

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

**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie

**Band:** 8 (1875)

**Artikel:** Chrysostome et sa doctrine : dans ses rapports a l'école d'Antioche

**Autor:** [s.n.]

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379191>

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 12.01.2026

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

# CHRYSOSTOME ET SA DOCTRINE

## DANS SES RAPPORTS A L'ÉCOLE D'ANTIOCHE<sup>1</sup>

---

Chrysostome fut un grand orateur et un grand évêque plutôt qu'un grand théologien. Il n'occupe cependant pas dans l'histoire des dogmes la place qui lui appartient. Le but de M. Försster dans son étude serait de combler cette lacune ; si ce n'était une prétention trop élevée, il la présenterait comme un complément à l'œuvre capitale de Néander<sup>2</sup>. Bien qu'il ne veuille considérer la doctrine de Chrysostome que dans ses rapports à la théologie d'Antioche, aucun point du dogme ne sera laissé de côté, à l'exception de la doctrine des sacrements, qui a récemment été exposée avec beaucoup de sagacité dans un journal de théologie<sup>3</sup>.

### Introduction

Par ses idées dogmatiques, Chrysostome appartient à l'école d'Antioche, qui elle-même se rattache à Origène. Origène est dans l'histoire de la formation du dogme comme un nœud où se réunissent des directions différentes et d'où partent de nouveaux développements ; il clôt la période précédente et il en introduit une nouvelle. L'héritage laissé par lui était trop considérable pour que beaucoup pussent se l'approprier dans son entier. Il y eut partage entre les deux directions qu'il avait réu-

<sup>1</sup> *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Lic. Th. Förster, Prediger und Inspector am königlichen Domkandidatenstift zu Berlin.* Gotha 1869.

<sup>2</sup> *Der heilige Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter.* II Band. Berlin, 3. Ausgabe, 1849.

<sup>3</sup> Stütz dans les *Jahrbücher für die deutsche Theologie*, X, 446.

nies dans son grand esprit sans parvenir à les concilier. Les deux tendances désignées sous les noms d'Ecole d'Alexandrie et d'Ecole d'Antioche ont dominé dans la théologie jusqu'au Ve siècle, et ont présidé, en des sens opposés, à la détermination du dogme, jusqu'au moment où la science occidentale se mit à l'œuvre et reprit les problèmes que l'église d'orient laissait non résolus.

Indiquons brièvement les différences qui distinguent ces écoles.

Clément, déjà, et, bien plus encore, son grand disciple Origène firent entrer la philosophie, le platonisme surtout, dans leurs spéculations théologiques ; à leurs yeux, la philosophie païenne, loin d'être une œuvre de Satan, était une préparation divine au christianisme. A Alexandrie on cherche à établir philosophiquement le dogme chrétien, et la direction *spéculative* est celle de l'école d'Origène : on s'attache avec préférence aux dogmes qui permettent et même appellent la spéulation, au côté métaphysique de l'idée de Dieu, aux doctrines de la trinité, du logos, de l'incarnation, à la cosmologie. On cultive une sorte de *gnose* chrétienne ; Origène distingue entre une vérité exotérique, à la portée de tous, et une vérité ésotérique, dont seuls sont capables les hommes qui apportent une culture philosophique dans l'étude du christianisme. Cette place faite à la philosophie comme *adjutrix veritatis* avait son correctif cependant dans l'Ecriture, constamment reconnue comme source de la vérité, et dans la foi de l'église, que jamais on ne perd de vue ; la *gnose* d'Origène est une *gnose* ecclésiastique. — Un autre trait de cette école, et qui tient encore à son caractère philosophique, c'est l'accent qu'elle met sur la *liberté morale de l'homme*, lequel, même dans l'état de chute, a conservé son libre arbitre. — Enfin, et toujours par l'effet de sa tendance spéculative, l'école d'Alexandrie répugne à une interprétation sobre et historique de l'Ecriture. Le sens extérieur et littéral est pour elle un accessoire qui doit céder le pas à un sens profond et spirituel ; la pleine intelligence des livres saints n'est accessible qu'à celui qui sait pénétrer ce sens profond, au vrai gnostique. Il y a évidemment là un reste de docétisme, qui plonge

lui-même ses racines dans un *dualisme* qu'on n'a pas surmonté. L'idée platonicienne et toute métaphysique de Dieu, et la séparation absolue qu'elle établit entre Dieu et le monde, se retrouvent chez Origène : dans sa doctrine de la création il est obligé de recourir à un principe cosmique distinct. Dès lors il ne saurait être question d'une union réelle entre le monde sensible et matériel, d'une part, et le monde idéal et divin, d'autre part. Dès lors encore la lettre, dans l'Ecriture sainte, n'est qu'une enveloppe cachant un sens plus élevé, et, dans la christologie, on n'arrive pas à une véritable union du divin et de l'humain. L'humanité pour atteindre à sa destination doit cesser d'être elle-même, passer en Dieu, être absorbée dans le divin ; puis quand on insiste sur la réalité de la nature humaine en Jésus, on perd de vue le côté divin et on touche à l'ébionitisme.

L'école d'Antioche suit une direction opposée. — Comme Origène, elle part de l'idée que le divin et l'humain n'ont rien de commun. Mais, au lieu de tomber dans le docétisme et de ne voir dans l'humanité du Christ que le voile de sa divinité, elle s'efforce de les distinguer comme deux éléments qui subsistent l'un à côté de l'autre et indépendamment l'un de l'autre. Du reste l'école d'Antioche se montre soigneuse de maintenir l'intégrité de la nature humaine en Jésus-Christ. — Elle continue les travaux critiques et exégétiques d'Origène, mais en s'attachant au côté humain et historique de l'Ecriture. Ce qui distingue son interprétation c'est la sobriété, la fidélité au texte, le sens critique et l'éloignement de la spéculiation. Nulle pré-dilection pour l'étude métaphysique du dogme : au lieu de s'occuper de l'essence divine et de la trinité, l'attention se porte sur l'anthropologie et la christologie. C'est par là que l'église d'Orient tend la main à celle d'Occident : Antioche forme la transition entre Origène et Augustin.

Les représentants de l'école d'Antioche sont avant tout *Diodore, Eusèbe d'Emèse, Théodore de Mopsueste*. Chrysostome doit leur être associé. Mais chez lui se montre plus que chez les autres un point de vue de conciliation qui le rapproche du dogme occidental. Il le doit à la direction pratique de son activité et de sa pensée, dont sa position lui faisait une loi. Il le

doit en outre à la tournure de son esprit, moins porté à l'investigation scientifique et à l'analyse qu'à l'application immédiate des enseignements de l'Ecriture. Nature profondément morale, caractère fort, trempé pour la lutte, homme d'action et homme d'église au coup d'œil pratique, pasteur infatigable qui s'est donné pour tâche de relever les mœurs de son troupeau et de répandre au loin la connaissance du christianisme, Chrysostome n'est pas théologien ; il lui manque la rigueur dialectique, la conséquence logique, la précision à définir. Il a cependant ses idées à lui, et il est intéressant de rechercher quelles transformations le dogme d'Antioche a subies dans sa pensée. Nous le comparerons à Théodore de Mopsueste, le théologien le plus éminent de cette école.

Nous étudierons successivement sa doctrine 1<sup>o</sup> sur l'Ecriture sainte ; 2<sup>o</sup> sur l'anthropologie ; 3<sup>o</sup> sur la christologie ; 4<sup>o</sup> la soteriologie ; 5<sup>o</sup> les principes de la morale.

## CHAPITRE PREMIER

### L'Ecriture sainte.

En présence du gnosticisme on avait dû insister sur l'autorité des Ecritures et repousser l'idée d'une tradition secrète subsistant à côté des écrits apostoliques, mais d'ailleurs, à l'époque de Chrysostome, rien de fixé sur le dogme des Ecritures, sur les questions d'inspiration et d'interprétation entre autres.

Quant à l'interprétation, Origène fait époque par sa distinction entre le sens extérieur et le sens profond. Il ne dédaigne pas le sens littéral, il proteste au contraire contre l'accusation d'y porter atteinte, et on a pu dire avec raison qu'il est le père de l'exégèse vraiment scientifique. Mais chez lui l'intérêt spéculatif domine ; à ses yeux le sens littéral et historique n'est que le voile et l'enveloppe du sens spirituel, qui est l'essentiel : il a érigé l'interprétation *allégorique* en principe. Ses disciples marchèrent dans la voie qu'il avait ouverte et, dans leurs allégorisations, ils semblent parfois se moquer des lois du langage et du bon sens. Il y eut réaction et on se jeta du côté opposé avec non moins d'exclusisme. Le grand disciple d'Origène, De-

nys d'Alexandrie, se vit obligé de combattre les excès de cette réaction chez un évêque égyptien, Nepos, qui avait écrit une *Réfutation des allégoristes*, aujourd'hui perdue. L'école d'Antioche appartient à la tendance qui s'en tient au sens littéral. Au point de vue de la méthode herméneutique, les *Commentaires sur les petits prophètes* et sur le *Nouveau Testament* de Théodore de Mopsueste, le principal exégète de cette école, ont une réelle importance. En commentant les Ecritures, son unique but est d'en établir le sens grammatical et historique.

Chrysostome avait étudié les Ecritures dès sa jeunesse, d'abord par les soins de sa mère, ensuite sous la direction de l'évêque Meletius. Il s'y appliqua dès lors avec un zèle ardent. Pendant ses années de retraite, il les médita, il s'en nourrit, il les grava dans sa mémoire ; il apprit à les étudier scientifiquement à l'école de Diodore de Tarse, l'un des maîtres d'Antioche, dont il entendit les leçons en même temps que Théodore de Mopsueste. C'est Diodore qui donna à l'exégèse sobre et positive la place qu'Origène n'avait pas su lui faire, et qui fixa comme règles fondamentales de l'interprétation les deux principes suivants : 1<sup>o</sup> observation des lois de la langue, 2<sup>o</sup> observation des circonstances historiques. On retrouve ces principes dans l'exégèse de Chrysostome aussi bien que dans celle de Théodore. La différence entre eux n'est pas dans les principes, mais dans les situations. Théodore est un exégète, Chrysostome un prédicateur ; l'un fait des commentaires scientifiques, l'autre fait des homélies ; l'un se contente de déterminer le sens du texte sacré, l'autre veut en faire l'application. Ce qui importe à Chrysostome dans l'Ecriture c'est l'élément spirituel et moral, et dès lors l'interprétation allégorique est moins absolument proscrite par lui que par son condisciple d'Antioche.

Chrysostome n'en est pas moins de la même école. Il connaît l'hébreu et son premier soin est d'établir le sens du texte. Il fait précéder ses commentaires d'introductions donnant les renseignements historiques qui peuvent aider à l'interprétation. Il ne dédaigne pas d'éclaircir les difficultés grammaticales. Il cite les opinions d'autres interprètes et fait connaître

les diverses manières dont le passage peut être entendu. Très rarement il se permet de modifier le texte donné, alors même que le sens ne lui en paraît pas acceptable. Cette fidélité au sens propre et littéral ne l'empêche pas, on le sait, de s'élever aux plus hautes pensées et ne met aucune entrave aux élans de sa poésie et de son éloquence.

Bien qu'il ne repousse pas absolument l'explication *tropique* ou allégorique, ni en général l'idée d'un second sens, il se souvient des limites à observer ; il distingue toujours le sens historique, auquel il faut faire droit avant tout, et pour lui le sens spirituel ne vient qu'en seconde ligne et ne se justifie qu'en s'appuyant sur le premier. C'est l'Ecriture elle-même qui nous met sur la voie de la vraie interprétation allégorique, et, quand on ne se conforme pas aux indications qu'elle donne, on cesse d'en être l'interprète, on se place au-dessus d'elle ; au lieu d'en développer le contenu on lui prête ce qu'elle ne dit pas. — Pour saisir le sens vrai d'un passage il faut le considérer dans son contexte. « Il ne suffit pas de dire : *il est écrit*, et de citer des paroles détachées de leur milieu en déchirant ainsi le corps des saintes Ecritures divinement inspirées, il faut lire aussi la suite des pensées. Car en usant d'un tel procédé on pourrait soutenir les doctrines les plus détestables. » Les quelques exemples d'interprétation frisant l'arbitraire qu'on cite dans ses écrits sont plutôt le fait de l'orateur que de l'exégète. C'est dans ses homélies sur l'Ancien Testament qu'on les trouve surtout ; cela tient à ce qu'il n'avait pas suffisamment compris la différence des deux alliances.

*Rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament.* — Sur ce point Chrysostome s'éloigne de l'école d'Antioche, de Théodore de Mopsueste en particulier. Celui-ci se place entièrement sur le terrain de l'histoire et il fait usage de critique. Au texte hébreu on le voit comparer les versions de l'Ancien Testament, et, disons-le en passant, il donne la préférence aux LXX sur la version syriaque. Pour lui les livres de l'Ecriture sont, en première ligne, des produits humains, nés de circonstances déterminées. Il s'en tient au sens historique et littéral, et l'application pratique et spirituelle manque com-

plétement. Mais il n'y a ici avec Chrysostome qu'une différence de degré. La différence qui les sépare est bien autrement grande quand il s'agit des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Chrysostome voulant trouver dans l'ancienne alliance les racines du christianisme et la comprendre dans son caractère de préparation et de prophétie, s'efforce de montrer le plus possible le lien étroit qui unit les deux Testaments. Il est conduit par là à saisir mieux le plan divin, l'organisme de la révélation, la valeur pédagogique de l'économie mosaïque, mais, d'un autre côté, il est conduit aussi à transporter dans l'Ancien Testament les idées et les doctrines du Nouveau et à lui enlever son caractère spécialement préparatoire. Non content de signaler dans les écrits sacrés des Juifs des prophéties et des types directement messianiques, il y trouve encore l'image et en quelque sorte la biographie du Christ, avec ses particularités et ses détails. Pour lui le dogme de la Trinité n'y est pas seulement contenu d'une manière implicite, il y est entièrement développé. Théodore au contraire s'efforce d'expliquer les prophètes par les circonstances historiques où ils se trouvent et de donner à leurs paroles la portée qu'elles pouvaient avoir à leur point de vue et dans leur horizon. Il ne nie pas le caractère typique de l'Ancien Testament, mais il y accorde peu d'attention. Ce qu'il n'admet absolument pas, c'est que les écrivains sacrés des Hébreux aient eu une claire connaissance des dogmes chrétiens, spécialement de celui de la trinité : ils ne connaissaient pas le Saint-Esprit dans sa personnalité propre et distincte ; ils ne connaissaient pas le Père comme Père, le Fils comme Fils ; ils ne connaissaient que Dieu et la création (*Θεόν καὶ κτίσιν*) ; « aucun des prophètes ne connaissait la déité du Fils unique. » — Quant aux prophéties messianiques, il accorde sans doute que le Christ a été préfiguré dans l'Ancien Testament, afin que sa venue ne fût pas sans préparation, mais il n'admet pas qu'aucun passage se rapporte directement à sa personne et toujours il s'en tient au sens littéral et prochain. Ainsi Michée IV, 1, etc., se rapporte à la restauration après l'exil ; Mal. III, 1-3, à l'époque des Maccabées ; dans 1 Cor. X, 4, le

« rocher spirituel qui suivait les Israélites » dans le désert, n'est qu'une comparaison : « ce rocher était pour eux ce que Christ est pour nous. » Quand il se trouve, dans les prophéties, des expressions qui dépassent de beaucoup son interprétation historique, ce sont des hyberboles. Ce n'est pas qu'il rejette absolument l'idée d'un second sens plus spirituel. Les oracles des prophètes ont trop de grandeur et de plénitude pour qu'ils aient reçu tout leur accomplissement dans les événements contemporains. Le cadre de la perspective prophétique est trop étendu pour que l'histoire d'Israël, avant et après l'exil, suffise à le remplir; il s'étend aux jours messianiques, qui projettent leur lumière sur l'histoire des jours anciens. Mais le terrain historique demeure celui de la prophétie, et, s'il est permis, au point de vue chrétien, de trouver dans les paroles des prophètes un rapport au Messie, il n'en est pas moins vrai qu'elles ont trouvé leur accomplissement déjà dans l'Ancien Testament. Théodore s'élève surtout contre la méthode absurde de séparer un passage de son contexte, de telle sorte qu'un même oracle s'appliquerait en partie à Christ et en partie à un fait contemporain. Ainsi Zach. IX, 9 : *Voici ton roi qui vient à toi*, etc., et Mich. V, 2 : *Et toi Bethléhem*, etc., se rapporte à Zorobabel. Mais la loi ne possède que l'ombre de la vérité, laquelle se trouve en Christ, et la parole relative à Zorobabel ne se réalise pleinement qu'en Christ, c'est pourquoi l'Evangile lui en fait avec raison l'application.

Au fond, Chrysostome était dans les mêmes principes, bien qu'il ne leur ait pas toujours été fidèle. Il ne manque jamais de faire entièrement droit au sens historique de la prophétie, et ce n'est qu'en seconde ligne qu'il en vient au sens typique ou allégorique. Mais en présence des contempteurs de l'Ancien Testament, il tient à maintenir l'unité des deux alliances et à montrer que l'Evangile ne commence pas avec la naissance de Jésus-Christ, mais qu'il a déjà ses racines dans les prophètes : les saints hommes de Dieu qui, avant la venue du Christ, l'ont connu et adoré, appartiennent déjà à ce corps unique dont parle l'apôtre. (Eph. IV, 4.) « Poussés par l'esprit, dit-il, les prophètes ont énoncé des oracles qui avaient un

sens plus élevé que le sens purement historique, qu'ils en eussent conscience ou non; ainsi la parole de Mich. XI, 1 : *J'ai appelé mon fils d'Egypte*, se rapporte premièrement au peuple d'Israël, secondelement à Christ.

En somme, les deux disciples d'Antioche diffèrent sur les rapports des deux Testaments, en ce sens que Théodore détermine plus clairement que ne le fait Chrysostome les limites historiques des deux points de vue et maintient avec plus de fermeté le caractère préparatoire de l'ancienne alliance. Mais ils sont d'accord pour mettre toujours le sens propre en première ligne et à la base de leur interprétation; l'un et l'autre sont heureusement affranchis de la méthode arbitraire d'Origène.

*Inspiration.* — De ce qui précède on peut conclure déjà que Chrysostome saura distinguer l'action divine et l'action humaine dans l'inspiration, et qu'il lui reconnaîtra son caractère essentiellement moral. Souvent, comme on peut l'attendre du caractère homilétique de ses discours, il s'exprime en termes généraux qui n'ont pas la prétention de formuler une théorie scientifique. Il dit que l'Ecriture sainte est l'œuvre du Saint-Esprit. Il n'admet pas qu'il puisse y avoir contradiction entre une parole de l'Ecriture et une autre, car toute l'Ecriture est divinement inspirée et il n'y a rien dans l'Ecriture qui ne procède du Saint-Esprit et dès lors ne soit nécessaire : « rien de trop ni rien d'inutile. » Il blâme ceux qui méprisent certains chapitres ou des livres entiers de la Bible, tels que le Lévitique et Josué, ou qui rabaissent l'Ancien Testament en général par rapport au Nouveau. Paul n'a point parlé de lui-même et selon son intelligence, mais par la puissance de Dieu et la grâce du Saint-Esprit. C'est pourquoi la Bible exige avant tout la soumission de l'intelligence. Les choses qui dépassent notre entendement, il faut se les approprier par la foi et non les établir par voie de raisonnement. Les choses qui paraissent s'accorder mal avec l'origine divine de la Bible et porter le sceau d'une origine humaine, telles que les anthropomorphismes (colère de Dieu), les tropes et autres figures de langage, il faut les attribuer à la condescendance divine

qui se met à la portée de la faiblesse humaine. Il semble même, à propos de Ps. XLV, 1, ne voir dans la coopération humaine qu'une simple passivité, alors qu'il compare, d'après le mot des LXX, la prophétie à une *éruption*, c'est-à-dire à un acte *involontaire* ἐρευγόμεθα οὐχ ὅτε βουλόμεθα, parce qu'elle ne provient pas de l'activité humaine ἀνθρωπίνης σπουδῆς, mais de l'inspiration de l'esprit qui pousse le prophète. Mais cet appel à l'analogie d'un fait physique n'a d'autre but que de mettre fortement en relief la causalité divine dans l'œuvre prophétique, et il est loin de se représenter l'inspiration comme un fait psychologique dans lequel l'homme ne serait qu'un instrument sans volonté! C'est ce que montrent sans équivoque les paroles qui suivent immédiatement et où il distingue très nettement l'inspiration prophétique de l'inspiration extatique, le prophète du devin μάντις. Chez celui-ci la divinité, ὁ δαιμων, qui le domine aveugle son intelligence et obscurcit son entendement, de telle sorte qu'il fait entendre des sons sans avoir conscience de ce qu'il dit, pareil à un instrument de musique inanimé. Et ailleurs : « Le propre du devin, c'est qu'il est hors de lui τὸ ἔξεστήκεναι, c'est qu'il subit une nécessité, qu'il est secoué, tiraillé, agité comme un possédé, μανόμενον. Il n'en est pas ainsi du prophète, c'est avec une claire intelligence, avec le bon sens d'un esprit qui se possède, et en sachant ce qu'il dit qu'il fait entendre tous ses discours. » Chrysostome reconnaît encore que Paul, dans ses épîtres, a ajouté maintes choses de son propre chef et qu'il n'a pas toujours parlé par impulsion de l'Esprit, que l'apôtre lui-même savait distinguer l'élément divin et l'élément humain dans ses paroles.

L'idée de l'inspiration n'est pas autre au fond chez Théodore de Mopsueste. Seulement, et en rapport avec la distinction qu'il a établie entre les deux alliances, il admet entre les écrivains de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, une différence d'inspiration, différence de degré, non de nature, et qui provient de l'infériorité de position et de lumière des premiers relativement au salut.

Théodore n'admet pas non plus que l'action du Saint-Esprit paralyse l'activité propre des prophètes : Ils parlent selon une

révélation intérieure et selon la grâce du Saint-Esprit qui leur est donnée ἐγγενόμενην ἀυτοῖς. David est à ses yeux le premier des prophètes, ἀρχὴ τ. προφ.; or les psaumes nous font voir de quelle nature était l'inspiration de David. Théodore admet, il est vrai, chez les hommes de l'Ancien Testament, un état extatique dans lequel la claire conscience de la situation réelle leur est ôtée par l'esprit divin, afin qu'ils soient tout entiers à la contemplation des choses qui leur sont montrées. De même que dans le sommeil l'âme perd le sentiment de la réalité et voit des objets et entend des voix, de même les prophètes recevaient du Saint-Esprit les révélations intérieures dans lesquelles il leur semblait entendre une voix qui leur parlait et les instruisait. Mais ces cas sont rares et exceptionnels; on peut citer la vision d'Esaïe (VI), la vision de Pierre à Joppe. (Act. X.)

Revenons à Chrysostome. C'est surtout dans ses commentaires sur les Evangiles que paraît le disciple d'Antioche. Sans doute il paye son tribut à l'esprit de son siècle par plus d'une explication hasardée ou artificielle, mais au total il comprend et il traite les Evangiles comme des productions réellement historiques, et il montre ici une justesse de vue et un tact qu'on ne retrouve pas chez la plupart des contemporains. Il y a, dit-il, quatre Evangiles au lieu d'un, afin que, par leur concordance, leur témoignage ait plus de poids, et « quand il y aurait mille évangélistes il n'y a pourtant qu'un Evangile. » Quelque désaccord dans les détails ne fait que rendre leur crédibilité plus grande; car les différences ne portent que sur des accessoires, tandis que sur ce qui est essentiel au salut, l'harmonie est entière. Ne perdant jamais de vue le côté humain de ces écrits, il sait en voir la diversité en même temps que l'unité, il saisit l'individualité de chacun d'eux. Les synoptiques ont considéré *d'en bas* l'histoire de Jésus, tandis que Jean l'a considérée *d'en haut*. Matthieu a écrit pour les Juifs croyants et à leur demande; Marc a écrit en Egypte, également à la demande des disciples; Luc a voulu ajouter de nouveaux renseignements aux récits de Matthieu. Marc se rattache à Pierre et Luc à Paul. C'est ainsi que Théodore de Mop-

sueste pense que Jean, cédant aux sollicitations des chrétiens d'Asie Mineure, écrivit son Evangile pour compléter ceux qui existaient déjà et afin que les choses concernant la divinité du Christ ne fussent pas passées sous silence. — Chrysostome, il est vrai, dans son commentaire sur Matthieu, semble ne pas admettre que, même dans les détails, il puisse y avoir des différences entre les récits évangéliques, et il s'efforce de concilier les contradictions apparentes par des procédés exégétiques qu'on peut qualifier de tours de force. On pourrait en conclure qu'au fait il maintenait dans sa rigueur l'inspiration littérale ; mais il faut se souvenir qu'il parlait pour le peuple et qu'il était dominé par l'idée de ménager la foi des faibles, que ces différences entre les récits sacrés pouvaient scandaliser. Citons un curieux exemple de ces procédés de conciliation. A propos de Gal. II, 11, il ne peut admettre que Pierre ait pu se rendre coupable de dissimulation et il préfère supposer que les deux apôtres s'étaient préalablement entendus entre eux, avant la scène rapportée par Paul, afin de confondre d'autant mieux les judaïstes par cette sorte de représentation théâtrale(!) — En exposant les épîtres, sans oublier jamais l'action vivifiante et illuminante du Saint-Esprit qui les dirige, il tient toujours compte des circonstances dans lesquelles les auteurs se trouvaient et de l'entièvre liberté de leur pensée : nulle trace d'une inspiration mécanique. Le regard pénétrant avec lequel il saisit l'organisme d'une épître, la finesse de ses observations sur le caractère particulier de chaque lettre, sa critique modérée et la justesse de ses observations dans le détail, témoignent encore de cette herméneutique saine et bienfaisante qu'il avait apprise à Antioche.

Comment conçoit-il le rapport de l'Ecriture et de la *tradition*? Un représentant de l'école d'Antioche sera aussi éloigné d'admettre, comme on le faisait à Alexandrie, l'existence de doctrines secrètes, accessibles à quelques hommes seulement et transmises en dehors de l'Ecriture, que de mettre en question l'existence et la valeur de la tradition en général. Mais son sens historique et la place qu'il donne aux documents écrits ne permettent pas à Chrysostome d'accorder à la tradition une

autorité normative égale à celle de ces documents. Il élève si haut l'autorité de la Bible, il exhorte, il presse avec tant d'insistance ses auditeurs de l'étudier, de la lire habituellement en particulier et en famille, qu'il ne laisse à la tradition qu'une place très subordonnée. « N'attends pas un autre maître, s'écrie-t-il, tu as les oracles de Dieu, personne ne t'enseignera aussi bien qu'eux. » On peut bien citer des paroles comme celles-ci : « Les apôtres nous ont transmis beaucoup de choses par une tradition non écrite. » « Les apôtres ne nous ont pas transmis tous leurs enseignements dans leurs lettres ; ils nous en ont transmis aussi verbalement beaucoup qui ne sont pas moins dignes d'être reçus, en sorte que nous tenons la tradition de l'église comme devant être crue : c'est la tradition, ne cherche pas plus loin. » Mais pas un mot indiquant qu'il s'agisse ici de choses nécessaires au salut ou qui permette de limiter l'autorité de l'Ecriture par celle de la tradition. Autre chose est de dire : la tradition est *digne de foi*, et autre chose de dire, comme il le fait pour l'Ecriture : elle est la *Parole de Dieu*, la *source de la foi*, la *règle de la vie*, la *consolation des consciences*, le *salut des âmes*. Au IV<sup>e</sup> siècle, d'ailleurs, la tradition, plus rapprochée de sa source, était moins altérée qu'elle ne l'a été dans les âges postérieurs. C'est à une tradition apostolique qu'il rapporte l'usage, existant de son temps, de faire mention des morts dans le service de la sainte cène ; mais d'abord il ne parle point expressément de *prières pour les morts*, mais d'une simple *mention* qu'on faisait d'eux (*μνημὸν γένεσθαι*) ; puis il touche ce point trop brièvement et trop en passant<sup>1</sup> pour qu'on en puisse rien conclure en faveur du dogme catholique.

## CHAPITRE II

### L'Anthropologie.

Rappelons d'abord les idées alors dominantes sur le sujet. La plupart des pères grecs admettaient la trichotomie humaine :

<sup>1</sup> « Ce n'est pas en vain que ces choses ont été établies par les apôtres et qu'aux redoutables mystères il est fait mention de ceux qui s'en sont allés. »

corps, âme, esprit ; l'âme (*ψυχή*) étant distincte du principe spirituel (*πνεῦμα, νοῦς*). Justin, Irénée, Clément, Origène sont d'accord pour attribuer l'*âme physique* (*ψυχὴ σωματική*) à une autre sphère que l'*âme raisonnable* (*ψυχὴ λογική, πνεῦμα*). L'église d'Orient est d'ailleurs unanime pour reconnaître que l'âme humaine, l'âme proprement dite, est incorporelle. — Sur la question de l'*origine* de l'âme, on se divise. Les uns, en opposition à la théorie gnostique de l'émanation, prétendent que chaque âme individuelle doit son existence à un acte créateur spécial de Dieu. D'autres, Origène, Clément peut-être, défendent l'idée de la préexistence. Tertullien conçoit l'âme comme un organisme matériel, et dès lors l'opinion se répand en Occident qu'elle se transmet comme le corps, par voie de génération. — Les idées anthropologiques d'Origène ne prévalurent pas toutes. Il en est une cependant que l'église d'Orient n'a plus jamais abandonnée, c'est que les âmes sont douées d'*immortalité et de liberté*, c'est qu'il ne peut être question d'imputation et de culpabilité que là où existe le *libre arbitre* (*τὸ αὐτεξόνσιν*) ; mais on reconnaît que chez l'homme le libre arbitre est insuffisant pour accomplir le vrai bien. L'opinion d'Origène sur l'*image de Dieu* dans l'homme fit règle encore. Avant lui on cherchait cette image dans le corps aussi bien que dans l'âme, Origène ne la vit plus que dans l'être moral. Il distingua en outre entre *image* et *ressemblance* : l'image consiste dans la *raison et la libre volonté*, facultés innées et essentielles à l'âme ; la ressemblance consiste dans la *perfection morale*, que l'homme ne possède pas encore, mais à laquelle il doit parvenir par l'exercice de sa raison et de sa volonté. L'image de Dieu étant essentielle à l'âme, elle ne peut se perdre. — Quant au *péché*, il est deux points sur lesquels on est fixé : le péché doit son origine à la chute d'Adam ; Adam s'est décidé pour le mal librement et sans qu'aucune nécessité l'y ait constraint. Rien d'arrêté sur la relation qui existe entre cette première transgression et l'état général de péché où l'humanité se trouve. Cependant les Orientaux sont d'accord pour reconnaître que le péché d'Adam n'est en aucune façon la cause déterminante de nos propres fautes ; nous péchons chacun de nous de la même

manière que nos premiers parents, par un acte libre de notre volonté ; dans nos propres transgressions nous renouvelons la chute d'Adam.

Au reste, ce n'est qu'après avoir fixé le dogme de la trinité que l'église s'est occupée du dogme anthropologique. Les Grecs, s'attachant toujours au côté métaphysique des questions, insistèrent sur la *liberté* dans l'homme ; les Latins, préoccupés du côté pratique, insistèrent sur la *puissance du péché* qui domine l'homme.

L'école d'Antioche prit ici une position intermédiaire. Sans répudier l'héritage commun à toute l'église d'Orient, elle fit un pas dans le sens du dogme occidental. Cela est vrai de Chrysostome surtout.

Chrysostome, se séparant en ce point de son ami de Mopsueste, n'admet pas la trichotomie. A ses yeux, l'homme se compose d'un corps et d'une âme, simplement, et c'est sur saint Paul qu'il appuie sa doctrine. Quand cet apôtre parle du *pneûma* qui gouverne l'âme, il s'agit de l'esprit de Dieu et non point d'une partie supérieure et intégrante de l'homme. L'esprit qui *intercède pour nous* (Rom. VIII, 26), c'est l'esprit de Dieu vivant et agissant en nous comme charisme de prière, c'est l'âme en tant qu'elle possède ce charisme. C'est à tort que, sans examen ultérieur, on a généralement admis que Chrysostome partageait sur ce point la doctrine orientale. Le passage de ses écrits que Baur a cité à l'appui, dans son *Histoire des dogmes*<sup>1</sup>, ne parle que de la subordination de l'âme à l'*esprit de Dieu* : cela est évident par le contexte.

Chrysostome nie que l'âme soit répandue dans tout le corps ; il paraît lui assigner un siège déterminé, mais sans s'expliquer clairement sur ce point. — Il ne s'exprime pas non plus sur l'origine des âmes individuelles. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est point dualiste : pour lui l'âme et le corps sont l'un comme l'autre une œuvre de Dieu ; toutes les âmes sont de même nature et les différences qui existent entre elles ont leur principe dans les libres déterminations de la volonté : *η προαιρεσις*

<sup>1</sup> I, 282.

δείκνυσι τὴν διαφοράν<sup>1</sup>. Il est probable qu'il se rattachait au créatianisme.

L'homme est sorti immortel et pur des mains du créateur ; il est destiné en outre à une gloire plus grande. Ce n'est pas cependant dans le fait qu'il est créé à l'image de Dieu que consiste sa dignité essentielle. Ce qui place l'homme au-dessus de tous les êtres, c'est sa qualité d'être *raisonnable* et la nature de son âme (ζῶν λογικόν, τῆς ψυχῆς οὐσία); ce sont les attributs d'immortalité et de sagesse dont il est doué. Quant à l'*image de Dieu*, elle consiste chez l'homme dans la *domination* que Dieu lui a conférée en l'établissant comme son représentant sur toutes les œuvres de ses mains. Chrysostome demeure ici fidèle à l'idée de son maître Diodore, tandis que Théodore de Mopsueste s'élève à une conception indépendante et d'un bien plus grand intérêt spéculatif. Pour Théodore, la supériorité de l'homme consiste en ce que toutes les créatures trouvent en lui leur but et leur terme, en ce que toutes lui sont subordonnées et mises à son service, en ce qu'il est ainsi le centre de l'univers et le point de réunion du monde visible et du monde invisible, un *microcosme*. — Aux trois choses qui constituent donc la grandeur de l'homme, une âme spirituelle et raisonnable, la sagesse et l'immortalité et enfin l'*image de Dieu*, c'est-à-dire la position en tête de la création, vient s'ajouter selon Chrysostome le *libre arbitre* comme détermination formelle, car le libre arbitre n'est pas partie constitutive de la nature humaine ; c'est par la grâce de Dieu que le pouvoir de se déterminer soi-même à la liberté de choix a été donnée à l'homme. Du reste, on ne voit pas que Chrysostome distingue comme Origène entre *image* et *ressemblance* de Dieu.

*Le péché.* — L'homme est tombé par sa propre faiblesse et sa légèreté (ρᾳθυμία). Il s'est ainsi privé de la sagesse divine et de l'immortalité, il n'est plus sous l'impulsion d'en haut (ἄνωθεν ἡρπῆ): Dieu lui a retiré sa main et l'a abandonné à lui-même. Dépouillé de la gloire divine qui couvrait sa nudité comme d'un vêtement,

<sup>1</sup> Cette parole semble signifier que la volonté *manifeste* (δείκνυσι) les différences plutôt qu'elle ne les *crée*. (Note du trad.)

l'homme a les yeux ouverts pour contempler sa honte. Il est enfin atteint par la mort, qui n'aurait pas existé sans le péché. C'est-à-dire que l'homme est privé des dons supérieurs qui lui avaient été originairement accordés et qu'il est replacé dans son état naturel. Par la chute, la nature humaine est privée des grâces dont Dieu l'avait revêtue, mais, en elle-même et dans son essence, elle n'est pas altérée, elle demeure dans son intégrité. Quant à l'*image divine*, elle est diminuée, mais non perdue : l'homme est déchu, il s'est rapproché de l'animalité, son empire sur la création est fortement atteint, mais il est capable encore en quelque mesure de la dominer.

La nature humaine étant demeurée dans son intégrité, il ne saurait être question pour Chrysostome de *péché originel* dans le sens de ce mot en Occident. Non-seulement, en opposition au manichéisme, il nie que le mal existe dans l'homme comme substance, mais il repousse l'idée qu'il y ait un mal héréditaire. Le mal ce n'est pas une *force* qui soit innée en nous (δύναμις τις ἐνυπόστατος), mais l'*acte* mauvais (ἢ πρᾶξις πονηρά) qui apparaît et disparaît, qui n'existe point avant d'être fait et qui s'évanouit ensuite. » Le prédicateur ne se lasse pas de dire que le mal n'existe pas dans la nature, qu'il n'y est pas adhérent, mais qu'il est dans la volonté seule, dans l'usage mauvais que nous en faisons, dans la *νγώμη*, dans la *προαιρεσις*, dans l'*αὐτεξόνσιον* ; car s'il était dans la nature, on ne pourrait pas plus nous en faire un crime que des autres affections naturelles. La race d'Adam est libre dans ses déterminations, chacun accomplit le mal librement et sans y être obligé, et, comme le premier homme pouvait à son gré choisir le bien et rejeter le mal, tous possèdent cette même liberté de choix (*προαιρεσις*). Dieu ne place personne sous la loi de la nécessité, il ne constraint personne ni au bien ni au mal. Nous pouvons par notre volonté transformer le mal en bien et le bien en mal, preuve que le péché n'est pas une puissance qui nous domine, mais qu'il gît tout entier dans notre vouloir ; αὐτεξόνσιον γάρ ήμῶν τὴν φύσιν εἰργάσατο ὁ θεός.

On comprend ce qui engageait Chrysostome à insister autant sur la liberté humaine. Il voulait maintenir dans sa plénitude

la responsabilité morale et ôter tout prétexte au pécheur. Le prédicateur l'a emporté ici sur le théologien. Il ne nie pas qu'il y ait chez les hommes un penchant au mal, mais ce penchant n'est pas inné, il n'est pas transmis par héritage, il a été acquis par l'habitude du péché. Si on ne savait pas que la théologie de Chrysostome n'avait que peu de contact avec les opinions des philosophes, on serait tenté de voir dans plusieurs de ses énoncés des emprunts à l'éthique d'Aristote.

Chrysostome repousse l'idée manichéenne que le *corps* est le siège du péché. Le corps est une œuvre de Dieu aussi bien que l'âme. Le principe et la cause du mal sont tout entiers dans la volonté qui s'égare : *πονηρὰ προαιρεσίς, φίλα κακῶν*. Ce qui, d'après Paul (Rom. VIII, 7), est inimité contre la loi de Dieu, ce n'est ni la substance (*ὑστιά*) du corps, ni la nature (*φύσις*) de la chair, c'est la *pensée*, le *φρόνημα* de la chair. Adam, avec un corps immortel, a péché ; Abel, avec un corps mortel, est demeuré innocent. Le corps n'est moralement ni bon ni mauvais en soi ; pour lui le bien c'est d'être soumis à l'âme, le mal c'est de la dominer ; il peut être, sous l'action de l'esprit, aussi bien un instrument de justice qu'un instrument de péché. Sans doute faiblesse et dépendance sont les attributs de la chair, mais cela ne constitue pas une opposition à l'esprit. Le corps obéit à la volonté comme la lyre à la main qui en joue, comme le navire à la main qui le gouverne. La chair en soi n'a aucun caractère moral, et la loi n'a pas été donnée pour supprimer et pour changer ce qui est de la nature, mais pour régler la volonté et ses mauvaises œuvres. Puisque le péché provient de la volonté seule, la *convoitise* en elle-même et aussi longtemps que la volonté n'y a pas consenti, ne saurait être un péché : *ἢ ἐπιθυμία ἀμαρτία μὲν οὐκ ἔστιν*. Il ne peut dès lors être question de péché chez les enfants : « Les âmes des justes sont dans les mains de Dieu, et, si les âmes des justes, celles des enfants y sont aussi, car elles non plus ne sont pas mauvaises (*οὐδὲ γὰρ ἐκεῖναι πονηραί*). » — « Nous baptisons les petits enfants bien qu'ils n'aient point de péchés. »

Mais pourquoi la volonté humaine s'adonne-t-elle au mal plutôt qu'au bien ? — Chrysostome l'attribue à la paresse et au

manque de résistance qui est le propre de la volonté. Le premier homme a péché par paresse et par laisser-aller, et ce laisser-aller (*ραθυμία*) est la racine de tous les maux, la cause du péché. On ne s'étonne plus que Satan et son action n'occupent presque pas de place dans ce système. La paresse de la volonté et sa faiblesse suffisant à tout expliquer, il n'est plus besoin, ni de rapporter la chute à la puissance du tentateur, ni d'expliquer par son influence l'empire universel du mal dans l'humanité. Encore ici le prédicateur craignait que ses auditeurs ne trouvassent dans l'idée d'une puissance surhumaine en mal une excuse pour leurs péchés. Il parle de Satan plutôt comme devant servir au bien de l'homme : la volonté se fortifie en résistant à ses attaques, et, si Dieu ne l'a pas anéanti, c'est afin que l'homme puisse d'autant mieux montrer sa vertu.

Mais encore d'où vient cette faiblesse naturelle de la volonté, faiblesse si universelle que nulle créature humaine, pas même la vierge Marie (Chrysostome le reconnaît), n'est exempt de péché ? — Notre théologien ne fait pas difficulté d'admettre que la nature humaine est non-seulement faible, mais positivement portée au mal (*οὕτορρεπής πρὸς κακίαν*). Dans son homélie sur Ps. LI et à propos du péché d'Adam, il dit que, par ce péché de nos premiers parents, le mal « s'est frayé une voie (*οδόν τινα καὶ τριβόν*) dans toute la race ; que la puissance du mal n'est pas dans la nature, car alors nous ne serions pas responsables, mais que la nature, agitée et troublée par les passions, est encline à broncher (*ρέπει ἐπι τὸ πτυῖσν*). » Si donc il repousse l'idée du péché originel et héréditaire au sens ecclésiastique, il reconnaît pourtant que notre nature est portée au péché, en tant que la volonté se laisse entraîner par les affections et les passions de la chair ; il convient qu'elle est déchue par le pouvoir prépondérant de ces affections et qu'elle est ainsi assujettie à la mort. Il fait même remonter cette corruption à la chute, comme le prouvent les paroles suivantes : Le psalmiste « affirme que la transgression dont nos premiers parents se rendirent coupables est devenue la source de tous ces courants [qui nous entraînent au mal]. En effet, dit-il, si les hommes n'avaient pas péché, ils n'auraient pas été assujettis à la peine du péché

dans la mort, et, n'étant point mortels, ils eussent été plus forts que la corruption. Mais étant corrompus, ils ont donné le jour à des enfants semblables à eux. » Il y a donc, selon Chrysostome, une *φθορά* héréditaire, mais non un *ἀμαρτία* héréditaire. Le rapport normal entre l'esprit et le corps est troublé et les affections de la chair l'emportent. Il y a une faiblesse de la nature qui se transmet des parents aux enfants, mais rien de plus : la volonté est libre, il est en son pouvoir de surmonter cette faiblesse, de pratiquer la vertu et de dominer les convoitises. Lorsqu'il dit ailleurs que « Christ, en venant dans le monde, a trouvé la dette héréditaire (*χειρόγραφον πατρῶον*) qu'Adam avait contractée et que nous avons augmentée par nos péchés, » ou encore que lorsque Adam commit ce péché terrible, « il condamna le genre humain tout entier » (*τὸ κοινὸν ἀπάντων ἀνθρώπων κατεδίκασε*), Chrysostome ne veut pas dire autre chose sinon que nous souffrons de la peine qu'Adam a méritée, la douleur et la mort, ou encore qu'Adam est le premier auteur de cette perversion de la volonté en vertu de laquelle nous faisons nôtre, par une libre détermination, le péché de notre premier père. — La doctrine de Théodore de Mopsueste sur le péché est au fond la même que celle de Chrysostome.

On pourrait examiner les conséquences de cette doctrine. On pourrait demander à Chrysostome pourquoi, si la volonté est si absolument libre, aucun des fils d'Adam n'a été sans péché ; pourquoi, s'il n'y a pas de péché originel héréditaire, il a fallu que le rédempteur naquit d'une vierge par la vertu du Saint-Esprit. Mais Chrysostome n'était pas un dogmaticien, il ne se préoccupait pas des conséquences logiques de sa doctrine. S'il insiste sur la liberté entière de l'homme, d'autres propositions qu'on chercherait en vain dans Théodore, apportent un correctif dans ce qu'il y a de trop absolu dans ce principe. Le même intérêt pratique qui l'engageait à montrer la liberté à l'origine de toutes les actions humaines l'engageait aussi à relever le côté opposé. Un simple coup d'œil jeté sur sa christologie fait voir déjà combien il est éloigné des doctrines superficielles et vides du péliagianisme : à ses yeux l'œuvre du Christ est d'une nécessité absolue et sans elle l'hu-

manité est perdue ; la volonté humaine a beau être libre, elle ne peut rien sans le secours du Saint-Esprit. Mais il faudrait surtout citer ici les nombreux passages où il parle avec une grande énergie de la puissance et de l'intensité du péché dans la race humaine. Le péché est une mer pleine de bêtes sauvage et couverte de ténèbres ; il est plus redoutable qu'un démon et il apporte à ses serviteurs la ruine et la honte ; il est pareil à un feu qui, une fois allumé dans les pensées, enflamme tout sans qu'on puisse l'éteindre, pareil à une maladie qui paralyse l'homme et le rend misérable. Rien de plus redoutable que le péché ; il ne laisse point de repos ; tout autre mal n'est qu'une fable, *μῦθος*, en comparaison ; il est un fardeau insupportable, plus pesant que le plomb ; le plus dur des esclavages, dont Dieu seul peut nous affranchir. Notre conscience est couverte de plaies innombrables et il n'y a en nous aucun bien *μηδέν συνειδότες οὐτοῖς ἀγαθόν*, de telle sorte que, si Christ n'était venu et ne s'était offert en sacrifice pour nous, nous serions condamnés comme ennemis de Dieu et entièrement perdus.

Augustin déjà a montré combien Chrysostome était loin des idées de Pélage et combien les partisans de celui-ci avaient tort de se réclamer du saint évêque de Constantinople. Il s'agissait surtout de l'état des enfants, que les pélagiens prétendaient être sans péché. Chrysostome semblait leur donner raison par sa doctrine de la non hérédité du péché. Il ne suffit pas de dire avec Augustin que, selon Chrysostome, l'innocence des enfants consiste en ce qu'ils n'ont pas de péchés actuels, notre évêque va plus loin : pour lui les petits enfants n'apportent point le péché dans leur nature. Mais il n'a jamais hésité à reconnaître qu'ils apportent dans le monde cette faiblesse de la nature qui fournit au péché son point d'attache et son aliment ; et quand il dit : « Nous baptisons les enfants afin de leur communiquer la sainteté, la justice, l'adoption et l'héritage, » il les suppose dans l'innocence sans doute, mais aussi dans un état d'imperfection morale et ayant besoin de la grâce. Le pélagien compare l'enfant à un rejeton parfaitement sain, qui, livré à lui-même se développera normalement, et qui

ne se pervertit que plus tard et sous l'influence de l'exemple et de l'habitude : pour Chrysostome le rejeton n'est pas, il est vrai, dans un état de développement anormal, mais l'état d'indifférence dans lequel il se trouve renferme cependant un penchant au mal, une faiblesse de la nature, qui n'est pas péché encore, mais qui ne peut être surmontée sans le secours de la grâce. — Si absolument on voulait ici classer Chrysostome, il faudrait le classer parmi les semi-pélagiens.

### CHAPITRE III

#### **Idée de Dieu et trinité.**

Sur Dieu et la trinité, Chrysostome s'en tient aux idées et aux expressions reçues. Ses développements, tout apologétiques, se meuvent dans les limites du débat entre l'arianisme et le dogme athanasien.

Dieu est insondable, sans limites ; vouloir l'expliquer est impossible et les spéculations qui l'essaient sont vaines et oiseuses (contre le gnosticisme). On voit dès lors que Chrysostome considère Dieu par le côté métaphysique et insaisissable, les perfections morales sont à l'arrière-plan, et l'idée centrale de l'amour, qui seule nous permet de pénétrer dans l'essence divine et d'en comprendre la vie et les rapports intérieurs, cette idée, fait défaut dans sa conception scientifique de Dieu.

Quant à la trinité, Chrysostome défend en toute occasion la doctrine du concile de Nicée et l'*homoousie*, contre les ariens et les semi-ariens. Evêque et homme pratique, une règle d'enseignement faisant autorité lui paraît de nécessité absolue au milieu des querelles de partis et des hérésies qui pullulent ; et il s'est donné pour tâche de maintenir les décrets du concile de Nicée comme la norme inattaquable de la foi. Il distingue entre l'essence divine, *οὐσία* (*φύσις*) et les personnes divines, *ὑπόστασεις* ; mais qu'on se garde de se représenter celles-ci comme les *parties* diverses d'un tout : la triade entière est donnée déjà dans chaque hypostase. Le Fils est à tous égards de même nature que le Père, subsistant éternellement auprès de lui et nullement soumis à un *procès* de devenir. Comme le

resplendissement du soleil est toujours et nécessairement dans toute sa gloire auprès du corps dont il émane, de même le fils est toujours et dans sa perfection absolue auprès de celui qui l'a engendré, et cela avec une existence personnelle. Le mot de *μονογενής* indique l'identité de nature : entre le Christ et les enfants de Dieu d'entre les hommes, la différence est *qualitative*, il est fils de Dieu par nature, nous le sommes par adoption. Si le Père est *plus grand* que le Fils, c'est en tant que *αὐτὸς τοῦ νιὸν* et nullement quant à son *essence*. — Vrai disciple d'Antioche et de l'école historique, c'est d'un regard sobre, clair, critique, qu'il examine et juge les arguments des adversaires, recourant uniquement à la preuve scripturaire, sans recourir à l'argumentation philosophique et sans s'engager jamais dans la voie spéculatrice, si aimée des alexandrins. Mais il ne sait pas faire la différence entre les doctrines : on le voit combattre la spéulation de Sabellius, qu'il ne comprend pas du tout, avec la même ardeur avec laquelle il condamne les systèmes qui nient l'identité d'essence ; il insiste sur l'éternelle hypostase du Fils aussi bien contre Marcellus et Photin que contre Sabellius.

C'est avec une égale décision que Chrysostome se prononce pour le décret du concile de Constantinople relatif au *Saint-Esprit* : essence divine, coordination au Père et au Fils, existence hypostatique ou personnalité.

Théodore de Mopsueste n'a pas d'autres idées sur ces sujets. Il demeure exactement dans les termes du dogme ecclésiastique. La seule différence qui le distingue de Chrysostome, c'est que, dans les relations entre les hypostases divines, il tient compte de l'élément moral : entre le Père et le Fils, il n'y a pas seulement union (*συνάρχεια*) de nature et de puissance, mais de pensée et de volonté.

Nous touchons ici au côté faible de la théologie de Chrysostome. Il comprend la doctrine ecclésiastique d'une manière tout extérieure et comme une formule, il ne cherche pas à la pénétrer dans son essence et dans sa vie, il n'en saisit pas l'organisme intérieur et les relations avec l'ensemble du christianisme. La faute n'en est pas à lui seul, il est vrai, mais à

l'idée qu'on se faisait traditionnellement de la divinité. On négligeait ce qui est essentiel en Dieu, l'élément moral, l'amour, la vie, pour s'attacher aux catégories métaphysiques et transcendantales. On retrouve ici le point de vue d'Origène et les traces du platonisme.

## CHAPITRE VI

### Christologie.

Sur la personne de Jésus-Christ deux tendances se trouvaient en présence dès le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle, une tendance *réaliste* (Irénée, Tertullien), qui, en opposition au gnosticisme insistaient sur la personnalité historique et sur la nature humaine de Jésus, et une tendance *idéaliste* (Clément, Origène), qui s'attachait au côté divin et à ce qu'il y a de surhumain en Christ. Les premiers distinguaient nettement les deux natures dans la personne du Sauveur ; les alexandrins s'efforçaient d'en saisir l'unité, mais sans y parvenir. Chez Origène, tantôt l'humanité semble absorbée dans la divinité, et l'on arrive au docétisme, tantôt la nature humaine est relevée en termes tels qu'on est conduit au docétisme. Ces deux tendances, représentées par les écoles d'Antioche et d'Alexandrie, aux prises dans les disputes relatives au nestorianisme, se sont transmises à la théologie du moyen âge sans avoir trouvé leur conciliation.

Chrysostome est ici encore de l'école d'Antioche ; il repousse toute idée de docétisme et affirme avant tout la réalité de l'incarnation du Logos. Pour nous éléver jusqu'à Dieu, il fallait que le rédempteur fût homme et revêtît notre chair. « Car s'il avait montré à découvert son essence divine, on aurait vu le soleil et la lune s'éteindre, la mer se dessécher, la terre s'anéantir, et la nature humaine, au lieu d'être sauvée, eût été détruite. » Au reste l'abaissement du Fils de Dieu ne sert pas seulement à notre salut, il sert aussi à sa gloire, car auparavant il n'était connu et honoré que des anges, tandis qu'aujourd'hui il l'est dans le cœur des rachetés et dans l'humanité reconquise.

Le Fils de Dieu a revêtu notre nature *mortelle*, quoique sans péché. Jésus était sujet aux affections et aux souffrances de l'humanité. Entre Jésus-Christ et nous il n'y a qu'une différence de degré et nullement de nature, la même différence qu'entre l'arbre qui n'est point encore parvenu à sa beauté normale et à sa perfection, et l'arbre parfait qui a grandi en pleine conformité à son idéal. S'il était mortel, ce n'est pas que la mort fût pour lui la peine d'un péché quelconque, c'est qu'il était un membre de l'humanité et qu'il faisait partie des êtres sujets à la mort. Nous savons que Chrysostome n'admettait pas que le péché fût héréditaire : pourquoi donc Jésus est-il conçu du Saint-Esprit et né d'une vierge, car, né naturellement, il était sans péché, et quand à la faiblesse héréditaire de la nature, il suffisait de la présence du logos pour la neutraliser ? — Cette question ne se pose pas pour Chrysostome, et quand il expose la doctrine de l'église sur la naissance surnaturelle du Christ, on peut supposer qu'il le fait par une sorte d'accommodation et pour répondre au sentiment de l'assemblée. Il ne paraît pas du reste y accorder une grande importance ; il n'en parle qu'occasionnellement et lorsqu'il y est appelé par le texte sacré.

Chrysostome ne s'explique que d'une manière générale sur la personne de Jésus, sur les deux natures qui subsistent en lui dans l'unité de personne. Sa conception anthropologique le conduit à considérer en Christ trois éléments constitutifs : d'un côté, le *corps* et l'*âme* (nature humaine), d'un autre côté le *logos* (nature divine), deux faces de son être qu'il ne faut ni séparer ni confondre (non *σύγχυσις*, mais *ἕνωσις*). Il dit cependant : « L'étain tient du plomb et de l'argent, il a l'apparence de l'argent et la nature du plomb ; c'est ainsi que le Christ réunit en sa personne dans leur intégrité la nature humaine et la nature divine. » Il est à croire que, comme pour les autres disciples d'Antioche, l'union des deux natures est pour lui essentiellement morale. — Bien qu'il se contente en général du langage populaire et qu'il manque ainsi de précision, on peut affirmer qu'un mélange du *λόγος* et de la *σάρξ* était à ses yeux une idée inadmissible : elle ne se concilie ni avec l'opposition

qu'il établissait entre l'esprit et le corps ni avec sa conception abstraite des *personnes* dans l'essence divine. La polémique contre Apollinaire, pour qui le *λόγος* divin renplaçait le *νοῦς* humain en Jésus, exerça une influence notable sur la formation de la doctrine de Chrysostome aussi bien que sur celle de Théodore.

Les idées de celui-ci sont au fond les mêmes que celles de l'évêque de Constantinople, mais son exposition du dogme commun a bien plus de profondeur et de valeur scientifique.

Il avait mieux compris l'image de Dieu dans l'homme et la position de celui-ci dans l'ensemble de l'univers; aussi la personne de Jésus-Christ paraît-elle chez ce théologien sous un jour bien supérieur. Par la chute, ce n'est pas seulement la relation normale entre l'âme et le corps qui est troublée dans l'homme, c'est l'harmonie du monde lui-même. L'homme déchu n'est plus ce qu'il devait être pour le monde, le représentant idéal de la majesté céleste, le centre où le ciel et la terre se rencontrent et s'unissent. Afin de réparer le désordre introduit par le péché, il faut que Christ reproduise l'image divine en sa pureté et sa perfection absolue, qu'il devienne ce qu'Adam a cessé d'être, qu'il rende à l'univers le centre qu'il a perdu; et pour cela il doit être vraiment et parfaitement homme. Partant de cette pensée, Théodore est conduit à insister sur l'entièrerie humanité du Christ, à tous égards, notamment en ce qui concerne la liberté. Et tandis qu'Apollinaire, l'adversaire de l'école d'Antioche, refusait au Christ une âme humaine, de peur de devoir reconnaître en lui une possibilité de variation, Théodore prend tout à fait au sérieux l'humanité de Jésus, avec toute sa liberté de choisir, de vouloir, par conséquent de pécher. Cela seul rendait possible une conception *moralement* de la personne du Sauveur. Et ce pas considérable que l'école d'Antioche fit faire à la christologie, il faut certainement en faire honneur à la méthode qui caractérise cette école, à son étude littérale de l'Ecriture, à son constant effort pour la comprendre historiquement. Quant à l'union des deux natures elle ne peut être que morale pour Théodore. Par son essence Dieu est présent *dans tous les êtres* (*τὴν φύσιν πάρεστι τοὺς*

*πᾶσιν*); cette omniprésence est illimitée et ne peut être circonscrite. Lors donc que Dieu promet dans l'Ancien Testament d'être spécialement présent chez ses bien-aimés, il ne peut être question ni d'une présence *κατὰ φύσιν*, ni d'une présence d'action (*ἐνεργείᾳ*), car l'une et l'autre sont universelles; il s'agit d'une union morale, d'une *εὐδοκίᾳ*, par le moyen de laquelle il veut habiter en ses bien aimés : *Τη εὐδοκίᾳ τῷ μὲν ἔστι μακράν, τῷ δὲ ἐγγύς*. — D'un autre côté la nature humaine est incapable d'une union consubstantielle avec le *logos*, car il n'y a que des êtres de même nature (*ὁμοούσιοι*) qui puissent s'unir consubstantiellement. Dès lors entre Dieu et l'homme il ne saurait y avoir qu'une union de volonté (*κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἐνωσίς*), laquelle, tout en maintenant les natures distinctes, produit l'unité de personne, de pensée et d'action (*μίαν... τὴν αὐθεντίαν, δεσποτίαν, ἐξουσίαν κτλ.*) Dire que Dieu habite en nous substantiellement (*οὐσίᾳ*), c'est tout ce qu'il y a de moins convenable. Il faut donc dire que cette habitation a lieu par bienveillance (*εὐδοκίᾳ*.) Mais que faut-il entendre par cette *eudokia*? C'est selon la définition de Théodore, la volonté bonne et parfaite de Dieu unie à une continue manifestation de grâce. Quant au Christ le bon plaisir de Dieu fut sur lui dès le commencement et le prépara à son union avec le *logos*. Sans doute cette union eut lieu en principe au moment de la conception, mais en même temps elle fut progressive, elle se réalisa et s'acheva dans un *procès* continu et harmonique. Sa volonté, immuablement dirigée vers le bien, le choisissait toujours sans hésiter. Il possédait l'Esprit de Dieu dans sa plénitude et non par mesure comme les autres hommes. Par la lutte et le progrès moral, il s'élève du *posse non peccare* au *non posse peccare*, et le terme de ce progrès fut la résurrection, par laquelle il entra dans l'état de sainteté immuable et d'union parfaite avec le *logos*. Christ devait être sans péché pour abolir la sentence de mort qui pèse sur l'humanité, et pour être sans péché, il devait être tenté. Christ est le type de l'humanité en ce sens que, dans le siècle présent jusqu'à la résurrection, elle est dans un travail de formation auquel succédera dans le siècle à venir l'état de perfection absolue. Il semblerait que dans ce système il

n'y a qu'une différence de degré entre Jésus et les autres hommes; la différence spécifique subsiste cependant par le fait que Théodore maintient la naissance surnaturelle du fils de Marie ainsi que l'absence complète de péché en lui; elle subsiste par l'union avec le *logos* qui, en Christ, transporte la nature humaine dans une sphère tout autre que celle dans laquelle vivent les autres hommes.

On ne trouve pas dans Chrysostome l'idée d'une union progressive de la nature humaine et du Verbe divin. Mais du reste il est d'accord avec Théodore. Le Christ est pleinement homme, c'est à ce titre qu'il est assujetti à la mort et à la crainte de la mort, qu'il peut être question pour lui d'une élévation. C'est sur la nature humaine que le Saint-Esprit agit lors de sa naissance et qu'il fut répandu lors de son baptême. Sa vie fut entièrement humaine, afin qu'il pût être pour nous un modèle et un idéal. Jésus est en effet l'homme idéal, le type primitif d'après lequel l'humanité déchue doit être renouvelée. Cette dernière pensée est propre à l'école d'Antioche; elle eût été féconde si l'église s'en était emparée et en avait développé les conséquences. — Christ n'a cependant jamais cessé d'être le fils du Dieu tout puissant, de même nature (*όμοιός*) que le Père, lui-même tout sachant et tout puissant comme le Père. L'aveuglement d'un hérétique seul, pense-t-il, peut dire que Jésus faisait ses miracles avec le secours du Père. Quand Jésus rend grâces au Père pour la résurrection de Lazare, c'est à cause des auditeurs et par accommodation; quand il dit que « le Fils ne peut rien faire de lui-même, » cela signifie qu'il ne fait rien qui soit en opposition avec le Père. L'expression *mère de Dieu*, (*Θεοτόκος*) ne peut donc être venue à la pensée de Chrysostome, et de fait les passages de ses écrits où cette expression se trouve sont reconnus non authentiques. Pour lui, comme pour Théodore, il y avait en Christ une union, une conjonction (*συνάρτησις*) morale de Dieu et de l'homme, et le *logos* habitait en lui comme dans sa maison ou son temple: il emploie plusieurs fois cette image.

En résumé ce qui caractérise la christologie de Chrysostome

et de l'école d'Antioche, c'est la distinction des deux natures. L'unité de personne n'est pas clairement saisie. Théodore connaît en Jésus une *unité morale* consistant en ce que, dans l'action, il y a toujours accord parfait et unité de volonté ; mais il a peine à dissimuler dans sa conception l'existence de deux personnes distinctes, de deux *moi*, qui ne sont que juxtaposés.

Chrysostome semble parfois arriver à la vraie unité d'une personne à la fois humaine et divine en Christ, mais de fait, il ne parvient pas à saisir cette idée : ses conceptions de Dieu et de l'homme ne le lui permettent pas.

Quant à l'*œuvre de Christ*, Chrysostome ne sort guère des idées et des expressions reçues. Il exalte la charité de Christ qui a aimé l'église sans trouver en elle la réciprocité à laquelle il avait droit. Christ a versé son sang pour nous, afin de nous racheter. Par son incarnation, par son sacrifice, offert pour le monde entier, il a purifié nos âmes, détruit le péché et la mort, ouvert le ciel et donné une espérance infinie à l'humanité. Il s'est abaissé pour nous éléver, il est mort pour nous rendre immortels, il a été fait malédiction afin que la bénédiction reposât sur nous. Il insiste avec force sur la réalité de la résurrection de Jésus ; elle est pour lui un fait de première importance, mais il n'en fait pas, comme son ami de Mopsueste, le centre et le pivot de l'œuvre rédemptrice : pour lui ce sont *les souffrances de Jésus qui sont la réalisation et la cause du salut*.

La nécessité de l'incarnation, quand même le péché ne serait pas intervenu, semble résulter logiquement des principes de Chrysostome. Elle était nécessaire à la gloire du Fils de Dieu pour qu'il fût entièrement manifesté au monde ; nécessaire encore à la consommation de l'humanité, qui ne pouvait parvenir à sa destination autrement que par son union avec le *logos*. En prenant notre pauvre nature pour en être les prémisses et l'offrir à Dieu en oblation, il l'a consacrée, sanctifiée, ennoblie. En Christ Dieu est devenu homme et l'homme s'est assis sur le trône royal. Jésus a fait plus que de réparer le dommage commis par Adam, il nous a apporté un avantage supérieur ; il a fait plus que de nous délivrer des suites du péché, il nous a donné

la perspective de biens nouveaux et plus excellents. Il y a en lui surabondance de mérites et ses souffrances ne sont pas seulement l'équivalent de nos fautes ; leur prix dépasse infiniment notre dette.

Depuis Irénée et bien plus encore depuis Origène, il s'était acclimaté dans l'église l'idée d'un droit sur le genre humain qui aurait été acquis en faveur de Satan par l'effet de la chute, droit dont il aurait été dépouillé dans la rédemption par une sorte de tromperie dont il aurait été dupe. Cette idée s'était développée au temps de Chrysostome ; on la retrouve notamment chez Grégoire de Nysse, qui croit que le diable a été joué non-seulement par la mort, mais déjà par l'incarnation de Christ. On en reconnaît les traces dans Chrysostome, tandis qu'elle ne paraît nulle part chez Théodore. Il dit quelque part que le Fils de Dieu a revêtu notre nature et habité dans le sein de la Vierge, » doucement et sans bruit, de telle sorte que personne ne s'en aperçut, pas même le Diable. » Et ailleurs : « Interroge Satan, il te dira que ce qui lui a donné le coup de mort, c'est le corps crucifié de Jésus. Interroge la mort et demande-lui ce qui lui a arraché son aiguillon et ravi sa victoire, de telle sorte que jeunes filles et jeunes garçons se moquent d'elle, et elle te dira que ce même corps crucifié en est la cause. Depuis la crucifixion les liens du sépulcre sont rompus, les portes d'airain brisées et les morts ressuscités. — Tout comme ceux qui ont pris un aliment qu'ils ne peuvent supporter sont obligés de rendre ceux qu'ils avaient mangés auparavant, ainsi la mort ne pouvant ni retenir ni digérer (*κατεργάζεσθαι*) ce corps crucifié a dû rendre avec lui ce qu'elle avait englouti jusque-là ! »

## CHAPITRE V

### Sotériologie.

L'anthropologie étant la doctrine centrale dans le système de Chrysostome, c'est à cette doctrine que se rattache celle de l'appropriation du salut, laquelle se résout en deux questions : 1<sup>o</sup> Quelle est la relation de la volonté et de la puissance divine, d'une part, et de la liberté humaine, d'autre part ? 2<sup>o</sup> comment

est-ce que l'homme entre en possession de la grâce qui nous est offerte par Jésus-Christ ?

I. Pour Chrysostome, *point de prédestination absolue*. C'est par amour que Dieu a donné son Fils *au monde*, et, en Christ, tous les hommes sont appelés au salut. Il admet cependant une prédestination conditionnelle, telle qu'elle lui apparaît dans les Ecritures. Mais sans chercher à approfondir le mystère, il se contente de distinguer en Dieu le *savoir* et le *vouloir*, ce dernier étant déterminé par le premier : de toute éternité Dieu a résolu de sauver ceux dont il a préconnu qu'ils en seraient dignes, c'est-à-dire les croyants. On peut dire qu'il ne connaît qu'une prédestination, celle de tous les hommes au salut, salut que Dieu a décrété en Christ dès l'éternité. Si on lui objecte le péché, l'inimitié, qui est intervenue, il répond que l'amour (*φιλία*) est plus ancien et qu'il ne saurait être anéanti par le péché. Le décret du salut étant universel et Dieu, d'un autre côté, ne voulant contraindre personne, la réalisation de sa pensée éternelle dépend de la foi ou de l'incrédulité de chacun. Il y a donc en Dieu une double volonté, une volonté *absolue* et générale en vertu de laquelle il a résolu de sauver tous les hommes et une volonté *conditionnelle* en vertu de laquelle le salut ne se réalisera dans les individus que moyennant la foi : « Une volonté première de ne pas perdre les pécheurs, une volonté seconde de perdre les méchants. » Chrysostome s'efforce de concilier l'élection divine et la pleine liberté humaine : Dieu a mis au pouvoir de l'homme d'accepter ou de rejeter la grâce qui lui est offerte ; l'élection ne constraint pas, elle pousse (*οὐ βιατισκή, ἀλλὰ προτρεπτική*). Dieu n'est pas l'auteur de la perdition de ceux qu'il abandonne à l'incrédulité de leur cœur : *faire et permettre, ποιεῖν et συγχωρεῖν*, sont deux choses fort différentes. — Même point de vue, mêmes idées à peu près chez Théodore, mais moins développées.

Les deux exégètes sentent bien que leurs idées viennent se heurter peut-être contre Rom. IX et ils cherchent l'un et l'autre à expliquer ce texte dans leur sens. L'apôtre, disent-ils, ne présente qu'un des côtés de la question, l'autre côté doit être supposé par le lecteur; son but est d'humilier l'orgueil humain

et de démontrer que, quoique libres, nous ne pouvons rien sans Dieu. Chrysostome trouve le mot de l'énigme dans les vers. 31 et 32 : Paul veut montrer que les Juifs sont exclus du salut parce qu'ils ont refusé de se ranger au plan de Dieu et qu'ils veulent se sauver par eux-mêmes. Il insiste sur la distinction entre prédestination et prescience : si Dieu a choisi Jacob avant sa naissance et avant qu'il ait fait ni bien ni mal (vers. 11-13), c'est qu'il n'a nul besoin d'attendre les actes d'un homme pour savoir ce qu'il sera et s'il se décidera pour le bien ou le mal. Il explique le vers. 16 par l'adjonction du petit mot *μόνον* (*οὐ τοῦ θελούστος μόνον*) : il ne suffit pas du vouloir de l'homme *seulement*, il faut en outre le secours de Dieu. A propos de vers. 20, etc., et de la comparaison du vase de potier, Dieu n'entend pas supprimer la liberté humaine, mais il exige une obéissance absolue ; le but de l'apôtre n'est pas de ramener à la causalité divine les différentes destinées des hommes, mais seulement d'affirmer la liberté souveraine et la diversité des dispensations de Dieu ; Pharaon, ainsi que tout homme qui par son endurcissement attire sur soi la colère divine et la perdition, est un *vase de colère* parce que Dieu n'a rien épargné pour l'amener à la conversion. Mais l'exégète a le sentiment que ses explications ne sont pas suffisantes, et il finit par dire que le vase de potier est une manière hyperbolique de fermer la bouche aux contradicteurs, qu'une image ou une comparaison n'est jamais applicable sur tous les points et qu'il n'y faut prendre que ce qui est utile et pratique. — L'explication de Théodore est ingénieuse, si elle s'accorde mal avec le contexte. Les mots : *Mais plutôt ô homme ! qui es-tu, toi, qui contestes contre Dieu*, ne sont pas une réprehension de l'apôtre, mais une réponse à l'objection précédente : *Pourquoi se plaint-il encore ? Qui peut résister à sa volonté ?* Et cette réponse revient à ceci : Tu prétends te décharger de ta responsabilité sous prétexte qu'on ne peut pas résister à Dieu, mais comment se fait-il donc que tu contestes contre Dieu, si tu ne peux pas lui résister ? car contester c'est résister. Aussi certainement qu'un vase de terre ne peut pas dire au potier : pourquoi m'as-tu fait ? aussi certainement le fait que, toi, tu contestes avec Dieu, prouve que tu

n'es pas un vase de potier et que tu as le pouvoir de distinguer et de choisir entre le bien et le mal, que tu es libre, en un mot.

II. Quant au moyen d'entrer en possession du salut, Chrysostome est attentif à maintenir et la grâce de Dieu qui offre le salut et la volonté de l'homme qui se l'approprie. Dans cette œuvre du salut individuel, la part de Dieu c'est de *donner la grâce*, la part de l'homme, c'est d'*apporter la foi*, ( $\tauὸ\ \pi\alpha\rho\alpha\sigma\chi\epsilon\iota\ν\ \tau\hbar\ \pi\iota\sigma\tau\iota\ν$ ). Il est ainsi au pouvoir de l'homme d'être ou de n'être pas un enfant de Dieu. On le voit c'est le *synergisme*, qui, jusqu'à Augustin, est un héritage commun à l'église d'Orient et à celle d'Occident. Mais, en sa qualité de prédicateur, Chrysostome fait une large part à l'action de l'homme. « Il donne beaucoup aux forces du libre arbitre, dit Dupin, il parle toujours comme un homme persuadé qu'il dépend de nous de faire le bien et le mal<sup>1</sup>. »

Du reste Chrysostome ne se prononce pas sur le rapport entre le facteur humain et le facteur divin. Il se borne à affirmer l'égale nécessité de l'un et de l'autre coéfficient. Le salut dépend à la fois de Dieu et de nous. Si la charité divine agissait seule, tous seraient sauvés, ce qui n'est pas ; si notre force ( $\alpha\rho\epsilon\tau\iota\hbar$ ) y suffisait seule, l'apparition de Christ serait inutile. — Mais la question importante est de savoir auquel des deux facteurs appartient l'*initiative*. Il semblerait que Théodore donne la première place à la causalité divine, cependant il ne s'exprime nulle part clairement sur ce point. Chrysostome est plus explicite. Toujours, il est vrai, il insiste sur le concours également nécessaire de la grâce de Dieu et de la volonté de l'homme, et le plus souvent on ne voit pas auquel des deux il donne le rôle principal. Tantôt encore la grâce semble n'être qu'un secours, indispensable sans doute, mais en quelque sorte accidentel et venant s'ajouter à l'action morale de l'homme ; tantôt elle paraît comme l'agent essentiel et principal, la volonté ne faisant qu'ajouter son concours. Mais en quelques endroits, il est assez précis pour qu'on voie clairement que, dans sa pensée, l'*initiative* appartient à l'homme, au libre ar-

<sup>1</sup> *Biblioth. des auteurs ecclésiastiques.*

bitre. Ainsi selon Philip. II, 12, 13, c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, mais comment : « Quand tu voudras, alors Dieu rendra efficace ton vouloir ( $\tauότε \; \epsilonνηργύσει \; τὸ \; θέλειν$ ), lui-même te donnera et la disposition du cœur ( $προθυμίαν$ ) et l'exécution. Car lorsque nous voulons, il augmente notre vouloir. » — Il ne supprime pas notre libre arbitre, mais il montre que dans une intention droite nous puissions une bonne disposition pour le vouloir. — « As-tu fait une aumône ? tu seras plus porté à donner. » — Et ailleurs : « Comme Abraham, par son obéissance prévenante, se montra digne de la grâce divine, ainsi devons-nous montrer un vouloir sincère et une recherche sérieuse de la vertu, afin que Dieu fortifie nos faibles efforts et nous fasse arriver au but. » — Ailleurs encore : « Dieu ne vient pas au devant de nos déterminations par ses dons, mais lorsque nous-mêmes avons pris l'initiative et montré notre volonté, alors il nous fournit en grand nombre les occasions et les moyens de salut. » — « Quand nous faisons ce qui est en notre pouvoir, Dieu vient largement à notre aide. Il veut que nous aussi nous apportions notre concours afin d'y donner le sien. » Ainsi le commencement de la conversion vient de l'homme, mais, sans l'assistance divine, elle ne saurait aboutir. Mais ce serait bien mal comprendre Chrysostome de penser que l'œuvre de la grâce est à ses yeux une chose accessoire et subsidiaire dont nous pourrions jamais nous passer : tout son système et toute sa vie repoussent cette idée. La volonté humaine étant affaiblie par le péché, on ne saurait la considérer comme étant en elle-même l'auteur de la conversion ; elle n'en est capable qu'autant qu'elle est fortifiée, éclairée, renouvelée par l'assistance divine (Chrysostome le dit expressément), en sorte que la grâce nous apparaît de nouveau comme le principe réellement constitutif de la conversion, tandis que la volonté n'est en soi que la faculté toute formelle de la recevoir ou de la repousser, de se laisser conduire par elle ou de lui résister. Bien plus, tous les efforts et toute la volonté de l'homme étant absolument impuissants sans le secours de Dieu, il s'ensuit qu'une volonté efficace pour le salut doit être considérée comme un don de Dieu. Il n'y a aucun

mérite à l'homme de recevoir la grâce, et s'il est sauvé il ne peut en aucune façon s'en attribuer la gloire. Il ne faut regarder ni à notre bonne conduite, ni à nos efforts, mais à la charité divine, car tout procède de la grâce d'en haut. Cela n'empêche pas que la condition, la racine de toute conversion ne soit la bonne volonté, la foi (*προθυμία καὶ πίστις*), à laquelle Dieu communique sa grâce et son Saint-Esprit. — Nous ne pouvons rien sans la grâce et la grâce ne nous sert de rien si nous ne faisons pas tout ce qui est en notre pouvoir, tels sont les deux principes constamment rappelés et présentés sous toutes les formes par Chrysostome.

C'est une circonstance digne d'être remarquée que Chrysostome parle rarement du *Saint-Esprit*. Rien en particulier sur son œuvre prévenante. On ne peut pas dire qu'il ignore l'action intérieure par laquelle l'Esprit de Dieu incline la volonté, mais là même où il en parle, il ne s'agit point de la grâce prévenante, mais du *Saint-Esprit postveniens*, venant en aide à la volonté déjà bien disposée. On peut dire hardiment que Chrysostome ne sait rien d'une grâce *prévenante* agissant intérieurement pour déterminer la volonté et la pousser à l'œuvre, ce qui ne signifie pas qu'il méconnaisse l'action du *Saint-Esprit* en général. Il faut ajouter qu'il n'y a pas place dans son système pour une telle action préparatoire de l'Esprit ; car la pleine liberté morale dont l'homme est doué n'a pas besoin d'une force surnaturelle qui incline ou sollicite la volonté ; en outre cette action prévenante ne se concilie pas avec l'idée que notre théologien se fait de liberté, puisque le *Saint-Esprit* ne pourrait qu'incliner le cœur à la grâce et qu'alors, ou bien il opérerait ce qui existe déjà, ou bien il y aurait contrainte exercée sur la libre détermination. Au reste, comme hypostase ou personne divine, le *Saint-Esprit* occupe une position incertaine et peu claire dans le système de Chrysostome. Il y a dans sa pensée deux ordres d'idées qui subsistent l'un à côté de l'autre sans s'unir, d'un côté, la doctrine ecclésiastique de la trinité, qu'il a reçue sans la retravailler et dont il ne sait pas faire usage parce qu'il ne se l'est pas appropriée, et d'un autre côté, la doctrine de l'école d'Antioche avec ses idées de liberté et de

distinction entre la causalité humaine et la causalité divine, idées qu'il a faites siennes et qu'il a élaborées pour son propre compte. Ce sont deux cercles qui se touchent sans arriver à se réunir, et l'idée abstraite, métaphysique, de la personne du Saint-Esprit demeure une idée oiseuse sans rapport vivant avec la volonté humaine et sans qu'il soit possible de concevoir leur union intime.

Il y a analogie et aussi correspondance logique entre ce rôle assigné au Saint-Esprit et la doctrine anthropologique de Chrysostome. Là les dons supérieurs, sagesse, immortalité, action de la grâce, venaient *s'ajouter* à la nature humaine et lui constituaient une sorte de dotation, plutôt qu'ils n'en faisaient partie intégrante : ici le Saint-Esprit vient *s'ajouter* aussi, comme une dotation divine, à ce qu'il y a de bon dans l'homme naturel, à la bonne inclination de la volonté, qui est le vrai commencement de la conversion, mais il n'est pas le principe de son renouvellement et l'on n'en voit pas l'*absolue* nécessité : il est nécessaire à la *bonne* vie plutôt qu'à la *vie* du racheté. Aussi, fait significatif, c'est dans les dons de grâce, dans les charismes, que Chrysostome fait volontiers consister le Saint-Esprit lui-même. Au reste, on trouve déjà la même doctrine dans Origène : « Je pense, dit ce dernier, que le Saint-Esprit ne fait son œuvre que chez ceux-là seuls qui se convertissent et marchent dans les voies de Jésus-Christ, c'est-à-dire, qui vivent dans les bonnes œuvres et demeurent en Dieu. »

Quant à la *justification*, le point de vue moral qui domine toute la théologie de Chrysostome est évidemment favorable à une conception qui exige de l'individu un acte personnel, un acte de volonté conscient, pour avoir part au salut. Mais, dans son zèle pour les œuvres, il a perdu de vue le principe d'où elles procèdent, à savoir le renouvellement du cœur, le mouvement de l'âme qui se détourne du mal pour s'attacher à Christ, la foi. C'est encore dans son anthropologie qu'il faut chercher la raison de cette lacune : Car dès qu'on méconnaît la corruption originelle de l'homme, dès qu'on estime celui-ci en pleine possession de sa liberté et capable de se déterminer par lui-même pour le bien ou pour le mal, alors l'idée d'un renou-

vellement radical disparaît, il n'est plus nécessaire de rompre avec son passé pour entrer dans une direction nouvelle, et la régénération se résout en une série d'actes isolés de transformation et d'amélioration progressive. Chrysostome, pas plus que Théodore de Mopsueste, n'a compris la doctrine de Paul sur la foi comme principe de régénération. Pour l'apôtre, l'homme, dans le sentiment profond de son péché et de son incapacité à se sauver lui-même, est conduit à saisir par la foi la grâce qui lui est offerte en Jésus-Christ; de telle sorte que, tout mérite de la part de l'homme étant exclu, et la foi n'étant que l'organe par lequel la grâce est reçue, la justification est la sentence d'absolution, absolument gratuite, prononcée par Dieu sur le croyant. Pour les théologiens d'Antioche, au contraire, l'action de l'homme dans la justification n'est pas purement réceptive; l'homme est un facteur actif dans cette œuvre, il y coopère pour sa part. A ce point de vue, la foi est considérée non point en elle-même mais dans ses fruits, dans les œuvres qu'elle produit, et la justification a pour condition l'activité morale préalable du sujet.

On ferait tort cependant à Chrysostome en supposant que la doctrine évangélique de la justification ne se trouve pas chez lui. Y avait-il vacillation dans ses idées sur le sujet? éprouvait-il le besoin de tempérer ici la doctrine d'Antioche? ou bien se laissait-il inspirer par sa piété plutôt que par sa dogmatique?.. Toujours est-il qu'il reproduit parfois en termes non équivoques la doctrine paulinienne, et c'est là un fait d'une grande valeur. « L'homme n'est sauvé, ni par ses efforts, ni par son travail, ni par ses sueurs, mais par grâce, — par grâce uniquement et non par ses œuvres. » — La foi n'est pour lui que l'organe par lequel nous saisissons le salut, alors qu'il affirme qu'il n'y a pas en elle de degrés et qu'elle est une seule et même chose chez tous, puisque tous doivent s'approprier la même grâce et que le salut n'est pas plus grand pour l'un que pour l'autre: « Il n'y a pas une foi moindre et une foi meilleure, mais la foi est la même chez tous ceux qui croient véritablement, c'est dans la vie qu'il y en a de plus zélés et de plus paresseux. » — Il lui donne sa position centrale quand il la désigne comme la

mère de tous les biens, le remède qui nous sauve, le bâton qui nous soutient, l'ancre sans laquelle l'homme serait comme un navire livré à tous les vents. — Il sait aussi en marquer la place et le rôle à côté de la connaissance : la foi, pense-t-il, ne repose pas sur des preuves et des raisonnements, mais elle n'en est pas moins plus assurée et donnant une certitude plus grande que les preuves et les raisonnements ; pour arriver à une connaissance vraie il est nécessaire de croire : « la connaissance est par la foi, et sans la foi on ne peut le connaître. » Il reconnaît enfin que la foi est un acte de la volonté et non de l'intelligence ; qu'elle ne peut être produite par voie dialectique, mais que, consistant en une direction constante du cœur, elle a son point d'appui en elle-même et qu'elle porte avec elle la preuve de sa vérité.

A ces énoncés sur la foi correspondent ceux sur la justification elle-même. Il répète que l'homme est justifié par grâce, non par les œuvres ; que Dieu a résolu de sauver les hommes par la foi, afin que nul ne puisse se glorifier et qu'il soit manifeste que tous n'ont part au salut que par un effet de la miséricorde divine : « Puisque Dieu lui-même l'a voulu, c'est la foi qui sauve. » On voit pourtant déjà ici que la pensée de Paul n'est pas nettement rendue : si la foi justifie, dans la pensée de Chrysostome, ce n'est point par elle-même et en tant qu'elle saisit et s'approprie la grâce, c'est parce que Dieu l'a voulu et que tel a été son bon plaisir. Il y a dans cette conception quelque chose d'extérieur et une apparence d'arbitraire.

Quant aux œuvres, Chrysostome sait souvent aussi les mettre à la place qui leur appartient et les présenter comme procédant de la foi qui sauve, comme les fruits nécessaires de la vie nouvelle : « La loi voulait rendre l'homme juste ; mais, comme elle était impuissante pour cela, Christ est venu apporter la justice qui est par la foi et accomplir ainsi la volonté de la loi, en sorte que ce que celle-ci ne pouvait faire par le moyen de la lettre, il l'a réalisé par le moyen de la foi. » En deux mots, *ἡ πίστις ποιεῖ τὸν ἀγιασμόν*. Tant que le cœur, dit-il, n'a pas compris et saisi l'amour de Christ, il n'est pas possible d'aimer véritablement et de faire les œuvres de charité, en d'autres termes, la foi est la source de

la vie nouvelle, parce qu'elle a saisi et qu'elle possède le pardon. — Après un langage si clair, il faut toute la prévention d'un romaniste pour faire de Chrysostome un pur représentant de la doctrine de Trente. Il est vrai cependant que, par un autre côté, il se rapproche de cette doctrine et qu'elle est même contenue dans les prémisses de son système. C'est sans doute à l'interprète de l'Ecriture et à son respect pour les déclarations de saint Paul, lesquelles d'ailleurs s'accordaient si bien avec ses expériences personnelles, que nous devons les nombreux énoncés purement évangéliques qui se rencontrent dans les écrits de Chrysostome. Mais des influences d'un autre genre, entre autres, l'intérêt pratique toujours dominant chez lui le portaient dans un autre sens. Le dualisme qui se reconnaît déjà dans son anthropologie est ici plus évident encore.

En maints passages de ses écrits la justification n'est pas présentée comme le fait central dans l'œuvre du salut, mais comme un acte divin coordonné à tant d'autres et qui ne suffit pas à lui seul pour fonder la vie nouvelle ; de même la foi n'y est plus cet acte décisif de la volonté, qui donne sa direction à l'existence, mais un acte de la vie religieuse à côté de tant d'autres. Dès lors les bonnes œuvres y apparaissent isolées, imposées par une sorte de nouvelle loi ; elles ne sont plus le produit nécessaire de la foi, mais prennent place à côté ou même au-dessus de la foi comme subsistant par elles-mêmes. La *justification* est distinguée de la *rémission des péchés* et elle signifie non pas que Dieu *déclare* l'homme juste, mais qu'il le *rend* juste<sup>1</sup> ; erreur première dont on peut mesurer toute la portée. Nombreux sont les passages où la foi et les œuvres sont juxtaposées. « Ne t'Imagine pas que la foi seule suffise, il y faut ajouter la vie. » « Ce n'est point par la foi seule qu'on est sauvé, mais encore par la souffrance et la patience. » Les œuvres de miséricorde surtout servent à acquérir la grâce. Il faut dire qu'en ces endroits la notion de la foi est autre que dans Paul

<sup>1</sup> « Dieu l'a aimé, non-seulement en lui faisant grâce du châtiment qu'il avait mérité, mais en le rendant juste.... Car s'il est bien heureux celui qui a reçu son pardon de la grâce divine, combien plus celui qui est justifié et qui a montré sa foi. » *In Rom.* hom. 8.

et qu'il ne sépare pas les œuvres de la disposition intérieure, sans laquelle elles n'ont aucune valeur à ses yeux. Lorsque, comme il lui arrive fréquemment, il ne parle pas même de la foi et fait dépendre le salut d'une bonne conduite (*κατορθοῦν*) on peut ne voir là qu'une accommodation au langage populaire. Il est plus difficile de justifier des passages où il promet une récompense particulière à la pauvreté dignement supportée, où il déclare que les « devoirs accomplis nous sont comptés en rémission des péchés, » où il dit à l'homme qui a fait une chute profonde : « Purifie-toi. — Comment et de quelle manière? — Pleure, gémis, fait des aumônes, réconcilie-toi avec l'offensé, etc. »

Il y a donc dans la doctrine de Chrysostome sur la justification deux courants qui se côtoient, tantôt s'approchant, tantôt s'éloignant, mais ne s'unissant jamais. Remarquons encore ici la correspondance qui existe avec l'idée que l'on se fait du péché. Quand le péché est reconnu dans toute son étendue et sa puissance, alors la foi, étant l'acte du cœur qui s'en détourne, devient le fait décisif dans l'appropriation du salut, et la justification se conçoit à la fois comme la mise en possession du pardon et comme le point de départ de la vie nouvelle. Mais si le péché n'est qu'un errement de la volonté, la nature demeurant d'ailleurs intacte, alors il n'est plus besoin pour être sauvé de faire mourir le vieil homme et de revêtir l'homme nouveau, il suffit d'une amélioration progressive de la volonté aidée de la grâce. Or ce dernier point de vue est évidemment celui qui se rapproche le plus des principes de l'école d'Antioche; seulement la force avec laquelle les docteurs de cette école insistent sur la nécessité du secours de Dieu et sur l'impuissance de la volonté humaine réduite à elle même, les sépare nettement du pélagianisme pur.

Il était encore dans le point de vue d'Antioche de mettre une grande importance à la *repentance* (*μετανοία*) et d'en faire la condition de la vie nouvelle; mais l'idée qu'on s'en fait n'est pas celle d'un acte fondamental de renouvellement intérieur, d'un acte de conversion; on y voit plutôt une disposition qui se continue et devient habituelle. Assurément la *repentance* est par-

tie intégrante de la vie chrétienne et doit n'y manquer jamais. Cependant, à ne la présenter que par ce côté, il y a danger que l'état du régénéré ne soit conçu d'une manière superficielle et incomplète. En divers passages de Chrysostome, la repentance occupe une place qui n'appartient qu'à la foi : « Quand un homme quitte ses mauvaises œuvres et se tourne de tout son cœur vers le bien, quand il confesse ses péchés et fait acte de repentance, il est sauvé. » — « Grand est le pouvoir de la repentance ; elle nous rend purs comme la neige et blancs comme la laine, quand même nos âmes auraient été trempées précédemment dans le péché. Hâtons-nous donc de nous purifier. » — « Les péchés sont effacés par la confession qu'on en fait et par la douleur qu'on en éprouve. » — « La rémission des péchés est la source du salut et le prix ( $\pi\alphaθλον$ ) de la repentance. » — « La repentance est le laboratoire où le péché est détruit. » Quand la repentance est appelée un *don céleste*, cela ne signifie pas précisément que c'est Dieu qui la produit, mais que d'une manière générale, elle a sa source en Dieu comme tous les biens dont nous jouissons. Comme Chrysostome distingue entre pardon et justification, on pourrait dire peut-être que pour lui le pardon s'obtient par la repentance et la justification par la foi ; mais il faut se rappeler que ses expressions ont trop peu de précision dogmatique pour qu'on en puisse déduire un système achevé.

En résumé donc, il y a deux faces dans la doctrine de Chrysostome, comme au reste chez plusieurs Pères de l'église, et c'est dans ses attaches avec l'école d'Antioche qu'il en faut chercher l'explication. D'un côté, il appartient à l'avenir, il tend la main à la théologie du moyen âge, si bien qu'on a pu le revendiquer comme un représentant du dogme catholique. Il est certain qu'il s'éloigne de l'évangile par la manière dont il s'exprime au sujet des bonnes œuvres et dont il exalte, en particulier, à titre de bonnes œuvres par excellence, des pratiques telles que les jeûnes, la virginité, la pauvreté volontaire, etc. Puis, quand il parle d'hommes qui ont fait plus qu'il ne leur était demandé, ne fraye-t-il pas la voie toute large aux œuvres surérogatoires : « Regarde, dit-il, combien d'hommes sont

allés plus loin que Christ ne leur avait commandé. Et toi, quelle sera ton excuse si tu ne fais pas même ce qui est prescrit, tandis que d'autres ont dépassé les limites de l'arène qu'ils avaient à parcourir ? » D'un autre côté, il appartient au passé et il fait entendre des échos des temps apostoliques ; c'est en paroles éloquentes qu'il rend témoignage à la gratuité du salut tel que saint Paul l'a proclamé. Il semble parfois qu'à-près Chrysostome et Augustin, la lumière qui éclairait les jours des apôtres se soit éteinte dans la nuit du moyen âge, pour ne briller de nouveau qu'à la Réformation. Cependant, longtemps encore les clartés s'en sont prolongées dans les siècles suivants, et dans les écrits de Chrysostome les rayons en sont si abondants que leur éclat suffit pour couvrir les obscurités et les taches de sa doctrine.

## CHAPITRE VI

### **Morale.**

Chrysostome a le sentiment très net de la liaison intime qui existe entre la foi et les œuvres. A ses yeux le dogme et la morale sont inséparables, et ce n'est pas lui qui fera consister la religion de Christ en deux parties indépendantes l'une de l'autre, les vérités à croire et les devoirs à pratiquer. — La disposition intérieure d'où procèdent la vie et les œuvres, c'est la *foi*. Dans quelques passages celle-ci est bien la foi en Christ, au sens évangélique ; mais le plus souvent Chrysostome entend sous le mot de foi une disposition religieuse toute générale, l'entièrre soumission de la volonté propre à la volonté de Dieu.

Le bien c'est absolument ce que Dieu veut. Une chose peut-être mauvaise à notre sentiment ; si Dieu l'a commandée et la veut, elle est bonne. Pierre fit une bonne œuvre quand il punit de mort Ananias et Saphira. La loi mosaïque était bonne aussi longtemps que Dieu la voulut ; mais elle n'a plus d'autorité depuis que Christ l'a abrogée, et dès lors ceux qui en font la règle de leur vie, comme les Juifs, sont coupables parce qu'ils agissent contre la volonté de Dieu.

Pour apprécier la valeur morale d'un acte, il ne faut pas re-

garder seulement au fait extérieur, mais avant tout à la disposition d'où il procède, et tenir compte des intentions, des circonstances personnelles, du temps, etc.

La foi étant la disposition fondamentale et permanente du chrétien et la disposition intérieure déterminant la valeur morale des actes, il s'ensuit que la vie tout entière prend un caractère moral, doit être soumise à la volonté de Dieu, et qu'aucun acte, aucun moment n'échappe à cette loi. La vie civile doit être sanctifiée dans ses moindres détails. Dans un passage Chrysostome distingue en trois classes les choses et les actions diverses de la vie : celles qui sont évidemment bonnes en elles-mêmes, celles qui sont mauvaises, comme le meurtre et l'adultère, celles enfin qui ne sont ni bonnes ni mauvaises et qui n'acquièrent de valeur morale que par l'usage qu'on en fait, ainsi la richesse, la pauvreté. Une œuvre proprement dite ne peut jamais être indifférente.

Que pensait-il de la *vie ascétique des moines et des anachorètes* ? — Il aimait la retraite et la vie contemplative, mais il ne se laisse pas égarer par son penchant : il sait que la sanctification se poursuit au milieu des luttes et des tentations de la vie, et il ne saurait mettre un grand prix à l'existence facile et oisive des hommes qui fuient le monde au lieu de le combattre et de le vaincre ; rien n'est plus dangereux pour la vie chrétienne, remarque-t-il souvent, que la paresse et l'oisiveté. — Il combat l'idée, déjà alors répandue, qu'il y a deux morales, l'une plus facile, à l'usage d'un grand nombre, l'autre plus sévère pour le petit nombre de ceux qui veulent vivre dans la retraite et la méditation. « Ce n'est pas, dit-il, dans les déserts et dans les montagnes seulement qu'on peut vivre d'une vie honnête et sage, mais aussi dans les villes populeuses. Christ nous dit : Que votre lumière luise au milieu des hommes, non au milieu des montagnes ou du désert ; les moines doivent se souvenir que l'amour pour Christ se montre dans l'amour du prochain et dans les services qu'on lui rend, et les parents faire de leurs enfants non des solitaires mais des chrétiens. »

Quant aux *biens de la terre*, ce qui est mauvais ce n'est pas la richesse en elle-même, ce sont les soucis du monde et la

tromperie des richesses. Il est permis d'être riche, pourvu que ce soit sans passion et sans avarice. Dans le jeune homme de l'Evangile, Christ ne condamne pas tous les riches, mais ceux qui sont attachés à leurs biens terrestres.

Le *jeûne* a de la valeur non par lui-même, mais par les sentiments qui l'accompagnent : il faut soumettre à l'abstinence non pas la bouche seulement, mais tous les sens. Ce n'est pas de jeûner qui nous préservera de la colère de Dieu, mais de changer de vie. Le vrai jeûne ne consiste pas à se priver d'aliments, mais à se tenir éloigné du péché.

Il place très haut le *martyre*, mais il combat l'idée que les souffrances aient par elles-mêmes une valeur morale et un mérite ; tout dépend des sentiments de celui qui souffre : n'at-on pas vu souffrir et mourir pour une cause impie ? On est plus agréable à Dieu par l'amour fraternel et par le dévouement pour le prochain que par le martyre. Dans les persécutions, nous n'avons pas à courir au-devant des souffrances, mais à les supporter courageusement et virilement quand Dieu nous y appelle. — On retrouve chez Chrysostome le même point de vue élevé quand il s'oppose à ceux qui donnaient *au miracle* une importance exagérée et lui subordonnaient les œuvres morales et le travail de sanctification. Nous ne perdons rien à n'être plus opérateurs ou témoins de miracles. Notre but c'est d'être semblables à Dieu, et ce n'est pas en faisant des miracles que nous y parvenons, mais par notre renouvellement moral, par l'amour de Dieu et du prochain.

Sur le *mariage* et le *célibat* il s'exprime d'une manière qui étonne d'autant plus que, avec toute son époque, il avait une haute préférence pour le célibat. « Mieux vaut, dit-il, servir le Seigneur dans le mariage avec un cœur sincère et pur, que de fuir le mariage avec des dispositions contraires. » — « Saint Paul appelle vierge, non point celle qui n'est point mariée, mais celle qui s'inquiète des choses du Seigneur, et Christ déclare que la miséricorde vaut mieux que la virginité. Quand Jésus parle d'hommes qui se sont fait eunuques pour le royaume des cieux, il n'entend point parler d'une mutilation physique, mais du retranchement des mauvaises pensées. » — A l'idée, dès

lors populaire, que le mariage est un état inférieur, dont le chrétien parfait doit s'abstenir, il oppose à réitérées fois celle-ci, que la vérité du christianisme et sa puissance sanctifiante paraissent précisément lorsque, dans la vie conjugale, on sert Dieu et qu'on gouverne sa maison selon la volonté et la discipline du Seigneur. « Fuir les femmes comme des créatures qu'il faut avoir en horreur, ce n'est pas faire preuve de sagesse ; la vraie sagesse (*σωφροσύνη*) consiste dans la chasteté du cœur et dans l'empire sur soi-même (*ἐγκρατεία*). » Toute attaque contre le mariage lui paraît une attaque contre la virginité elle-même. Enoch était marié et néanmoins il marcha avec Dieu, d'où il suit que pour être marié on n'en est pas moins agréable à Dieu. Même le *second mariage*, il ne croit pas devoir le condamner, bien que dans son opinion il y ait beaucoup de choses à dire contre, et que les chrétiens doivent y bien penser avant que de faire ce pas. Si l'apôtre exige, 1 Tim. V, 9, que la veuve à enregistrer ait été « femme d'un seul homme, » ce n'est pas qu'un second mariage soit condamnable en lui-même, — une telle opinion serait une hérésie, — c'est que, la veuve qui ne s'est point remariée s'est consacrée aux exercices de piété et aux bonnes œuvres <sup>1</sup>.

Voilà tout un côté de la morale de Chrysostome où il est impossible de ne pas reconnaître les principes du pur évangile tels qu'ils découlent de la justification par la foi ; mais il y a un autre côté, dans cette morale, par lequel elle se rapproche singulièrement de celle du moyen âge. Cela tient encore au point de vue sotériologique de l'école d'Antioche. Plus dans l'appropriation du salut on insiste sur l'action de l'homme, plus en morale on est conduit à insister sur l'œuvre, non pas en tant que manifestation de la vie intérieure, mais sur l'œuvre

<sup>1</sup> L'interprétation que Théodore donne de ce passage est intéressante. Il l'entend non d'une veuve qui ne s'est point mariée une seconde fois, mais d'une veuve qui pendant son mariage n'a point vécu avec d'autres hommes qu'avec son mari. « Qui a été femme d'un seul homme, dit l'apôtre, et non pas qui n'a pas été mariée une seconde fois, » parlant d'une femme demeurée fidèle à son mari et ayant vécu soigneusement avec lui seul, soit qu'elle n'en ait eu qu'un, soit qu'elle en ait épousé un second.

considérée en elle-même, isolément et dans sa valeur propre. A côté de la série de passages très évangéliques qui viennent d'être rappelés, il y a dans Chrysostome une autre série de passages en apparence opposés.

Son admiration pour la *vie monacale* le conduit à lui attribuer déjà quelque chose de méritoire et de surhumain. « La vie des anachorètes est comme celle des anges dans le ciel; aucune parole déshonnête ne peut sortir de leur bouche, ni plaisanterie, ni grossièreté; tous leurs discours sont dignes du ciel. Rien dans leurs hôtelleries qui soit trop mauvais pour les cieux, car même les anges descendent chez eux ainsi que le maître des anges. » — « Quant à nous nous sommes devenus pires que des êtres destitués de raison, tandis que les moines sont semblables aux anges. »

C'est dans le même langage que souvent il s'exprime au sujet du *martyre*. Les corps des martyrs sont des offrandes agréables à Dieu qui portent bonheur aux villes qui les gardent. — En quelques endroits il semblerait même admettre que les *saints* peuvent prier pour nous : « Recourons, dit-il, aux prières des saints. » Sans méconnaître la gravité de ces paroles, il faut constater cependant que le recours à l'intercession des saints n'est autorisé que conditionnellement : « les prières des autres nous sont inutiles si nous n'y aidons nous-même par de sérieux efforts. » Il ne faut pas oublier non plus qu'en ces passages, il s'agit d'hommes encore vivants et auxquels il attribuait une grande puissance de prière; que ce sont des paroles prononcées occasionnellement, qui n'ont pas dans sa pensée une valeur dogmatique, et dont il ne faut pas trop presser le sens. D'autres propositions en effet ont un sens tout opposé. Ses explications de Math. XII, 47-48; Jean II, 4, sont fort éloignées de quelque mariolâtrie que ce soit : « Comme mère du Seigneur, Marie n'avait aucun mérite, dit-il; elle était auprès de son fils dans la position de celui qui reçoit, ni plus ni moins que toute créature humaine, mais elle l'oublia quelquefois, quand elle voulut user d'une autorité qui ne lui appartenait pas. Il y eut de sa part imprudence et orgueil à venir chercher Christ et à le faire appeler, alors qu'il était occupé à en-

seigner ; elle aurait dû l'écouter elle-même tranquillement, et elle méritait en plein la solennelle déclaration par laquelle elle fut repoussée. Ce fut une pensée non moins orgueilleuse qui l'engagea à demander à son fils de se glorifier par un miracle, tandis que son devoir eût été de l'adorer elle-même comme son Seigneur. »

Quant à la *pauvreté volontaire* et à la *virginité*, ici encore des déclarations dans un sens tout opposé à celles que nous avons vues sur le même sujet. Chrysostome rappelle le langage des stoïciens quand il exalte en paroles inspirées la pauvreté volontaire, laquelle affranchit l'homme des besoins et des passions, et lui donne ainsi une position supérieure à celle du reste des humains : « le pauvre volontaire resplendit comme l'or, il brille comme la perle, il a l'éclat de la rose,... il ne commande pas aux hommes, mais il commande aux démons ; il ne combat pas avec les hommes, mais avec les anges, etc. ». C'est ainsi encore qu'il exalte la *virginité*, qui selon lui était l'ordre primitif établi de Dieu pour l'homme, puisque la copulation charnelle n'a été introduite qu'après la chute. Le célibat est un état angélique qui conduit plus facilement à la perfection, qui rend plus apte au royaume des cieux. On ne concilie pas cela avec ses affirmations précédentes sur le mariage.

Les autres points de morale sur lesquelles Chrysostome s'étend volontiers et dans un grand nombre d'homélies servent moins à caractériser sa doctrine et la position qu'il occupe relativement à l'école d'Antioche qu'à caractériser les idées et les mœurs de son temps.

Les masses étaient entrées dans l'église et les mœurs païennes avec elles : lutter contre celles-ci fut le constant effort de Chrysostome. Les chrétiens se laissaient entraîner au *théâtre* et au *cirque*, il s'en indigne : « Quand tous vous courez à ces pompes de Satan, quel courage puis-je avoir encore à vous donner l'instruction chrétienne ? » C'était le théâtre de la décadence offrant les spectacles les plus impudiques aux délectations de la populace païenne. — Il ne se lasse pas de sévir contre le *luxe*, la *mollesse*, la *vie sensuelle* trop souvent accompagnée de luxure, qui régnait chez beaucoup de chrétiens, chez les femmes sur-

tout. — Il flétrit l'étrange coutume de femmes vivant chez des célibataires (*συνείσακτοι, mulieres subintroductæ*), et il en signale l'immoralité et le ridicule avec des détails et une crudité qui ne se concilient pas avec ce que nous appellerions la dignité de la chaire. — Point de délicatesses non plus quand il peint les péchés d'*impureté* et de *débauche*; il ne se contente pas d'allusions, il nomme les choses par leur nom, produit le vice au grand jour et s'y arrête même plus longtemps et avec plus de détails qu'il ne faudrait. — On connaît l'absence de ménagements, le courage intrépide et la liberté vraiment héroïque avec laquelle il attaqua les vices des grands, les péchés de la cour, un ministre tout puissant et la vie dissolue d'une impératrice non moins puissante : il est prédicateur de la cour, mais un prédicateur de cour « sans peur et sans reproche. »

Mentionnons encore ses fréquentes exhortations à la *charité* et aux *œuvres de miséricorde*; elles forment assez habituellement la péroraison de ses homélies. C'est un thème sur lequel il revient sans cesse avec des variations infinies. Il faut, dit-il, que le maître qui enseigne à lire aux enfants leur apprenne d'abord la lettre A et qu'il y revienne sans cesse jusqu'à ce qu'ils la connaissent bien, de même je ne dois point me lasser de vous exhorter toujours de nouveau à une charité cordiale, car la charité est le fondement de toute la vie chrétienne.

Chrysostome est essentiellement un moraliste et par cela même il est de l'école d'Antioche, car ce qui caractérise cette école c'est le point de vue positif et moral. Une exposition systématique de la morale du grand évêque pourrait être l'objet d'une étude spéciale.