

La fin des dogmes? [suite]

Autor(en): **Astié, J.-F.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **24 (1891)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379496>

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.

LA FIN DES DOGMES ?

PAR

J.-F. ASTIÉ¹

SECOND ARTICLE

L'Évangile et l'histoire des dogmes. — L'époque de l'enthousiasme. — La gnose. — La spéculation sur le Logos.

Pendant que nous formions, à propos de l'histoire des dogmes, des vœux condamnés à rester stériles longtemps encore, dans nos pays de langue française, il nous arrivait d'Allemagne des volumes qui les réalisaient de la façon la plus heureuse, la plus complète. L'histoire des dogmes que nous avons rêvée existe, en effet ; c'est à M. le professeur Harnack, dernièrement à Giessen, actuellement à Berlin, que la chrétienté en est redevable. On n'a pas assez dit quand on a affirmé que cette publication est l'événement théologique capital de ces dernières années ; on doit ajouter : après l'*Institution* de Calvin, la *Dogmatique* de Schleiermacher, nous ne connaissons pas d'ouvrage plus important, plus caractéristique, destiné à avoir un plus grand retentissement. Aussi quel accueil enthousiaste n'a-t-il pas reçu de tous les hommes capables de le comprendre ! Il faut le maudire ou le porter aux nues : il ne laissera personne indifférent. Quant à nous, nous avons été empoigné. Nous avons parcouru, — c'est dévoré qu'il faut dire, — ces trois gros volumes avec l'empressement, la

¹ Voir *Revue de théologie*, livraison de janvier 1891.

fièvre, la passion que peut apporter à la lecture du roman à la mode une jeune pensionnaire qui se voit tout à coup initiée à un monde dont elle ne soupçonnait pas l'existence. Ce n'est pas que nous ne soupçonnions les péripéties du drame que M. Harnack déroule aux yeux de ses lecteurs haletants ; mais tout cela, nous nous étions borné à le deviner et à le pressentir. Ce qui faisait le charme de cette lecture et qui la rendait vraiment ravissante, c'est qu'au moyen d'une érudition complète, sûre et abondante, l'auteur justifiait à merveille, légitimait de point en point, historiquement et *à posteriori* ce que nous n'avions fait que pressentir par une intuition *à priori*. Oui, l'histoire des dogmes de nos rêves est faite, elle se présente à nous comme un monument d'érudition, de science protestante appelé à ouvrir les yeux de ceux qui peuvent encore voir et les oreilles des sourds qui n'ont pas pris la résolution ferme de ne rien entendre. Aussi l'appel que nous adressions, il n'y a qu'un instant, à nos jeunes théologiens arrive-t-il trop tard. Ce dont nous leur suggérions l'idée est fait, admirablement bien fait, de main de maître. La tâche de ceux qui parmi nous sont encore dévorés de la noble ambition de se rendre compte de leur foi, en vue de la présenter à notre société qui menace de s'abîmer dans la décrépitude, se trouve heureusement simplifiée. Il ne peut être question ni de traduire Harnack, — où trouver un éditeur aux épaules assez robustes pour porter un tel fardeau ? — ni de publier l'abrégé que l'auteur lui-même a donné de son grand ouvrage, car on risquerait de n'y rien comprendre ; les résumés ne servent qu'à ceux qui connaissent déjà la matière qu'on résume, et on sait si nous sommes ignorants en ces questions ! Il s'agirait d'entreprendre une œuvre à la fois plus forte et plus originale. Il faudrait qu'un jeune théologien de race, assez libre d'esprit pour rompre avec tout préjugé, possédant l'allemand comme le français, doué d'une pénétration suffisante pour descendre jusqu'au nœud des problèmes, d'une grande force de concentration pour résumer les solutions d'une façon claire et concise, se plongeât dans l'étude de ces volumes et réussit à en saisir l'esprit et la méthode. La grandeur de l'œuvre ne pour-

rait manquer de venir en aide au téméraire qui oserait l'entreprendre : l'enthousiasme dont il serait peu à peu saisi lui servirait à passer allégrement sur toutes les difficultés de l'entreprise. Celui qui, à la suite d'une méditation profonde et intense, nous donnerait, en deux ou trois cents pages, le nerf, la substance du travail de Harnack rendrait à notre théologie souffreteuse le plus signalé des services. Il accomplirait une œuvre à la fois éminemment actuelle et pratique ; il contribuerait efficacement à notre sauvetage. Car enfin, à la longue, que peut devenir cette poignée de protestants français, écrasés sous le souvenir d'un glorieux passé, s'ils persistent à se diviser à l'infini sur des questions dont ils ne saisissent pas le premier mot, faute de les avoir étudiées ? Foi, dogme, Evangile, philosophie chrétienne et dogmatique, simplicité de la foi évangélique, dogmatique suintant le paganisme et l'intellectualisme grec : voilà tout autant de termes et bien d'autres qu'on se jette réciproquement à la tête, sans en avoir fixé la signification, la portée. Une étude de Harnack, quelque peu attentive, mettrait un terme à cette confusion des langues qui ne saurait engendrer que de stériles débats. On apprendrait enfin ce que parler veut dire. Les mots revêtiraient un sens précis et net ; on ne serait plus exposé à prendre la métaphysique, plus ou moins barbouillée de piété chrétienne, pour cet Evangile simple et naïf dont le Seigneur, entouré d'ignorants, disait, saisi d'enthousiasme : « Je te célèbre, ô mon Père, Seigneur du ciel et de la terre ! de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et que tu les as révélées aux petits enfants. » Au lieu de se battre les flancs, comme cet excellent et honnête M. Bonifas, en faisant appel à toutes les ressources de l'art, de la poésie, de la linguistique même, pour nous faire accepter d'autorité des contradictions flagrantes, ne disant rien au cœur ni à la conscience, on reconnaîtrait en elles autant de glaçons amoncelés par les pères grecs sur le sentier de l'Evangile pour en défendre les abords. De grâce, qu'on nous débarrasse une fois pour toutes des Grecs et des Romains ! Ces ancêtres respectables ne doivent nous servir qu'à une chose : nous apprendre à les imiter, en ne faisant pas

comme eux : à nous servir de notre raison, plus ou moins chrétienne, pour comprendre de notre mieux l'Évangile en dehors de toute autorité traditionnelle, comme ils ont eux-mêmes essayé de faire. N'en finirons-nous pas enfin avec le classicisme théologique, froid, mesuré, abstrait et archaïque, pour tenter du romantisme plus vivant, infiniment plus varié, indiscipliné et surtout plus humain ? Par romantisme il faut entendre la tendance qui, nous prenant tels que nous sommes, nous hommes du dix-neuvième siècle, avec nos misères, nos aspirations et nos besoins, nous amènerait aux pieds de Jésus-Christ, nous mettrait en mesure de nous demander si jamais homme a parlé comme cet homme ; si l'on trouve ailleurs qu'en lui le remède indispensable pour imposer silence aux remords de toute conscience honnête, un idéal plus élevé, plus séduisant que celui qu'il présente à toute âme altérée de justice, de sainte communion avec ce Père céleste, que tout homme entrevoit parfois derrière les nuages dont les orages de la vie, les passions encombrant trop souvent notre pauvre ciel si bas et si étroit.

Mais il est grand temps de s'arrêter : le lecteur nous aura déjà pris en flagrant délit de déclamation, faute dont notre *Revue* est généralement assez innocente. C'est avoir bien peu profité de notre étude de Harnack, qui, lui, n'écrit jamais un mot s'écartant en rien de la froide sobriété, de l'objectivité de l'histoire. Notre ambition unique était de donner le premier coup de cloche : chacun sait qu'on ne saurait tirer ni trop fort ni trop souvent, quand on a autour de soi des sourds bien décidés à ne pas entendre.

I

Il ne saurait donc être question d'analyser un si puissant ouvrage ; nous nous bornerons à ouvrir çà et là le livre qui contient tant de trésors, espérant que le lecteur curieux sera moins satisfait par ce que nous lui montrerons qu'alléché par les richesses que nous laisserons deviner.

A la fin de son livre, avant de jeter un coup d'œil sur l'avenir, l'auteur résume dans une forte page tout ce qu'il a lon-

guement développé dans ses trois volumes. L'Évangile fait son entrée dans le monde non comme doctrine, mais comme bonne nouvelle, comme force de l'Esprit de Dieu. Il n'y a trace, dès le début, d'aucun appareil liturgique, cérémoniel ou doctrinal ; mais exclusivement l'épanouissement d'une vie supérieure, d'abord concentrée dans le fondateur, et que les adeptes doivent s'efforcer de reproduire. Tout cela se présente, il est vrai, primitivement sous le manteau du judaïsme, mais l'Évangile s'en débarrasse avec une rapidité surprenante. Arrive alors le troisième acte. La religion nouvelle contracte alliance avec la science grecque, avec l'empire romain et l'antique culture, avec lesquels elle se confond. Comme pour servir de correctif à cette temporisation, l'Église se met à fuir le monde ; elle paie largement tribut à l'ascétisme, elle aspire à une vie suprasensible, à la déification de l'homme. Tout ce développement est contenu dans l'ancien dogme grec ; l'Évangile est devenu le christianisme. Le quatrième acte s'ouvre alors avec saint Augustin. Cet initiateur de la piété occidentale réduit à des proportions plus modestes tout cet attirail dogmatique hérité des Grecs, pour le mettre au service d'une conception plus pure, plus vivante de la religion. Et toutefois Augustin a finalement laissé subsister le passé, quant à sa base et à ses aspirations. Sur les traces de l'évêque d'Hippone, dans le moyen âge, à partir du onzième siècle, commence une élaboration fort surprenante ; les pas en arrière ne sont à divers égards qu'apparents ou du moins compensés par de notables progrès. Mais on n'aboutit pas à un résultat satisfaisant : à côté du dogme et en partie hostile avec lui règne une piété pratique, un jugement de soi-même qui, en arrière et en avant, s'oriente sur l'Évangile, mais qui secrètement menace toujours plus de se perdre dans des agitations stériles, d'aboutir à l'épuisement. Un ecclésiasticisme désagréable et puissant est toujours en éveil ; depuis longtemps il tient en son pouvoir les indifférents, les esprits bornés ; il dispose de moyens de calmer les agités, de grouper les découragés. Le dogme fait l'effet pétrifié, — il ne reprend son élasticité qu'entre les mains de prêtres politiques, — et d'aller se perdre dans le sophisme ; la

foi l'abandonne, laissant tout l'attirail traditionnel dans les mains des gardiens de l'Eglise. Nous voici au cinquième acte : Luther arrive. Que se propose-t-il ? Ostensiblement de restaurer cette doctrine en laquelle personne n'a plus grande confiance. Mais, en réalité, — et ceci est décisif, — cette doctrine qu'il remet sur pied, c'est l'Évangile comme bonne nouvelle, comme force divine. L'Évangile devient pour lui le principe supérieur, disons mieux, l'unique principe de la théologie. Il s'agit de dégager la vie nouvelle de la sainte Écriture ; on ne saurait construire la force divine ; il faut en faire l'expérience.

« La foi en Dieu comme le père de Jésus-Christ, qui correspond à cette force, il ne peut être question de la faire surgir par des procédés rationnels ou autoritaires : il faut la vivre. Tout ce qui n'est pas né de la foi est étranger à la religion chrétienne et par le fait même à la théologie évangélique, qu'il s'agisse de philosophie ou d'ascétisme. Le fondement de la foi et de la théologie réside dans ces paroles : *Toutes choses m'ont été accordées par mon Père ; mais personne ne connaît le Fils que le Père ; et personne ne connaît le Père que le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler.* (Mat. XI, 27.) En faisant prévaloir cette pensée, Luther renverse l'ancienne Eglise, lui, le plus conservateur des hommes, coupe court à l'histoire des dogmes. L'histoire des dogmes a atteint le terme de son développement en revenant à l'Évangile. En accomplissant cette révolution, Luther n'a pas donné à la chrétienté un résultat achevé, acquis ; il lui a imposé une tâche qu'il s'agit de démêler de maint but accessoire, de poursuivre, en constante harmonie avec l'ensemble de la vie de l'esprit et la position sociale de l'humanité, pour n'en demander la réalisation finale qu'à la foi seule. La chrétienté doit progresser et apprendre que, dans la religion comme ailleurs, c'est le plus simple qui est le plus difficile, et que tout ce qui alourdit la religion lui enlève son sérieux. Le but de tout travail chrétien et aussi de toute théologie ne peut donc être que le suivant : connaître avec toujours plus de certitude l'Évangile simple, sérieux, devenir toujours plus pur et plus vivant dans les dis-

positions. En fait, être de plus en plus débordant d'amour et de fraternité. »

Redevenu simplement l'Évangile, ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être, le christianisme abdique comme système et comme édifice intellectuel : le dogme est décidément mort sans retour : le papillon a quitté la chrysalide dans laquelle il a été renfermé pendant des siècles pour revenir à ses origines simples et vivantes.

C'est la partie de l'ouvrage où Harnack montre comment l'esprit grec s'est emparé de l'Évangile comme d'une proie qu'il exploite à extinction, jusqu'à le rendre méconnaissable, qui est la mieux réussie peut-être et en tout cas la plus instructive. On voit le dogme se former, naître peu à peu, lentement, péniblement sous l'action d'alluvions successives qui toutes viennent d'ailleurs jusqu'à former un bloc froid et dur de mystères insaisissables, auquel les générations futures ne comprendront plus rien et qu'il faudra cependant accepter de confiance comme un spécifique unique, un talisman portant avec lui la guérison, le salut. On éprouve un vrai soulagement en constatant, preuves en mains, que ces éléments artificiels, qui ne disent rien au cœur et à la conscience, bien loin d'être d'origine divine, sont de purs et simples commandements d'homme. Plus d'un jeune théologien, hésitant encore et se demandant s'il ne devait pas renoncer à l'Évangile qu'on lui présentait dans la camisole de force, sous la rude et rugueuse carapace de la métaphysique grecque, sera tout joyeux, respirera à son aise, quand il apprendra, à l'école de Harnack, qu'il n'y a aucune solidarité nécessaire entre l'Évangile simple, primitif et la forme que lui imposèrent les pères grecs, encore plus païens que chrétiens, bien entendu, sous le rapport de l'intelligence.

Avant d'aborder l'exposition de l'histoire des dogmes, disons d'abord que Harnack diffère des auteurs qui ont traité ce sujet quant à la méthode d'exposition d'abord et ensuite quant au point de départ du développement. Il ne pratique pas la méthode usitée qui consiste à diviser l'histoire des dogmes en générale et en spéciale. Dans cette dernière, se laissant gui-

der par la table des matières d'une dogmatique protestante, on constate ce que les diverses écoles et partis ont enseigné sur chaque article particulier. Et ce travail va se répétant à propos de chaque grande période. La somme de ces fragments divers, arrachés à leur milieu respectif, doit constituer l'histoire des dogmes ! Il est alors de toute impossibilité de comprendre le développement, de saisir les idées fondamentales qui, à diverses époques, y ont présidé. Toute synthèse manque : le lecteur est rebuté par un travail exclusivement analytique, fastidieux, inintelligent. Pour peu qu'on soit mal disposé, rien de plus aisé que de présenter cette histoire comme une « chambre de débarras, » pour parler avec un théologien allemand, ou si l'on préfère comme un musée de toutes les folies et absurdités humaines mises en avant à propos de la religion chrétienne. Harnack se plonge, lui, dans le cours du développement historique, au centre de la conception générale du christianisme. Il signale les facteurs divers qui ont concouru à la formation du dogme. Quand on n'y regarde pas de près, il semble qu'il n'est question, dans chaque grande époque formatrice, que d'un dogme spécial. Mais la solution qui intervient a son retentissement profond dans le champ tout entier de la dogmatique, avec lequel ce dogme spécial se trouve dans la plus intime union. Wendt affirme que Harnack s'est tenu à l'écart de ces lois du développement que Baur et Biedermann empruntent à la philosophie hégélienne pour en faire l'application au christianisme. Il ne cherche pas à découvrir une nécessité interne, logique, une dialectique immanente présidant au développement historique. C'est s'exposer au danger d'une conception par trop abstraite de l'histoire : au lieu de la raconter, on est exposé à la construire idéalement.

Quand commence l'histoire des dogmes ? Cette chaîne traîne-t-elle à terre ou le premier anneau en serait-il peut-être rattaché à un point ferme ? En d'autres termes, quels sont les rapports des dogmes avec le christianisme primitif ou mieux avec l'Évangile ?

Deux opinions extrêmes se trouvent en présence. D'après

les uns, il y aurait identité entre l'Évangile et la dogmatique : les dogmes seraient alors l'expression fidèle, adéquate de l'Évangile. Telle est l'opinion de Rome et de M. Bonifas, avec cette nuance sans importance que ce dernier trouve ces dogmes formulés dans l'Écriture, tandis que le catholicisme les cherche dans les décrets des conciles. Pas plus pour l'une des écoles que pour l'autre, il ne peut y avoir d'histoire des dogmes. D'après les autres, il ne peut plus être question ni de dogmes, ni d'Évangile : pour eux aussi les deux facteurs, le fond et la forme, sont liés d'une façon si intime qu'ils sont tombés l'un avec l'autre pour ne plus se relever. Nous verrons plus tard que c'est là l'opinion des sociniens.

Entre ces deux extrêmes se trouvent deux points de vue intermédiaires : les uns voient dans les dogmes une expression imparfaite de la vérité chrétienne ; pour d'autres, ils ne sont simplement que la forme passagère que revêt un contenu d'un prix infini. Ce n'est que si l'on se place à l'un de ces derniers points de vue qu'il peut être question d'une histoire des dogmes.

C'est ici que reparaît la question : quels peuvent être les rapports de l'histoire des dogmes avec l'Évangile primitif ? quand l'histoire des dogmes commence-t-elle ? Ce problème peut-il être résolu historiquement, scientifiquement et d'une manière absolue ?

On ne saurait présenter ni les quatre évangiles, ni la théologie biblique comme l'Évangile pur et simple, indemne de tout contact humain. Les divers types d'enseignement apostolique (Pierre, Paul, Jean) impliquent que, déjà dès la première heure, il y a eu développement, tentative de dogmatique, par conséquent histoire du dogme, même dans l'ensemble des écrits du Nouveau Testament. Il se trouve incontestablement dans l'enseignement des apôtres des linéaments de dogme, des essais de formuler des dogmes, qu'on chercherait en vain dans la prédication même de Jésus. Ainsi l'idée de la justification par la foi, particulière à saint Paul, et d'autres rudiments de doctrine auxquels les évangiles peuvent tout au plus avoir servi d'occasion ou de prétexte. En outre, même quand ils

rappellent et veulent exposer l'enseignement de Jésus-Christ, les apôtres, qui l'avaient si mal compris de son vivant, peuvent avoir été affectés par leurs idées particulières, leurs habitudes d'esprit. Il faut donc conclure avec Loofs que « nos sources ne sont pas de nature à nous permettre de distinguer, avec une sûreté historique parfaite, entre ce que Jésus a dit et ce qu'on lui a fait dire, entre ce qu'il a voulu être et ce que la première génération l'a fait. » Pas plus qu'un autre, Harnack n'a réussi à nous donner un Evangile primitif, historique, à tous égards vierge de tout contact humain. Le problème demeure donc insoluble *historiquement*. Et comment en pourrait-il être autrement ? Il ne s'agit pas exclusivement de science et d'histoire. Chacun apporte inévitablement son coefficient personnel, ses préjugés, ses idées préconçues ; il applique sans cesse l'histoire, il la lit, il la commente du point de vue, de la position qu'il occupe dans la mêlée théologique de l'heure présente. Il faut donc renoncer, — tout en ayant cet idéal devant les yeux, — à trouver un Evangile historique primitif, qui nous fournirait un terrain neutre pour décider entre les prétentions opposées des diverses écoles et en particulier de celle qui, avec le dogme, rejette le christianisme. Personne, en effet, n'est impartial dans le choix de ce critère historique qui servirait à apprécier les opinions de chacun.

Cette réponse est bien vague ! diront les amateurs d'absolu qui veulent qu'une porte soit toujours grande ouverte ou fermée, jamais entre-bâillée ; mais qu'importe s'il est établi qu'il ne saurait s'en trouver d'autre ? Le Dr Loofs rend attentif à l'intervention d'un autre facteur qui montre qu'il doit bien en être ainsi. « La question des rapports des dogmes avec le christianisme primitif (l'Evangile) n'est, dit-il, *qu'en partie une question purement historique*. Elle est justement historique par son côté négatif. Que les dogmes de l'ancienne Eglise ne soient pas identiques avec l'Evangile ; que même le plus ancien symbole ait admis des articles qui (comme très probablement celui de la naissance d'une vierge) étaient étrangers aux conceptions des premiers chrétiens, tout cela peut s'établir par des preuves exclusivement historiques. Mais quelle est la quantité plus ou

moins grande de foi évangélique primitive qui a été retravaillée pendant le cours du développement de l'histoire des dogmes ? Cette question positive n'est purement historique que d'une façon relative. En effet, pour y répondre convenablement, il faut savoir ce qu'est la foi chrétienne, et on ne peut le savoir que quand on en a fait l'expérience. Au fait, cette restriction ne porte pas plus atteinte au caractère historique de l'histoire des dogmes que la nécessité d'avoir une culture musicale n'enlève son caractère historique à l'histoire de la musique. Tilly aurait-il pu écrire une histoire de la poésie lyrique ? ou l'histoire de la littérature cesse-t-elle pour cela d'être une science « purement historique ? » Mais, comme lorsqu'il s'agit du christianisme, la condition subjective garantissant une entière compétence d'appréciation est loin d'être aussi claire ; comme, au contraire, les gens du dehors se permettent souvent de porter des jugements, nous sommes complètement justifiés de faire la distinction, fautive en soi, entre un travail « purement historique » et un travail impliquant toutes les conditions historiques et *subjectives* voulues. »

Du reste, si Harnack n'a pas jeté plus de lumières sur cette question capitale des rapports de l'histoire des dogmes avec un Évangile historique et primitif qui demeure en dehors de cette histoire, c'est qu'il a été dispensé de la considérer en face par la manière même dont il a compris son sujet. Harnack, en effet, ne fait pas commencer l'histoire du dogme au siècle apostolique, mais plus tard, dans la période subséquente. Et ici nous voyons reparaître les controverses entre l'école de Tubingue et celle de Ritschl.

Baur s'est demandé : comment s'est formée cette ancienne Église catholique qui, à la fin du second siècle, avait conscience de son unité en face des hérétiques ? Baur l'a fait naître d'une synthèse du judéo-christianisme, se réclamant des apôtres primitifs, et du pagano-christianisme remontant à saint Paul. Cette explication est généralement abandonnée aujourd'hui, à la suite d'études plus approfondies sur toute la littérature chrétienne du second siècle.

Ritschl, déjà en 1857, rompit avec l'école de Tubingue (dans

sa seconde édition des *Origines de l'ancienne Eglise catholique*) et fonda sa réputation en proposant un point de vue contraire. Il ne veut voir dans cette Eglise catholique qu'un développement du christianisme paulinien, il est vrai dégénéré.

Voici ce qui aurait amené cet énervement du paulinisme. Paul, par son activité énergique, avait fait triompher l'universalisme de l'Évangile contre les judéo-chrétiens qui auraient voulu réduire la nouvelle religion au simple rôle de secte juive. Mais les chrétiens du second siècle, d'origine païenne, avaient perdu le souvenir des rudes combats par lesquels saint Paul leur avait conquis le droit de bourgeoisie dans l'Eglise, à tel point qu'ils en étaient venus à adopter la fiction historique qui faisait propager l'Évangile dans le monde par l'activité des apôtres immédiats qui avaient reçu de Jésus la mission d'aller prêcher dans la terre entière. De sorte que les pagano-chrétiens du second siècle ne se faisaient plus aucune idée de ce qui caractérisait l'Évangile de Paul, ni des controverses qui avaient agité, divisé la première génération. Ce fait s'explique par la circonstance que le christianisme ayant émigré de Judée en terre païenne, ne s'était plus trouvé en face des préjugés invétérés qu'il avait fallu surmonter au début dans son pays d'origine.

Voilà pourquoi, faute de connaître l'histoire et les luttes de saint Paul, ils en étaient venus à ne plus représenter qu'un paulinisme plus ou moins énervé. Harnack, qui partage l'opinion de Ritschl, prétend montrer que le judéo-christianisme proprement dit, dont le trait caractéristique était de s'en tenir aux prérogatives nationales d'Israël, à l'observation littérale de la loi de l'Ancien Testament, était tout à fait oublié, à l'arrière-plan, dans le second siècle, et hors d'état d'exercer une influence appréciable sur la marche de la grande Eglise.

Lüdemann ne tient pas compte de ces considérations. Il ne saurait admettre que, comme le veut Harnack, le paulinisme dégénéré ait été le seul facteur dans la formation de l'ancienne Eglise catholique. Il est, selon lui, historiquement impossible que le paulinisme ait dégénéré spontanément, au point de se transformer en son contraire, en un judaïsme qu'il avait

toujours combattu. D'où serait provenue cette décadence ? Elle ne pourrait avoir été provoquée par le paganisme lui-même. Le paganisme de cette époque, avec son morne sentiment du péché, son besoin ardent de rédemption, devait se sentir attiré vers l'Évangile spirituel de saint Paul. Avec Baur et Hilgenfeld, pour opérer la transformation, Lüdemann croit nécessaire d'admettre un concours du facteur juif. Il montre que Harnack lui-même est obligé d'y recourir d'une façon détournée. C'est le judaïsme *alexandrin*, déjà pénétré par l'esprit grec, qui aurait exercé une influence décisive sur les Juifs de la dispersion. A la suite de cette propagande, le christianisme d'origine païenne, le paulinisme, aurait été modifié, surtout dans sa manière de considérer l'Ancien Testament. Lüdemann voit dans cette intervention du judaïsme alexandrin une hypothèse plus que hardie. Tout l'ensemble de la conception de Harnack n'aboutit, selon lui, qu'à diviser la chrétienté primitive en trois tronçons (le siècle apostolique, le christianisme des apôtres primitifs, demeuré sans influence ; le siècle suivant, influencé par l'alexandrinisme hellénisant, et le gnosticisme tout à fait grec) qui doivent aboutir à un complet éloignement de l'Évangile. Sans entreprendre pour le moment de réfuter cette conception du christianisme primitif, Lüdemann tient la construction pour tellement fragile, qu'il se croit en droit de douter fortement qu'à la longue elle puisse paraître tenable à Harnack lui-même.

II

La voie ainsi dégagée, revenons à notre histoire des dogmes. Tandis que Baur en rattache le premier anneau au siècle apostolique, *dont il prolonge la durée jusque dans la moitié du second siècle*, Harnack admet, après le siècle apostolique, une phase séparée de lui comme par un abîme, *dans laquelle le dogme aurait seulement pris naissance*. Cette phase est appelée l'époque de l'*enthousiasme*. Rien de plus original, de plus instructif et de plus actuel pour nous que la description de cette époque. On croit lire une page d'histoire contemporaine ; on voit défiler les accusations que nos journaux de diverses

tendances, — les représentants du sentiment ecclésiastique et ceux qui insistent avant tout sur la liberté, — se renvoient toutes les semaines. C'est une période d'individualisme déchaîné : dogmatiquement et ecclésiastiquement, chacun fait un peu ce qu'il veut, comme du temps des juges en Israël. Devenus complètement étrangers à l'esprit du christianisme primitifs, les chrétiens de ce temps-là vivent sur quelques idées fort vagues et bien pauvres. Les questions morales et eschatologiques les intéressent exclusivement : il n'y a pas de dogmatique proprement dite. Le lien commun entre ces fidèles c'était : d'une part, la confiance en Dieu tout-puissant, en Jésus-Christ ressuscité, qui allait bientôt revenir pour établir un nouvel ordre de choses, et, d'autre part, un amour fraternel des plus actifs. La communauté chrétienne était avant tout une association libre, en vue d'une vie sainte ; on se sentait tenu de s'entraider et de mettre tous les biens qu'on avait reçus au service de son prochain.

Aucun lien officiel et organique ne rattachait entre elles ces congrégations isolées. En vain on chercherait l'épiscopalisme, le presbytérianisme ou même le congrégationalisme régulier. L'indépendantisme, la forme rudimentaire du congrégationalisme, régnait sans partage. Quant au remède à tous les maux, le sentiment ecclésiastique, personne n'y songeait. A telles enseignes, qu'il ne manquait pas de bons chrétiens qui, tout comme chez nous, n'éprouvaient aucun besoin de se rattacher à une communauté spéciale. Ils trouvaient moyen d'appartenir au genre, sans se ranger dans aucune espèce ! Ces chrétiens voyageurs, ou évangélistes itinérants, indisciplinés, allaient de ville en ville, d'assemblée en assemblée, apportant des doctrines particulières, souvent fantaisistes, sans s'inquiéter le moins du monde de respecter l'ordre des communautés qu'ils troublaient. Il y avait çà et là tout bonnement des oratoires, des conventicules.

Ces chrétiens vagabonds, réfractaires auraient, d'après Harnack, emprunté leurs allures assez excentriques aux mœurs grecques et romaines de l'époque. On se faisait initier à quelque culte mystérieux, pour prendre part, pendant quelque

temps, à ses exercices. Puis, suivant le profit qu'ils avaient retiré, — de cette *retraite*, pour parler avec les catholiques, de cette réunion de Réveil ou de *consécration*, disent les nôtres, — on n'y revenait que rarement ou même plus du tout. Aussi, dans plusieurs écrits de cette époque, et jusque dans l'épître aux *Hébreux*, X, 25, trouve-t-on des exhortations à ne pas s'absenter des saintes assemblées, destinées à réagir contre les allures vagabondes de ces corps-francs.

Et cependant le sentiment ecclésiastique, il est vrai, large et spirituel, ne manquait pas précisément à ces individualistes intransigeants. Seulement, la paroisse ne les empêchait pas de voir l'Eglise ; ils ne se croyaient pas tenus de fraterniser avec des incroyants, dans le sein de leur communauté, tout en refusant la main d'association aux frères qui se trouvaient en dehors de leur conventicule. Trait curieux, instructif et tout à fait caractéristique : le sentiment de l'unité de la sainte Eglise chrétienne vivait profondément dans le cœur de ces premiers chrétiens, quoique, ou mieux *parce qu'ils* n'en avaient jamais contemplé l'épouvantail, la caricature dans un grand corps organique, extérieurement uni par les liens hiérarchiques ou l'uniformité des habitudes, des ordonnances, des cérémonies, prétendue garantie du sentiment de l'unité, qui est finalement le plus sûr moyen de la compromettre.

Mais enfin, dira quelque bon protestant du Réveil, qui dès l'enfance a contracté l'habitude de ne pas faire un seul pas sans la Bible à la main, la Parole de Dieu était pourtant là pour mettre un frein à ce désordre que vous paraissez décrire *con amore*, exactement comme si vous tourniez au darbyisme ? — La Parole de Dieu, soit ; seulement elle n'était ni codifiée, ni réunie en recueil, ni même écrite sur parchemin : elle était simplement gravée, plus ou moins profondément, dans le cœur de ces « enthousiastes. » Elle était en train de se faire ; comment son autorité aurait-elle pu être déjà reconnue ?

On avait sans doute déjà les écrits de l'Ancien Testament. Mais l'interprétation allégorique, grâce à laquelle on le manipulait à sa guise, permettait à chacun d'en faire un peu ce qu'il

voulait, tout comme chez nous dans de certains milieux. Restaient, il est vrai, les écrits des apôtres, qui se répandaient plus ou moins. Mais ils ne faisaient pas autorité exclusive, ni même spéciale. A quoi bon, du reste, recourir à cette idée d'autorité ? Dans ces jours d'*enthousiasme*, le même Esprit qui avait été dans les apôtres ne cessait de donner aux fidèles de nouvelles révélations. On n'accordait pas même aux écrits apostoliques une autorité égale à celle des livres de l'Ancien Testament. Comment l'aurait-on fait ? Chaque fidèle, selon la promesse du Maître, avait pleine et entière conscience de posséder le même Esprit qui avait été chez les écrivains de la première génération. Voici un trait plus caractéristique encore de ces jours d'*enthousiasme*. Les fidèles ne songeaient nullement à se demander si la foi dont ils vivaient était authentique ou non. Le rationalisme, soit bibliciste, soit hétérodoxe, n'était pas encore né : ces premiers chrétiens, de la seconde et de la troisième génération, étaient tout bonnement des mystiques. La foi qu'ils possédaient spontanément était à elle-même sa meilleure preuve ; ils ne se demandaient pas s'il pouvait y en avoir d'autre : ils vivaient de la foi du charbonnier, immédiate, spontanée, individuelle !

Harnack cite des faits qui prouvent avec la dernière évidence non seulement que le biblicisme ne régnait pas sans partage, dans ces temps reculés, mais qu'il ne pouvait pas même en être question. Le recueil des livres du Nouveau Testament n'existait pas. Dans l'ensemble de la chrétienté, en 150, il ne se trouvait aucun recueil d'écrits chrétiens qui pût être comparé à celui des livres de l'Ancien Testament. Excepté les apocalypses, on ne possédait pas de livres chrétiens passant pour inspirés et faisant autorité en face de tous les autres. Il est vraisemblable que vers l'an 200 il n'existait à Antioche aucun Nouveau Testament, pas plus qu'à Alexandrie. Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail des circonstances qui amenèrent la fixation du Canon des Ecritures. Il suffira d'avoir cité quelques faits caractéristiques : le lecteur en trouvera une ample justification dans le premier volume de Harnack. Un fait demeure bien établi : dans ces jours « d'effervescence pro-

phétique, » le simple chrétien n'était, dans ses idées religieuses, gêné par aucune norme d'aucun genre.

Nous avons à nous en tenir plus strictement à notre sujet. Evidemment l'enthousiasme ne saurait devenir héréditaire ; cet état de choses, avec ses bons comme aussi ses mauvais côtés, ne pouvait se prolonger. Nous signalerons dans cette période les germes du profond changement qui se prépare.

Un des traits les plus remarquables de cette époque de transition c'est qu'on voit surgir de toutes parts des tendances visant à hâter la fusion de l'Évangile et des préoccupations spirituelles et religieuses de l'époque. D'autre part, on constate des essais d'arracher l'Évangile à ses premières origines, pour lui substituer des bases étrangères et hostiles. Les pierres d'attente qui doivent aboutir à la fusion du christianisme et de l'hellénisme se rencontrent déjà dans le premier siècle. De là la physionomie complexe et surprenante de cette époque qui nous offre le spectacle du plus complet syncrétisme, de la juxtaposition des idées les plus étranges arrivant de tous les points de l'horizon et luttant toutes pour l'existence. On ne peut s'empêcher à tout propos de songer au désordre ecclésiastique et dogmatique dont nous souffrons à l'heure présente. Cette assimilation n'a rien de surprenant : elle est dans la nature même des choses. Il y a toutefois une différence capitale entre les deux époques ; à proprement parler, il ne peut être question de désorganisation, de désordre dans ces premiers jours, puisqu'il n'y avait eu encore ni ordre ni organisation ; tandis que le mal dont nous souffrons provient de la lutte entre des principes, des institutions ébranlées, renversées qui ne peuvent disparaître et d'aspirations nouvelles qui ne réussissent pas à se substituer aux débris de tout genre qui jonchent le sol. Le chaos règne dans ces jours reculés, parce qu'on ne possède pas *encore* d'organisation ecclésiastique, de doctrine arrêtée, d'autorité d'aucun genre ; nous nous trouvons dans le même état psychologique, parce que tout cela, pour nous, n'existe *plus*. Il va sans dire qu'il ne peut être question ni d'analyser ni de résumer le tableau si saisissant que Harnack donne de cet état des esprits jusqu'en l'an 150. Quatre grands facteurs

concourent à l'amener : l'Évangile qui va se propageant ; l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament et les espérances eschatologiques ; la philosophie religieuse des Juifs hellénisants ; les dispositions religieuses des Grecs et des Romains ; la philosophie religieuse greco-romaine. Il faut se borner à signaler quelques traits qui montrent comment tout préparait la grande transformation qui allait survenir.

L'espoir du prompt retour du Seigneur pour achever son œuvre était le point capital, central de la christologie des premières générations. Mais le fait n'était pas aisé à établir au moyen de l'Ancien Testament, qui, lui, ne parle pas d'une seconde venue du Messie. Cependant l'étude de l'Ancien Testament poussa à élargir les cadres théocratiques, pour y faire entrer un tableau de la personne, de la dignité de Christ, qui correspondît mieux à son grand rôle, non pas seulement pour les Juifs, mais pour l'humanité entière. De plus, la foi en l'élévation de Christ à la droite de Dieu eut un effet rétroactif sur la conception qu'on se fit de son origine : *la fin sert à déterminer le commencement*. Le témoignage que Jésus s'était donné à lui-même poussa aussi à se rendre compte de ses rapports avec le Père. C'étaient là tout autant de points d'attache pour une christologie spéculative. Il faut remarquer encore que les premiers écrivains chrétiens (saint Paul, l'auteur des *Hébreux*, Jean) qui ont salué dans l'Évangile une religion dépassant celle de l'Ancien Testament et devant la faire oublier, s'accordent à présenter Jésus comme un être descendu du ciel. Les apocalypses juives, de leur côté, avaient attribué la préexistence au Messie, et, sans prétendre d'ailleurs nier sa nature humaine, elles lui avaient, dès avant son apparition, assigné une place dans la série des êtres semblables aux anges. Nous prenons ici sur le fait une méthode de spéculation très répandue à cette époque. Pour mieux rendre, faire éclater la valeur particulière d'un objet empirique, on distingue entre l'essence (Platon aurait dit l'idée) et son apparition inadéquate. L'essence devient alors une substance qu'on place en dehors du temps et de l'espace. Ensuite, lorsqu'un objet apparaissait dans les temps postérieurs, comme la résultante de toute une série de prépara-

sions, cet objet était aussi parfois hypostasié et préordonné, également dans l'ordre des temps, à toute la série des préparations ; le but était conçu comme existant et préposé, en qualité de type primitif (Ur-Sache), à tous les moyens qui, sur la terre, avaient concouru à sa réalisation. Les preuves de cette spéculation naïve et enfantine ne manquent pas. Le monde étant créé en vue d'Israël, on en conclut que, *dans l'ordre des temps, Israël est plus ancien que le monde*. Le monde est créé en vue de l'Église ; celle-ci est donc fort ancienne, *antérieure à toute création*. A cette méthode juive correspond, chez les Grecs et chez les Romains de l'époque, la tendance à faire l'apothéose de leurs grands hommes, des héros, des génies, des chefs d'école. La spéculation tourne ainsi à la mythologie ; à mesure que les hommes qui pensent rompent avec les conceptions de l'Ancien Testament qu'ils tirent à eux, au moyen de l'interprétation allégorique, ils se rapprochent de l'esprit grec, qui bientôt transformera la religion en métaphysique. Toutes les spéculations auxquelles se livrent les chrétiens d'origine païenne, — et qu'ils opposent aux enthousiastes qui se croient toujours inspirés de Dieu, — partent de ce qui pour eux est l'essentiel dans le christianisme, savoir la connaissance certaine, condition de l'éternité et de la permanence. Nous ne devons pas oublier que nous sommes toujours dans l'ère de l'enthousiasme : il n'y a ni dogmatique ni morale d'aucun genre. Deux grandes idées font vivre ces chrétiens : l'espérance du prompt retour du Christ et celle de la résurrection de la chair. Les prédications des « prophètes » qui, suivant leur fantaisie, annoncent ou de terribles menaces ou de précieuses consolations, sont encore considérées comme inspirées de Dieu et faisant autorité. A la lettre tout se passait comme dans les conventicules darbystes¹ : l'eschatologie, l'idée

¹ Les darbystes en sont encore aujourd'hui au moment psychologique qui caractérise ces premiers chrétiens de l'époque de l'enthousiasme. Eux aussi attendent le retour immédiat, visible du Seigneur. Et il ne faut pas croire qu'ils estiment que cet événement a lieu *à la mort de chaque fidèle*, comme l'entendent certains théopneustes désireux de sauvegarder la lettre de l'Écriture. Non, il s'agit bien toujours d'un retour à grand orchestre, ayant lieu subitement et à la fois pour la terre entière. C'est à

du prompt retour du Seigneur n'avait pas absorbé toute la théologie, puisqu'il n'y en avait pas encore, mais constituait toute la théologie, tout l'Évangile. L'Ancien Testament était l'unique source d'édification ; il fournissait aussi le peu d'éléments didactiques qui avaient cours parmi les chrétiens. Mais grâce à l'interprétation allégorique, il fournissait d'abondants éléments à la fantaisie individuelle. Au fond, l'Église se considérait comme le véritable Israël selon l'esprit ; les Juifs étaient traités comme des hypocrites, une synagogue de Satan, un peuple séduit par un ange mauvais et ayant perdu tout droit aux promesses de l'Ancien Testament. Voilà comment se prépare l'attitude décidément hostile que les gnostiques prendront à l'égard de l'ancienne révélation. C'est surtout l'interprétation allégorique qui, chez les chrétiens d'origine païenne, aiguillonne les besoins intellectuels. On était convaincu que le christianisme garantissait la connaissance parfaite et conduisait de clarté en clarté. On en fit d'abord l'expérience en spiritualisant tout ce qui dans l'Ancien Testament paraissait choquant pour la conscience chrétienne. Ce besoin de spiritualiser était la conséquence d'une conception intellectuelle de la religion qui venait des Grecs et de leur philosophie. Tous les faits, toutes les déclarations de l'Ancien Testament, dont on ne pouvait s'accommoder, devinrent des allégories. « Rien ne fut plus en réalité ce qu'il semblait être à première vue, mais le symbole de quelque chose d'invisible. L'histoire de l'Ancien Testament fut sublimée pour devenir un récit nous racontant l'émancipation de la raison du joug de la passion. Que ce besoin intellectuel de comprendre s'accuse toujours plus ; qu'il ne s'exerce pas seulement sur l'histoire de l'Ancien Testament, mais aussi sur les événements du Nouveau, alors tout se transforme : la grande crise éclate. »

tel point qu'il n'est pour maints darbystes rien de moins certain que le fait que nous mourrons tous ; ils comptent encore sur l'enlèvement de l'Église. Aussi, même quand la douzième heure a sonné, il n'est pas rare d'entendre des *frères* espérer contre espérance. Le prédicateur termine parfois le culte au domicile du défunt en ajoutant : « Avant que nous arrivions au cimetière le Seigneur peut venir et notre frère être enlevé en l'air, avec l'Église entière. »

III

Pour en bien saisir le sens et la portée, il faut se rendre exactement compte de l'état psychologique des chrétiens au plus fort de cette ère de l'enthousiasme. Il n'y avait ni doctrine arrêtée ni organisation ecclésiastique ; l'inspiration individuelle des « prophètes » était la seule autorité. Il ne faut donc pas se représenter la chrétienté de ces jours-là comme une forteresse aux solides remparts, épais et élevés, qui va subir l'assaut d'un ennemi venant du dehors. Elle ressemblait au contraire à une multitude établie sous des tentes, dans une vaste plaine, et ayant fort peu de rapports organiques, surtout fort peu d'idées en commun. Chaque fidèle était là ayant le bâton de pèlerin à la main, les reins ceints et les lampes allumées, pour recevoir l'Époux qui ne pouvait tarder à venir. C'est du sein même de ce campement fort hétéroclite, des entrailles mêmes de la chrétienté, dans la première jeunesse, sinon encore dans l'enfance, que s'élève tout à coup un vent d'orage, une espèce de simoun, qui menace de tout emporter. Les gnostiques, qu'on se le dise bien, ne pensent pas à mal : ils sont des gens du dedans et non des hommes du dehors. Ils viennent répondre à des besoins sentis par beaucoup de fidèles, quand ils entreprennent de mettre un terme à un état d'indécision, de désorganisation et de désordre qui ne pouvait durer. L'enthousiasme tournait déjà à l'aigre ; encore quelque temps, il n'allait plus être que de l'enthousiasme à froid, aboutissant à la superstition et au fanatisme. Les gnostiques arrivent au bon moment pour mettre un terme aux illusions de l'enfance et de la jeunesse, et imprimer à l'Évangile une fermeté, une consistance, une trempe intellectuelle qui lui permette de traverser les siècles et de devenir, à tous égards, la lumière du monde. Disons-le sans détour, les gnostiques sont les premiers théologiens en date. On peut dire sur leur compte, soit en bien, soit en mal, ce qu'on va répétant aujourd'hui à satiété sur des hommes indépendants qui, souvent à leur dam, s'acquittent de la mission indispensable, mais délicate¹, de faire passer les fidèles

¹ La tâche des théologiens modernes est beaucoup plus délicate encore.

de la croyance innocente, héréditaire, spontanée, irréfléchie à la foi consciente, raisonnée, selon le précepte de saint Paul recommandant d'ajouter à la foi la science. Nous venons de le voir : les essais dans cette direction ne manquaient précisément pas ; mais, tandis qu'on n'avait fait jusque-là de la théologie qu'indirectement, sans trop s'en douter, sans s'en rendre compte, les gnostiques abordent le problème de front, directement ; ils prétendent expressément réconcilier la foi et la science, arriver à une pénétration de toutes les facultés humaines par l'esprit de l'Évangile.

» Les gnostiques, dit Harnack, ont été les théologiens du premier siècle ; les premiers ils ont transformé le christianisme en un système d'enseignement (de dogmes) ; ils ont réduit en système les *éléments* traditionnels ; ils ont entrepris de présenter le christianisme comme la religion absolue et partant de l'opposer aux autres, sans en excepter le judaïsme. Mais le contenu de cette religion absolue, ils l'ont identifié avec les résultats de la philosophie religieuse des Grecs, à laquelle ils voulaient donner la révélation pour base. Les gnostiques sont les premiers chrétiens qui, par un rapide coup de main, ont tenté d'identifier le christianisme avec la culture hellénique. Toutefois il a été nécessaire de sacrifier l'Ancien Testament pour faciliter le traité d'alliance avec les deux puissances et pour maintenir le caractère absolu du christianisme. Mais voici quelle a été la haute portée historique de l'Ancien Testament : pour le laisser subsister, il a fallu recourir à la méthode

Les gnostiques n'avaient qu'à formuler une dogmatique que tout réclamait ; aujourd'hui il s'agit de débarrasser d'une vieille dogmatique métaphysique de bons chrétiens qui sont parvenus à l'identifier avec l'Évangile ; ils s'effraient et deviennent défiants, ne s'apercevant pas que si l'on en veut à leur dogmatique, c'est dans l'intérêt même de leur foi ! Et ce ne sont pas de simples laïques, mais des professeurs de théologie qui s'effarouchent à la pensée d'un retour à la simplicité de la foi primitive ! De nos jours, c'est parmi les grands savants, comme Harnack, qu'il faut aller chercher les avocats, les apologistes de l'Évangile des simples ! Quiconque s'y risque est certain d'être dénoncé comme un ennemi et traité comme un paria dans les cercles bien pensants. Quoi d'étonnant que l'accueil fait à ces téméraires refroidisse le zèle des hommes qui, pour être fidèles à leurs principes, devraient marcher sur leurs traces ?

allégorique, c'est-à-dire qu'il a fallu recourir à tout un ensemble d'idées grecques ; et, d'autre part, c'est l'Ancien Testament qui a opposé la plus forte digue à l'invasion de l'esprit grec, à l'hellénisation du christianisme. Ni les paroles du Christ qui circulaient dans les Eglises (les Logia) ni les espérances chrétiennes n'étaient de force à arrêter le torrent. Si donc la plupart des gnostiques purent essayer de se placer au-dessus de l'Ancien Testament, cela prouve que, dans les grands cercles de la chrétienté, on était disposé à se contenter d'une forme amoindrie de l'Évangile, qui le réduirait à n'être que la prédication d'un Dieu, de la résurrection et de l'abstinence, comme idéal et norme de la vie pratique. Réduit à cet idéal pratiquement réalisé, le christianisme non doctrinal paraît tout à fait propre à s'allier avec cette philosophie profonde et sérieuse, parce que, dans ces éléments de christianisme, la base juive n'était nullement en saillie. On peut aussi présenter la plupart des entreprises gnostiques comme un essai de transformer le christianisme en une théosophie, en une métaphysique révélée, en faisant complètement abstraction du terrain juif de l'Ancien Testament, sur lequel il avait pris naissance. » Le nom gnose (savoir), gnostiques (savants) caractérise fort bien la tendance, en ce que ses partisans se piquaient de posséder une connaissance absolue et d'avoir transformé la foi en l'Évangile en une science de Dieu, de la nature et de l'histoire. Ce savoir n'était du reste pas naturel, mais il reposait sur une révélation ; il était communiqué et garanti par de saintes consécrations, cérémonies, et par conséquent obtenu par la réflexion assistée de la fantaisie.

Tel fut le premier attentat violent en vue d'helléniser le christianisme. Pour employer une expression familière, il ne s'agissait de rien moins que de changer l'enfant en nourrice, en transformant la religion de l'Évangile en philosophie, la foi en science, la vie chrétienne en dogmes¹. Aux béatitudes du *sermon sur la montagne* il fallait substituer les décrets du con-

¹ Il ne peut être question de suivre Harnack dans l'exposition qu'il donne des divers systèmes gnostiques et de leurs principales doctrines. Tout cela est exposé dans son livre avec une lucidité rare en ces ma-

cile de Nicée et les malédictions du symbole dit d'Athanase. Cette première attaque fut repoussée victorieusement, en apparence du moins, extérieurement; mais, en réalité, le gnosticisme resta maître du champ de bataille. Le campement, — il ne peut, en effet, être encore question de ville fortifiée, — des chrétiens est cerné. La capitulation n'est plus qu'une affaire de temps. Il faudra bientôt se rendre, faute de vivres. Privée de toute culture intellectuelle, la piété chrétienne était condamnée, pour arriver à se rendre compte d'elle-même, à accepter les idées qui flottaient autour d'elle et qui toutes étaient

tières. Nous nous bornerons à signaler deux traits importants relevés par l'auteur.

Quoi qu'on en puisse penser, les gnostiques ne sont pas des rationalistes vulgaires, ne voyant dans l'Évangile qu'une religion naturelle. Les énigmes du monde, dont ils travaillent à donner la solution, ne sont pas à leurs yeux intellectuelles, mais éminemment pratiques. Ce qu'ils veulent exposer, c'est la science du salut. Les puissances qui communiquent à l'esprit humain vie et force ont place pour eux dans un monde supérieur à la raison. Les gnostiques ne prétendent donc pas exposer une philosophie proprement dite, mais simplement une philosophie de la religion. Ils croient en Christ; ils entendent s'approprier toutes les forces morales qu'ils voient agir si fortement dans le sein de l'Église.

Comment peut-on comprendre que l'esprit grec, à tous égards si différent, ait ainsi fondu sur les Églises comme sur une proie dont il fallait s'emparer? Harnack voit dans ce fait une preuve éclatante de l'extraordinaire force d'attraction que ces Églises, malgré leurs misères, exerçaient sur le monde civilisé. Et cependant qu'avaient-elles à offrir de si attrayant à l'esprit grec? Rien que la fermeté de leurs convictions et la pureté de leur vie. Aucun des nombreux cultes orientaux, dans le second siècle, n'a provoqué la fondation d'un édifice semblable à celui que les gnostiques ont élevé sur les bases de l'Évangile. Il est incontestable, en effet, que ces Églises et le culte qu'elles rendaient à Christ ont été le fondement solide de la plupart des systèmes gnostiques importants. N'est-ce pas là, en fait, à la veille de la grande bataille, un triomphe du christianisme sur l'hellénisme? Le triomphe consistait dans le fait que les païens étaient obligés de s'incliner, pleins de respect, devant ce que l'Évangile avait déjà fait, comme puissance morale et sociale. La preuve que les gnostiques étaient pleins de respect pour l'Évangile, c'est qu'ils sacrifiaient à cette religion nouvelle ce qu'ils avaient de meilleur; il lui demandaient d'accorder sa consécration à leur philosophie religieuse dont le but était simple et clair, mais dont les moyens étaient mystérieux et compliqués.

marquées du sceau du paganisme. A l'attaque violente, bruyante, succéda un travail d'infiltration plus lent mais plus sûr. Harnack excelle à montrer comment l'hellénisme, repoussé en bloc sous les enseignes officielles du gnosticisme, reparait et se fait accepter en détail. On se sent pris d'une profonde sympathie pour ces chrétiens sans lettres qui se laissent enlacer par l'esprit du monde païen dans lequel ils vivent, acceptant de prétendus moyens de défense de la main de leurs plus grands adversaires ! Vaincu au dehors, le paganisme prend sa revanche en s'établissant en vainqueur dans le sein même de l'Eglise. On voit en frémissant que les destinées du christianisme se jouent pour des siècles ! Cette prise de possession était inévitable. L'ennemi avait dans le sein des Eglises mêmes des intelligences qui ne demandaient pas mieux que de lui en ouvrir les portes. Par quelles considérations les premiers apologistes chrétiens, tous païens d'éducation et philosophes (Athanasios, Tatiens, Théophile d'Antioche), recommandaient-ils la foi nouvelle ? Ce qui les attirait surtout vers le christianisme c'est qu'ils contemplent en lui la réalisation définitive des plus hautes aspirations du paganisme : une justification de leur monothéisme moral. Ils voyaient dans l'Evangile non seulement une révélation surnaturelle, mais aussi, peut-être surtout, une philosophie religieuse rationnelle. Ce que Jésus a enseigné ne leur paraît pas nouveau. Plusieurs ne mentionnent pas même sa mort et ses souffrances qui, dans le moyen âge, deviendront la grande préoccupation comme moyen de salut. Ils insistent d'autant plus sur ce que Jésus *a été*. Ce qui les attire et les charme c'est qu'ils voient en lui le Logos devenu homme, la raison divine gouvernant le monde. Cette assertion, qui leur paraît prouvée par la correspondance des prophéties de l'Ancien Testament avec l'histoire de Jésus qui les réalise, est à leurs yeux la preuve la plus manifeste du caractère rationnel de l'enseignement chrétien. Le développement de la christologie se rattache à la christologie du Logos chez les pères apologistes. Or, cette doctrine du Logos, c'est toute la philosophie grecque en germe, *in nuce*.

IV

L'idée du Logos, par où on entendait la substance de la raison divine, était en cours à cette époque dans le monde intellectuel, indépendamment de toute influence chrétienne. Dans ce Logos on voyait un médiateur entre la divinité de Platon, conçue d'une manière tout à fait abstraite, une, immuable, et la réalité fort variée du monde concret. Comment faire disparaître cette contradiction interne en vertu de laquelle cette divinité était la cause d'un monde si différent d'elle, avec des attributs opposés et lui faisait des révélations? Il n'y avait qu'à chercher la solution dans le Logos, trait d'union entre Dieu et le monde. Procédant immédiatement de Dieu, il renfermait en lui la plénitude des puissances divines; d'autre part, il demeurait subordonné à Dieu et comme porteur de l'idée du monde, il pouvait constituer celui-ci, devenir l'organe des révélations.

De là à identifier ce Logos des païens avec l'homme historique Jésus, le Sauveur des chrétiens, le Messie des Juifs, il n'y avait qu'un pas.

Mais on n'en arriva pas là dès le début. On commença par tâtonner. Le Jésus historique fut d'abord conçu, par les uns, comme *un* esprit divin incarné (christologie pneumatique); par les autres, comme un homme *oint de l'Esprit* de Dieu et élevé à la dignité divine (adoptianisme). Une troisième classe de chrétiens, sans se préoccuper de ce qui avait pu précéder l'apparition historique du Sauveur, employait tout simplement le nom de Christ comme synonyme de celui de Dieu.

En s'infiltrant peu à peu, cette doctrine du Logos n'a pas seulement des conséquences pour la christologie, elle exerce une influence pratique sur l'ensemble de l'Eglise. La formule du Logos rendit la spéculation légitime dans l'Eglise, c'est-à-dire donna droit de bourgeoisie, dans les matières de foi, à la philosophie néo-platonicienne. Christ étant présenté comme le Logos divin, incarné, on est conduit à considérer l'élément divin en Christ comme la raison divine réalisée dans le monde

et dans l'histoire de l'humanité. Tout cela impliquait une conception philosophique de Dieu, de la création et du monde. Voilà donc que la formule du baptême devient tout à coup l'exposant d'une dogmatique scientifique, c'est-à-dire d'une dogmatique étroitement alliée à la métaphysique des platoniciens et des stoïciens. Alors une autre conclusion s'impose. D'après quoi appréciera-t-on la valeur de la vie et de l'activité du Sauveur ? Non pas d'après la prédication évangélique, les espérances eschatologiques. Tout cet élément passera à l'arrière-plan et tendra à disparaître. On s'occupera avant tout de la valeur cosmologique qui appartient à la nature divine de Christ devenu chair en Jésus. Mais qui donc pourra se livrer à des considérations de ce genre ? à la portée de qui seront-elles ces spéculations-là ? Il faudra posséder une éducation, une culture philosophique pour s'y livrer. Pour le commun des fidèles, cette christologie du Logos, devenue article de foi, demeure un mystère incompréhensible. Or, dès qu'une religion présente l'objet le plus élevé de sa foi sous des formules qui doivent demeurer mystérieuses et incompréhensibles pour la grande masse de ses sectateurs, la foi de ses adhérents tombe en tutelle, c'est-à-dire la multitude doit croire à la foi ; elle ne l'accepte plus d'une façon immédiate, d'après des motifs puisés dans sa vie religieuse ou morale ; le peuple chrétien dépend des théologiens qui comprennent, eux, tous les mystères de la foi, qui peuvent l'expliquer et en faire l'application à la vie. Les conséquences sont ici manifestes. En lieu et place de la foi, qui en se faisant mystérieuse est devenue impropre à dominer pratiquement la vie, on voit surgir l'autorité de l'Eglise, du culte, des prescriptions de divers genres pour diriger la vie des laïques ; tandis que les théologiens, soit les prêtres, apparaissent comme les seuls hommes ayant une foi indépendante dont ils se rendent compte. Aussitôt que le besoin d'indépendance de la part des laïques réagit, mais sans être assez vigoureux pour renverser un tel état de choses, il ne reste plus qu'une issue éminemment conservatrice, le monachisme. C'est là une soupape de sûreté contre le subjectivisme et pour les âmes pieuses, qui éprouvent le besoin de renoncer au monde.

Tel est l'état des esprits, du moins en Orient, au moment où s'effectue la transition du troisième au quatrième siècle. D'une part, la foi chrétienne est devenue une théologie incontestée passant pour foi révélée ; d'autre part, un christianisme des laïques qui, se rattachant aux prêtres, aux cultes, aux sacrements, aux pénitences, adore la foi comme un mystère. Entre ces deux puissances, on voit surgir le monachisme, qui n'attaque pas le système régnant et qui est vu par lui avec indulgence. Pourquoi du reste y aurait-il hostilité ? Le monachisme ne se propose-t-il pas d'atteindre le but même que toute la théologie s'est donné pour tâche de réaliser ? Il entend s'élever, d'un coup d'aile, sur ces hauteurs auxquelles la théologie n'atteint que par les nombreux échelons d'une longue échelle.

Voilà comment l'introduction du mystère du Logos divin eut pour effet nécessaire de faire naître dans l'Eglise trois espèces de christianisme : celui du clergé, celui des laïques et celui des moines.

Il va sans dire que cette évolution, parfaitement logique, réclama des temps, des siècles. Il ne saurait être question d'analyser ici les nombreuses controverses, les réactions de tout genre que provoque ce puissant ferment déposé dans le sein de la chrétienté. Il y avait tant d'intérêts divers et contradictoires à concilier, que la lutte devint acharnée. Du côté de l'homme, il fallait accuser la divinité de Christ, sans tomber dans un grossier docétisme, compromettant la vraie humanité. Il fallait également sauvegarder le monothéisme, comme le réclament les monarchistes. D'autres enfin veulent faire disparaître la cause même des contentions : ils nient la doctrine du Logos, et s'attirent le titre d'aloges, de négateurs de Logos, qu'on leur donne comme sobriquet. Pour arriver à leurs fins, ils rejettent le quatrième évangile et l'Apocalypse comme œuvres de saint Jean, et les attribuent à l'hérétique Cérinthe, judaïsant, plus ou moins gnostique. Les aloges rejettent l'Apocalypse comme contenant des choses absolument incompréhensibles, d'autres comme absurdes et fausses. Ils se plaisent à tourner en ridicule les sept anges, les sept trompettes et les quatre anges de l'Euphrate. Mais leur protestation fut impuis-

sante ; le mal avait déjà jeté des racines trop profondes et trop nombreuses pour qu'il pût être extirpé. Sabellius, en vue de sauvegarder le monarchisme, le monothéisme, n'admet qu'une seule essence en Dieu, mais désignée par trois noms différents, le Père, le Fils, le Saint-Esprit. Pour Arius, l'être préexistant incarné en Jésus n'est qu'une créature née dans le temps et de substance différente de celle de Dieu.

Ces querelles se prolongèrent jusqu'au Concile de Nicée, en 325. Peut-être n'est-il pas hors de propos de remarquer que le même homme, Constantin, qui en faisant monter le christianisme sur le trône acheva de le mondanser quant aux institutions, au point de vue extérieur, fut aussi celui qui, à Nicée, consumma la mondansisation doctrinale. Les premiers essais de christologie ont ceci de caractéristique : ils sont compatibles les uns avec les autres. Mais, quand l'esprit grec a suffisamment pénétré l'Eglise, la christologie du Logos est définitivement établie. Ses adeptes deviennent intolérants : est exclu de l'Eglise quiconque ne pense pas comme eux. On entend par cette christologie du Logos qu'un être personnel, conscient, préexistant, de même essence que Dieu s'est incarné dans l'homme Jésus. L'article fondamental de la philosophie grecque devient ainsi article de foi dans le catéchisme le plus élémentaire des plus simples chrétiens !! Dès lors, la porte se trouve grande ouverte à la spéculation dans laquelle se complait l'esprit grec. Du côté de Dieu, on statue un engendrement éternel de son Fils, et, du côté de l'homme, on s'engage dans toutes les subtilités inextricables qui ont pour but de concilier les deux natures, l'humaine et la divine, qu'on prétend sauvegarder en leur intégrité dans la personne de Jésus, en dépit d'attributs si différents et en apparence si contradictoires. A partir de ce moment, l'hellénisation, la paganisation de la dogmatique chrétienne est complète¹ : la foi est changée en dogme,

¹ Wendt n'est pas sans trouver ces expressions un peu fortes, et Lüdemann remarque que jusqu'à présent on s'était borné à parler d'une *mondansisation* du christianisme. Le premier de ces critiques finit cependant par donner raison à Harnack. Sans doute, cette paganisation ne fut pas complète, des éléments importants du christianisme furent conservés,

l'Évangile en philosophie spéculative : le gnosticisme règne sans partage dans tous les champs de la théologie chrétienne. Cette confiscation de l'Évangile au profit de la gnose imprime au système, dit orthodoxe, trois taches originelles qui, jusqu'à la fin, demeureront son caractère indélébile. La conception

Harnack d'ailleurs n'en disconvient pas. Il y eut réaction contre cet envahissement de l'esprit païen de la part de la conscience chrétienne dont le sens était fixé par la tradition ecclésiastique. Ensuite, ces dogmes, en dépit de ce qu'ils doivent à l'hellénisme, n'en sont pas moins incomparables ; en outre, beaucoup d'idées chrétiennes fort importantes, — auxquelles la dogmatique ne saurait renoncer si elle ne veut pas abdiquer, — se sont abritées derrière ces formules qui les rendaient plus ou moins bien. Ce fait explique pourquoi, aujourd'hui encore, beaucoup de fort bons chrétiens ont pu trouver dans ces dogmes une expression précieuse de leurs plus chères convictions. Mais tout cela ne doit pas faire perdre de vue la perturbation profonde que l'invasion de cet élément étranger apporte dans la conception chrétienne. Cette pénétration des deux esprits doit d'ailleurs sembler naturelle. Par suite de sa prétention à apporter une connaissance supérieure, le christianisme a toujours eu la disposition à légitimer ses vérités aux yeux des représentants de la science humaine, en s'appropriant leurs méthodes et les résultats obtenus. Ce n'est donc pas d'une façon inconsciente ou malgré lui que le christianisme, à cette époque, s'est laissé submerger par le grand courant de l'esprit grec : il a recherché, brigué cette alliance. Non pas, cela va sans dire, dans la pensée de sacrifier rien de la foi, mais dans l'espoir que sa vérité et son importance, à lui, se trouveraient mieux justifiées. Il n'en est pas moins certain que, par son étroite alliance avec un esprit si différent du sien, la conception chrétienne primitive a beaucoup perdu et a été singulièrement altérée. Il demeure donc vrai, comme l'affirme Harnack, « que le dogme dans sa conception et sa systématisation est l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile. » Loofs n'en juge pas autrement. On commença ainsi, du temps d'Origène, par distinguer entre le christianisme ordinaire, pour le commun peuple, et la gnose chrétienne, appelée à le légitimer, à le justifier. Mais, à la suite des luttes qui survinrent, la christologie du Logos l'emporta, et, partant, la doctrine du Logos. De sorte qu'un philosophème, un principe philosophique, se trouve dès lors faire *partie de la règle de foi des simples*. La foi simple se rapproche donc du christianisme parfait dont parlait Origène. La distinction établie par celui-ci entre les chrétiens simples et ceux qui pensaient devenait donc difficile à maintenir. Les disciples d'Origène, laissant tomber beaucoup d'éléments gnostiques, renoncèrent à la distinction, et la dogmatique chrétienne fit son apparition. La théologie cessa d'être autre chose que la foi, et la foi simple devint de la théologie !! Telle était la situation à la fin

chrétienne de Dieu, sa définition seule religieuse, nécessairement anthropomorphe, — qui voit en lui une personne consciente, ayant sentiment, intelligence, volonté, — est sacrifiée à une notion philosophique de Dieu, éminemment arbitraire, insaisissable pour le sentiment du peuple chrétien. Dans le sein du christianisme, ce Dieu substance, comme dans le sein de la philosophie païenne, côtoie sans cesse le panthéisme, avec lequel il se confond. Jésus, devenu la raison abstraite, le Logos divin, prend dès lors une portée cosmogonique, pour aller se perdre dans les profondeurs de l'essence divine et s'éloigner toujours plus de la personne du Jésus historique, l'image empreinte de la personne du Père, qui avait pu dire : « Celui qui m'a vu a vu mon Père. » Ce docétisme, qui sacrifie la réalité de l'humanité en Christ, deviendra tous les jours plus envahissant. L'heure approche où le Sauveur, étant allé se perdre dans les profondeurs de l'Être divin, se sera tellement éloigné de l'homme, qu'il sera devenu insaisissable, hors de notre portée. Il faudra recourir alors à la vierge et aux saints pour servir de médiateurs entre les fidèles et ce Christ devenu exclusivement divin. C'est en vain que le concile de Chalcédoine proclame la réalité de deux natures en Christ : cette vérité officielle ne saurait prévaloir contre les faits qui la contredisent. Bien qu'il se soit laissé imposer la doctrine des deux natures, l'Orient obéit à toute la logique de son système en protestant au nom du monophysitisme.

De ces deux déviations de l'orthodoxie résulte la troisième. Grâce à ces manifestations spéculatives, philosophiques, l'Évangile a été transformé, défiguré ; il est devenu méconnaissable. Ah ! certes, il n'est plus désormais cette bonne nouvelle qu'il faut saisir par le cœur et par la conscience, et qui a été primitif du troisième siècle. Le christianisme était devenu un système théologique, l'Église une école philosophico-théologique, la foi une dogmatique. Dans le développement subséquent de l'histoire des dogmes, il n'y eut plus qu'à préciser et à développer les conséquences de ces idées fondamentales, qui désormais dominent la conception chrétienne. Il est prouvé, conclut Loofs, « que l'hellénisme, même quant au contenu, a tout autant concouru que la tradition chrétienne à imprimer son caractère à la dogmatique. » P. 187.

tivement révélée aux simples et aux petits enfants. La dogmatique, soi disant chrétienne, apparaît hérissée de thèses incompréhensibles à la raison, de mystères inaccessibles à la conscience chrétienne.

Entendons-nous cependant, — et cette remarque est capitale, car elle donne la clef de la situation actuelle, — c'est à la postérité que le dogme grec se présente sous ce caractère irrationnel et rébarbatif. Ces formules, pour nous si étranges, paraissaient aux docteurs de Nicée, aux rédacteurs du symbole d'Athanase la clarté, la raison même. C'était le caractère rationnel qu'ils avaient ainsi donné à l'Évangile qui le recommandait à leur acceptation. Et cet Évangile, pourquoi leur paraissait-il la raison même? Parce qu'ils avaient réussi à le transformer à leur image, à l'emprisonner dans les formes intellectuelles répondant à leur éducation, à leur manière de sentir et de penser. Or, notre intelligence, à nous, étant devenue plus ou moins chrétienne sous l'influence de l'Évangile, ne peut décidément se retrouver dans ces formules dogmatiques des premiers siècles. Non seulement on ne les porte plus en chaire, mais il faut être un théologien subtil et expérimenté pour éviter de les confondre. Interrogez sur cet article les étudiants en théologie la veille d'un examen! Ce qui, auprès des penseurs païens, servait l'Évangile le dessert manifestement aujourd'hui auprès des penseurs chrétiens indépendants. Voilà pourquoi on est réduit à les sommer d'accepter comme incompréhensibles à la raison, mystérieuses et contradictoires ces formules qui se recommandaient aux pères grecs comme parfaitement claires et raisonnables. Et elles l'étaient, en effet, au moment où elles furent forgées, parce qu'elles étaient l'expression de leur culture intellectuelle, de leur civilisation tout entière, appliquée aux faits évangéliques. Mais la raison chrétienne du dix-neuvième siècle ne saurait pas plus abdiquer que la raison païenne des hommes des premiers siècles : nous leur ressemblons trop, à nos maîtres les pères de l'Église, pour consentir à faire autrement qu'eux. Nous entendons, nous aussi, sauvegarder les droits de notre raison, comme ils ont fait prévaloir les exigences de la leur. Les objurgations, naïves

et éloquentes, de M. Bonifas en vue de faire accepter aux hommes du dix-neuvième siècle de prétendus dogmes chrétiens qu'il a la franchise de déclarer contradictoires et absurdes passeront inaperçues, sans avoir la moindre prise sur le public contemporain. Plutôt que d'acheter du sacrifice de leur raison, à eux, les résultats de la gnose des premiers siècles, les penseurs du dix-neuvième préféreront se jeter dans l'agnosticisme. Et que deviendra alors la religion pure et simple, l'Évangile de Jésus-Christ, qui, en dépit de toutes les tentatives faites pour le perdre, sous prétexte de le protéger, est heureusement parvenu jusqu'à nous? Aura-t-il le sort des premiers chrétiens: sera-t-il livré aux bêtes? La chrétienté se trouvera alors en face du danger signalé par Schleiermacher: tandis que la religion contractera alliance intime avec l'ignorance, les hommes cultivés n'auront pour unique ressource que de se jeter dans les bras de l'incrédulité. Rome a de bonnes raisons pour ne pas trop se préoccuper de cette solution-là. C'est le nombre, l'universalité qu'il lui faut; elle ne regarde pas de trop près à la qualité. En outre, ne possède-t-elle pas des ressources variées pour retenir, séduire même, des hommes appartenant aux familles d'esprit les plus diverses? Elle donne une religion toute faite aux esprits qui, n'ayant pas le loisir, dans notre siècle si affairé, si pressé, de s'en faire une, répugnent toutefois à se ranger sous les drapeaux de l'incrédulité.

Et puis ne ménage-t-elle pas aux hommes trop exigeants une liberté réelle, à condition qu'ils consentent à s'incliner devant son autorité extérieure et formelle? Les ressources de cette diplomatie théologique et ecclésiastique ne sont pas à l'usage des pasteurs protestants, qui sont tenus à être la franchise même. Il faudrait donc y regarder à deux fois avant de se risquer à restaurer la dogmatique de Nicée et de Chalcedoine.

Chacun le sait, la réformation du seizième siècle a été inconsciente ou trop timide, lorsque, au lieu de reviser ces formules des premiers siècles à la lumière de son principe, la justification par la foi, elle s'est bornée à les accepter sur la foi de la tradition, sans se demander, comme c'était son devoir,

si ces doctrines étaient en accord avec la lettre et l'esprit de l'Écriture. La lettre et l'esprit de l'Écriture, ainsi que l'histoire de l'Église, nous sont beaucoup mieux connus qu'au seizième siècle, grâce au grand déploiement qu'a pris la science protestante, sur la hardie initiative des réformateurs, pleins de foi et de courage. Le moment est donc venu d'entreprendre hardiment ce qu'ils n'ont pas pu faire : il faut achever l'œuvre du seizième siècle. Nul ne saurait être taxé de rationalisme alors qu'il se lance dans cette hardie entreprise. Ne s'agit-il pas, en effet, d'arracher l'Évangile aux étreintes de la raison des premiers siècles, plus païenne que chrétienne, pour le restaurer dans sa pureté primitive, conformément aux exigences de la foi évangélique remise en honneur à la réformation ? « Repentez-vous et faites pénitence. » — « Celui qui croit en moi a la vie éternelle. » — « Celui qui demeure en moi et moi en lui porte beaucoup de fruit. » Quoi de plus simple que ces principes constituant toute la science du salut ? Ne trouvent-ils pas de l'écho dans toute conscience chrétienne ?

Ce n'est pas seulement en Allemagne et spécialement dans l'école de Ritschl que la spéculation théologique des pères grecs est résolument battue en brèche. Ces questions se posent en Angleterre et en Amérique. Il vient de paraître à New-York une série de conférences par un professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Oxford qui porte un titre des plus caractéristiques : *Influence des idées et des usages grecs sur l'Église chrétienne*. Dès le début de la première conférence on se sent attiré par un souffle nouveau. L'auteur établit un contraste fort original entre le Sermon sur la montagne, adressé à des paysans syriens, et le symbole de Nicée, appartenant au monde des philosophes grecs. Aussitôt se pose la grave question : sous quelles influences les sociétés chrétiennes, débutant avec le Sermon, par un système moral ayant son centre de gravité dans la vie et la conduite, et non dans un système, en sont-elles venues, comme à Nicée, à mettre l'accent sur la créance ? L'auteur montre que ce fut là le résultat du transfert du christianisme du monde sémitique dans le monde grec et le fruit de l'influence grecque. On apprit des Grecs l'art des

définitions ; on prit goût à la spéculation, et le fait d'admettre certaines opinions reçues, après avoir été coordonné à la confiance en Dieu et au besoin de mener une vie sainte, finit par avoir la prépondérance. C'est là surtout le legs que la Grèce nous a fait ; *damnosa hæreditas*, dit-il. C'est de là que notre christianisme tient sa portion périssable. Mais pendant qu'elle vit encore, cette partie périssable tient la clef de la prison pour beaucoup d'âmes. Le christianisme a été transformé en un système de dogmes métaphysiques. Les meilleurs d'entre les chrétiens en Amérique et en Angleterre commencent à protester contre cette aberration. Tous les hommes qui soupiraient après une vraie catholicité, après l'union des chrétiens, soit parmi les croyants, soit parmi les gens du monde, réclamant un christianisme agressif, de force à se prendre corps à corps avec les sombres aspects de la vie moderne, ne manqueront pas d'accueillir de tels accents avec bonheur. Il faut choisir, d'une part, entre un christianisme émancipé de toute influence hellénique, basé sur la conduite, faisant des conquêtes en s'appuyant sur les forces découlant du Sermon sur la montagne, sur la vie et la mort de Jésus-Christ, et d'autre part une piété chrétienne implantée comme un germe dans la société humaine, croissant, se développant en s'assimilant les divers éléments de la vie humaine.

Quelque hypothèse qu'on accepte, l'élément grec doit être en bonne partie répudié. Dans la première hypothèse, il n'a rien d'essentiel ; dans la seconde, l'élément grec représente un développement incomplet ; il n'a aucun droit à être tenu pour permanent.

On le voit, c'est du Harnack tout pur : le professeur d'Oxford n'aborde pas seulement les mêmes problèmes que celui de Berlin, il propose exactement les mêmes solutions. Nous nous sommes laissé dire que l'ouvrage anglais a été enlevé en peu de temps. L'attention du public religieux de l'Angleterre et de l'Amérique se porte évidemment sur ces vieilles controverses plus actuelles qu'on ne croit. La faute commise par nos réformateurs semble donc à la veille d'être réparée ; de divers côtés on travaille avec ardeur à la simplification du christianisme,

au moyen de lui préparer une popularité nouvelle. On paraît s'apercevoir de tous côtés que les doctrines des premiers conciles, qui ont trop longtemps passé pour constituer le lest du navire, après avoir embarrassé sa marche risquent décidément de le faire couler à pic comme une surcharge mal arrimée. Malheureusement, quand cette grave controverse s'engagera à fond, l'esprit distingué auquel nous sommes redevables de cet ouvrage¹ caractéristique ne sera plus là pour nous prêter le précieux concours de ses lumières et de son courage. La théologie anglaise a éprouvé une perte irréparable dans la mort du docteur Hatch.

¹ *The Influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church*, by the late Edwin Hatch D. D., reader in ecclesiastical history in the University of Oxford. Edited by A. M. Fairbairn D. D., principal of Mansfield College, Oxford.