

Christ dans la théologie moderne. Partie 1

Autor(en): **Fairbairn, A.-M.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **27 (1894)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379560>

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.

CHRIST DANS LA THÉOLOGIE MODERNE

PAR

A.-M. FAIRBAIRN

Traduction de E. CHRISTEN, pasteur à Cantorbéry.

L'auteur du livre dont nous nous proposons de mettre deux fragments sous les yeux du lecteur français, n'est pas un révolutionnaire en théologie ; c'est un chrétien convaincu, un savant distingué et un penseur profond, dont le but unique consiste à remettre en évidence le Christ et son enseignement. Aussi ne se propose-t-il pas d'élever un nouveau système de théologie ; il se contente d'en formuler les bases et d'en fournir la matière, au moyen d'une doctrine de Dieu telle que Christ l'a comprise.

M. Fairbairn, mieux que tout autre, était l'homme qualifié pour entreprendre ce travail de reconstruction.

Ecrivain de haute distinction et dont les ouvrages si approfondis, sur la *Vie de Christ* et sur la *Cité de Dieu*, ont attiré l'attention de tous les gens bien pensants de l'Angleterre ; érudit consommé, possédant des connaissances également étendues dans les domaines de la philosophie, de la religion, et de la littérature ; théologien pénétré tout entier d'un souffle moderne, qui anime des pages aussi intéressantes qu'originales, doué d'un esprit spéculatif aussi lucide que pondéré, mais surtout riche en expériences profondes et intimes, M. Fairbairn, en vrai réformateur, a su remettre sous son vrai jour le fondateur du christianisme, et lui rendre la place que lui avaient

enlevée des controverses stériles, des ambitions personnelles et une scolastique rationaliste.

En une seule phrase, l'auteur a dépeint brièvement la situation actuelle. « L'élément distinctif et caractéristique de la théologie moderne, écrit-il au début de son livre, c'est ce qu'on pourrait appeler un sentiment nouveau pour le Christ. » Et dans ces quelques mots, il laisse entrevoir déjà le point de vue qui dirigera son étude. En effet, rempli lui-même de ce sentiment nouveau, inspiré par lui, et prenant comme critère de toute conception théologique la personne de Christ, M. Fairbairn passe en revue les différents systèmes métaphysiques et religieux qu'a produits l'église chrétienne depuis son avènement jusqu'à nos jours.

La première partie de son étude est tout entière de la critique historique ; c'est un exposé magistral et un résumé captivant, qui dénote une clarté de vues, des connaissances et un jugement remarquables. Décrivant d'abord le développement du christianisme primitif, il y découvre deux facteurs principaux, quoique d'importance différente : le Christ, dont l'action créatrice en est la cause interne, et les milieux juif et païen avec leurs philosophies et leurs religions, qui ont contribué à la formation de ses dogmes. Dans l'Est, l'esprit grec, tout imbu de métaphysique et de spéculation, a transformé l'enseignement du Christ en un système complet et l'a doté d'une terminologie bien ordonnée, en un mot il a créé la théologie. Dans l'Ouest, au contraire, le sens plus pratique des latins, l'influence du droit et de la politique, ont fondé l'Eglise de Rome, à la création de laquelle contribuèrent également les notions juridiques d'un Tertullien et l'esprit organisateur d'un Augustin. Puis est venu le moyen âge, avec ses théories sur le rapport de la raison et de la foi et sur la nature de la Rédemption, avec son nominalisme et son réalisme et avec les hommes qui en furent les oracles : Aristote et Anselme. La Renaissance et la Réformation produisirent ensuite un retour vers le christianisme des origines, mais les instigateurs de ces deux mouvements furent ou trop frivoles, ou trop pénétrés de l'esprit scolastique pour établir une œuvre bien durable ; leurs efforts

produisirent une réaction salutaire, quoiqu'ils ne fussent pas entièrement couronnés de succès.

Voici enfin les temps modernes. L'auteur esquisse à grands traits le développement interne des diverses églises; il fait ressortir les points saillants de leurs théologies et en marque les caractères spécifiques; il s'arrête surtout à considérer le mouvement critique et philosophique de ce siècle. C'est d'abord, en littérature, Lessing, Schiller et Goethe qui créent le sens de l'histoire et ouvrent les voies au romantisme. Puis apparaissent les grands philosophes de l'Allemagne, dont la spéculation n'est à bien prendre que de la métaphysique appliquée à la théologie. L'intérêt se concentre tout entier sur Hegel, l'homme dont le système a révolutionné la pensée de notre époque, et a produit des conceptions entièrement nouvelles sur le Christ et sur la genèse de la doctrine chrétienne. C'est à lui que nous devons le *Leben Jesu* d'un Strauss lequel, se basant sur le principe de son maître, qu'il n'y a de rationnel que le réel, décomposa l'histoire évangélique en une série de mythes que la foi aurait produits. C'est encore Hegel qui forma Baur et c'est sa notion de l'antithèse et de la synthèse qui créa l'école de Tubingue, dans laquelle on expliquait la naissance de l'Eglise chrétienne par la mise en harmonie du particularisme juif, ennobli par le Messie, et de l'universalisme de l'enseignement du Christ prêché aux Gentils. Avec la philosophie allemande et la mention rapide des auteurs contemporains les plus en vue, dont la critique s'est portée sur les origines du christianisme, nous arrivons à la fin du premier livre de M. Fairbairn.

Les causes et le *processus* par lequel le Christ historique a été retrouvé, nous sont maintenant connus; la littérature, la philosophie, la critique et la théologie ont également contribué à ressusciter le fondateur de la foi; il ne reste donc plus qu'à appliquer au temps présent les connaissances acquises, à les relier entre elles par l'expérience que nous pouvons faire de Christ et de donner une appréciation plus juste, parce qu'elle sera plus naturelle, de sa personne, de son œuvre et de ses rapports avec Dieu et avec l'homme. C'est là, en effet, l'objet

de la partie théologique et constructive de l'ouvrage de M. Fairbairn. Nous allons en parler aussi brièvement que le permet un sujet aussi élevé et aussi étendu que l'est celui qui nous occupe.

Cette seconde partie se divise en quatre fragments dont les titres sont les suivants : le Nouveau Testament, une interprétation de Christ ; Christ une interprétation de Dieu ; Dieu interprété par Christ, principe régulateur en théologie ; et enfin, Dieu interprété par Christ, principe directeur de l'Église.

L'auteur commence par montrer ce que les contemporains de Jésus ont pensé de lui, ce que le Nouveau Testament raconte de son enseignement, ce que le Christ dit de sa propre personne. L'idée centrale que l'on tire de cet examen, c'est celle de la filialité de Christ en relation avec celle de la paternité de Dieu, mais une filialité qui s'étend à toute l'humanité, parce que Christ est également fils de l'homme, et une paternité à laquelle toute la race humaine a part, parce qu'il en est aussi un des membres. Cette conception fondamentale sert de base à toute la théologie de M. Fairbairn. Des relations intimes qui existent entre le Créateur et sa créature, il déduit l'attribut d'amour, c'est-à-dire de sociabilité, qui caractérise l'Être suprême, et il établit par là la doctrine de la Trinité (Godhead) qu'il considère comme la pierre de l'angle de tout l'édifice religieux. Il reconnaît qu'au point de vue métaphysique cette doctrine est inacceptable ; car les formes de la pensée ne peuvent pas la concevoir, elle ne s'explique que par une révélation divine et par l'impression que celle-ci laisse en nous. Tout est profondément moral dans cette doctrine. Elle met en évidence le rôle de médiateur du Fils de Dieu, dont les rapports avec l'homme ne sont qu'une expression concrète et passagère de ce que sont ses rapports avec Dieu ; elle confère à l'humanité toutes les virtualités réalisées en Christ, puisqu'il en est la personification idéale et que, par lui, elle a part à sa filialité. Enfin, elle nous dévoile la nature de la divinité, nature d'amour qui s'est révélée sous deux formes personnelles, Jésus et le Saint-Esprit, dont les fonctions consistent à produire chez les

hommes la certitude qu'ils sont fils de Dieu et l'assurance que Dieu veut se présenter à eux sous les traits d'un Père.

Fort de cette doctrine de la divinité manifestée sous trois aspects différents, l'auteur ne craint pas d'aborder les problèmes les plus ardues des systèmes théistes, déistes, panthéistes et théologiques. Parlant de la création, il y voit l'acte nécessaire d'un Etre qui, étant amour par essence, doit avoir un objet pour manifester ce sentiment. Discutant le péché et sa signification dans l'économie universelle, il conclut que, si Dieu veut faire des fils de créatures possédant la liberté, leur obéissance envers lui doit être déterminée par une volonté libre, et que, s'il y a une solidarité pour le mal, il y en a également une pour le bien.

A la doctrine du péché se rattache naturellement celle de la rédemption. M. Fairbairn réfute et condamne la théorie scientifique du passé, qui a péché par excès de juridisme et qui n'a pas assez fait ressortir l'union morale qui existe entre les modes de la divinité. Il affirme que la mort de Christ doit être considérée comme la manifestation de la justice et de l'amour de Dieu, et que le sacrifice par soumission du Fils de Dieu et de l'homme est, pour ceux qui y croient, le moyen de rentrer en communion avec une divinité qu'ils ne connaissaient plus, et dont les attributs leur sont manifestés à nouveau, quoique sous une forme différente.

Pour être complet, nous devrions parler encore des chapitres pleins d'actualité qui traitent de la révélation et de l'inspiration, de ceux, non moins captivants, touchant la doctrine de l'Eglise dans le Nouveau Testament, ainsi que de l'exposé si original de l'ecclésiologie des diverses théologies du passé et du présent. Mais il faut nous hâter de donner la parole à M. Fairbairn lui-même; le lecteur ne pourra que gagner à faire plus ample connaissance avec un homme dont la pensée est si fertile en aperçus nouveaux, et l'auteur de ces lignes, n'étant plus seul juge de l'ouvrage dont il a essayé de donner une analyse, se sentira moins responsable s'il a échoué dans sa tentative.

Les deux chapitres que nous avons choisis pour les soumettre

à l'attention des théologiens de langue française, appartiennent l'un, à la partie historique de ce livre, l'autre (révélation et inspiration) à sa partie dogmatique et constructive.

Puissent ces pages donner une idée juste de la valeur de l'œuvre du Principal de Mansfield College et engager ceux qui les liront à recourir à l'original. Nous serons alors bien récompensé d'un travail qui, du reste, ne nous a offert que plaisir et intérêt.

La Renaissance et la Réformation.

§ 1. L'EPOQUE ET LES HOMMES.

Parmi les causes étrangères à la scolastique et qui contribuèrent à la chute du moyen âge, la plus puissante et la plus importante pour nous, fut sans contredit la Renaissance. L'état de l'Eglise catholique d'alors la rendit possible, et la découverte des littératures anciennes l'appela à l'existence ; si l'une peut être considérée comme la condition de son avènement, l'autre en fut la cause. La Renaissance trouva la papauté du moyen âge dans un état de déclin qu'elle transforma bientôt en dissolution. Revirement étrange des choses, tandis que le christianisme s'assimilait autrefois le monde græco-romain en le dissolvant, ce même monde retrouvé dissolvait la papauté, dont les forces s'étaient épuisées à créer l'Europe moderne. Au milieu du XV^e siècle il était évident que la société s'en allait se démolissant dans toute ses parties, autant dans le domaine de la pensée que dans celui de la politique et de la religion. Au moment où, en théologie, l'intelligence cessait d'être constructive, en religion l'Eglise cessait d'être créatrice, voire même de poursuivre la réalisation de l'idéal qu'elle s'était proposé au moyen âge. En politique, la papauté oubliait qu'elle avait aspiré autrefois à diriger les empires et dégénérait en un gouvernement adroit et rusé, vivant de compromis, tout rempli d'égoïsme et de vices. Les papes n'avaient pas eu honte de se laisser entraîner dans le gouffre des intrigues italiennes ; avides de pouvoir, de protection et plus encore d'argent, ils livraient des batailles, dressaient des plans de guerre, prati-

quaient la corruption, ne reculaient pas devant la trahison, le viol ou le parjure, se conduisant en tout cela en vrais disciples de Machiavel, pour qui les fins justifient les moyens. L'esprit italien le plus perspicace de ce siècle en matière de politique, comme aussi en aperçus originaux, qualifie l'Italie d'alors de « la corrutela ed il vituperio del mondo; » il fait dépendre si étroitement son avilissement de celui de l'Eglise, qu'on en conclut que le patriotisme ne pouvait guère porter d'autres fruits qu'une révolte contre le clergé. Mais la décadence religieuse était plus complète encore.

Inutile d'inventer des scandales, car la littérature de cette période est certes la plus honteuse que renferme l'histoire, et celle qui se rapporte à la papauté est à la tête de ces hontes. Le vœu de célibat ne signifiait plus un vœu de chasteté et le délinquant le plus obscur pouvait s'autoriser de l'exemple de princes illustres et de chefs de l'Eglise. Autour de papes impurs se formaient des cours licencieuses; on pouvait voir des cardinaux et des conclaves qui affichaient le péché en plein jour. On n'est pas autant révolté du caractère personnel d'un Innocent VIII ou d'un Alexandre VI, qu'on n'est terrifié d'apprendre qu'ils durent leur élection au trône pontifical à des hommes qui connaissaient seulement trop bien leur conduite. Il est vrai que tout le système était à l'agonie et l'on sait qu'un corps politique en voie de décomposition n'est jamais un corps sain, surtout quand il est atteint dans la personne de son chef.

Ce siècle qui vit la chute du moyen âge fut celui de la Renaissance. Des hommes qui vivaient sous un régime ecclésiastique, autrefois noble et fier, mais tombé maintenant dans un état d'impuissance et de stérilité, se trouvèrent face à face avec une littérature ancienne qui leur fit découvrir un monde tout différent du leur. La comparaison entre la société d'alors et celle du temps s'imposait par la nature même des choses et la première servit à connaître et à critiquer la seconde. La littérature et la vie de l'antiquité avaient un plus grand cachet de beauté et de fraîcheur que tout ce que connaissaient les modernes. L'homme avait changé depuis que les écrits des an-

ciens lui étaient restés cachés et lorsqu'ils furent découverts à nouveau, ceux-ci lui parurent plus vivants et lui-même se trouvait plus disposé à en recevoir les enseignements. Le monde antique ne connaissait pas l'Eglise et n'avait pas le sentiment du péché; le monde d'alors avait été formé par l'Eglise, il savait ce qu'était le péché, quoique l'Eglise, dans son état de débilité, en eût relégué la doctrine dans les symboles et l'eût bannie des esprits et de la conscience. Ces deux mondes avaient leur nature propre; mais tandis que celle du monde antique était l'innocence et que, par conséquent, il agissait découvert, sans fausse honte, la nature du monde nouveau était pécheresse et sa conduite équivoque, basse et coupable. Cette différence radicale rendit beaucoup d'esprits attentifs à maintes antithèses violentes, et si opposées, qu'elles semblaient même irréconciliables. En effet, la littérature recouverte créa le sens du style, et la latinité élégante d'un Poliziano fit paraître barbare la langue des scolastiques et tout ce qu'ils avaient produit. Avec l'intelligence du style, s'éveilla également le sens critique qui permit à Laurent Valla de prouver que la donation de Constantin était une falsification, que la tradition concernant l'origine du symbole des apôtres n'était qu'une fable et que la Vulgate était remplie de fautes et d'incorrections. Du même coup, on s'aperçut que l'étude de la philosophie ancienne était plus féconde pour former et ennoblir l'esprit, que l'étude de la théologie du moyen âge. Pietro Pomponazzi subtilisa, tout en l'élargissant, l'enseignement du système aristotélicien. On entoura d'une auréole de sainteté les héros et les sages de l'antiquité, on les baptisa, pour ainsi dire, dans le courant des idées et des usages de l'Eglise du temps: Socrate devint un type du Christ et Platon fut le Moïse de l'Attique; devant le buste couronné de laurier de ce dernier, Marsile Ficin tenait une lampe allumée et il rendait ses dévotions aux reliques d'un homme qu'il croyait avoir parlé latin. Pic de la Mirandole, dont l'enthousiasme pour les anciens égalait la fidélité qu'il conservait aux modernes, s'efforçait de les réconcilier les uns avec les autres; il appelait à son aide la Cabale et au moyen d'adroites allégories faisait dire ce qu'il

voulait aux dogmes, à l'histoire et à la philosophie. Mais un mysticisme éclectique, quelque pieux et quelque suffisant qu'il puisse être pour l'individu, ne réussit cependant jamais à satisfaire entièrement les aspirations finales et les besoins scientifiques d'une époque. Ce n'est pas à son aide que l'antiquité retrouvée pouvait s'unir à un monde qui avait rompu avec elle. Tous deux renfermaient de la vérité et de l'erreur; mais la part de vérité de chacun devait nécessairement être fatale à l'erreur que contenait l'autre. En effet le corps moribond de l'Eglise ne résistait qu'avec peine au souffle puissant de l'esprit historique nouveau. La critique naissante prouvait que, parmi les prétentions les plus arrogantes de l'Eglise, quelques-unes reposaient sur de pures fraudes. L'esprit sublime de Platon, libéré de toute entrave, s'attaquait ouvertement à des formules dogmatiques vides de sens; un prédicateur, aussi passionné pour sa patrie qu'ardent pour la justice, se levait à Florence et dénonçait sévèrement les empiètements faits aux libertés de l'homme et aux lois de Dieu. Le temps était mûr; mais l'Italie, que la papauté avait tellement contribué à avilir, ne pouvait pas s'assimiler les idées nouvelles pour créer un état de chose nouveau. L'esprit de Machiavel inspirait les chefs des états italiens; et l'on sait que ce ne sont pas les intrigues basses, ambitieuses et égoïstes des princes qui produisent un progrès ou une restauration de quelque importance dans le domaine politique ou religieux.

Par la littérature classique on entra en contact avec la littérature et le monde chrétiens du passé; l'on fit de tous deux un objet de connaissance et d'étude historiques. On vit se répéter alors les mêmes particularités que celles qui différencient les régions septentrionales des méridionales. Au delà des Alpes, l'humanisme ne ressemblait en rien à celui de la Lombardie. Le mouvement qui animait l'esprit germanique se distinguait par le profond sérieux de sa morale, par la religiosité, le tempérament et le but éminemment chrétien de ses représentants, tandis qu'en Italie il n'était ni aussi moral ni aussi élevé. Ici, il tendait à la révolte contre la religion, il rétrogradait vers les formes classiques de la philosophie, telles que

l'épicurisme, le péripatétisme, le platonisme et son apogée fut atteint dans le système panthéiste d'un Bruno et dans l'athéisme d'un Vanini. Il est vrai que le christianisme primitif n'était pas si facile à comprendre pour des Italiens, qu'il pouvait l'être pour des Allemands. Transmis dans une littérature qui blessait le goût classique, étranger au grand style que cultivaient avec prédilection les hommes de la Renaissance, ceux-ci en négligèrent l'étude, craignant qu'à son contact ils ne gâtassent l'élégance de leur latinité. C'est pourquoi la littérature chrétienne ne fut pas de celles que les grands érudits italiens se souciaient d'éditer et elle ne trouva aucune maison de renom pour la publier. Les fameuses presses d'Italie répandaient partout les classiques grecs et latins, mais elles n'émettaient pas d'éditions du Testament grec. Des centres intellectuels tels que Florence s'intéressaient à l'Académie mais ignoraient entièrement les écoles chrétiennes.

Une autre cause qui, en Italie, contribuait à faire du christianisme un système politique plutôt qu'intellectuel, c'était le fait qu'on ne le connaissait que par la Rome d'alors, et qu'on ne se souciait guère de rechercher ce qu'il avait été avant d'avoir subi des transformations dans la ville éternelle. On aimait mieux en trouver les origines dans la politique des chefs temporels de l'Eglise, que dans la paternité de Dieu et dans le péché de l'homme. Dans les pays transalpins rien de semblable. Là-bas, l'antiquité classique avait une importance moindre, mais le christianisme primitif tenait une place plus considérable. De là deux manifestations de l'humanisme bien distinctes : l'humanisme allemand, qui étudiait les classiques afin de mieux connaître le christianisme primitif, et l'humanisme italien, qui recherchait dans la littérature du passé la vie des peuples anciens, qu'il voulait imiter. C'est ce qui nous explique que l'Italie eut des savants et des peintres, tandis que les pays germaniques produisirent des savants et des réformateurs. Reuchlin ne se faisait pas passer pour théologien et pourtant il n'était humaniste qu'afin de mieux approfondir la théologie ; il n'étudia les langues que pour être à même d'interpréter la religion. Colet, le plus marquant des humanistes anglais, apprit

le grec dans le seul but de bien comprendre saint Paul et de pouvoir interpréter ses épîtres. Erasme enfin, la personnification même de l'humanisme allemand, fut également l'éditeur du premier Testament grec, suivi de paraphrases et d'annotations, et voua surtout l'activité d'une vie longue et laborieuse à la littérature chrétienne des premiers siècles. C'est ainsi que le génie allemand se servit avant tout de la littérature antique comme d'un moyen, tandis que le génie italien en fit plutôt une fin ; envisagée comme fin elle produisit la renaissance de l'art, considérée comme moyen, le résultat n'en fut rien de moins que la renaissance de la religion.

§ 2. RENAISSANCE DE LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE : ERASME.

En retrouvant le christianisme primitif et en en faisant l'étude, on préparait des résultats tout aussi importants que ceux qu'avaient donnés les recherches dans l'antiquité classique recouvrée. Des gens sincèrement attachés à leur religion ne pouvaient avoir sous les yeux les origines d'où elle découlait, sans être profondément émus par cette découverte. Ils se trouvaient soudain face à face avec les personnes et les idées qui avaient produit la foi chrétienne ; au travers de cette littérature merveilleuse de la période de création, ils les rencontraient vivantes et agissantes ; c'était comme un monde nouveau et étranger qui s'ouvrait à eux. En effet, si l'on connaissait le christianisme que l'Eglise avait produit, on ignorait par contre le christianisme qui avait produit l'Eglise. Tant que la connaissance qu'on avait de l'Eglise s'acquerrait uniquement dans l'institution ecclésiastique d'alors, on n'éprouvait pas le besoin de revenir en arrière vers son fondateur, on ne concevait pas la nécessité, ou même la possibilité, de comparer l'esprit et le but de ce corps avec les dispositions qui animaient son vrai chef. Mais lorsqu'on fut en possession de la littérature originale des premiers siècles, de cette source sacrée et normative de l'Eglise et de la foi, la comparaison s'imposa entre l'organisme vivant et sa forme primitive et l'on s'aperçut sans peine combien cet organisme s'était écarté du type qui lui avait donné naissance. Le retour aux sources de la religion produisit un

résultat inévitable, quoique imprévu. Il attira l'attention des esprits réfléchis sur les différences qui existaient entre les agissements de l'Eglise et des ecclésiastiques du temps et la vie de Christ, des apôtres et de la chrétienté apostolique. Il provoqua des appréciations non équivoques sur celle des deux époques qui semblait avoir le mieux compris ce qui tournait à l'avantage de la religion. Il fit également mettre en parallèle les règles établies par l'Eglise et les lois qui régissaient les communautés primitives ; fallait-il que celles-ci cédassent le pas à celles-là ?

Ce travail de la pensée se concentre, pour l'humanisme, dans la personne d'Erasme ; son impartialité ne peut guère être mise en doute puisque, de même que son contemporain Reuchlin, il vécut et mourut dans la foi catholique. Pour Erasme, l'intérêt que lui offrait la littérature primait celui qu'il vouait à la religion ; il était avant tout humaniste et non pas réformateur. D'ailleurs, personne moins que lui n'avait reçu de la nature les qualités qui font l'apôtre d'une réforme et personne ne fut plus soumis à sa nature qu'Erasme. Il aimait la paix, la culture intellectuelle et la bonne société ; susceptible et dédaigneux au moral, il était délicat au physique, si sensible, disait-on, qu'une mouche l'aurait fait saigner. La haine qu'il portait au vulgaire s'étendait également sur les esprits épais, comme sur les ignorants. Son mépris n'avait pas de bornes pour ceux qui ne discernaient pas le sarcasme sous le voile du compliment, ou bien l'ironie encadrée dans une allusion agréable ou cachée dans une phrase à double entente. Il craignait les révolutions, parce qu'elles amènent avec elles l'explosion de forces imprévues, le chaos, les chocs et les brutalités. Il tremblait des maux possibles, inhérents à des changements radicaux, et son imagination s'en affectait bien plus que sa conscience ne s'alarmait des actualités déplorables de l'ordre régnant. Il aimait le monde qui l'entourait et ses désirs ne s'élevaient pas plus haut que de rester en sa possession, libre à lui de le critiquer d'après son point de vue. Pour jouir en paix des bienfaits de l'étude, il préférait suggérer une idée plutôt que de l'exprimer lui-même et prononçait plus de juge-

ments conditionnels qu'il n'émettait d'opinions arrêtées. En dépit de ces dispositions timorées, qui le contraignaient à adhérer à l'ancien système, c'est-à-dire au catholicisme, il fut un de ceux qui travaillèrent le plus pour la réforme et formula la plupart des principes qui devaient amener l'avènement de celle-ci. Son édition du Nouveau Testament est une preuve suffisante à l'appui de cette assertion. Parmi les grandes presses il y en avait dont la première œuvre, et la plus importante, fut la publication de la Vulgate. L'Eglise avait sanctionné cette version du sceau de l'officialité, elle ne permettait donc pas qu'on soulevât à son égard des questions de doute ou de critique, ni même qu'on la comparât aux sources premières d'où elle découlait ; elle en avait fait sa tradition autorisée et l'avait livrée à l'imprimerie. Le Nouveau Testament d'Erasmus était tout autre chose. C'était le livre dans sa langue originale, avec des tentatives de fixer les passages douteux, indépendant du texte accrédité et accompagné d'une nouvelle version, plus élégante et plus exacte que l'ancienne. La différence entre les deux traductions était frappante ; le Nouveau Testament d'Erasmus ébranlait d'un seul coup la Vulgate dans ce qui constituait son plus grand prestige : l'appui de l'Eglise. Plus on la comparait à l'original, plus elle était attaquée dans son autorité et moins elle pouvait justifier la confiance qu'on avait mise en elle. Dans l'original, en effet, on apprenait à connaître le fondateur de l'Eglise et l'Eglise qu'il avait fondée, on entrait en contact avec les hommes qui furent ses agents, on y lisait une histoire authentique, presque contemporaine des écrivains qui l'avaient rédigée et tout cela dans des pages aussi simples que lucides. Le catholicisme, se demandait-on à leur lecture, représentait-il fidèlement la religion des apôtres, était-il bien l'incarnation de son esprit et l'interprétation de ses doctrines ? Ses lois, ses institutions s'y trouvaient-elles maintenues ? Et que penser de Rome, de la papauté, de la prêtrise et de toute l'organisation sacerdotale, dont on ne trouvait nulle trace soit dans l'enseignement de Christ, soit dans celui des apôtres ?

Ces questions-là s'imposaient ; Erasmus y répondit avec autant

de clarté et de précision que le lui permettaient son tempérament et son tour d'esprit. Ses recherches l'amènèrent à conclure que Christ est le maître unique, choisi par Dieu même, et auquel seul appartient l'autorité suprême¹. Il s'étonne qu'on ait monopolisé pour le pape seul les paroles qu'adressa Christ à Pierre; elles se rapportent bien à l'apôtre, mais également à tous les chrétiens sans distinction². Il ne comprend pas sous le nom d'Eglise uniquement les prêtres, les évêques et les papes; ceux-ci n'en sont tous que les ministres; mais il y voit la chrétienté tout entière; considérée comme une collectivité³, ce qui veut dire « un certain assemblage d'hommes, répandus dans tout le monde, dont les caractères communs sont l'accord sur la foi de l'évangile, le culte de Dieu le Père, la confiance entière en son Fils, l'assurance d'être dirigé par le même esprit qui animait ce Fils et de la communion duquel est retranché quiconque commet un péché mortel⁴. »

La doctrine réformée des sacrements aurait attiré Erasme, si les décrets de l'Eglise ne lui avaient pas été défavorables. Quoiqu'il en soit, il ne conçoit pas quel bien, quel avantage on peut retirer d'éléments imperceptibles aux sens, si on ne les considère pas comme des symboles et des porteurs de la grâce spirituelle⁵. Du reste, il ne trouve aucun passage de l'Écriture qui confirme la prétention des prêtres, d'avoir seuls qualité pour consacrer l'hostie, non plus qu'il n'y découvre aucun indice qui permette d'affirmer avec certitude que les apôtres transformèrent du pain et du vin dans le corps et le sang du Seigneur⁶. C'est pourquoi il est bien plus vraisemblable que ces éléments ne sont que des symboles qui témoignent de l'unité indissoluble de Christ et de l'Eglise, celle-ci étant le corps mystique dont il est le chef. La critique d'Erasme se porta également sur les tendances exagérées d'un rituel ecclésiastique voisin du

¹ *Annotationes in Novum Testamentum* sub. loc., Mat. XVII, 5.

² *Ibid.*, Mat. XVI, 18.

³ *Epistolae.*, 1029, A; *Adagiorum Chiliades*, p. 589, (édit. de Bâle.)

⁴ *Colloquia: Inquisitio de Fide*, 298. (Amsterdam ed.)

⁵ *Epistolae*, 941, A.

⁶ *Ibid.*, 1193, D. E.

fétichisme et contre des pratiques religieuses, aussi invétérées qu'immorales. Il la fit incisive et sans ménagements, et comme il l'appuyait sur des principes solides, elle ébranla jusque dans leurs fondements les pénitences, les prétentions et les ordonnances de l'Eglise. Le culte des reliques, en particulier, provoqua toujours ses satires les plus mordantes. Il le considérait comme un nouveau pharisaïsme, plus mesquin encore que l'ancien, parce que, plus que celui-ci, il était une caricature hideuse de la piété¹; aussi ne se faisait-il pas faute de le flageller sans ménagement. Pour l'éviter, dit-il, ce n'est pas à Rome qu'il faut aller; on en revient généralement pire qu'on n'était en partant; mais c'est à l'Évangile, qui seul peut amener un changement de vie, parce que seul il renferme la parole de vérité². En négligeant l'évangile, l'Eglise a attiré sur elle une double calamité: un retour au paganisme dans les mœurs, et un rituel judaïque dans le culte. En effet, c'était par les pratiques religieuses, formulées par le système papal et adaptées à l'esprit et à la conscience de l'époque, que l'Eglise entraînait le plus directement en contact avec la société, et c'est par leur moyen qu'elle renversait la morale, avilissait le culte et éloignait l'homme de Dieu.

Ces usages, si opposés à l'Écriture, Erasme les attaqua de tous les points de vue; car tandis qu'il ne trouvait dans celle-ci aucun ordre de les établir, ni aucune parole pour les encourager, les passages ne lui manquaient pas dans lesquels Christ met ses disciples en garde contre les abus du rituel, et où Paul, dans sa dialectique serrée, en montre tous les dangers³. En outre, les pratiques religieuses sont contraires aux intérêts réels de la religion; on a toujours constaté qu'elles produisent invariablement une dégénérescence de la piété, de la moralité, voire même de la bienséance la plus élémentaire. La raison en est fort simple. S'il est vrai que des lois positives comme celles que promulguaient les évêques ou les conciles, les papes ou les ordres monastiques, n'avaient pas le pouvoir de mettre de côté,

¹ *Annotationes in Novum Testamentum*, sub. loc.. Mat. XXIII, 5.

² *Colloquia: Adolescens et Scortum*, p. 251.

³ *Ratio Verae Theolog.*, p. 94; *Enchiridion*, p. 60 seq.

d'abolir les commandements de Dieu et de la nature, et si ces derniers jouissaient toujours encore d'une autorité primaire supérieure, ils n'en étaient pas moins considérablement diminués et affaiblis par le formalisme et le rituel qui régnaient alors. On punissait bien un prêtre qui laissait pousser ses cheveux ou qui portait des habits laïques, mais on ne cessait pas de le considérer comme « un pilier de l'Eglise, » s'il se corrompait lui et ceux qui étaient confiés à sa charge. Des hommes qui auraient préféré mourir plutôt que de manger de la viande lorsque la discipline le défendait, ne se faisaient pas scrupule de vivre dans la débauche la plus effrénée. Erasme voyait tout cela et montrait, dans un langage dont la franchise vous saisit d'effroi, comment un cérémonial exagéré peut obscurcir la conscience, produire la suppression de la loi de Dieu, le manque de respect et la désobéissance aux commandements les plus rudimentaires de la loi morale, paralyser l'âme et la rendre insensible, en un mot créer une conscience artificielle et faussée, dans les masses, le clergé et les églises¹. Erasme n'avait certes pas le tempérament d'un puritain et pourtant, mieux que tout autre, il sut faire comprendre la nécessité et le besoin d'en réaliser l'esprit et le caractère. Le rituel établi par le prêtre avait produit dans le christianisme les mêmes résultats qu'il avait donnés dans toutes les religions qui s'étaient abandonnées à lui. Dans le judaïsme par exemple, le culte de la forme avait eu pour conséquence la perte de l'idéal moral et avait fait prédominer sur la voix divine de l'obligation en nous, l'obéissance à une réglementation extérieure et vulgaire, à la routine d'une caste, d'un couvent ou d'une école. L'humanisme, éclairé par la littérature qui faisait son admiration, vit le mal et le critiqua de la manière élégante, incisive et satirique qui lui était propre. Mais si une critique spirituelle peut bien amuser et provoquer, à la rigueur, un retour sur soi-même, elle ne réussit cependant jamais à produire ce qu'elle ne veut pas, quoique ce soit la chose la plus nécessaire, à savoir une réforme de la religion.

¹ *Colloquia. Ichthuofagia.*
