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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 19 (1886)

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

Autor: Goens, F.-C.-J. van

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379390

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'APOTRE PAUL ET LE CHRISTIANISME

D'APRÈS PFLEIDERER [1]

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS

VII

Vu les dangers qui la menaçaient au dedans et au dehors, la grande tâche de l'Eglise consistait, à la fois, à amener à une complète unité ecclésiastique les deux catégories de chrétiens et à affermir l'organisation de l'Eglise par le développement de ses charges comme représentations de la tradition et de l'autorité ecclésiastiques.

Si l'on fit des concessions des deux côtés, le paulinisme en fit plus que le judéo-christianisme ; tout en conservant la forme de la doctrine de Paul, le judéo-christianisme échangea l'esprit de liberté évangélique contre la nouvelle loi de la coutume et de l'autorité ecclésiastiques. C'est ainsi que le paulinisme se transforma en catholicisme.

La première preuve nous en est fournie par l'*épître de Clément de Rome aux Corinthiens*, écrite vers la fin du premier siècle, dans l'intention d'accommoder les différends qui s'étaient élevés dans la communauté de Corinthe. C'est ici la première trace de la suprématie exercée par l'Eglise de Rome au sein de la chrétienté. Cette suprématie ne se fonde pas simplement sur le martyre des deux apôtres les plus éminents à Rome [2],

[1] Voir les livraisons de mai et de juillet.

[2] Ce martyre est mentionné ici pour la première fois, à moins qu'on n'en admette une trace plus ancienne dans Apocalypse XVIII, 20.

mais bien plutôt sur un amalgame neutre de paulinisme et de pétrinisme, sur la subordination des intérêts dogmatiques à ceux de la pratique ecclésiastique et sur l'aggravation du principe d'autorité substitué au principe paulinien de la foi individuelle. La forme dogmatique du paulinisme est conservée ; ce sont les termes de l'épître aux Romains et de celle aux Hébreux. Il est fréquemment question de la rédemption par le sang de Christ [1] au point de rappeler le ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως Rom. III, 25 ; de la justification par la foi [2] ; mais cette foi rappelant celle de l'épître aux Hébreux, n'est pas opposée aux œuvres ; elle est une action morale qui *opère* la justice au lieu de la *recevoir*, comme chez Paul. En conséquence, Clément parle, comme Jacques, d'une justification « par les œuvres et non par les paroles » et du pardon « par l'amour qui accomplit les commandements de Dieu. » Au lieu du mysticisme religieux, on obtient la pratique morale fondée non sur la loi intérieure de l'Esprit, mais sur la constitution de l'Eglise, laquelle, à son tour, emprunte son modèle et son autorité à la nation théocratique de l'Ancien Testament. Impossible au Romain pratique et politique de s'élever à l'idéalisme de Paul qui découvre l'évangile de la liberté des enfants de Dieu dans les profondeurs de l'âme. Le Romain ne pouvait y voir qu'un principe de subjectivisme indiscipliné, menaçant pour l'Eglise. A la loi de l'Esprit il substitua, sans concessions intentionnelles aux judéo-chrétiens et sans renonciation consciente au paulinisme, *la loi nouvelle de l'Eglise* d'après le double modèle de l'organisation politique et militaire de l'état romain et de la hiérarchie sacerdotale de la théocratie juive [3]. Ainsi Rome et Jérusalem donnèrent les mains à la substitution insensible d'un nouvel esprit de légalisme à l'esprit paulinien de la liberté individuelle. Jacques triompha pour une quinzaine de siècles de Paul, et le légalisme palestinien, dépouillé de sa forme juive et investi de l'esprit romain du gouvernement, servit les vues de l'Eglise universelle. Le nom de Pierre, représentant la tra-

[1] Clem. ep. I ad Cor. XLIX, XXI, XII, VII.

[2] Id. ibid. XXXII.

[3] Id. ibid. XXXVII, XL.

dition historique et la modération pratique, fut le mot d'ordre de cette fusion d'éléments juifs et romains. Aussi Clément place-t-il déjà Pierre avant Paul qui eut de plus en plus le dessous.

Cette transformation du paulinisme en catholicisme fut accélérée par les provocations du gnosticisme hérétique, avec sa mythologie fantastique, son docétisme antihistorique, son spiritualisme inactif, que nous avons retracés dans l'hyperpaulinisme de Marcion. Comme tous les partis modérés dans l'Eglise, les paulinistes orthodoxes s'en alarmèrent et finirent par mitiger leur principe au point de le faire disparaître. C'est ce qu'on peut constater dans les épîtres deutéro-pauliniennes connues sous le nom d'*épîtres pastorales* [1].

La ψευδώνυμος γνῶσις de 1 Tim. VI, 20 est celle des gnostiques hérétiques du second siècle, non considérée comme système ou école spéciale, mais comme tendance générale de l'époque. On l'accuse de surfaire la valeur des théories et des spéculations aux dépens de la piété pratique et de l'harmonie de l'Eglise. Se départir de la foi de l'Eglise, c'est avoir un cœur corrompu. Les faux docteurs combinent l'amour du plaisir avec un ascétisme scrupuleux. Leurs erreurs sont expressément signalées, quoiqu'il soit difficile de décider si l'auteur a ou non rembruni le tableau dans son zèle orthodoxe : la négation de la résurrection matérielle des fidèles, un ascétisme dualiste, des généalogies mythologiques (doctrine des éons), l'antithèse marcionite de la loi et de l'Evangile, du Créateur et du Rédempteur, le particularisme gnostique, une christologie docétique [2].

Il ne s'agit pas dans ces épîtres de réfuter ces hérésies ou d'entrer en discussion avec leurs promoteurs; mais d'une simple confrontation avec la ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ (1 Tim. I, 10. 2 Tim. IV, 3; Tite I, 9; II, 1) c'est-dire l'opinion reçue dans l'Eglise, la tradition de l'Eglise considérée comme la vérité, destinée à corriger les erreurs. C'est ici que se présente pour

[1] La première à Timothée est la dernière en date des épîtres deutéro-pauliniennes.

[2] 2 Tim. II, 18; Tite I, 14 sq.; 1 Tim. I, 4, 7, 17; II, 4-6; III, 16; IV 3, 7, 10; VI, 4, 5, 16, 20.

la première fois l'antithèse de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie : vérité est tout ce que l'Eglise croit, tout ce qui se fonde sur ses traditions ; erreur est tout ce qui dévie de la croyance et de la tradition communes. Il en résulte que la foi qui, dans la pensée de Paul, consiste dans l'acte subjectif de l'abandon du cœur à Christ, a ici une acception objective, dogmatique : tantôt la foi est synonyme de croyance saine, de soumission à la forme doctrinale sanctionnée par l'Eglise ; tantôt elle est identifiée avec cet enseignement et devient ainsi le credo doctrinal (*fides quæ creditur*) [1] ; on voit poindre déjà la *regula fidei*, la formule fixe [2]. Les conséquences sont évidentes : la foi étant un assentiment dogmatique à la doctrine de l'Eglise, elle ne peut plus conférer la justification, mais demande le supplément de l'amour et d'autres vertus. C'est ce qui se voit en effet [3]. Ensuite, les bonnes œuvres acquièrent une si grande valeur que la première à Timothée peut y voir βαθμὸν καλὸν καὶ πολλὴν παῤῥησίαν, θεμέλιον καλὸν εἰς το μέλλον (1 Tim. III, 13; VI, 18; cf. II, 15) ; ce qui n'empêche pas l'auteur de l'épître à Tite de refuser tout caractère méritoire aux bonnes œuvres (III, 5 sq.). Ainsi l'antithèse paulinienne de la foi et des œuvres n'a plus de sens ; la question religieuse de la validité de la loi a perdu son intérêt et on se contente de dire : la loi est bonne pourvu qu'on en fasse un usage légitime : sachant qu'elle est faite non pour le juste mais pour le méchant (1 Tim. I, 8 sq.). Pas un mot de la loi de l'Esprit que Paul avait opposée à la loi de la lettre. — En revanche, l'Eglise est préconisée comme στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, comme ὁ στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ; sur elle repose l'existence du christianisme et le salut des individus [4]. Remarquez bien la différence : selon Paul, le fondement unique est Jésus-Christ (1 Cor. III, 13) ; l'épître aux Ephésiens y avait ajouté les Apôtres et les prophètes (Eph. II, 20) ; ici, le θεμέλιος, c'est l'Eglise. Ce n'est pas tout. L'Eglise ne puise plus son unité et sa stabilité dans le libre esprit qui pénètre

[1] 2 Tim. I, 4, 5, 19 ; II, 7 ; III, 9 ; IV, 1, 6 ; VI, 10, 21 ; Tite I, 4.
[2] 1 Tim. III, 16.
[3] 1 Tim. II, 15 ; IV, 12 ; VI, 11 ; 2 Tim., 22 ; III, 10 ; Tite II, 2.
[4] 1 Tim. III, 13 ; 2 Tim. II, 19.

tous les fils de Dieu, mais dans les charges ecclésiastiques, consacrées par un don spirituel spécial et conférées par la cérémonie sacramentelle de l'ordination. Les anciens ou presbytres forment déjà un collège et l'on voit déjà apparaître la tête monarchique de l'évêque ; le don de la charge lui est communiqué à l'aide de l'imposition des mains du presbytère (1 Tim. IV, 14). Il doit veiller au maintien de la saine doctrine; exercer la discipline sur les presbytres; il accorde ou refuse aux pécheurs l'admission dans l'Eglise par l'imposition de ses mains [1].

Les lettres composées sous le nom vénéré du martyr *Ignace* par un pauliniste plus récent nous montrent l'énergie et le succès avec lesquels on fortifia l'autorité ecclésiastique à l'aide de l'épiscopat. Ici la distinction de l'évêque d'avec les presbytres, qui ne faisait que poindre dans la première épître à Timothée, est un fait accompli. L'évêque n'est plus *primus inter pares*. Sa relation avec les presbytres est semblable à celle que Dieu ou le Christ, dont il occupe la place, ont avec les apôtres dont le collège se perpétuait dans celui des presbytres. Christ est censé qualifier directement pour les charges ecclésiastiques. L'évêque est le pasteur sous la seule direction duquel les brebis sont à l'abri des loups, c'est-à-dire des docteurs hérétiques. Il n'y a que ceux qui vont avec l'évêque et les presbytres qui appartiennent à Dieu et à Christ : hors de là il n'y a point d'Eglise. Comme Christ ne fait rien sans le Père, les chrétiens ne peuvent rien sans les évêques et les presbytres. Celui qui honore l'évêque honore Dieu ; celui qui fait quoi que ce soit sans l'évêque sert le diable et souille sa conscience. Sans la sanction de l'évêque rien ne plaît à Dieu, ni eucharistie ni baptême ni mariage [2]. Voilà bien le principe de la hiérarchie catholique pleinement réalisé ! L'Eglise s'interpose entre Dieu et l'homme ; du rapport du fidèle avec le prêtre dépendent sa relation avec Dieu, la pureté de sa conscience, l'admissibilité de son adoration et de son œuvre, la décision de son salut ou

[1] 1 Tim. I, 3, 18; IV, 6. II, 16; V, 19, 20, 22.

[2] Ignat. ad Magn. VI, VII; Trall. III, VII; Philad. I-III; Smyrn. VIII, IX ; Polycarp. V.

de sa condamnation ! Mais ce qu'il y a ici de plus curieux c'est que ce prétendu Ignace réclame le titre de bon pauliniste ; il combat avec la vigueur d'un Marcion l'attachement à la loi juive et proclame, en opposition au judaïsme, comme unique autorité inviolable des chrétiens, Jésus-Christ, et sa croix et la foi qui fait obtenir la justification [1]. Rien ne prouve mieux le fait capital que le catholicisme, tout en continuant de conserver la forme dogmatique du paulinisme et de protester contre la loi juive, substituait en même temps à l'esprit du paulinisme l'esprit juif du légalisme. L'Eglise allait lui offrir une puissante citadelle dans la nouvelle forme du système légal du catholicisme ecclésiastique.

VIII

On sait que le moyen âge n'apporta pas ici de changement. On se tromperait fort en s'imaginant qu'Augustin fût un fidèle continuateur de Paul. Le fait est que sa théologie fut une transformation profonde du paulinisme en un catholicisme ecclésiastique, ou si l'on veut en un paulinisme romanisé.

Sans doute, il y a une analogie étroite entre Paul et Augustin. Augustin partage le sentiment profond de la dépendance de Dieu et de sa grâce inconditionnelle, sans lequel il se sentait impuissant pour le bien, misérable et réprouvé. Il avait également fait l'expérience, dans sa propre histoire, de la contradiction du péché et de la grâce, et avait passé par le terrible conflit de la chair et de l'esprit ; après de nombreuses erreurs dans la pensée et dans la vie, après un doute poignant à l'égard de la vérité et un désespoir déchirant d'atteindre le bien, il avait, lui aussi, éprouvé dans sa personne la puissance salutaire de l'Evangile de la grâce. Lui aussi, une fois en possession de cette vérité, en avait fait, avec la décision d'une forte nature comme la sienne, l'idée absorbante de toute sa vie. Comme Paul, qui se sentit crucifié pour le monde, et résolu désormais à ne savoir autre chose que Christ et Christ crucifié, Augustin, après avoir rompu avec son passé, regarda tout ce

[1] Ignat. ad Philad. VIII.

qui appartient à la vie naturelle comme indigne en comparaison de la source de vérité et de sainteté que la grâce de Dieu en Christ lui avait ouverte. Bref, pour l'un comme pour l'autre, le péché et la grâce sont les axes du sentiment religieux et de la pensée théologique ; le péché ne pèse pas seulement sur les individus, mais est un pouvoir despotique universel, qui retient la race entière dans la captivité et lui inflige une calamité fatale ; c'est une punition divine, à cause de la première transgression d'Adam.

Voilà les idées générales dans lesquelles Paul et Augustin se rencontrent ; mais Augustin va plus loin que son devancier dans le développement des conséquences de la chute. A l'entendre, la race humaine après la chute est devenue une *massa perditionis*, libre seulement de faire le mal, sans aucun pouvoir de faire le bien, en sorte que les vertus des païens ne sont que des *splendida vitia*. Ce n'est pas tout. Son pessimisme va jusqu'à appliquer la faute d'Adam aux enfants, voués à la damnation éternelle, à moins d'être sauvés par grâce à l'aide du baptême. Pour justifier cette cruelle théorie, Augustin en appelle à Rom. V, 12. Paul, dans ce passage, enseigne simplement qu'avec l'universalité du péché la mort physique s'est étendue à tous les hommes, parce que tous ont personnellement péché, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. L'apôtre exclut donc la doctrine augustinienne du péché originel. Augustin a tordu le sens de ce passage en traduisant : *in quo omnes peccaverunt* et en concluant que tous les hommes, étant virtuellement renfermés dans leur premier père, ont partagé son péché et sont justement condamnés. Ce procédé théorique est dû à un sentiment profond du péché, mais surtout à des motifs ecclésiastiques : il fallait démontrer la nécessité absolue des moyens de grâce de l'Eglise et notamment celle du baptême.

Et c'est ici qu'Augustin s'écarte toujours plus de Paul. Selon Paul, la grâce c'est l'amour de Dieu révélé en Christ, saisi par la foi et attesté intérieurement par le Saint-Esprit ; d'où résulte une union *directe* avec Dieu, laquelle délivre le croyant de tout esclavage humain. Selon Augustin, la grâce est tellement liée aux sacrements de l'Eglise catholique romaine, représentée

par le clergé, que le salut et la dignité morale de l'homme dépendent absolument de l'association à cette Eglise et de la soumission à son autorité. On a beau mener une vie honnête, le seul crime d'être séparé de l'Eglise privera du salut et perpétuera le poids de la colère divine. L'Eglise est si bien en possession de toute la vérité, la raison humaine est tellement dépravée depuis la chute que toute critique de la doctrine de l'Eglise est écartée et qu'il ne reste que la soumission à son autorité consacrée par la tradition apostolique. L'Eglise, étant la *civitas Dei*, sanctionne toutes les institutions séculières et l'Etat doit lui prêter main-forte pour la faire triompher de ses ennemis : *cogite intrare !* ἀνάγκασον εἰσέλθεῖν. (Luc XIV, 23.) C'est ainsi que, par suite de son conflit avec les donatistes, Augustin jeta les fondements de la domination hiérarchique pour un millier d'années, en opposition flagrante à la liberté des enfants de Dieu à laquelle nous appelle l'Evangile de Paul.

Cet asservissement ecclésiastique fut renforcé par l'altération que la doctrine de la prédestination subit entre les mains de l'évêque d'Hippone. Paul avait établi l'assurance du chrétien sur le fait de la conscience qu'il a d'être l'objet de l'amour de Dieu qui conduit infailliblement celui qui est prédestiné au salut, à la béatitude céleste. (Rom. VIII, 29, 30.) La prédestination consiste ici dans la conscience religieuse de la faveur de Dieu, conscience qui repose sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit (VIII, 16) et implique la délivrance de toute crainte, car si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? (VIII, 31.) Pour Augustin, l'idée de la prédestination doit servir à maintenir le chrétien dans une incertitude perpétuelle à l'égard de son salut, à abattre l'heureuse assurance (l'orgueil, dit Augustin) de posséder la faveur divine et à contraindre le fidèle de se jeter dans les bras de l'Eglise, faute de soutien intérieur. La grâce, appliquée ainsi extérieurement, ne saurait s'assimiler à notre nature — laquelle, selon Augustin, ne peut choisir que le mal — et reste un incompréhensible mystère, devant lequel on s'incline en tremblant. Ainsi la religion de l'Esprit est convertie en un système d'observances rituelles.

Disons cependant que, grâce aux éléments d'affinité de la pré-

destination d'Augustin avec celle de Paul, l'augustinianisme pourrait produire des résultats tout opposés. Supposons qu'une âme pieuse, pénétrée de l'amour de Dieu, acquière la conscience de son élection, cette conscience ne devra-t-elle pas l'affranchir de la dépendance de l'Eglise? La fonction de l'Eglise, comme unique canal de la grâce, ne perdra-t-elle pas sa valeur à mesure que l'expérience personnelle de la grâce divine gagne en intensité? Cette expérience ne se combine-t-elle pas chez les natures religieuses profondes avec la certitude intime d'être une réalité vivante? Aussi ne nous étonnons-nous pas de voir des esprits religieux prendre pour point de départ la doctrine augustinienne de la grâce pour en faire le moyen de s'affranchir du joug de l'Eglise augustinienne et de retourner, en franchissant le catholicisme, au paulinisme et à son évangile de liberté.

IX

C'est ce qui s'est vu chez le hardi réformateur d'Oxford, *John Wiclif*, qui convertit la doctrine paulinienne et augustinienne de la prédestination en bélier contre la base du système catholique, l'absolution sacerdotale. Ni le pape ni Jésus-Christ lui-même, disait-il, ne peuvent accorder d'autres dispenses que celles que Dieu a décrétées de toute éternité. C'est d'ailleurs un blasphème que de maintenir que les mérites puissent être transférés d'un individu à l'autre. Il faut faut rejeter ces fictions du prince des ténèbres, qui ne servent qu'à tromper l'Eglise et à porter atteinte à l'honneur de Jésus-Christ [1]. *Huss* s'empara de ces idées. Partant de la conception de l'Eglise comme collectivité des prédestinés, il conclut à la valeur douteuse des indulgences papales, puisque personne, pas même le pape, ne peut savoir si quelqu'un appartient ou non au nombre des prédestinés et si les indulgences sont conformes ou opposées aux éternels décrets de Dieu. Wiclif et Huss attaquèrent l'augustinianisme ecclésiastique avec les armes d'Augustin, de même que Paul prouva l'invalidité de la

[1] Trialogus, IV, 32.

loi au moyen de la loi. Convenons pourtant que les controverses de cet ordre s'occupent trop exclusivement d'abstractions scolastiques et que l'emploi de la doctrine de la prédestination se trouve dans une connexion trop peu intime avec la conscience religieuse pour pouvoir exercer une influence vivifiante sur le cœur des peuples.

C'est *Luther* qui manifesta toute la puissance du paulinisme et brisa les fers dans lesquels il avait été enchaîné pendant quatorze cents ans. Comment l'homme peut-il se débarrasser du péché et être juste? voilà la question paulinienne qui fut le centre de la vie de Luther et dont il avait cherché en vain la réponse dans les œuvres de l'Eglise, pour la trouver enfin dans la foi en Christ. Ce n'étaient pas les graves péchés d'une passion effrénée, comme chez Augustin, qui troublaient la conscience de Luther; sa vie avait été, humainement parlant, aussi irréprochable que celle de Paul sous la loi. C'est le désir ardent de la paix de Dieu qui le poussa au monastère, après qu'il eut été déçu dans l'espérance de combler l'abîme qui sépare le Dieu saint du pécheur, à force de résolutions et d'efforts de sa part. Pénétré plus que qui que ce soit, après Paul, de l'insuffisance de sa propre justice, il fit de la justice de la foi le mot d'ordre de sa vie. Ne rattachant pas exclusivement, comme Augustin, la grâce justifiante aux fonctions de l'Eglise visible, mais la considérant comme le reflet direct de l'amour de Dieu en Christ, il devint tellement assuré, par son abandon au Sauveur, de la paix de Dieu, que rien ne put l'en séparer. Ainsi, aux yeux de Luther, la grâce n'est plus, comme elle l'était à ceux d'Augustin, une bénédiction dont l'Eglise est dépositaire, ni quelque chose d'extérieur et de problématique pour l'individu, mais elle est une manifestation de l'expérience intime de l'âme humaine; c'est son propre esprit nouveau d'adoption. De plus, où est l'Esprit du Seigneur, là aussi est la liberté. Ainsi la grâce, qui, selon Augustin, enchaîne les hommes à l'Eglise, devint pour Luther le marteau qui brise toutes les chaînes humaines et accorde la liberté au chrétien. C'est alors que « la liberté pour laquelle Christ nous a affranchis » (Gal. V, 1), fut placée dans tout son jour. Au son de cette trompette,

tous les murs du cachot spirituel s'ébranlèrent : plus de séparation entre le clergé et les laïques, mais la sacrificature royale de tous les fidèles ; plus de confessionnal pour tyranniser les consciences ; plus de monastères avec ces innombrables captifs ; tandis que les presbytères devinrent le théâtre consacré de familles pieuses, modèles et sources d'une inestimable bénédiction.

C'est ici que Luther surpasse non seulement Augustin, mais Paul lui-même. Il prit au sérieux la grande affirmation apostolique : Tout est à vous ! (1 Cor. III, 23.) Pour Paul la vie sociale n'avait que peu d'importance en prévision de la parousie prochaine. Le temps est court, disait-il (1 Cor. VII, 29) ; mieux vaut ne pas se marier. On sait ce que le catholicisme a fait de ce contraste entre le présent et la manifestation prochaine du Seigneur : il en sortit une opposition entre le monde et l'Eglise, entre la vie séculière et la vie spirituelle. Luther fut le premier à se défaire de ce dualisme et à envisager la vie morale du chrétien comme le développement organique de la foi agissante par la charité. Tout ce qui découle de cette source, sans en excepter la plus humble et la plus obscure des œuvres, est un acte d'adoration précieux, infiniment supérieur à la vie ascétique improductive du clergé. Le mariage, disait Luther, mérite d'être appelé spirituel avec cent fois plus de raison que l'état monastique ; c'est un excellent moyen d'éducation en foi, en patience, en humilité ; c'est un exercice d'obéissance dans l'accomplissement des devoirs journaliers et dans l'acceptation commune de la croix. Bref, Luther transporta pour la première fois le monde naturel de la vie terrestre dans le monde eschatologique ou ecclésiastique, et moralisa toutes les sphères de l'existence humaine. Ainsi s'accomplit la pensée de l'apôtre : « Le royaume de Dieu consiste dans la justice, dans la paix et dans la joie par le Saint-Esprit » (Rom. XIV, 17), et celle de Jésus-Christ qui compare le royaume des cieux à du levain qui pénètre la farine jusqu'à ce que le tout soit levé. (Math. XIII, 33.)

Cependant l'œuvre de Luther, quelque grande qu'elle fût, ne laissa pas d'être imparfaite. S'il a développé le principe

éthique de Paul plus complètement que Paul lui-même, il n'alla pas, quant à la partie *doctrinale*, au delà du paulinisme mêlé d'éléments augustiniens, anselmiens et moyen âge. De concert avec Augustin, il enseigna la dépravation totale du genre humain par la chute d'Adam, l'absence de toute liberté de choix pour le bien, la damnation de tous les non-baptisés en raison du péché originel, la nécessité du baptême des enfants pour le salut, — thèse assez difficile à concilier avec la doctrine de la purification par la foi. — Il alla même au delà d'Augustin et enseigna la présence réelle du corps de Christ dans la cène et avec cela l'ubiquité du Christ dans la combinaison de sa double nature ; doctrines dont Paul ne parle pas plus que de la Trinité athanasienne, dont Luther fit également un article de foi. Il adopta la forme grossière qu'Anselme avait donnée à la doctrine de l'expiation ; mais il se servit de la théorie de la satisfaction méritoire du Christ qui, dans la pensée d'Anselme, était à la fois la conséquence naturelle et la confirmation des mérites des saints et de l'Eglise, pour écarter ces mérites et tout le système des œuvres méritoires. Convenons cependant de la justesse des objections que soulève l'emploi de conceptions surannées pour établir et formuler la vérité d'un principe nouveau. Aussi Luther ne tarda-t-il pas à se ressentir des contradictions qui résultent fatalement d'un tel procédé ; il crut y remédier en repoussant rudement le droit de la raison en matière de foi et en réclamant la soumission absolue à l'autorité des Saintes Ecritures.

C'était aggraver la difficulté au lieu de la surmonter ; toute sa façon d'agir n'était-elle pas en contradiction avec le rejet de la raison et du droit de libre examen ? N'avait-il pas donné carrière à la saine raison dans sa polémique contre les traditions catholiques ? Mais surtout, ne s'inclinait-il pas devant l'autorité scripturaire tant qu'elle s'accordait avec ses convictions religieuses, pour la contester du moment qu'elle les troublait? Qui a énoncé des opinions plus libres sur des livres entiers de la Bible que Luther ? Au fond, il ne faisait ici que suivre les traces de Paul qui théoriquement reconnaissait l'autorité littérale de la parole de Dieu dans la loi, pour se permettre prati-

quement les plus grandes libertés dans l'application et l'interprétation de la parole écrite en faveur de ses propres vues sur l'abolition de la loi. Grâce à leur position historique, Paul et Luther ne purent donner une expression didactique à la vérité indépendante qu'ils avaient découverte, qu'en la revêtant des formes inadéquates et périssables d'une théologie traditionnelle ; ils portèrent ce trésor « dans des vases de terre. »

X

C'est un fait bien tragique que, lorsqu'il s'agit des œuvres des grands héros historiques, l'attention se porte toujours sur la forme transitoire qu'elles revêtent, plus que sur la substance idéale qui les distingue. Nous avons vu le catholicisme ecclésiastique conserver la forme dogmatique du paulinisme tout en le dépouillant de son esprit évangélique. Il en est de même de la Réformation : le paulinisme ressuscité dégénéra entre les mains du scolasticisme de l'orthodoxie protestante. Il y avait cependant ici une différence essentielle : le principe d'une foi intime et émancipée, déposé une fois au centre de la théologie de l'Eglise, ne pouvait plus être écarté ; le chrétien protestant ne pouvait pas entièrement renoncer au droit de faire découler l'Evangile directement de sa source première, indépendamment de toutes les formules et de toutes les ordonnances ecclésiastiques, et de soumettre tous les témoignages extérieurs au témoignage intérieur du Saint-Esprit. Les besoins du cœur religieux, qu'un froid formalisme ne saurait satisfaire, et les vains efforts d'une intelligence qui se débat dans ses contradictions, provoquent la réaction du libre esprit protestant contre le nouveau légalisme ecclésiastique. Cette réaction se produisit sous la forme du piétisme allemand et du méthodisme anglais en réponse aux besoins du cœur, et sous la forme du déisme anglais et du rationalisme allemand en réponse aux réclamations de la raison. La relation de ces mouvements avec le paulinisme fut très variée. Tandis que le méthodisme et le piétisme, spécialement celui des Frères moraves, trouvèrent dans la foi mystique de Paul et dans l'amour

du Sauveur une source bienfaisante pour la vie religieuse paralysée, le rationalisme se sentit trop choqué de la forme grossière que l'orthodoxie avait prêtée au paulinisme, pour pouvoir lui accorder une attention impartiale. Il faut cependant signaler de brillantes exceptions. *Semler*, le père du rationalisme allemand, fut le premier à appliquer la méthode de la critique historique à l'étude de la Bible et à préparer la découverte des différences parmi les partis des premiers chrétiens. Toutefois pendant longtemps on en tint peu compte. Ce fut le grand théologien *Ferdinand-Christian Baur*, aussi distingué par sa science que par sa pénétration critique et son génie constructeur, qui réussit le premier à dissiper les illusions traditionnelles qui enveloppaient les origines de notre religion et à acquérir un coup d'œil assuré sur le développement du christianisme primitif, notamment sur la part décisive qu'y eut l'apôtre Paul. Quelles que soient les corrections qu'il convient de faire aux détails de son œuvre, il est permis de dire qu'elle constitue les assises solides sur lesquelles s'est élevé, après lui, l'édifice des recherches scientifiques sur le christianisme primitif.

XI

Il importe maintenant de conclure. Puisque l'histoire doit servir à faire comprendre le présent et l'avenir, il s'agit de répondre à la question de savoir : quelle est l'importance du paulinisme pour le développement du christianisme actuel et futur ?

Partout où le paulinisme a fait sentir son influence, il a produit la liberté et la profondeur de la vie religieuse, en affranchissant le fidèle des entraves extérieures pour l'unir directement à Dieu. D'autre part, nous avons vu aussi que dès le principe le paulinisme adopta une forme dogmatique empruntée à des éléments du judaïsme et développée en système doctrinal par le gnosticisme alexandrin, et que l'Eglise en fit une loi obligatoire de croyance et par là même un joug oppressif pour l'esprit religieux. Voilà le vase de terre qui contient le

trésor précieux de l'évangile de Paul. La divergence des opinions qui a toujours régné à l'égard du paulinisme s'explique par ce double caractère. Les uns, confondant le contenu et le contenant et revêtant cet amalgame d'une autorité divine, ont converti l'évangile paulinien de la liberté en lettre asservissante. D'autres, au contraire, furent plus choqués de la forme périssable, à mesure qu'on prétendait revendiquer pour elle une autorité infaillible. En conséquence, ils rejetèrent contenu et contenant tout ensemble, et demandèrent à retourner au christianisme antérieur à Paul, tandis que leur conception de ce christianisme subissait l'influence de l'esprit idéal du paulinisme. Une étude historique et critique de la Bible peut nous préserver de cette double erreur en nous apprenant à distinguer l'esprit d'avec la lettre et le permanent d'avec le transitoire. Plus cette distinction entrera dans l'esprit des théologiens et des églises, plus l'Eglise sera en mesure de réaliser une réforme perpétuelle de ses formes doctrinales à l'aide de l'esprit du paulinisme.

Pour remplir cette tâche urgente, nous pouvons prendre l'apôtre Paul lui-même pour modèle. En effet, quel a été son procédé ? Il a traité les paroles de l'Ancien Testament, malgré le respect qu'il lui portait, avec toute la liberté de l'esprit religieux, dans la conviction que la vérité qui se révèlait à lui intérieurement devait être la pensée la plus profonde de toute révélation historique, quoiqu'elle se cache à l'homme ψυχικός et ne se découvre qu'au πνευματικός (2 Cor. III, 6-17). Adoptons le même procédé à l'égard de la lettre du système doctrinal de Paul et de celui de l'Eglise.

D'une part, sachant par l'enseignement de Paul que Christ nous a appelés à la liberté et que l'homme spirituel a le droit et le devoir de juger et d'éprouver toutes choses (1 Cor. II, 15; 1 Thes. V, 21), nous n'irons pas nous soumettre de nouveau au joug de la lettre, qui peut lier les mineurs, mais ne saurait astreindre les libres fils de Dieu. D'autre part, sachant que tout nous est permis, mais que tout n'est pas utile et que la science enfle au lieu que la charité édifie (1 Cor. VI, 12; VIII, 1), nous n'irons pas détruire ou rejeter violemment les formes dans les-

quelles les apôtres et les prophètes ont déposé le trésor de l'Evangile pour la chrétienté, formes dont les fondateurs de notre Eglise protestante se sont servis pour confesser leur foi et auxquelles les cœurs d'innombrables chrétiens demeurent toujours encore fort attachés.

Que faut-il donc faire? Qu'est-ce qui nous empêcherait d'interpréter les dogmes que nous ne pouvons plus nous approprier dans leur sens littéral, comme autant de symboles précieux de vérités religieuses et morales? Supposé que nous trouvions de la difficulté à mettre les dogmes de la chute et de l'expiation en harmonie avec nos idées du développement du genre humain et de la révélation éducatrice de Dieu, qu'est-ce qui nous empêcherait de faire de ces dogmes les symboles des deux puissances opposées qui se combattent au sein de notre espèce, celle de l'égoïsme de l'homme naturel, racine de tout mal, et celle du dévouement, source de tout bien? — Ou bien, supposé que nous ne puissions accorder l'idée d'une descente personnelle du Christ du haut du ciel, soit dans le passé, soit dans l'avenir, avec notre conception de l'univers et de l'homme, qu'est-ce qui nous interdirait d'y trouver le symbole de cette vérité sublime que l'idéal de l'homme, comme enfant de Dieu, se fonde sur la volonté de Dieu, qu'il s'incarna dans l'accomplissement des temps en Jésus-Christ, le premier-né entre plusieurs frères, et s'incarne toujours encore en tous ceux qui l'embrassent par la foi? — Notre foi chrétienne perdrait-elle de son élévation en concevant l'incarnation, non plus comme bornée à l'apparition de Jésus dans le passé, mais comme la révélation perpétuelle de l'Esprit de Dieu dans la transformation merveilleuse d'enfants souillés d'Adam en saints enfants de Dieu? Ou bien l'espérance du retour de Jésus-Christ perdra-t-elle sa vertu consolante, si nous ne l'envisageons plus comme un événement unique et prodigieux de l'avenir, dont nous pouvons à peine nous faire une idée, mais comme un symbole de la destination universelle de l'humanité à former le corps de Christ, c'est-à-dire une association des enfants de Dieu au sein de laquelle le Seigneur, qui est Esprit, triomphe toujours de plus en plus?

Notre intention était seulement d'indiquer comment on peut considérer partout la lettre de la théologie de Paul et de celle de l'Eglise, comme l'enveloppe transparente de vérités sublimes, quenous avons le droit et le devoir de placer toujours dans un jour plus pur et de faire servir avec une liberté croissante à l'édification de l'Eglise moderne : car la lettre tue, mais l'Esprit vivifie.

Mars 1886.