*inimicus homo* parmi les gentils : ils interprètent, dit-il, mes paroles comme si j'avais été également hostile à la loi, mais sans oser en convenir ouvertement. L'allusion à Gal. II, 11 est évidente. Le vieux débat sur la dignité apostolique de Paul se ranime. Pierre déclare l'inanité des visions dont Paul se glorifie ; sans cela, comment le Seigneur aurait-il pu être en commerce pendant une année entière avec des hommes éveillés? Si tu es vraiment apôtre, pourquoi contestes-tu avec moi qui ai conversé avec le Seigneur et qui suis le roc sur lequel l'Eglise est fondée? Si tu n'étais pas un ennemi, tu ne m'aurais pas tancé, moi qui ai été déclaré bienheureux à cause de la révélation dont j'étais l'organe (Math. XVI, 18). Si tu te résous à travailler avec nous pour la vérité, apprends d'abord de nous ce que nous avons appris du Seigneur, et devenu disciple de la vérité, sois notre collaborateur.[1] On voit combien la contestation d'Antioche avait encore laissé de traces au milieu du second siècle et combien il restait de doute et d'opposition à l'égard de l'apostolat de Paul dans les milieux judéo-chrétiens.

Nous n'avons pas tout dit. Le pseudo-Clément combat aussi les doctrines de Paul. Selon lui, le christianisme n'est pas, comme Paul le prétendait, une nouvelle alliance, une création nouvelle; il n'est que le judaïsme purifié et réformé. La doc-

[1] Homél. XVII, 13-19.

trine de Moïse est la même que celle de Jésus, et Dieu agrée également leurs disciples [1]. Le judaïsme est déjà la vraie religion en ce qu'il reconnaît pour Créateur celui qui est aussi bon que juste, juste comme rémunérateur des bonnes œuvres, bon comme pardonnant les péchés au repentant. La seule supériorité du christianisme consiste à avoir dépouillé la révélation primitive de la portion rituelle de la loi mosaïque et de la restriction nationale aux Juifs, de toutes les conceptions grossières de la divinité et de toutes les histoires blessantes de l'Ancien Testament : toutes choses dues à la fausse prophétie, inspirée, comme le paganisme, par le démon [2].

On le voit, tout en combattant le dualisme de Marcion, le pseudo-Clément ne lui cède pas en fait de critique hardie du judaïsme historique. Pour prouver l'unité de la loi et de l'Evangile, il distingue entre la forme et l'essence du judaïsme; reconnaît dans l'essence une révélation de Dieu, mais attribue la forme nationale à une influence diabolique. Ici le pauliniste Barnabas donne la main à l'antipauliniste des Clémentines. C'est l'effet de l'état intermédiaire de l'Eglise. Elle s'approprie, pour le besoin de la cause, l'universalisme et l'abrogation de la loi cérémonielle, professés par le paulinisme; mais elle ne fait ces concessions aux faits accomplis qu'afin d'insister d'autant plus sur la justice des œuvres et sur une constitution ecclésiastique légale, en opposition au principe paulinien de la foi et de l'esprit de liberté.

Convenons cependant que le judéo-chrétien Clément contraste avantageusement avec l'ascétique Marcion sous le rapport de la modération et de la tolérance. Selon Marcion, Jésus, être absolument miraculeux, n'a aucune relation historique avec notre espèce; selon pseudo-Clément, l'esprit prophétique qui anima les saints d'Israël ne diffère pas essentiellement de l'éternel esprit de Dieu implanté dans le cœur de l'homme. Adam avait déjà le saint Esprit de Christ [3], tandis que Christ est la parfaite manifestation de l'homme idéal. Il est impossible de

[1] Homél. VIII, 5-7.
[2] Homél. III, 52.
[3] Homél. III, 20; XVIII, 14.

méconnaître ici une certaine affinité avec le second Adam de Paul. — Selon Marcion, tout ce qui est antérieur au christianisme est sous la domination du Démiurge et manque de connaissance religieuse véritable ; selon Clément la connaissance de la vérité est naturelle [1] ; l'amour reconnaissant envers Dieu, qui se prouve par l'amour pour ceux qui portent son image, est la dignité innée et inaliénable de l'homme [2]. A ce compte-là, le païen est capable de faire ce qui est vraiment bon et de se rendre digne de la révélation supérieure de Christ. — Enfin si Marcion, en conséquence de ses vues dualistes sur le monde matériel, a enseigné un ascétisme monacal et repoussé même le mariage comme odieux à Dieu, le monothéiste pseudo-Clément reconnaît dans le monde matériel et la vie naturelle une création divine destinée au service de l'homme et à la réalisation de fins morales. En conséquence, le mariage lui paraît si peu répréhensible qu'il invite les évêques à exhorter les jeunes gens à se marier en temps convenable et trace l'idéal d'un mariage chrétien fondé sur l'estime mutuelle et préservatif contre les séductions dangereuses [3].

On comprend que cette sobre sagesse, jointe à une grande insistance sur l'autorité de l'Eglise, valut aux homélies clémentines la faveur de l'Eglise de Rome. Aussi contribuèrent-elles à augmenter l'influence de Pierre comme représentant de l'autorité historique, sans pouvoir empêcher cependant la mémoire de Paul d'être entourée d'un grand et juste honneur.

[1] Homél. XVII, 18.
[2] Homél. XI, 4, 8, 27.
[3] Homél. XIII, 18 ; XI, 23.

(*A suivre.*)