

L'autorité en matière religieuse : d'après le dernier livre de M. James Martineau [suite]

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

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-379504>

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.

L'AUTORITÉ EN MATIÈRE RELIGIEUSE

D'APRÈS LE DERNIER LIVRE DE M. JAMES MARTINEAU

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS ¹

VI

Nous n'avons pas encore épuisé les théories divergentes que renferme le Nouveau Testament et dont aucune ne peut prétendre à une vérité photographique ; après celles qui concernent la personne de Jésus, il nous faut encore exposer celles qui ont trait à *son œuvre*.

1. Si l'on demande ce que le Christ a fait pour les hommes, il faut dire que le premier élément de cette œuvre a été de réveiller le *sentiment du péché*, entièrement différent de la crainte servile et de la conjuration de la colère divine qui avaient donné naissance au prêtre et à l'autel des religions précédentes². Au

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraisons de mars et de mai 1891.

² Je retrouve la même pensée chez Edmond Scherer (*Etudes sur la littérature contemporaine* VII, 276, 277). Il appelle la notion chrétienne du péché un des traits distinctifs de la religion qui se réclame du nom de Jésus. « Le christianisme ne s'est pas appuyé sur la notion dualiste de la création matérielle considérée comme principe du mal, mais sur un sentiment purement moral, celui du péché, sur une aspiration irréprochablement idéale, la soif de pureté et de perfection. C'est grâce à la lutte intérieure que l'homme est descendu plus avant en lui-même, y a rencontré des trésors cachés, y a découvert des sources inconnues. La notion morale elle-même s'est transformée dans ce travail de la conscience, et

lieu des sacrifices expiatoires, il inspire à l'âme la tristesse constante de l'humilité ; au lieu d'engager le pécheur à fuir Dieu, il l'engage à se lever et à aller vers son Père ; au lieu de permettre d'échapper à la peine du péché, il estime que ce serait conserver une souillure que de ne pas porter cette peine jusqu'au bout. C'est cet assentiment aux exigences de la sainteté divine, c'est cette acceptation sincère de tout ce qu'elle requiert et aime, qui élèvent le sentiment chrétien du péché au-dessus de l'espérance et de la terreur qui assaillent la volonté. Les premiers missionnaires du Christ furent éloignés de cet esprit, alléguèrent des raisons dogmatiques et consultèrent des théologies dont leur Maître n'était pas responsable. Ainsi l'Évangile judaïque admettant une division nationale au lieu d'une division morale et spirituelle entre les damnés et les sauvés, confondit le sentiment du péché avec le désespoir de ne pas être élu, ou avec un recours épouvanté à des accommodements rituels. Paul a franchi ces odieuses barrières en rendant le péché universel et en le rattachant à la mort ; mais en en faisant un attribut inné et irrésistible, il en a fait une nécessité constitutionnelle qu'il faut déplorer avec le soupir de l'esclave plutôt qu'avec les larmes du pénitent. En lui assignant une pénalité morale, soit qu'il soit inspiré par un instinct aveugle ou qu'il soit dû à un mal conscient, il l'a expulsé du domaine moral et l'a rangé dans l'ordre des phénomènes objectifs.

2. Une seconde divergence d'opinions sur l'œuvre de Christ se manifeste dans la doctrine de la *Rédemption*. Ici nous avons une distinction à faire entre les disciples de Jérusalem et l'Apôtre des Gentils¹.

Le judéo-chrétien estime les nations païennes perdues dans leurs idolâtries et réservées à la colère à venir ; l'Israël de Dieu seul et ses citoyens naturalisés sont le résidu choisi des fidèles, héritiers des desseins de Dieu sur la terre. (Act. II, 39). Cette

l'idée hébraïque de la sainteté a pris la place de l'idée hellénique du beau et du bien. Le christianisme, en un mot, a fondé le spiritualisme. »

¹ Pour le judéo-christianisme nous ne possédons d'autres sources que les synoptiques et les Actes. La critique doit s'efforcer ici de distinguer les éléments apostoliques des éléments post-apostoliques.

faveur échappe encore aux yeux, mais elle ne tardera pas à se manifester (Luc XII, 46). La crise va éclater (Luc XIX, 11). Ce sera le règne de Dieu (Luc XXI, 31) par le Messie : ici les chrétiens ne diffèrent des Juifs que par la personne de Jésus, qu'ils désignent comme Messie. Tout le reste leur est commun, tel que nous le trouvons dans les Apocalypses de l'époque. Dès lors on se demande en quoi consistera la fonction rédemptrice du Christ ? Elle préservera de la privation de la gloire messianique et accordera la qualité de citoyen du Royaume de Dieu aux Israélites originaux ou naturalisés (Act. II, 39). Ainsi le grand acte du drame de la rédemption appartient à l'avenir. Jésus y a présumé par son ministère, avertissement de l'approche d'un âge plus divin, et par son sacrifice qui l'enleva au monde afin de laisser à l'avertissement le temps d'opérer la repentance (Act. III, 19-21). En déterminant celle-ci, la croix et son délai ont opéré la rédemption. Voilà l'œuvre du dernier et du plus grand des prophètes. C'est un *άνθρωπος*, un homme, qui s'est signalé par des miracles (Act. II, 22) et que Dieu a oint de son Esprit Saint (Act. X, 38); son œuvre se borne à Israël et à ses prosélytes; l'idée nationale l'emporte sur l'idée personnelle.

Paul nous transporte dans un monde tout différent et qui nous arrêtera plus longtemps. Tout est différent ici : Juifs, gentils, Christ et Dieu. L'éloignement de Dieu est humain et règne à Jérusalem comme à Rome, dans la race de Jacob autant que dans celle d'Ésaü; l'universalité du péché est le premier axiome du système de l'Apôtre. « Il n'y a point de juste, non pas même un seul : il n'y a personne qui fasse le bien, non pas même jusqu'à un seul. » (Rom. III, 10-12.) Cette thèse se puise dans les conflits et dans les humiliations de la vie intérieure de l'Apôtre; il nous les a décrits (Rom. VII, 14-25). Mais en ajoutant : « les gages du péché, c'est la mort » (Rom. VI, 23), il accepte un axiome dogmatique de l'Ancien Testament (Gen. II, 17; Ezéchiel XVIII, 4); il se l'applique à lui-même : « le commandement même qui devait me donner la vie, m'a donné la mort. » (Rom. VII, 10.)

Mais qu'entend-il par la mort qui donne la mesure de la rédemption ? Est-ce l'extinction complète de l'individu ? Il est

certain que Paul ne parle pas de l'enfer, d'un ver qui ne meurt point, ni d'un feu qui ne s'éteint point. Les dénonciations de la colère de Dieu sur les malfaiteurs (Rom. II, 5, 8, 9; 1 Cor. VI, 9) ne nous transportent pas au delà du monde présent et se rapportent au jour du Seigneur. La raison qui confirme cette interprétation, c'est que l'apôtre ne mentionne nulle part une résurrection des méchants; il ne s'agit que de l'avenir du peuple chrétien encore vivant ou décédé. D'autre part, il est certain que Paul distingue dans l'individu deux éléments: un organisme périssable qui se dissout avec le dernier souffle et un élément susceptible de survivance et de développement; sans cela, au lieu d'être Pharisien, il eût été Sadducéen. Il y a plus. Selon lui, la mort peut produire un double effet: elle peut laisser l'âme *nue* (*γυμνή*) ou bien elle peut être suivie du revêtement d'un corps nouveau (2 Cor. V, 1-4). Ainsi chez Paul la mort, pour tous, c'est la dissolution du corps; pour les rachetés, une attente au Hadès du moment où la *ψυχή* sera revêtue d'un corps nouveau; pour les non-rachetés, une disparition permanente au Hadès, sans activité, sans sentiment, un confinement à perpétuité sans organes. Il est à noter que Paul garde un silence profond à l'égard des générations qui n'appartiennent ni aux disciples décédés, ni à leurs survivants (1 Thes. IV, 16, 17). C'est étrange chez un missionnaire des Gentils et le héraut d'un évangile universel, qui assigne la «vie éternelle» à tous ceux qui persévéreront à bien faire, tant Juifs que Grecs (Rom. II, 7, 10). Mais si l'on songe à son insistance sur l'indispensabilité de la foi, il est clair que ses espérances à l'égard des païens n'allaient pas au delà de sa génération et ne se rapportent qu'aux convertis qui l'entourent. Ajoutons que cette interprétation de la mort dans son acception littérale comme l'effet suprême du péché, n'exclut pas l'idée d'autres effets simplement moraux conduisant à cette dernière issue ou même l'application de celle-ci à ces effets seulement. C'est ce qui fait dire à Paul: «les affections de la chair c'est la mort.» (Rom. VIII, 6.) C'est au reste un usage très répandu dans le Nouveau Testament. (Voir Luc XV, 32; Mat. VIII, 22; 1 Tim. V, 6; 1 Jean III, 14.)

Telle étant la condamnation, on se demande quelle sera la rédemption? L'Apôtre se tourne vers la croix. « Celui qui est pendu est maudit », s'était-il dit avec les principaux de son peuple, et l'on veut en faire le Saint du Très Haut! Tandis qu'il se jette sur une des retraites de ces misérables fanatiques, il s'arrête tout à coup : qu'a-t-il vu ou entendu ou pensé? qu'est-ce qui le renverse, le calme et lui impose silence? Le blasphémateur crucifié est venu à lui, lui a porté un saint regard, l'a interpellé avec une grâce divine telle qu'évidemment le mort était vivant; le maudit, béni; le malfaiteur, le Fils de Dieu. La thèse favorite de Paul est renversée : au lieu de dire que le malfaiteur maudit ne saurait être le Messie, il doit dire maintenant : le Messie du ciel n'est ni malfaiteur, ni maudit; au contraire la mort n'a pas pu le retenir; le Maître de la vie, qui unit l'immortalité à la sainteté, l'a arraché à la mort. Le maudit est le Saint.

A cette première conviction vint s'en joindre une autre. C'est la conception du Messie comme chef d'une humanité nouvelle, comme la personnification représentative de notre race, en sorte que ce qu'il a fait et souffert n'est pas moins à elle tout en étant à lui, que les actes d'un souverain sont autant de responsabilités encourues et reçues par sa nation. De là une lumière inattendue jetée sur la croix. Le crucifié, appartenant au double type de l'homme, terrestre et céleste, est l'intermédiaire entre deux âges; il déblaye le passé et inaugure l'avenir. Pour mettre fin à la dynastie d'Adam, il se charge de la malédiction due à tous excepté à lui; et pour ouvrir la nouvelle vie de l'humanité spirituelle, il passe au travers de l'agonie aux mains du Père qui le ressuscite des morts. A ce point de vue, l'Apôtre regarde la mort du Christ comme endurée, non seulement à notre profit, mais encore à *notre place*. Ce qui légalement était dû à la collectivité, s'est concentré sur le Chef personnel (2 Cor. V, 21) ¹.

Cette conception d'un péché et d'une rétribution vicaires

¹ L'auteur a omis ici la question importante du *ἱλαστήριον*, Rom. III, 25. La signification de ce terme détermine le sens de la rédemption selon Paul. Cf. p. 480, 481.

nous choque. Mais il faut se rappeler qu'à ses yeux, le Crucifié, tel qu'il s'était révélé dans sa résurrection, n'était pas un simple échantillon du genre humain, mais le réalisateur du type, l'essence de l'humanité elle-même et que par conséquent il pouvait parler, agir et souffrir pour elle, comme réciproquement tous ses membres pouvaient se retrouver en lui. Le mysticisme spirituel de Paul s'est emparé ici du serviteur de Jahve dans Esaïe LIII. En le voyant mis au rang des malfaiteurs, on le disait navré pour les forfaits et froissé pour les iniquités de tous.

Jusqu'ici nous n'avons considéré que le côté négatif de la Rédemption : Christ a porté la peine de nos péchés. Reste à savoir comment nous serons identifiés à sa justice ? La réponse est simple : La croix a expié le passé, la résurrection consacre l'avenir ; dans la première se trouve la mort du péché ; dans la seconde la naissance de la justice. A partir de sa résurrection, le Christ céleste déploie ses fonctions créatrices en dotant l'âme de ses disciples d'une justice positive et fait passer la rédemption de la réconciliation (*καταλλαγή*) à la justification (*δικαίωσις*). Selon l'Apôtre il existe une invisible communion constante entre le Christ qui est au ciel et ses disciples qui sont dans ce monde. C'est à cette effusion du vrai sanctuaire qu'il rapporte toutes les affections qui caractérisent la vie chrétienne. En conséquence lorsqu'il dit que Christ vit en lui, qu'il vit en Christ, que Christ se forme dans ses disciples, ce ne sont pas pour lui des figures, mais l'expression d'un fait d'expérience. Le positiviste y voit l'imagination d'un mortel mort ; l'Apôtre le déclare pour la communion vivante d'un immortel.

L'œuvre divine accomplie, que reste-t-il à faire à l'homme ? A l'appel de l'Esprit doit correspondre la foi, c'est-à-dire une acceptation joyeuse de la nouvelle vie et un libre abandon à ses exigences, quelles qu'elles soient. Pénétré de cette confiance, le disciple sera spontanément rendu semblable à l'objet de sa foi. C'est ce que Paul appelle revêtir le Seigneur Jésus-Christ, ou revêtir le nouvel homme (Rom. XIII, 14 ; Gal. III, 27 ; Eph. IV, 24). Ce qui le caractérise surtout, c'est la qualifi-

cation de *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* donnée au véritable état spirituel du chrétien par opposition à celle que se donne l'homme (Rom. X, 3; I, 17; III, 22; 2 Cor. V, 21). C'est un présent accordé surnaturellement par la source de toute grâce. C'est une participation à l'Esprit de Christ non dans le sens d'un réfléchissement du caractère de Christ par la volonté de l'homme, mais dans celui d'une transformation divine réelle de la nature humaine en l'essence céleste du Christ. Sans cette identification personnelle avec le Christ, personne ne peut être à lui, *οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ* (Rom. VIII, 9); par elle le chrétien est marqué du sceau de Dieu (2 Cor. I, 22), son corps mortel en éprouve une vivifiante influence (Rom. VIII, 11) en attendant la complète délivrance du corps (Rom. VIII, 23).

Il est à remarquer que le système de Paul, dans ses épîtres authentiques, brille par l'absence du Satan personnel dans sa christologie et dans sa doctrine de la rédemption. Nous n'y trouvons Satan que comme personnification passagère et populaire des maux dont l'Apôtre avait à parler, contrairement à la mythologie judaïque et à la dogmatique chrétienne subséquente (Rom. XVI, 20; 1 Cor. V, 5; VII, 5; 2 Cor. II, 11; XI, 14; 1 Thes. II, 18).

Nous ne saurions cependant nous dissimuler les éléments périssables de la doctrine que nous avons exposée, malgré ses bases et ses conclusions élevées.

Et d'abord notons la contradiction où Paul tombe en admettant à la fois la liberté morale et la nécessité physiologique dans la constitution de la nature humaine. Il admet l'une en qualifiant les Gentils d'inexcusables (*ἀναπολογητοὶ* Rom. II, 1), s'ils n'ont pas observé la loi de la conscience; tandis qu'il affirme l'autre en représentant l'homme incapable de résister au mal et asservi au pouvoir qu'il déteste, vendu au péché *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (Rom. VII, 14).

Remarquons ensuite la substitution factice. Grâce à la croix et à la résurrection, il s'est opéré, selon Paul, un échange entre nous et Christ: il s'est chargé de notre peine et nous devenons possesseurs de sa justice. Laissons là les difficultés morales pour nous occuper du côté dogmatique. D'une part, la peine

due aux pécheurs, c'est la mort, le Hadès à perpétuité ; tandis que pour Christ la mort n'a que quelques heures de durée. D'autre part, sa justice était sa conformité parfaite à la volonté divine pendant toute son existence, tandis qu'à son disciple n'est départie que la possibilité d'un avenir sans tache. Pour payer notre dette, il n'aurait pas dû ressusciter ; pour être investis de sa justice, nous aurions dû l'avoir par un passé aussi pur que le sien. La substitution pèche par un infini de défaut et d'excès.

Arrêtons-nous enfin à la théodicée de l'apôtre. D'une part, tout est divinement préordonné, et de l'autre, tout est simplement un échec. La loi est donnée expressément pour multiplier les transgressions (Rom. V, 20 ; Gal. III, 19), afin que les pécheurs, convaincus de leur impuissance, se jettent dans les bras de la grâce divine. En revanche, notez qu'Abraham, l'homme de foi, ὁ πιστὸς Ἀβραάμ (Gal. III, 9) est déjà considéré comme juste ; on ne voit donc pas la nécessité d'attendre la fin du monde pour tourner l'exemple en règle. En attendant, les générations humaines sont « assujetties à la vanité, non de leur gré, mais par la volonté de celui qui les y a soumises avec l'espérance... de quoi ? d'être affranchies de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. » (Rom. VIII, 20, 21.) C'est purement faire et défaire, constituer une race, instituer une loi destinée à régler l'histoire du monde, et prendre ensuite toutes les mesures pour contrarier les fins les plus élevées de ses aspirations, c'est employer des milléniums de cruelle illusion pour préparer la surprise d'une seule génération et en sauver finalement un résidu.

Mais hâtons-nous de le dire : en considérant le centre de la pensée apostolique, nous laisserons au Juif et au Grec de lui chercher querelle sur ses défauts de logique. Ce qu'il a voulu c'est la justification par la foi, c'est-à-dire l'harmonie avec Dieu par la confiance et l'amour ; la droiture du cœur, la vraie direction des affections vers les objets que Dieu approuve. C'est l'enseignement des béatitudes et du repas de Béthanie qui ne visent qu'à la direction de l'âme vers Dieu. Paul a essen-

tiellement reproduit la pensée de son Maître sans l'avoir vu ni entendu ¹.

Nous quittons Paul pour étudier l'œuvre du Christ selon l'*Évangile johannique*. Ici il n'est jamais question, comme chez Paul, du Hadès dont les prisonniers peuvent être convertis ; la mort pour lui n'est pas plus profonde que le sépulcre, le *μνημείον* d'où ceux qui entendent la voix du Logos sortiront, *ἐκπορεύονται* (Jean V, 28, 29.) D'autre part, s'il n'est pas question de démoniaques, l'empire de Satan, qui ne joue guère de rôle chez Paul, est immense : le ciel est à Dieu, à Christ, aux immortels ; la terre est sous le pouvoir du Prince des ténèbres. En quoi consiste donc l'efficacité rédemptrice de l'incarnation ? Lumière du monde, vérité, pain de vie, le Logos n'a qu'à paraître pour attirer à lui ceux qui soupirent après une lumière qu'ils ne sauraient posséder par eux-mêmes et pour repousser ceux qui sont satisfaits de leur aveuglement (IX, 5 ; VIII, 12 ; VI, 51). Spontanément le juste vient à lui, tandis que le méchant se détourne. Qu'on se rappelle Nathanaël, la Samaritaine, Nicodème, le bon berger, les agents (VII, 45, 46), les accusateurs de la femme adultère, la cohorte des principaux sacrificateurs (XVIII, 6). La seule présence du Logos commence le jugement du monde et démêle les enfants de lumière d'avec les enfants des ténèbres. C'est la sympathie native des semblables. Aussi Jésus pouvait dire : « je ne juge personne » (VIII, 15), puisque chacun se juge en sa présence. Le Logos est la pierre de touche du monde. Aussi son œuvre n'en est pas une d'expiation ou de rédemption, de repentance et de pardon, mais de sanctification directe, fruit de la manifestation de la perfection humaine et de la perfection divine, qui unissent la terre et le ciel. C'est dire que l'intérêt suprême du drame se concentre dans la vie humaine du Christ, contrairement à Paul chez qui l'économie divine s'ouvre par le Calvaire. Il n'en résulte pas que la mort du Christ soit sans importance pour son œuvre : si elle n'offre pas de nouvelles fonctions magiques d'expiation, elle possède

¹ Il n'a pas été question de la *prédestination* qui pourtant joue un si grand rôle dans l'enseignement paulinien et dans les controverses théologiques subséquentes.

le même effet que la vie du Logos, à savoir la continuation de sa présence à une plus vaste échelle par son abnégation parfaite et son entrée placide dans les voies de la douleur. Le fruit en est la vie éternelle (III, 14, 15) pour ceux qui croient.

Et que faut-il penser de ceux qui ne sont pas de ce nombre, *du monde*? D'un côté Jésus dit que le monde ne peut pas recevoir l'Esprit de vérité (XIV, 14) et qu'il ne prie pas pour lui (XVII, 9), et d'un autre côté, que Dieu a envoyé son Fils afin que le monde fût sauvé par lui (III, 17). Je donne ma chair pour la vie du monde (VI, 51). Voici l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde (I, 29). Cela s'explique par l'extension plus ou moins grande donnée au terme de monde : tantôt il embrasse tout ce qui est hostile au domaine chrétien ; tantôt il marque, après la suppression de la distinction israélite, le monde au delà où le bon berger pourra encore trouver des brebis à lui ; le Logos glane sur le champ païen tout ce qui est digne d'être recueilli au grenier¹.

Cet appel universel est surtout attribué à la croix : « Quand je serai élevé de la terre (mort sur la croix) je tirerai tous les hommes à moi. » (XII, 32.) Loin d'être une humiliation, elle est la grâce et la gloire suprêmes de la visite divine. Si elle ôte les péchés, ce n'est pas, comme chez Paul, en en annulant la culpabilité, mais en en desséchant le pouvoir et en en assurant finalement la mort. Il n'y a qu'un passage qui semble contredire cette assertion : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde. » (Jean I, 29.) Mais on peut entendre par là l'annulation des péchés dans l'âme, c'est-à-dire la purification. Dans ce cas l'évangéliste aurait envisagé l'agneau pascal du même point de vue que Paul (1 Cor. V, 6-8), c'est-dire comme le signal de la purification. D'autres interprètes préfèrent voir ici la réminiscence d'une conception précédente de l'œuvre du Christ, comme expiation².

¹ Pages 500, 501. Il faut dire pour rendre toute la pensée du quatrième évangile, que la vie éternelle se donne à *quiconque croit* (Jean III, 16) ; mais comme tous ne *peuvent* pas croire (V, 44 ; XII, 39), la vie éternelle n'est le partage que de ceux *qui en sont susceptibles*. Le dualisme est évident.

² Pages 503-507.

Nous concluons en disant que l'œuvre du Christ selon le quatrième évangile consiste : 1^o à sanctifier les enfants de Dieu conduits à lui par sa manifestation personnelle ; 2^o à ouvrir le champ de l'affinité élective à toute l'humanité par sa mort et son retour au Père ; 3^o à perpétuer les effets sanctifiants de l'incarnation par le Paraclet, guide intérieur remplaçant le guide extérieur¹.

VII

Il nous reste à examiner une dernière catégorie des théories divergentes que renferme le Nouveau Testament. Il s'agit des *sacrements* et de la *vie future*.

1. Tant que Jésus était sur la terre, il choisissait ses disciples ; mais après son départ ses premiers disciples se demandèrent quelles devaient être les conditions de l'entrée dans leur sein. Le ministère de Jésus lui-même leur fournit la réponse : il s'était ouvert par le baptême et s'était terminé par la cène ; le premier fut suivi de la descente du Saint-Esprit ; le second du sacrifice de sa vie. On en fit le modèle de l'admission. L'aspirant soupire-t-il après le Saint-Esprit, qu'il soit baptisé ; demande-t-il à « être délivré de la servitude de la corruption, » et à partager l'immortalité du Christ, qu'il participe à la cène. C'est ainsi qu'on institua deux usages humains qui ne furent pas seulement les signes, mais les conditions des grâces divines qui s'y rattachent. Voilà le germe de ce développement rituel et sacerdotal du christianisme qui est tout simplement le renversement de la religion de Jésus et ne tend qu'à détruire son œuvre.

Commençons par le *Baptême*. Le quatrième évangile assure que le baptême fut déjà appliqué par les disciples du vivant de

¹ M. Martineau n'a pas utilisé la première épître de Jean dans l'exposition de la doctrine du quatrième évangile, parce qu'il ne croit pas que ces deux écrits émanent du même auteur. Il a exposé les raisons qui appuient cette opinion, p. 509-512. C'est le contraire de M. Renan (*Vie de Jésus*, 1882, LXV) : « Les deux écrits offrent une grande identité de style, les mêmes tours, les mêmes expressions favorites. » Mais peut-on ajouter : les mêmes doctrines ?

Jésus (III, 22; IV, 1). Selon les synoptiques, la société des disciples ne connaît pas ce rite, pendant que Jésus est avec eux ; il leur confère leur mission sans parler du baptême (Mat. X ; Luc IX, 1-10). L'ordre donné après la résurrection (Mat. XXVIII, 19) se trahit par le langage trinitarien du siècle suivant et nous force d'y voir l'éditeur ecclésiastique, non l'évangéliste et encore moins Jésus lui-même. Il n'y a de traces de cette formule qu'au milieu du second siècle dans la *Διδαχὴ* et la première apologie de Justin. La formule primitive était le baptême au nom de Jésus. (Gal. III, 27 ; Act. II, 38 ; XIX, 5 ; X, 48). Quant à l'efficace du baptême, il est curieux de constater les termes peu avantageux dont Paul se sert à cet égard (1 Cor. I, 14-16). Nous voyons d'ailleurs de pieux juifs qui n'avaient reçu que le baptême du Baptiste, qualifiés de disciples (*μαθηταί* Act. XIX, 1-7) et Apollos, qui ne connaissait pas d'autre baptême que celui-là, expliquait pourtant ce qui se rapporte à Jésus et était reçu des disciples d'Achaïe (Act. XVIII, 24-28).

Deux faits enfantèrent la superstition à l'égard du baptême : d'abord l'immersion qui donne l'idée de la régénération baptismale ; puis l'action purifiante de l'eau. Les symboles tournèrent en doctrines. Nous ne suivons pas l'auteur dans l'histoire des superstitions qui naquirent de cette confusion¹. Il nous suffit de constater la variété des données dans le Nouveau Testament.

Quant à la *cène*, M. Martineau estime que dans les quatre récits il y a de l'histoire, mais pas une pure histoire ; les synoptiques sont des compilations de mains inconnues et de dates incertaines, tandis que Paul n'a pas été témoin. Cependant son récit, fait l'an 58, est le plus ancien. Le noyau historique est chargé d'additions postérieures. Jésus parle ici en Messie et en Messie souffrant, tandis que, selon M. Martineau, il se considérait comme le héraut du royaume de Dieu, non comme son chef. C'est une conception postérieure. Jésus n'a jamais parlé

¹ Pages 519-521. Ainsi Cyprien (Ep. LXX, 1 et LXXIV, 3, dit : « Le prêtre doit sanctifier l'eau ; car elle ne peut ôter les péchés, qu'à condition qu'elle possède le Saint-Esprit. »

d'une nouvelle alliance ; le terme est caractéristique de Paul ¹. La rédemption par l'effusion du sang de Jésus est une interprétation *post eventum* de sa mort. L'effusion *pour plusieurs*, c'est-à-dire l'allusion aux Gentils ne convient qu'à une époque où ils affluaient. La rémission des péchés par substitution ne s'accorde pas avec la repentance personnelle et le retour du fils prodigue dans les bras de son Père. Enfin on a de la peine à admettre la vigne du Royaume de Dieu (Mat. XXVI, 19) dans la bouche de celui qui assimile les morts aux anges du ciel (Marc XII, 24, 25.)

Que faut-il donc admettre ? De sombres présages enveloppent l'esprit de Jésus et préparent l'agonie de Gethsémani ; il rappelle à ses disciples les joies et les tristesses qu'ils avaient partagées ensemble et les engage à persévérer dans l'amour qu'ils lui avaient porté : il leur exprime le désir qu'en rompant le pain et en se passant la coupe, ils se souviennent de la bénédiction dont il accompagna ces symboles, et qu'ils y puisent toute la signification de sa divine présence. Un moment pareil est celui d'un échange de tendres pensées et d'aspirations pathétiques, non celui de l'institution de rites et de l'explication d'emblèmes. Il n'y a pas ici de rite, mais la continuation d'une communion de vie ; et dans tous les cas, non un véhicule perpétuel de grâce pour l'humanité, mais un usage passager destiné à combler l'intervalle qui sépare les disciples du retour du Seigneur (*ἄχρις οὗ ἔλθῃ* 1 Cor. XI, 26).

Tant que la Cène resta combinée avec l'Agape, avec le repas en commun, il n'y eut guère lieu à de divins mystères. Mais

¹ Paul déclare *avoir reçu du Seigneur* ce qu'il enseignait à l'égard de la cène (1 Cor. XI, 23). Qu'est-ce à dire ? l'information n'est pas exclue ; il suffit que Paul supposât d'avoir l'autorisation de la chercher. Sa seconde visite à Jérusalem se fait « sur révélation » (Gal. II, 2). « Il est impossible de dire comment Paul s'assura de la voix du Christ exalté ; le Christ était pour lui un idéal présent à la pensée et uniquement identifié par des conceptions distinctives ; d'où il suit que tout ce qui était neuf et impressif, d'accord avec ces conceptions, s'abriterait aisément sous la sanction de la même personnalité invisible. Quelquefois il semble flotter entre la pensée inspirée et la pensée non inspirée (1 Cor. VII, 10, 12). » (Page 524.)

lorsqu'il n'y eut plus de place pour la nature, la grâce réclama tout ; la superstition entra à voiles déployées. Le repas devint rite dès le second siècle ; l'eucharistie, c'est-à-dire l'action de grâces, devint sacrement, puis sacrifice non sanglant.

Avouons cependant que cette dégénération rapide commença de bien bonne heure. Sans qualifier les espèces de remède d'immortalité, d'antidote contre la mort, comme devait le faire Ignace, Paul attribue la maladie et la mort de plusieurs chrétiens de Corinthe à une participation indigne à la Cène (1 Cor. XI, 29, 30) ; il estime qu'en prenant un pain et un vin ordinaires, ils s'exposent à se priver des bienfaits de la mort du Christ, à être enveloppé dans sa mort au lieu d'être délivrés par elle.

La foi eucharistique n'est pas moins caractérisée dans le quatrième Evangile. Il ne fait pas mention du repas pascal ; il n'y a donc pas de place pour une doctrine à l'égard du service de commémoration. Mais l'auteur du second siècle trouva l'usage universellement établi et il lui attribua une signification en harmonie avec son Evangile. En insistant sur les conditions de la vie éternelle sous l'image « de manger la chair de Jésus et de boire son sang, » l'auteur a sans doute en vue la Cène, VI, 54-57. Il veut dire que celui qui réalise la signification de ce rite, et emprunte au Christ l'aliment de son esprit, vivra comme lui. Mais quelle est la signification de ce rite ? Il n'a rien à faire avec la croix et serait exactement le même, si au lieu de mourir Christ eût été enlevé vivant dans le sein du Père. Le pain et le vin, le corps et le sang ne représentent pas la crucifixion, mais l'incarnation tout entière. « Je suis le pain de vie descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. » (VI, 51.) Si Jésus ajoute : « le pain que je donnerai c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde, » il n'est pas question de la chair de sa mort, mais de la chair de son humanité vivante, qui le met en contact avec les hommes et lui permet de leur porter la parole de Dieu. Ainsi la Communion est, comme le Paraclet, la prolongation virtuelle de la présence de Christ avec ses disciples, entretenant la force régénératrice de sa divine humanité. Il y a dans les actes symboliques du pain qu'on mange et du vin qu'on boit une efficacité

mystique qui surpasse l'ordre naturel. Le communiant est attiré, par un processus secret, dans une assimilation plus étroite à la personne du Logos incarné qui a la vie en lui-même et la départit aux siens. Les éléments de la Communion ne sont pas un aliment ordinaire, mais une manne divine, un élixir transcendant, qui donne la vie éternelle; ils sont le moyen de distribuer au monde la vertu sanctifiante de la vie du Christ. Sans cette participation, point d'immortalité.

Nous avons ici le germe d'une doctrine vraiment sacerdotale. Nous ne suivrons pas M. Martineau dans l'intéressant développement qu'il en donne, et qu'il termine en disant: l'unique centre de repos se trouve dans le rapport pur et direct entre l'âme individuelle et Dieu ¹.

2. Il nous reste à parler des divergences que présente le Nouveau Testament sur la *vie future*.

Les synoptiques, dans les discours escatologiques, n'apportent d'autre changement à la conception juive que l'introduction de la personne de Jésus. La scène se passe sur la terre dont les populations se rangent devant le Juge; il n'est question que de la génération vivante; le jugement est purement moral, il n'est question ni de rédemption, ni de justice étrangère à appliquer; c'est un règne terrestre éternel. Tout est encore futur; seulement le Royaume de Dieu est près de se révéler. De là les cris constants: veillez, veillez!

L'Apocalypse décrit ce qui se passe dans le ciel, tandis que la terre veille dans une anxieuse attente de ce qui doit arriver. Le crucifié, qui apparaît ici en agneau immolé, se présente devant le trône de Dieu et est l'objet des hommages de l'armée céleste. Les martyrs, sous l'autel, non au Hadès, mais au ciel, invoquent la vengeance à tirer à cause de leur sang répandu. La terre est purifiée pour recevoir la cité de Dieu. Satan est enchaîné et le millénium inauguré. Le millénium expiré, Satan impénitent est jeté dans le lac de feu tandis que la multitude des morts ressuscite pour être jugés selon leurs œuvres. Enfin la nouvelle Jérusalem descend du ciel; c'est l'habitation de Dieu avec les hommes.

¹ P. 544-546.

Paul a une conception plus spirituelle. Il n'est pas nécessaire, selon lui, de franchir la barrière de la mort pour vivre avec Christ, pour avoir communion avec Dieu. Il n'insiste sur l'avenir que lorsque les doutes des autres ou ses propres crises personnelles le requièrent. Mais toutes les fois qu'il s'y résout, il est évident qu'il mêle les éléments juifs aux éléments plus élevés qu'il avait trouvés en Christ, sans pouvoir les fondre ensemble.

Nous ne trouvons que deux tableaux des choses finales dans les écrits de Paul¹. D'abord 1 Thes. IV, 15-17. A l'apparition du Christ, ceux qui sont morts en Christ, ressusciteront d'abord; puis les vivants se joindront à eux et tous seront enlevés ensemble pour aller au-devant du Seigneur dans les airs et pour être toujours avec lui. Toute l'apparition du Christ se borne ici à recueillir ses élus parmi les morts et les vivants. Il n'est pas question d'un séjour prolongé sur la terre en vue des scènes du drame théocratique. Le tableau de 1 Cor. XV est beaucoup plus grandiose. Comme dans l'épître aux Thessaloniens, les prémices, c'est Christ, ensuite viennent ceux qui appartiennent à Christ (v. 23) : ceux qui vivent encore sont changés (51, 52), et Paul encore ici estime devoir être du nombre. Mais dès lors la ressemblance des deux tableaux cesse. Le Christ doit soumettre tous ses ennemis sous ses pieds et abolir la mort (v. 25, 26); il descendra donc sur la terre. Tant que dure ce conflit, le trône de Christ doit être sur la terre; il y aura une république de saints environnée de peuples étrangers d'une race mortelle. A la base se trouve la conception d'une résurrection simultanée de chrétiens seulement, formant un royaume de Dieu sur la terre. Mais alors vient la fin, *εἶτα τὸ τέλος* (v. 24) : Christ remet la royauté à Dieu, il se soumet lui-même à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous (v. 28). L'Apôtre n'a pas signalé de changement de scène; il semble que c'est au Ciel que le Christ résigne ses fonctions entre les mains du Père; c'est au ciel qu'il emmène

¹ On se souvient que M. Martineau laisse de côté la seconde épître aux Thessaloniens comme inauthentique.

l'armée immortelle ressuscitée comme lui. « Tel est le céleste, tels sont aussi les célestes » (v. 48). A la différence de l'Apocalypse qui bâtit une Jérusalem nouvelle pour la faire descendre ici-bas, Paul crée et réunit une humanité nouvelle en bas et l'enlève au ciel après qu'elle a déployé sa puissance immortelle par l'extinction de tous les ennemis de Dieu.

L'Apôtre ne varie pas seulement à l'égard du *théâtre* de l'avenir, mais encore sur l'*époque*. 2 Cor. V, 8 : « Nous préférons déloger de ce corps et habiter près du Seigneur. » Phil. I, 23 : « J'ai le désir de partir et d'être avec Christ. » Nous entendons ici l'anticipation évidente du passage immédiat de l'individu à l'immortalité à l'heure de la mort. Dans ce cas, ceux qui sont de Christ sont déjà partis et ne sont pas sur la terre pour ressusciter à son avènement, comme il est dit 1 Cor. XV, 23.

Enfin en rattachant la vie éternelle à la fidélité de la conscience et en dénonçant la colère et la tribulation à l'infidélité, chez les Gentils (Rom. II, 4-11), l'Apôtre fait bon marché de son double principe : incapacité morale de l'homme naturel et impossibilité de salut hors de la foi. Il faut admettre que de temps en temps le sentiment l'emportait sur la réflexion.

Le quatrième évangéliste ne connaît pas les tableaux messianiques de Paul, les incidents dramatiques d'une résurrection visible, d'une transformation corporelle, d'un jugement public ; pour lui, il y a simple continuité, développement ultérieur de cette vie éternelle que le Fils avait apportée en revêtant et en sanctifiant l'humanité. Mourant, les fidèles sont recueillis dans la maison du Père, dans le Ciel (XIV, 2). Si le salut s'ouvre par la contemplation du Fils, la continuation céleste commence par la contemplation du Père et devient assimilation, consommation de ressemblance. Ici nous prenons congé des derniers restes de la mythologie de la parousie. Au lieu d'un tribunal visible, il n'y a que la sentence intérieure d'ici-bas perpétuée. La croyance en une crise de résurrection est transformée en une foi dans l'existence immortelle.

Nous concluons que les auteurs canoniques ne sont nullement d'accord entre eux et que le même auteur est quelquefois en désaccord avec lui-même. A côté de la mythologie messia-

nique des synagogues de Palestine s'était formée l'idée de l'immortalité dans les écoles juives d'Alexandrie, comme le prouve le livre *Σοφία Σαλωμών* antérieur au christianisme (III, 1, 15; VIII, 17.) Ces deux croyances coexistaient sans la conscience de leur contradiction, selon les besoins individuels ou les sympathies sociales.
