

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 24 (1891)  
  
**Artikel:** La fin des Dogmes? [suite]  
**Autor:** Astié, J.-F.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379499>

### **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:** 17.02.2026

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

# LA FIN DES DOGMES ?

PAR

J.-F. ASTIÉ<sup>1</sup>

---

## Saint Augustin.

Deux gros volumes de l'histoire des dogmes de Harnack, — auxquels nous ne voudrions point retrancher une page, — ont déjà été parcourus à grands pas, — nous nous garderions bien de dire analysés ; — nous avons avancé de cime en cime, laissant tout au plus deviner les mines abondantes cachées jusque dans les derniers recoins des vallées. Il s'agit d'aborder le dernier volume qui traite de matières nous touchant de plus près, les commencements de l'Eglise latine, le moyen âge et la réformation.

Nous sommes censés en avoir fini avec l'Orient, mais il n'en projette pas moins son ombre sur l'Occident, comme on le voit par Augustin, le grand personnage qui domine toute la période jusqu'à la réformation. La position tragique de ce père de l'Eglise est décrite de la façon la plus saisissante : L'évêque d'Hippone réagit, en qualité d'occidental, contre les travers de l'esprit hellénique ; mais, faute d'être remonté jusqu'à la racine du mal, il se trouve au fond avoir préparé le développement subséquent des travers contre lesquels il a protesté d'intention.

Ce qui fit la grandeur d'Augustin c'est qu'il connut son cœur comme ce qu'il y avait de pire et le Dieu vivant comme le bien suprême ; il vécut dans l'amour de Dieu et il posséda une

<sup>1</sup> Voir *Revue de théologie*, livraisons de janvier et mars 1891.

facilité entraînant pour exprimer les observations intérieures auxquelles il se livrait sur lui-même. En faisant cela, il enseigna au monde que la suprême, la plus douce jouissance doit être cherchée dans le sentiment des douleurs de l'âme apaisées, de l'amour de Dieu, source du bien et, par conséquent, dans le sentiment de la certitude de la grâce. Les théologiens avant lui s'étaient imaginé que pour pouvoir être heureux, l'homme devait devenir *autre* chose ; Augustin enseigna que l'homme peut devenir *autre*, quand il se laisse trouver par Dieu et que du sein de la dissipation il retrouve lui-même et son Dieu.

Il dissipe l'erreur de l'antique psychologie populaire et de la morale ; il rompt avec l'intellectualisme des siècles passés ; mais il le laisse de nouveau revivre dans la pensée de l'homme pieux qui a trouvé dans le Dieu vivant le vrai être, le bien suprême. Le premier il sépare le monde de la nature de celui de la grâce, mais il réunit la religion et la moralité et donne un contenu nouveau à l'idée du bien. Le premier il mesure la portée de la force du sentiment et de la volonté et en dérive ce que les moralistes et les penseurs qui s'étaient occupés de philosophie religieuse s'étaient imaginé comprendre et n'avaient jamais compris : il impose un but ferme aux efforts sans but de l'ascétisme ; le perfectionnement dans l'amour de Dieu, la suppression de l'égoïsme, l'humilité. Après avoir provoqué les frayeurs résultant du péché et de la culpabilité, il sut les unir, les concilier avec l'heureux sentiment d'une misère toujours consolée et d'une grâce ne tarissant jamais. C'est lui qui le premier met la dernière main au pessimisme chrétien dont les représentants s'étaient jusque-là réservé une conception très optimiste de l'humanité. Mais, tout en indiquant le mal radical comme le ressort de toute action humaine, Augustin enseigne la renaissance de la volonté, grâce à laquelle l'homme se trouve à l'aise dans la vie heureuse. Pour la sensation et la représentation, il ne jeta pas un pont sur l'abîme que la tradition chrétienne creuse entre l'en deçà et l'au delà ; mais il rendit un témoignage si saisissant de la félicité éprouvée par l'homme ayant trouvé son repos en Dieu, qu'il ne reste plus

pour l'au delà qu'une vision de Dieu, une contemplation indescriptible. Mais par-dessus tout cela, et en tout cela, il fit briller aux yeux de chaque âme sa gloire et sa responsabilité : Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu. Il arrache la religion, — monachisme éclairé, dominé par des pensées positives et la confiance en Christ, — aux formes du culte pour la placer dans le cœur des individus comme tâche à accomplir ; il annonce une humilité sans fraude ne fleurissant que sur des ruines, le renversement de la propre justice ; mais justement dans cette humilité, il trouve la lettre d'affranchissement de l'âme. Et, même quand il fait intervenir l'autorité de l'Eglise pour ordonner et prescrire, ce n'est jamais finalement que pour donner à l'âme individuelle cette certitude qu'elle ne saurait se procurer par aucun effort, par aucune grâce qu'elle s'accorderait à elle-même. Voilà pourquoi Augustin n'est ni un pédagogue ni un docteur, mais un père de l'Eglise. Il fut un arbre planté près des ruisseaux d'eau dont les feuilles ne flétrissent point et dans les branches duquel les oiseaux des cieux font leurs nids. Sa voix a retenti dans l'Eglise durant des siècles et il a prêché à la chrétienté sur ce texte : *Heureux les hommes qui te prennent pour leur force et qui marchent dans tes sentiers de tout leur cœur.*

Après avoir fait remarquer qu'un tel homme ne pouvait accepter la tradition de l'Eglise grecque que sous bénéfice d'inventaire et pour lui imprimer le sceau de sa puissante individualité, Harnack indique en quoi Augustin se distingue de ses grands prédécesseurs, les théologiens qui vivaient à Alexandrie vers l'an 200.

Quand il réfléchit sur Dieu et sur Christ, Augustin pense au péché ; et il a en vue le Dieu vivant, qui nous a créés et sauvés, quand il réfléchit au mal. La fermeté avec laquelle il place tous ces facteurs en rapport les uns avec les autres, est l'élément nouveau qui le distingue de tous ses prédécesseurs. Mais elle n'est pas moins nouvelle, pour la piété pratique, l'énergie avec laquelle Augustin groupe et pénètre les unes par les autres les notions *Deus, Christus, verbum Dei, Sacramenta, ecclesia catholica*. Tout ce qu'il y a de plus vivant, de plus



libre, la possession de Dieu, devient entre ses mains en quelque sorte un bien concret et saisissable, confié à une institution, l'Eglise. S'il a fait sentir que la piété chrétienne n'est après tout que la douleur du péché ayant trouvé sa consolation, il a d'autre part insisté fortement sur l'idée que ce libre abandon à Dieu s'allie d'une façon très étroite à une soumission à l'Eglise, comme institution chargée d'administrer les moyens de grâce. C'est à lui que remonte ce dernier trait qui caractérise à un si haut degré le catholicisme occidental.

Augustin fut donc avant tout un réformateur de la piété chrétienne. Avant lui, la piété était sans cesse hésitante, oscillante entre l'espérance et la crainte. On savait bien sans doute que Jésus accepte les pécheurs, mais c'était par le baptême qu'il les acceptait. L'œuvre de Dieu s'épuisait en quelque sorte dans cet acte. La dogmatique entière (trinité, christologie), avait atteint son but pratique suprême en insistant sur l'effet subséquent que produirait, dans tout le cours de la vie, la bénédiction reçue au baptême. Etait-ce tout ? On craignait le juge et on espérait, avec plus ou moins de confiance, en une grâce encore présente. La crainte du juge poussait à jeûner, à faire l'aumône et à prier ; et l'espérance vacillante faisait l'essai de nouveaux moyens de grâce. On oscillait entre l'assurance en ses propres forces et l'espérance en la grâce inépuisable de Christ. N'avait-on pourtant pas la foi ? On l'avait, on l'appréciait comme un bien très précieux. Toutefois on ne voyait en elle qu'une condition, comme la carte d'entrée indispensable. Mais pour entrer de fait, en réalité, il y avait encore beaucoup d'autres conditions différentes. *La piété, quand elle réfléchissait à la tâche du temps présent*, ne vivait pas dans la foi. La piété se traduisait dans l'âme comme *manque de repos*, agitation, c'est-à-dire par la crainte et par l'espérance. On plaçait sa confiance dans la liberté ; mais que faire si, en réalité, elle n'aboutissait qu'à une série de défaites ? Il n'y avait qu'à se repentir et à faire mieux. On ne doutait nullement que la repentance ne fût suffisante, quand il s'agissait de péchés contre le prochain, lorsqu'on pouvait réparer le dommage. La repentance et la réparation étaient donc les grands remèdes en face du péché. Le péché est un acte mauvais, la repentance et la

réparation le font disparaître. Le prochain peut nous pardonner le péché que nous avons commis contre lui et le péché n'existe plus ; l'Eglise peut pardonner, en tant qu'elle a été atteinte, et la culpabilité est effacée. Mais le baptisé pèche aussi contre Dieu. L'Eglise a beau élargir le cercle des péchés dans lequel elle est atteinte et où elle a le droit de juger et de disposer de moyens de grâce ; il reste toujours des péchés contre Dieu et des fautes irréparables. Qui réparera le meurtre et l'adultère ? qui réparera la vie d'un baptisé décidément manquée ? Il se pourrait bien que le cas ne fût pas aussi désespéré qu'il semble ; Dieu peut-être n'impute pas ces fautes au baptisé ? Mais ce serait là tomber dans l'erreur épicurienne ; il se pourrait bien que l'Eglise ne fût pas impuissante en face du fait définitivement accompli ; il se pourrait bien qu'il y eût d'autres moyens de grâce, outre le baptême. Mais qui peut le savoir ? L'Eglise créa une espèce de sacrement de la pénitence dans le troisième et le quatrième siècle, mais elle ne dit pas clairement dans quel cas on pourrait recourir à ce sacrement. Réconcilie-t-il avec l'Eglise ou avec Dieu ? efface-t-il le péché, la culpabilité ou la punition ? Est-il agissant par les œuvres que le pénitent accomplit, ou par la puissance de la grâce ? Est-il nécessaire ? Y a-t-il donc un état de péché qui persiste, quand la disposition a changé, lorsque la volonté tend de nouveau de toutes ses forces vers le bien ? Y a-t-il en réalité culpabilité ? Tout ce que l'homme peut faire, conformément à ses dispositions, ne rentre-t-il pas dans cette éternelle alternance de bonnes et de mauvaises actions qu'on désigne, par la connaissance, la repentance et l'effort ? Le savoir et l'action décident. L'homme d'aujourd'hui qui fait le bien n'a rien de commun avec l'homme d'hier qui était adonné au mal. Et toutefois, les péchés contre Dieu frappent par derrière. D'où vient la crainte, la crainte persistante ? L'Eglise ouvre largement ses portes ; elle pardonne les péchés, tous les péchés. Les hommes sérieux ne s'enfuient pas moins dans le désert. Ils font là les mêmes expériences que dans le monde, et l'état d'âme demeure toujours le même, sans cesse le fidèle est ballotté entre l'espérance et la crainte.

Tel fut l'état psychologique des anciens chrétiens à partir

du jour où nous pouvons les observer dans les vastes cercles de l'empire romain, jusqu'à l'époque dont nous sommes actuellement occupés à signaler l'avènement. Rien de plus déplacé que les idées « évangéliques » qu'on prête avec complaisance aux fidèles de ces temps-là. Les deux facteurs les plus troublants qui puissent agiter le cœur de l'homme, ont dominé les chrétiens, l'espérance, la crainte. Ces deux éléments ont ébranlé le monde et fondé l'Eglise. Sans doute on avait une foi, on se fit une dogmatique ; mais elles ne reposaient ni sur la vie de tous les jours, ni sur la vie en général. Elles donnaient des ailes à l'espérance, mais, quant à la crainte, elles ne la dissipaient pas. Elles ne donnaient aucune information ni sur les péchés avec lesquels le chrétien doit lutter tous les jours, ni sur ce que Christ a fait pour ces péchés-là. La solution de ces questions était abandonnée à la conscience individuelle : et les réponses données par la pratique ecclésiastique n'étaient pas de nature à apaiser le cœur. La dogmatique entière ne connaissait pas d'autre expédient que le baptême. Quant à celui qui voulait s'élever plus haut, il n'avait plus qu'à faire son chemin tout seul. Dès qu'il réfléchissait sérieusement, il devait s'avouer que l'Eglise, elle, ne pouvait lui fournir que des béquilles.

Il était indispensable de bien se rendre compte de ce qu'était la piété chrétienne avant Augustin pour comprendre la révolution accomplie par ce père. Aussi avons-nous donné en entier, et non par une simple analyse, le vivant tableau que Harnack en a dressé. Tenant compte de l'Ecriture, des considérations les plus profondes sur la nature humaine, des études des premières et des dernières choses, Augustin forme du tout une harmonie aux accents fort différents : « C'est contre toi seul que j'ai péché, ô Seigneur ! Tu nous a créés pour toi et notre cœur est agité jusqu'à ce qu'il ait trouvé en toi le repos ! » *Da quod jubes, et jube quod vis* (celui qui est juste par la foi vivra) ; *eo quod quisque novit, non fruitur, nisi et id diligit, neque quisquam in eo quod percipit permanet nisi dilectione*. Dans l'esprit vide de Dieu tout est péché ; il n'y a de bon en lui que le fait d'exister. Le péché est la sphère dans laquelle

se meut la vie intérieure de tout homme naturel. A la base de l'histoire actuelle de l'humanité se trouve une grande chute. Cette chute persiste encore aujourd'hui dans chaque homme naturel et le condamne. Voilà la base de tout sentiment religieux et de toute pensée théologique. La chute, qui pour les pères apologistes était une donnée incertaine, pour Origène une destinée antérieure au temps, devient pour Augustin le fait le plus vivant du moment présent ; exerçant son action dès le commencement, elle détermine la vie de chaque individu et de la race entière. En outre, tout péché est péché contre Dieu, car l'esprit créé n'a qu'un rapport durable, le rapport avec Dieu. Le péché est l'affirmation de soi, l'égoïsme, la fière attitude du cœur, l'orgueil : aussi se produit-il sous la forme des désirs et de l'agitation. Dans cette agitation se manifestent le désir qui n'est jamais satisfait et la crainte. La crainte est le mal. Mais dans cette agitation, dans ce manque de repos, se manifeste aussi le bien inamissible des esprits sortis de la main de Dieu : *Felices esse volumus, et infelices esse nolumus, sed nec velle possumus*. Nous devons aspirer vers les biens, vers la félicité ; mais il n'y a qu'un seul bien, une seule félicité, un unique repos : *Mihi adhaerere deo bonum est*. Tout est compris là dedans. L'âme ne vit que dans l'élément divin. « Qui me donnera de me reposer en vous ? Qui me donnera de vous recevoir en mon cœur enivré, et d'oublier tous mes maux en embrassant mon seul et unique bien ? Que m'êtes-vous, Seigneur ? Faites-moi la grâce que je puisse le dire. Que vous suis-je donc pour m'ordonner de vous aimer, et si je vous désobéis pour vous irriter contre moi, et me menacer des plus grandes misères?... Dites-moi, Seigneur, mon Dieu, au nom de vos miséricordes, dites-moi, ce que vous m'êtes, dites à mon âme : Je suis ton salut ;... après cette parole puissé-je courir vers vous, et m'attacher à vous ! Ne me cachez pas votre face ; que je meure pour la voir et pour ne pas mourir !

» Mon âme est pour vous une demeure bien étroite que vous veniez y habiter : élargissez-la. Elle tombe en ruines : réparez-la. Elle a, je le sais, je l'avoue, des taches qui offensent vos yeux. Mais qui la purifiera, si ce n'est vous ? et à quel

autre que vous pourrai-je crier : Purifiez-moi, Seigneur, de mes souillures cachées et épargnez celles d'autrui à votre serviteur. » (Conf. livre I<sup>er</sup>, chap. V.)

Le Dieu qui nous a créés nous a rachetés par Jésus-Christ. Qu'est-ce à dire ? si ce n'est qu'il nous a de nouveau admis dans la communion avec lui. Le fait a eu lieu par la grâce et par l'amour et de nouveau par la foi et par l'amour. Par la grâce qui nous saisit et qui *ex nolentibus* fait des *volentes*, qui nous donne un nouvel être incompréhensible, en nous enfantant de nouveau, et par l'amour qui fortifie l'esprit défaillant et le remplit de forces pour le bien. Par la foi qui s'en tient à la parole *quod scriptum est et apostolicæ disciplinæ robustissima auctoritate firmatum* : « L'homme juste par la foi vivra ; » et par l'amour, qui humblement renonce à tout ce qui lui est propre, et trouve plaisir en Dieu et en la loi. La foi et l'amour procèdent de Dieu, car ce sont les moyens par lesquels le Dieu vivant se donne à nous. Ces biens, dans lesquels elle a obtenu tout ce que Dieu réclame, l'âme les contemple comme un don permanent et comme un secret mystère ; en effet, un cœur enrichi de foi et d'amour accomplit cette justice qui justifie devant Dieu. La paix de Dieu est répandue dans l'âme qui a pour ami le Dieu vivant, elle s'est élevée de l'agitation au repos ; elle ne cherche plus, elle a trouvé ; elle a passé de la fausse liberté à la libre nécessité, de la crainte à l'amour, car le parfait amour bannit la crainte. Cette âme ne saurait oublier un seul instant qu'elle est engagée dans le monde et dans le péché aussi longtemps qu'elle est sur cette terre ; mais elle ne peut un seul instant penser au péché sans penser en même temps au Dieu vivant qui est sa force. Vaincre par la foi, l'humilité et l'amour la misère du péché, voilà ce qui constitue la piété chrétienne. Voilà l'état d'âme dans lequel le chrétien doit vivre. Il doit constamment éprouver la douleur que le péché prépare, la séparation d'avec Dieu ; mais il doit aussi se consoler par la pensée que la grâce de Dieu s'est emparée de lui ; que le Seigneur du ciel et de la terre a répandu son amour dans son cœur et que cet amour agit aujourd'hui avec autant de puissance qu'au baptême.



On voit le grand changement effectué par Augustin. Aux impressions provenant du baptême, — la crainte et l'espérance, — les facteurs de l'agitation, il a substitué les éléments du repos, la foi, l'amour ; il a remplacé une notion vague et flottante du péché par la connaissance du péché, de ses frayeurs ; en lieu et place d'une notion encore incertaine de la grâce, il en a enseigné la toute-puissance. Il n'a pas déraciné l'espérance ; il a, au contraire, fortifié ce vieux sentiment de la façon la plus vigoureuse : cette vie n'est pas digne de la gloire qui doit être manifestée en nous. Mais en faisant l'expérience du repos que confèrent la foi et l'amour, il a mis un terme à la puissance tumultueuse et fanatique de l'espérance pour y substituer une certitude douce et ferme.

Voilà sans contredit le trait dominant de la piété d'Augustin, tel surtout qu'il nous apparaît dans les *Confessions*. Il nous a légué là un héritage que toute la chrétienté occidentale a accepté, sans guère réclamer le bénéfice d'inventaire. Toutes les idées qui nous sont familières : la religion se mouvant entre le pôle du péché et celui de la grâce ; la subordination de la morale à la foi ; négation de toute morale indépendante ; le fait que nous insistons plus sur l'essence du péché que sur ses modes de manifestation ; l'état général de péché, présupposition de la religion ; ne compter en rien sur nos propres forces ; faire consister tous les moyens de salut dans la pensée de la grâce de Dieu et de la foi ; en lieu et place de la crainte, de la repentance et de l'espérance, prêcher la foi et l'amour de Dieu ; quand nous distinguons entre la loi et la grâce, entre les dons et les tâches que Dieu donne, en tout cela nous exprimons les sentiments, les pensées d'Augustin dans les termes mêmes que nous lui empruntons.

Nul ne contestera que c'est là un progrès acquis qu'Augustin a fait faire à la manière de comprendre et de sentir la religion. Il semble que la piété ne saurait se développer au delà de ces limites-là. Le même type se retrouve chez tous les personnages pieux, catholiques ou protestants, qui ont exercé de l'influence dans l'histoire religieuse de l'Occident. Un profond sentiment du péché, une complète renonciation à ses propres

forces, confiance en la grâce divine, au Dieu puissant qui s'est révélé miséricordieux dans l'humilité de Christ, c'est dans ces sentiments que sont élevés les jeunes chrétiens ; c'est de ce souffle que la dogmatique s'inspire. Cette conception est tellement saisissante aujourd'hui encore que, même lorsque quelqu'un ne l'a entendu exposer que comme expérience d'autrui, il ne saurait l'oublier dès qu'il a été en contact avec elle : de jour elle l'accompagne comme ombre, de nuit comme lumière ; celui qui s'imagine avoir rompu avec elle la voit reparaître tout à coup.

Il est vrai, à partir de Leibnitz et du dix-huitième siècle allemand, la conception d'Augustin a vu surgir un terrible adversaire, un ennemi qui pendant un siècle a paru l'avoir fait oublier. La religion chrétienne paraissait ramenée à l'action puissante et présentée sur la trame d'un joyeux optimisme. Cette nouvelle manière de sentir reléguait le Dieu vivant dans le lointain et subordonnait la religion à la morale. De nos jours, du moins dans le sein des Eglises, les circonstances ont redonné la victoire aux idées d'Augustin, sans qu'il soit possible de décider à qui l'avenir appartiendra. En fait, dans le sein des Eglises, la controverse paraît tranchée dans le sens d'Augustin ; la pensée de la rédemption (par Dieu lui-même) dans le sens de la nouvelle naissance domine tout : c'est l'idée chrétienne par excellence.

Tout en faisant ces concessions, Harnack ne peut retenir une observation qui fait réfléchir. Cette conception augustinienne ne s'appuie pas sur des expressions positives de Jésus ; l'ancienne Eglise et l'Eglise grecque ne l'ont pas connue. Les conséquences de l'augustinisme sont loin d'être rassurantes. Un élément quiétiste est contenu en lui, ou du moins l'accompagne sans qu'on s'en aperçoive.

Cette conception recèle un certain quelque chose qui menace de paralyser les forces, de détendre le ressort de la volonté, de substituer le sentiment à l'action. Est-il donc sans danger de mettre une conscience générale de péché en lieu et place d'inclinations mauvaises, claires et précises, de paroles dures et d'actions déshonorantes ? Est-il sans danger de se

confier en une grâce toujours agissante, alors qu'il s'agit d'être parfait et saint comme Dieu ? Toutes les forces de l'âme sont-elles largement déployées quand on vit constamment dans les dispositions qui animent les *Confessions* ? La crainte et l'espérance doivent-elles disparaître sans retour devant la foi et l'amour ?

Fallût-il résoudre tous ces problèmes dans le sens de l'augustinisme, il resterait toujours un scrupule. Est-il convenable, à toutes les phases de développement intérieur, de faire abstraction des divers tempéraments humains pour présenter cet idéal comme but à atteindre ? Là, du moins, la réponse ne saurait être douteuse. Ce qui, pour le fidèle avancé, riche en expériences, sera le dernier terme qu'il aura atteint, deviendra du raffinement pour l'homme qui est encore dans le cours du développement. Or, une piété, une morale raffinées sont toujours nuisibles : elles ne reposent, en effet, plus sur le devoir, ni sur la conscience. Cette conception donne le change sur les besoins et sur les moyens d'y donner satisfaction. Et, comme elle a suffisamment d'énergie pour fasciner et pour être comprise, à l'état de doctrine, *même par un homme peu avancé* ; et comme une fois comprise elle ne saurait disparaître, une telle conception peut devenir dangereuse pour la morale et pour la piété. Car, au fait, qu'est-ce qui a finalement de la valeur sur le terrain de la piété et de la morale ? Ce qui communique des forces pour le bien : tout le reste n'est que du brouillard empoisonné.

On le voit, les critiques de Harnack vont au fond des choses. Nous avouons ne pas avoir attendu la lecture de son chef-d'œuvre pour les faire, ou mieux, afin de présenter notre observation sous un jour moins avantageux, nous avouons, à notre honte, pour peu qu'on y tienne, que les *Confessions* de saint Augustin ne furent jamais notre livre de chevet. Nous n'avons jamais compris l'admiration traditionnelle qu'elles provoquent chez des personnes qui ne les ont pas comprises, si tant est qu'elles les aient méditées. Sans être le moins du monde pélagien, nous ne réussissons pas à retrouver en elles l'écho de nos expériences personnelles, comme chez Pascal et



chez Vinet. Harnack nous a aidé à nous rendre compte de l'absence d'enthousiasme que nous avons toujours constatée en nous à la lecture des *Confessions*. Au fond, — c'est là leur fort et leur faible, — elles ne développent que les lieux communs de notre piété courante, ordinaire, je ne dirai pas vulgaire, mais recherchée, de haut goût et de haut ton. Or, cette piété est-elle normale et saine ? Comment le soutenir encore en constatant la plus récente transformation de l'augustinisme à l'usage des enfants, non pas précisément à la mamelle, mais de ceux qui se trouvent entre l'époque de la dentition et l'âge de discrétion ? En entendant des garçons et des fillettes chanter à gorge déployée et sur les airs de *Malbrough s'en va-t-en guerre* ou de *Ah ! vous dirai-je maman !* leur perdition éternelle, par suite de leur totale corruption, si Jésus-Christ n'était venu les sauver, les laver dans son sang, on ne peut s'empêcher de songer aux appels contrastants du Maître, qui, — ne sachant découvrir sur le front des enfants aucune trace de la tache originelle, — reprend ses disciples qui les éloignent en leur disant : « Laissez venir à moi les petits enfants et ne les en empêchez point, car le royaume des cieux est à eux et à ceux qui leur ressemblent. » Quels soins les dogmaticiens et les exégètes orthodoxes prennent d'établir que Jésus, en parlant ainsi, ne s'est pas écarté de la plus stricte orthodoxie ! En entendant cette dogmatique classique sortir des bouches vermeilles de ces jeunes augustinis, espiègles, d'ailleurs, et bruyants, aux joues roses et n'engendrant nullement la mélancolie, on se demande avec anxiété combien de ces fruits précieux parviendront à maturité ? La piété raffinée, artificielle, apprise par cœur est le plus infallible moyen d'empêcher la piété réelle et personnelle de naître. Ces petits amours de piétistes bien dressés qui font l'ornement et l'espérance d'Israël, dans ces réunions de réveil ou de consécration, risquent bien, quand les jeux de l'enfance auront pris fin, d'entonner des chants moins châtiés et moins orthodoxes. Toute cette piété disparaîtra avec l'enfance, justement parce que des docteurs graves en auront fait des amusements d'enfants, de l'enfantillage. Et l'Evangile tout entier risquera de ne plus avoir

de prise, de passer pour un jeu, pour un langage qu'on reproduit traditionnellement d'âge en âge, et au moyen duquel on est censé obtenir le salut, en répétant ce qui chez Augustin était une poignante vérité, cruellement expérimentée ; tandis que, chez les enfants de six à huit ans, il ne peut être question de se frapper la poitrine à propos d'un état de péché dont on n'a pas même le moindre soupçon. Ah ! qui nous débarrassera de l'augustinisme trop précoce qui engendre le puritanisme en éducation ! Il nous fait toujours penser à ce vicaire, sorti de la charrue, grossier et ignare, qui n'ayant vu le monde qu'à travers les grilles du grand et du petit séminaire, se croit obligé, pour être fidèle à sa mission, de débiter à de jeunes pénitents ou pénitentes tout ce long chapelet des questions médiocrement congrues dans l'ordre où les indique un volume , — rien moins que chaste, et qu'il a fallu écrire en latin, — le manuel du confesseur, approuvé par monseigneur l'évêque du diocèse. En face de ces abus criants, auxquels nous prêtons tous plus ou moins la main, je ne puis assez me réjouir d'avoir appris à lire à une époque où le piétisme anglais n'avait pas pénétré, avec le thé, dans les derniers recoins de nos provinces ! Mon premier livre de lecture fut *la Morale en action*, ouvrage oublié, que nos autorités théologiques du jour ne manqueraient pas de répudier comme un écrit pélagien, pour ne pas dire païen. Sans doute l'expérience de la vie ne m'a que trop appris que le vice n'est pas puni, ni la vertu récompensée. Et cependant avec quelle émotion, en parcourant une vieille bibliothèque, n'ai-je pas retrouvé les traces des larmes que me fit verser ce livre, non pas sur mes péchés, mais sur les malheurs et les infortunes de tel héros ou de telle héroïne ! Je défie aucun de nos augustiniens en jaquette d'en avoir versé de plus chaudes, de plus abondantes sur leurs péchés, qu'ils déplorent dans leurs gais refrains. Cette morale relâchée, si vous voulez, mais profondément humaine, trouve beaucoup plus le chemin du cœur que ces psaumes de la pénitence mis dans la bouche d'enfants qui heureusement ne connaissent guère le mal que comme peccadille. Il m'est arrivé plus d'une fois de me demander ce que je serais devenu au

plus fort des crises qu'il a fallu traverser, si, au lieu de m'aborder sous la vieille forme de la piété huguenote, fort peu dogmatique, nullement renfrognée, ni formaliste, me laissant au contraire pleine et entière liberté, la religion m'avait été imposée sous la robe étriquée du piétisme dogmatisant, faisant appel aux miracles, aux prophéties, le tout garanti par une inspiration plénière infaillible !

Mais que faire ? dira-t-on sans doute. Faut-il se laisser bercer par un doux optimisme qui laissera sommeiller le sentiment du péché ? Ne convient-il pas d'instruire le jeune enfant dès l'entrée de sa voie ? Oui, sans doute, mais il convient de faire tout cela avec mesure, en homme de bon sens. Dresser les enfants aux raffinements d'une piété qui n'est pas de leur âge, leur faire réciter, chanter des expériences qu'ils ne peuvent avoir faites, ruine aussi sûrement leur conscience religieuse que les sucreries de tout genre et les bonbons abiment leur estomac.

En tout ceci nous ne nous sommes pas écarté un instant de M. Harnack. Il a, en effet, prononcé le mot de la situation quand il a écrit : « Tout mûrement considéré, il se pourrait bien qu'en matière religieuse il n'y eût pas d'impression seule bonne, aucune théorie seule autorisée des facteurs concourant au développement religieux. De même que l'homme a besoin de dormir et de veiller, de même aussi, pour maintenir sa vie morale et religieux en état de santé, il convient que le sentiment de sa force, de sa liberté, alterne avec celui de son esclavage et de son impuissance ; on peut osciller entre le sentiment de sa complète responsabilité morale et la certitude d'être un enfant de Dieu reçu en grâce. Ou bien y aurait-il moyen de concevoir les impressions et la façon de penser d'Augustin de manière à permettre de présenter la foi comme le plus puissant levier de la vie morale ? Les objections contre sa manière de concevoir la piété tiendraient-elles à ce qu'il n'a peut-être pas développé sa pensée dans toute sa force et toute sa pureté<sup>1</sup> ? »

<sup>1</sup> Il est intéressant de remarquer que, en dépit de toutes les lacunes de la dogmatique d'Augustin, le souffle de piété individuelle qui aurait dû en animer toutes les parties n'abdique jamais complètement. On en

Quoi qu'il en soit, il est impossible de fermer les yeux devant les réalités qui nous étreignent : désarçonné quant aux doctrines objectives, héritées des Grecs, le dogmatisme tradi-

jugera par le passage suivant qui, bien loin de contredire la thèse de Harnack la confirme, en montrant qu'il y avait bien deux hommes chez l'évêque d'Hippone, le théologien et l'homme pieux qui n'avaient pas abouti à se fondre en un seul. C'était peut-être une épave de son manichéisme. Voici la requête qu'il adresse à Dieu pour en obtenir des lumières sur le mystère de la création : « Au nom de ce Verbe par qui vous avez fait toutes choses,... je vous conjure, par Celui qui siège à votre droite... et en qui sont cachés tous les trésors de la science et de la sagesse ; c'est lui-même que je cherche dans vos livres. Moïse a parlé de lui ; car c'est lui-même qui le dit : c'est donc la vérité qui le dit. Faites-moi écouter et comprendre comment il a fait dans le principe le ciel et la terre. Voilà ce qu'a écrit Moïse ; il a écrit cette parole et il est disparu : il a passé de cette terre auprès de vous, et il n'est plus maintenant en ma présence, car, s'il y était, je le retiendrais, je l'interrogerais, je le conjurerais en votre nom de m'expliquer ces paroles, et je prêterais une oreille attentive aux paroles qui s'échapperaient de sa bouche. S'il me répondait en langue hébraïque, ce serait en vain que sa voix frapperait mes sens, elle ne parviendrait pas jusqu'à ma pensée. Si, au contraire, il parlait latin, je le comprendrais. Mais *comment saurais-je s'il dit vrai ?* Si même je le savais, serait-ce de lui que je l'apprendrais ? Non, mais au dedans de moi-même, dans le sanctuaire de ma pensée, la vérité, qui n'est ni hébraïque, ni grecque, ni latine, ni barbare, la vérité me le dirait, *sans avoir besoin d'organes et sans faire entendre aucun bruit* ; elle me dirait : Il dit vrai. Et aussitôt, plein d'espérance, je dirais à cet homme votre serviteur : *Vous dites vrai*. Mais puisque je ne peux pas l'interroger, c'est vous, ô vérité ! qui l'inspiriez quand il disait vrai, c'est vous, mon Dieu, que j'implore ; pardonnez à mes péchés, comme vous avez donné à votre serviteur le don de dire ces choses, accordez-moi de les comprendre. »

Ce curieux passage nous permet de jeter un coup d'œil furtif jusque sur la dernière assise de la conscience religieuse de saint Augustin. Ne voit-on pas le scepticisme ressortir comme une tache d'huile ? Ni l'Écriture, ni l'Église ne sauraient lui communiquer la certitude dont il a besoin. Il doit la recevoir non de Moïse, mais de la vérité même, « la vérité me le dirait sans avoir besoin d'organes ; » et cette voix de la conscience donnerait sa sanction à la déclaration de Moïse, sans faire entendre aucune voix, « elle me dirait : Il dit vrai. » Faute de Moïse, il s'adresse à Dieu. « C'est vous, ô vérité ! qui l'inspiriez quand il disait vrai, c'est vous, mon Dieu, que j'implore. » L'élément individualiste pratique et personnel persiste donc chez Augustin. En dépit de sa théorie des sacrements

tionnel reçoit également un accroc sur le terrain de la simple piété et de la subjectivité ; l'héritage, si précieux d'ailleurs qu'Augustin nous a légué, pour rester encore fécond, ne saurait être accepté que sous bénéfice d'inventaire. Un vent nouveau ne soufflera-t-il pas dans nos auditoires où tout sent trop l'artificial, le conventionnel, exactement comme dans un couvent ? Pour peu qu'on soit habitué à analyser ce qu'on entend, il est impossible de ne pas être frappé des perpétuelles redites de nos prières, de nos prédications. C'est exactement la même monotonie que dans les *Confessions* de saint Augustin dont on se borne trop à donner la paraphrase. Deux ou trois sentiments principaux font tous les frais de nos discours : le péché, l'incapacité de l'homme à s'en délivrer, la toute puissance de la grâce divine. Et l'on va ainsi durant des années, durant la vie entière, piétinant sans cesse sur place, au cliquetis des mêmes clichés, sans la conscience d'avoir fait le moindre pas en avant. Le sentiment du péché, qui fait presque entièrement défaut dans la piété de l'Orient, étouffe un peu trop celle de l'Occident, comme un cauchemar perpétuel dont il n'est guère possible de se débarrasser. Il n'y a ni progrès effectif, ni phases diverses dans la vie chrétienne ; les rayons de soleil sont rares,

et de l'Eglise, quand il rentre en lui-même, il affirme ne pouvoir percevoir la vérité que par un contact pratique, personnel avec la vérité même : « Au-dedans de moi-même, dans le sanctuaire de ma pensée. » La religion n'est pas une affaire objective s'imposant du dehors ; il faut la saisir par toutes les forces vives de son âme ; on ne saurait nous l'appliquer du dehors par les divers procédés de la méthode d'autorité. Il n'est pas sans quelque intérêt de voir le père du sacramentalisme, ce saint Augustin, qui a mis Rome sur la voie du matérialisme religieux, auquel elle a abouti en plein de nos jours, maintenir les droits fondamentaux de l'expérience personnelle, au moment même où il devient infidèle à son principe. *La certitude est donc un fait individuel et moral. Il n'y a qu'un remède au scepticisme : obéir à la voix de la conscience nous conduisant à la vérité.*

En dehors de cette méthode, on s'engage dans des discussions sans fin, qui n'ont pour unique résultat que de perpétuer inutilement les querelles. Bien qu'il ne l'ait pas laissé déployer toutes les conséquences logiques qu'il renfermait, Augustin est cependant resté fidèle au principe fondamental qui a été le centre de sa vie, sinon de sa pensée : *Mihi adhaerere Deo bonum est.*



les accents de sainte joie font défaut ; nous sommes tristes, abattus, contristés ; pour tracer le tableau, il n'y a guère sur la palette qu'une unique couleur grisaille, toujours la même. Par peur de la propre justice, au terme de la carrière, le fidèle le plus avancé croit devoir avouer le sentiment du péché avec la même intensité que le lendemain même de sa conversion. « Je ne sais quelle âme insipide et quelle vie factice, dit Vinet, menacent incessamment de prendre la place de notre âme et de notre vie. Je ne sais quelle force magique nous fait recueillir comme la naïve inspiration de notre conscience, et défendre avec la chaleur de la conviction des systèmes et des formules qui sont nés hors de nous, du conflit des idées et du cours des événements. *On observe, on imite, on répète et l'on croit expérimenter.* »

Il faut ici rendre hautement justice aux darbystes. On trouve chez eux comme une perle au milieu de bien d'autres choses. Ils semblent parfois avoir voulu réagir contre la piété trop monacale d'Augustin, en insistant sur les privilèges des fidèles déjà assis avec Christ dans les lieux célestes, en célébrant par anticipation les joies du triomphe déjà assuré. Je suis heureux de le proclamer : un éclair incontestable de lumière authentique a traversé cet amas d'idées archaïques de la chambre haute, où s'étale avec complaisance un *prophétisme* raisonneur, j'ai presque dit un enthousiasme à froid, médiocrement charitable. Malheureusement tout cela est encore mal équilibré ; le balancier a cessé d'osciller pour se fixer dans une seule direction. Le darbyisme ergotant en dépit des faits n'est qu'une plante parasite, entretenue par la logique et les espérances eschatologiques juives, croissant sur l'arbre antique de l'augustinisme traditionnel. Vinet semble avoir fort bien senti le caractère désespérément monotone de notre piété, quand il a écrit ces mots qui ont un accent incontestable de reproche : « Une des plus funestes illusions, en même temps qu'une des plus mélancoliques, serait de remplacer la continuité du progrès par la perpétuité des regrets, et de croire qu'il suffit, si l'on n'avance pas, de dire tous les jours à Dieu avec une douleur qui, prenez-y garde, s'affaiblit tous les jours : Mon Dieu,

je le confesse, je suis le même aujourd'hui qu'hier, et je serai demain le même qu'aujourd'hui. N'est-ce pas à cette douleur que se réduit aujourd'hui le christianisme de beaucoup de personnes ? »

L'augustinisme ne saurait donc être accepté sans réserve. Il est intéressant de voir M. Harnack, qui certes a placé la piété de l'évêque d'Hippone assez haut, proclamer, avec une égale impartialité, qu'elle n'a pourtant pas atteint ces hauteurs se-reines où toute opposition disparaît, où tous les brouillards se dissipent, pour laisser la vérité briller seule de son pur et éternel éclat. La direction qu'Augustin a imprimée à la piété occidentale n'a donc pas été à tous égards bénie. Il a fait sentir aux fidèles que la rédemption ne doit pas être conçue comme une intervention unique, ayant lieu une fois pour toutes dans la vie de l'homme (par le baptême), mais comme un élément dans lequel l'âme vit et respire, et que partant la grâce du baptême déploie toujours sa force. Mais voici ce qui arrive. Les particularités individuelles sont en dehors, au dessus de la sphère de la vérité et de l'erreur : elles ne rentrent pas dans la catégorie du vrai ni du faux ; vues du dehors, elles peuvent être fausses, tout en étant vraies, considérées du dedans. Les particularités peuvent ainsi être nuisibles comme influences, car, lorsqu'elles viennent introduire un élément nouveau dans une masse, il faut se demander quel sera le résultat du mélange. Ne pourra-t-il pas produire un état maldif ? Une chose demeure incontestable : Augustin a donné au sentiment religieux antérieur un correctif, comme on ne peut en imaginer de plus important et dont les bénédictions ne sauraient être contestées, qu'on accepte ou non sa réformation sans réserve.

Et pourtant, hâtons-nous d'ajouter : Augustin ne pensait, en aucune manière, à corriger la tradition ecclésiastique ! Et, s'il l'a fait cependant d'une façon si effective, c'est dans le sentiment de pénétrer toujours plus avant dans la foi de l'Eglise. Conduit par le scepticisme à l'Eglise catholique, Augustin regardait celle-ci comme le roc ferme sur lequel sa foi était assise. De sorte que nous nous trouvons en face d'un curieux problème :

Comment la piété la plus vivante peut-elle reposer sur deux bases : l'expérience interne et la justification tout extérieure ? Il faut dire plus encore : c'est Augustin, le premier, qui a fait de l'autorité de l'Eglise une puissance religieuse. Il a effectué, dans le sein de la conscience chrétienne, l'étrange mélange du sentiment du péché et de la grâce de Dieu d'une part et de l'autorité extérieure de l'Eglise de l'autre. Il ne faut pas, pour se rendre compte de son influence sur l'Eglise, en général, et sur l'histoire des dogmes, en particulier, tenir seulement compte de ses doctrines du péché et de la grâce : il a accepté, en outre, des éléments traditionnels qu'il a transformés à sa façon. C'est ainsi qu'il est arrivé à donner à ses contemporains pleine et entière conscience de ce qu'ils sentaient. Remaniant tout du point de vue de la doctrine du péché et de la grâce, il a puissamment agi sur la dogmatique, en lui imprimant cette forme qui lui a permis de s'emparer du cœur, sans provoquer de révolution, sans rupture violente avec la tradition.

Deux principes ont conduit Augustin à faire de l'autorité de l'Eglise une grande puissance religieuse. Dans ses luttes avec lui-même, il s'était convaincu de la corruption de la nature humaine ; son manichéisme avait complètement ébranlé sa foi en la vérité du christianisme. Depuis, il n'a jamais reconquis la conviction que la religion chrétienne soit rationnelle ; il n'a jamais pu admettre que tout ce qui se trouve dans les deux Testaments soit sans aucune contradiction et parfaitement démontrable. Que lui restait-il à faire ? Il n'avait plus qu'à se jeter dans les bras de l'Eglise, bien convaincu qu'il lui fallait son autorité pour ne pas devenir la proie du scepticisme ou du nihilisme. L'Eglise lui garantit la vérité de la foi, quand l'individu ne peut la trouver. En s'exprimant ainsi, Augustin affiche son scepticisme comme penseur, tout en montrant, comme homme, son amour de la vérité. Renonçant à justifier sa foi par des sophismes, il déclare, qu'en bien des cas, il ne croit que sur l'autorité de l'Eglise ; il ne croit même en l'Evangile qu'à cause de l'autorité de l'Eglise. Et voilà l'Eglise ainsi revêtue par Augustin de la grande autorité qu'elle a conservée jusqu'à présent ! L'Eglise prendra dès lors sur elle une grande



partie de la responsabilité qui jusque-là avait pesé sur les épaules de l'individu. L'Eglise devient désormais un collaborateur indispensable dans chaque acte de foi. Les actes de foi deviennent en même temps des actes d'obéissance. Le secret de tout le monde est désormais trahi : l'individu renonce en partie à la foi individuelle pour y substituer l'obéissance. La doctrine de l'Ecriture et de l'Eglise obtiennent une autre signification ; Augustin devient ainsi le père de ce qu'on a appelé la foi implicite, *fides implicita*. Au simple fidèle, il adjoint l'Eglise ; il croit avec elle ; elle croit pour lui, en tenant lieu et place, en bien des cas, d'un élément psychologique de la foi, savoir de la conviction intérieure. En agissant ainsi, Augustin a puissamment déchargé la foi individuelle, en la lançant dans un domaine où elle se mouvra à l'aise, mais il a semé en même temps les germes de toutes les fâcheuses conséquences résultant de la foi d'autorité.

Après avoir établi l'autorité de l'Eglise comme indispensable, Augustin substitue aux rapports personnels du fidèle avec Dieu l'intermédiaire d'une grâce sacramentelle. Dans le milieu d'Augustin, on était traditionnellement habitué à entrer en rapport avec Dieu par des lois et des moyens de grâce. Augustin se conforme à l'usage. Il ne sait pas faire entrer dans sa dogmatique l'idée vivante et vraie que Dieu lui-même, tel qu'il nous est apparu en Christ, est le souverain bien de l'âme. Il a laissé subsister les vieux clichés en vertu desquels Dieu vient au secours des hommes, comme un bon juge, au moyen d'actes de miséricorde, ou comme un médecin, au moyen de médicaments. Dieu agit toujours à ses yeux par des moyens de grâce mystérieux et tout-puissants. La grâce demeure toujours pour lui quelque chose d'objectif, de matériel. Dans ses controverses contre les donatistes et les pélagiens, il formule complètement cette doctrine, en la mettant en rapport avec celle de l'Eglise et des sacrements. Son époque pouvait comprendre, non sans peine, il est vrai, ce qu'il disait sur la grâce comme communication sacramentelle et ecclésiastique. Elle rabaisait la conception d'Augustin à son propre niveau, à elle. L'élément de magie qui s'attachait à cette conception, la fermeté

extérieure, l'élément palpable, tangible, qui fut accusé dans cette notion de la grâce sacramentelle; la facilité qu'elle offrait d'ouvrir un compte par doit et avoir à propos du péché et de la grâce, tous ces éléments-là furent reçus avec avidité par les contemporains d'Augustin. C'est donc par sa faute que le Dieu vivant et la personne de Jésus-Christ ont été refoulés à l'arrière-plan dans la conscience de l'Eglise qu'il a formée. *Le fidèle s'inquiète de l'héritage, du legs laissé par Christ, de son mérite, mais non de Christ lui-même.* Le bon Dieu est infusé dans l'âme par parcelles. Mais Augustin ne s'est pas le moins du monde douté que la dogmatique demeure incomplète, qu'elle devient un obstacle pour la religion aussi longtemps que ne règne pas en souverain le grand principe : *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

Dans la théorie dogmatique d'Augustin, on ne trouve pas d'échos bien francs du grand ébranlement qu'il avait lui-même ressenti, de la grande crise qu'il avait traversée alors qu'il s'agissait de savoir s'il trouverait Dieu comme son Dieu. En mettant le vin nouveau dans les vieux vaisseaux, il a eu le tort de contribuer puissamment à formuler cette doctrine de la grâce, qui est peut-être ce qu'il y a de plus révoltant dans la dogmatique catholique : *Corruptio optimi pessima.* Le protestantisme lui-même, malgré ses prétentions, est loin d'être indemne de ce crime. Au moyen de la grâce et du sacrement, on court le danger de jeter un voile sur le Christ personnel ; d'élever, justement au moyen de la grâce, une haie entre soi et le Dieu vivant, d'établir un compte courant à propos des matières les plus saintes et les plus libres et de lancer l'âme dans l'indifférence ou dans le désespoir.

Dans le système d'Augustin, il règne aussi de l'incertitude sur l'essence de la foi et du pardon des péchés. Ce père parle moins de la foi que de l'amour. Il enseigne une sanctification *graduelle* et *progressive* dont les degrés sont marqués par la foi, l'amour, les mérites ; il subordonne l'élément religieux à l'élément moral ; sa piété n'est pas encore assez simple.

Enfin Augustin n'est pas au clair sur l'importance de la vie actuelle. Il va sans dire qu'il a une conception pessimiste de

l'existence présente ; il ne partage pas l'illusion de quelques protestants contemporains qui s'imaginent qu'on peut faire du christianisme une religion exclusivement terrestre. Mais en général l'importance de la vie actuelle lui échappe. Il professe les anciennes idées eschatologiques ; de sorte qu'il se trouve avoir préparé les voies pour l'avènement du monachisme.

## II

Telle fut la piété d'Augustin. Autour du grand fait de sa conversion, qui l'avait fait passer de l'esclavage à la liberté en Dieu, viennent se grouper toutes les diverses expériences religieuses et les réflexions morales de l'ancien monde : tout est mis à contribution : les Psaumes et saint Paul, Platon et les néoplatoniciens, les moralistes, Tertullien et Ambroise. Seulement l'évêque d'Hippone ne réussit pas à faire passer dans ses théories les impressions psychologiques personnelles dans lesquelles il se trouvait. En d'autres termes, sans s'en douter, il dut compter avec les idées vulgaires qui avaient cours autour de lui. C'est, hélas ! à cela que sont réduits tous les hommes supérieurs ; sous peine de ne pas agir sur leurs contemporains, desquels ils se trouveraient trop éloignés, ils doivent payer tribut aux erreurs du temps. Aussi est-ce moins pour leurs qualités, qui ne sont pas appréciées, que pour les concessions qui leur sont arrachées et que le public estime d'accord avec ses propres idées traditionnelles, qu'ils réussissent à agir sur les contemporains. Ce fut là le sort d'Augustin plus que d'aucun autre. Voilà pourquoi il est devenu le théologien par excellence de l'Eglise catholique qui le révère de fort loin, plus pour ses défauts que pour ses qualités, se réservant à l'occasion, tout en demeurant plus ou moins fidèle à la lettre, de persécuter les disciples selon l'esprit. A tous égards, l'œuvre a tourné exactement en sens contraire des intentions expresses de l'homme foncièrement chrétien qui l'entreprit. C'est en vain qu'on chercherait dans le sacramentalisme romain, qui a abouti au matérialisme, au fétichisme, les moindres restes de cette piété individuelle vivante et personnelle qui ne pouvait

trouver son bonheur qu'en Dieu, saisi par le cœur et la conscience, indépendamment de tout intermédiaire d'aucun genre.

Il suffira d'avoir signalé le grand rôle historique d'Augustin. Il ne peut être question de résumer ici ses luttes avec les donatistes et avec les pélagiens que Harnack expose largement. Nous regrettons surtout de ne pouvoir donner la critique qu'il fait des doctrines du péché, de la prédestination. Il démontre que l'évêque d'Hippone a toujours conservé dans sa conception un certain levain de dualisme et de manichéisme.

Du reste, c'est en vain qu'on chercherait une unité dogmatique dans ces fragments divers que ce père de l'Eglise a empruntés de toutes parts. Augustin n'a pas de système. Tout est pour lui sur le même plan ; il n'y a ni organisme, ni perspective ; voilà pourquoi on trouve chez ce père tant d'antinomies, d'autithèses, disons le mot, de contradictions. Toutefois ce qui importe ce n'est pas ce qu'un homme sait et dit, mais ce qu'il aime ; Augustin aime Dieu, son Eglise, il fut vrai. Telle est l'attitude qu'il prend dans tous ses écrits. Qu'il parle comme néoplatonicien, comme ci-devant manichéen, comme paulinien, comme évêque catholique ou comme bibli-ciste, c'est toujours là le souffle qui l'inspire. Ce souffle communique à tous ses travaux une unité qui se sent clairement, bien qu'elle ne puisse être prouvée dans les doctrines. Cela explique pourquoi les tendances les plus diverses qui se sont réclamées de lui ou qui ont appris de lui ont toujours réussi à retrouver l'homme complet qui leur a communiqué sa force. Il ne serait pas devenu le docteur de l'avenir s'il n'avait posé devant lui, comme personnalité chrétienne, imprimé son cachet, communiqué de la force et du poids à une parole quelconque, quelle qu'en soit la tendance. Comme prédicateur de la foi, de l'amour, de l'ordre de la grâce, il a jusqu'à aujourd'hui dominé la piété catholique ; par le ton fondamental de sa piété : *Mihi adhaerere deo bonum est*, ainsi que par sa distinction entre la loi et l'Evangile, la lettre et l'esprit, et par son assertion que Dieu produit en nous la foi et la bonne volonté, il a provoqué la réformation évangélique du seizième siècle ;

par sa doctrine de l'autorité de l'Eglise et de ses moyens de grâce, il a constitué le catholicisme romain ; il a même créé l'institution hiérarchique sacramentelle ; par son biblicisme, il a réveillé les réformateurs avant la réforme et préparé la critique de toutes les traditions ecclésiastiques extérieures ; par sa vigueur de spéculation, la pénétration de son entendement, la finesse de son observation et de son expérience, il n'a pas seulement provoqué, mais créé la scholastique avec toutes ses tendances, sans en excepter le nominalisme, et par conséquent aussi la théorie moderne de la connaissance et la psychologie ; par son néoplatonisme et son enthousiasme prédestinationien, il a provoqué la mystique, ainsi que l'opposition anticléricale du moyen âge ; par sa conception de l'Eglise et de l'idéal du bonheur, il a fortifié le sentiment catholique vulgaire, le monachisme ; il l'a intronisé dans l'Eglise, il l'a par cela même réveillé et rendu capable de vaincre et de dominer le monde hostile à l'Eglise ; enfin par sa capacité unique de mettre au dehors toutes les richesses de son esprit, et d'imprimer à chaque mot un cachet individuel, il a concouru, pour sa part, à l'avènement de la renaissance et de l'esprit moderne.

On voit le secret de la puissance d'Augustin. Il a fait subir une modification radicale à l'ancienne conception dogmatique du christianisme dogmatique. Il a reconnu que le christianisme est tout autre chose que ce qu'on appelle ordinairement doctrine. La loi est doctrine ; l'Evangile est force. La loi éclaire, l'Evangile procure la paix. Voilà ce qu'Augustin a clairement reconnu, et, en le proclamant, il a introduit la religion dans la sphère de l'expérience vivante, intime, en l'arrachant au monde de la science et de la logique. Sans doute il a fait descendre sa nouvelle connaissance au niveau des anciennes idées. Comment ne l'aurait-il pas fait, puisqu'il était un chrétien catholique ? Mais le fait qu'il s'est rattaché au passé, — condition imposée à tout réformateur qui veut exercer de l'influence, — ne doit pas empêcher de signaler en lui ce qu'il y a d'original. A l'appui de son dire, Harnack cite quelques beaux passages d'Augustin établissant clairement qu'il a sorti la religion du domaine de ce qu'on appelle ensei-



gnement de doctrine pour la transporter sur le domaine de la vie pratique<sup>1</sup>. (P. 126.) De même qu'on a dit de Socrate qu'il a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, remarque ailleurs Harnack, ainsi peut-on affirmer qu'Augustin a fait descendre la dogmatique du ciel sur la terre. Il a détourné l'attention des spéculations sur l'infini et le fini, sur Dieu, le

<sup>1</sup> Solil. I, 5 : « Je n'ai rien d'autre qu'une volonté ; je ne sais rien d'autre que la convenance de mépriser ce qui est éphémère et périssable et d'aspirer à ce qui est éternel et certain.... Si c'est par la foi que te trouvent ceux qui cherchent auprès de toi leur refuge, donne-leur la foi ; si c'est par la vertu qu'ils te trouvent, donne-leur la vertu ; si c'est par la science, la science. Augmente-moi la foi, augmente-moi l'espérance, augmente-moi la charité. »

*De l'Esprit et de la Lettre*, 5 : « Or, nous disons que la volonté de l'homme reçoit, pour pratiquer la justice, des secours d'en haut, consistant non seulement en ce que l'homme a été, par création, doué d'un libre arbitre de volonté et a ensuite reçu instruction sur la manière dont il doit vivre ; mais, de plus, en ce qu'il reçoit, directement d'en haut, *un esprit saint qui inspire à son âme le goût dominant et l'amour de cet immuable et souverain bien qui n'est autre que Dieu*, dont il jouit, ainsi déjà maintenant qu'il marche encore par la foi et non par la vue, afin que, ayant là comme des arrhes du don gratuit d'en haut, il s'attache vivement au Créateur, brûle d'arriver à jouir, lui aussi, de sa vraie lumière et sente que ce qui fait le bonheur de son existence lui vient de Celui à qui il doit l'existence même. Aussi longtemps, en effet, que demeure cachée à nos yeux la voie de la vérité, le libre arbitre ne peut nous servir à quoi que ce soit qu'à pécher. Et, en fussions-nous venus à ne plus ignorer quel bien nous avons à faire, à quel but nous avons à tendre, ce bien, ce but, à moins d'y prendre plaisir par amour, on ne le réalise pas, on n'en entreprend pas même la réalisation, on n'en vit pas comme il faut. Et c'est pour nous le faire aimer que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs, par l'effet, non d'un libre arbitre ayant en nous sa source, mais d'un saint esprit qui nous est donné. »

L. c. 22 : « Ce que la loi des œuvres commande en menaçant, la loi de la foi l'obtient en y faisant croire. Voilà précisément cette sagesse, nommée piété, adoratrice du Père des lumières, source de toute grâce excellente et de tout don parfait.... Par la loi des œuvres, Dieu dit : Fais ce que je commande. Par la loi de la foi, on dit à Dieu : Donne-moi de faire ce que tu commandes.... Ce n'est pas l'esprit mondain que nous avons reçu, dit cet apôtre, le plus constant prédicateur de la grâce, c'est un esprit qui procède de Dieu que nous avons reçu, afin que nous sachions quels dons Dieu nous a faits. Et l'esprit du monde, qu'est-il d'autre

Logos, la créature, le mortel et l'immortel, pour la concentrer sur les problèmes du bien moral, de la liberté et de la félicité. Le bien fut, à ses yeux, l'angle sous lequel il considéra les biens divers : le bien moral et le salut ne sont plus en correspondance, mais ils se couvrent et coïncident : *Ipsa virtus et præmium virtutis*. « Le catholicisme vulgaire dans sa théologie avait deux centres : la force transformatrice de la rédemption et la recherche libre de la volonté. Des deux pôles, Augustin n'a fait qu'un centre ; il a transformé l'ellipse en cercle : Dieu, dont la grâce affranchit la liberté et rend capable de faire le bien. » Voilà ce qui constitue l'importance religieuse d'Augustin dans l'histoire de la religion chrétienne. Mais il n'a pas permis à l'élément nouveau de se déployer d'une façon conséquente ; une portion de l'ancien édifice a subsisté dans le nouveau ; dans la nouvelle cathédrale qu'il a élevée, l'ancien édifice a formé en quelque sorte le Saint des saints, dans lequel on ne pénètre que rarement.

Cette dernière image explique assez bien ce que devinrent les anciens dogmes de l'Eglise grecque, après la réforme d'Augustin. Faute d'être l'expression de la piété de l'époque, ils passent à l'arrière-plan ; ils deviennent raides et froids, de sorte qu'ils n'auront bientôt plus en leur faveur que le droit historique que la tradition leur confère. En revanche, les dogmes nouveaux, les doctrines du péché et de la grâce, dont la piété se nourrissait, n'obtinrent pas le prestige des anciens, faute d'avoir été formulés avec rigueur. De sorte que, grâce à Augustin, il ne fut pas possible de fixer ni l'étendue, ni l'importance de la doctrine ecclésiastique dans le cours de l'histoire des dogmes. D'une part, elle fut ramenée à l'Evangile lui-même ; d'autre part elle se distingua d'une façon beaucoup moins précise que jadis de la théologie, parce que les pensées

qu'un esprit d'orgueil. Or, c'est précisément par cet esprit-là que sont séduits ceux qui, ignorant la justice de Dieu et voulant établir la leur propre, restent insoumis à celle de Dieu. Aussi tiens-je pour enfant de Dieu, bien plutôt un homme qui sait au moins de qui il peut attendre ce qu'il n'a pas encore, que celui qui s'attribue ce qu'il n'a pas. Nous concluons que l'homme est justifié non par la lettre, mais par l'esprit, non par un mérite d'œuvres, mais par une grâce toute gratuite. »

nouvelles n'étaient pas clairement formulées. Autour de l'ancien dogme, qui conservait toujours sa valeur comme tradition, froide et roide, il se forma tout un cercle d'enseignements vagues, dont se nourrissaient les pensées les plus importantes de la foi, que nul ne pouvait ni contempler dans son ensemble, ni systématiser. Telle est la position du dogme au moyen âge. A côté de la pétrification commence le procès de la réfutation, de la désagrégation intime.

Voici donc la position historique d'Augustin. Au milieu des orages de l'émigration des peuples, immédiatement avant l'heure où la barbarie va tout recouvrir de son flot montant, Dieu l'a donné à son Eglise comme un homme jugeant spirituellement des choses spirituelles et devant apprendre à la chrétienté ce qu'est la piété. Autant que nous pouvons en juger, les jeunes nations germano-romaines auraient été complètement impuissantes à s'assimiler le christianisme, qui leur était présenté comme loi et culte, sous des formes arrêtées. Pour qu'ils pussent pénétrer de l'écorce au noyau, il fallait qu'Augustin fût transmis aux barbares comme le commentateur, le vivant interprète de ce christianisme ecclésiastique. Le courage de réformer l'Eglise, la force de se réformer eux-mêmes, tout cela les peuples modernes l'ont puisé dans saint Augustin, ou mieux dans l'Evangile auquel Augustin les a ramenés.

Au fond, toutes les luttes du moyen âge, — dont nous ne résumerons pas l'histoire, — ont lieu à propos de l'augustinisme, c'est-à-dire de ce qu'il y a d'original et de chrétien chez Augustin et de l'élément traditionnel qu'il avait emprunté aux Grecs. D'un côté, Augustin avait fortifié le dogme traditionnel, c'est-à-dire qu'il l'avait présenté comme faisant autorité et constituant le bien le plus précieux de l'Eglise. Mais, d'un autre côté, il l'avait fort étendu et transformé. Ce dogme qui, pour sa conception et sa construction, est une œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Evangile (comme nous l'avons montré), a persisté. Quand on parlait de dogme, on entendait cette connaissance surnaturelle révélée de Dieu, déposée dans des doctrines immuables pour régler la vie entière des chrétiens. Mais



dans cette connaissance surnaturelle sont admirablement entrelacés, par Augustin, les principes résultant de l'expérience chrétienne qu'il a faite, en qualité de fils de l'Eglise catholique, d'élève de saint Paul et des platoniciens<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sans répudier la christologie traditionnelle, Augustin met cependant l'accent sur l'*humanité* du Seigneur et spécialement sur l'*humilité*. Il connaissait bien les néo-platoniciens, mais leur science ne suffisait pas pour lui donner le repos.... « Et je cherchais le moyen de me procurer la force nécessaire pour jouir de vous, mais je ne pouvais la trouver qu'en embrassant le « Médiateur des dieux et des hommes, Jésus-Christ, homme *lui-même*, qui est en même temps Dieu au-dessus de toutes choses, et béni dans tous les siècles; » Jésus-Christ qui nous appelle et qui nous dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie; Jésus-Christ, qui a mêlé à la chair cette nourriture divine, alors trop forte pour moi; » car, « le verbe s'est fait chair, » afin que notre confiance fût nourrie du lait de votre sagesse, de cette sagesse même par laquelle vous avez fait toutes choses. *Je n'étais pas assez humble pour comprendre votre humble Maître*, le Seigneur Jésus; et *j'ignorais quelle leçon il avait voulu nous donner en descendant à ce degré de bassesse*. Car votre verbe, qui est l'éternelle vérité, et qui est au-dessus des plus parfaites de vos créatures, élève jusqu'à lui ceux qui s'éloignent, et il *s'est choisi parmi nous une humble demeure*, faite de notre boue, afin de nous abattre et de nous arracher à nous-mêmes pour nous attirer à lui, apportant à la fois un remède pour l'orgueil et une nourriture pour l'amour. » (Livre VII, chap. IX.)

Les platoniciens lui ont sans doute fait connaître l'essence de Dieu, mais « je parlais avec assurance comme un savant; et si je n'eusse cherché votre voie dans le Christ Sauveur, j'aurais, non la science, mais ma perte. (*Non peritus, sed periturus*, le rhéteur persiste.) Car je commençais à vouloir passer pour sage, plein de mon propre châtiment, je ne pleurais pas mes fautes et j'étais enflé de ma vaine science. Où était donc cette charité qui bâtit sur les fondements de l'humilité, c'est-à-dire sur Jésus-Christ? Quand l'eussé-je apprise dans ces livres (des philosophes »)? C'est de la Bible qu'il apprit « la différence de la présomption et de la pénitence, de la science qui nous montre où il faut aller, sans nous en montrer le chemin, et de la vraie voie qui conduit véritablement à cette patrie bienheureuse, que nous ne devons pas seulement voir, mais encore habiter. » Il lut alors saint Paul. « Ces chastes Ecritures n'eurent plus à mes yeux qu'un seul esprit, et mon cœur tressaillit de joie en tremblant. Et je commençai à reconnaître que tout ce que j'avais lu dans les livres des philosophes, je le trouvais également dans vos Ecritures, mais avec le secours de votre grâce, afin que celui qui voit la vérité ne se glorifie pas, comme s'il n'avait pas reçu de vous, non seulement la vérité elle-même, mais encore la puissance de l'apercevoir (et « qu'a-t-il, en effet,

Toute l'histoire intérieure du christianisme occidental est déterminée par cet apport, cette adjonction venant d'Augustin qui continue d'agir comme base permanente ; aucun élément nouveau essentiel ne fait son apparition dans les mille ans qui

qu'il n'ait point reçu ? ») afin qu'il ne soit pas seulement averti par vous, qui êtes toujours le même, de vous contempler, mais encore qu'il soit guéri pour vous posséder, et afin que celui qui est trop loin pour vous apercevoir, entre cependant dans la voie par laquelle on vient à vous, on vous trouve et l'on vous possède. Car, « encore que l'homme se plaise en la loi de Dieu selon l'homme intérieur, que fera-t-il de cette autre loi qu'il ressent dans ses membres, et qui, se soulevant sans cesse contre celle de son esprit, le fait esclave de la loi du péché qui est répandue dans tout son corps.... Que fera donc cet homme misérable, et qui le délivrera de ce corps de mort, si ce n'est votre grâce par Jésus-Christ notre Seigneur.... » *Voilà ce que ces livres ne nous disent pas.* Aucune de ces pages ne contient la trace de la piété chrétienne, des larmes de la compassion, de votre divin sacrifice, des tribulations de l'esprit, d'un cœur brisé et humilié.... Personne n'y entonne ce chant : « Mon âme ne sera-t-elle pas soumise au Seigneur ? C'est de lui que viendra ma délivrance. Car si Dieu lui-même est mon salut et mon protecteur, je ne tremblerai plus. » Là, chez les philosophes, on n'entend pas cette voix : « Venez à moi vous qui souffrez. » Et ils dédaignent d'apprendre *qu'il est doux et humble de cœur*, car « vous avez caché ces choses aux sages et aux savants, et vous les avez révélées aux humbles et aux petits. » Autre chose est de voir, du haut d'une montagne sauvage, la patrie de la paix, sans savoir trouver le chemin qui y mène.... Autre chose est de tenir la vraie voie. »

Augustin, on le voit, fait deux parts dans la christologie traditionnelle : le Logos, l'élément divin, métaphysique qu'il dit avoir appris des platoniciens ; puis l'élément humain, religieux, l'humanité et l'humilité, qu'il déclare tenir de l'Écriture : « Je lus encore dans les mêmes livres, (des philosophes) dit-il, que Dieu le Verbe n'est pas né de la chair, ni du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu. » *Mais « que le Verbe se soit fait chair et ait habité parmi nous, » voilà ce que je n'ai pas lu.* J'ai trouvé aussi, dans les mêmes livres, exprimé de mille manières, « que le Fils a la même essence que le Père, qu'il n'a rien usurpé en se faisant égal à lui, puisqu'il est le même par nature. » *Mais « qu'il se soit anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, qu'il se soit abaissé à l'image de l'homme, et qu'il ait été pris à l'extérieur pour un homme, qu'il se soit humilié et ait poussé l'obéissance jusqu'à la mort et à la mort de la croix ; que Dieu, en récompense, l'ait ressuscité d'entre les morts, et lui ait donné un nom qui est au-dessus de tout nom, le nom de Jésus, devant lequel toute puissance céleste, terrestre et infernale, doit courber les*

séparent l'évêque d'Hippone du quinzième siècle. Mais voici. Le thème qu'Augustin a présenté ne se répète pas seulement dans des centaines de cas variés : il y a un vrai développement. Chacun des éléments de ce thème a son histoire particulière et s'accuse. Voilà pourquoi une crise était inévitable. L'unité du dogme, des prétentions de la raison, des droits ecclésiastiques, des principes de la vie chrétienne individuelle qui reparait chez Augustin devint intenable. Chacun des éléments tira de son côté sous l'action d'une force centrifuge à laquelle ils obéirent tous : chacun dans sa raideur prétendit à une domination exclusive.

Tout cela amena vers la fin du quinzième siècle un état très complexe rappelant « l'ère de l'enthousiasme » dont nous avons déjà parlé. Deux grandes puissances sont en présence et se disputent la chrétienté : la Cour de Rome qui prétend ramener tout ce qui concerne la religion à un pur mécanisme, à une

*genoux, et que toute langue doit confesser, parce que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de son Père, » voilà ce que ces livres ne savent pas.* Ils disent encore « que votre Fils unique demeure immuablement coéternel à son Père, avant tous les temps est au-dessus de tous les temps ; que c'est de sa plénitude que les âmes reçoivent leur bonheur, et que c'est par la participation de sa sagesse permanente que leur sagesse est renouvelée. » *Mais « que lui-même descendu dans le temps, soit mort pour les impies, que vous n'ayez pas épargné votre Fils unique, et que vous l'ayez livré aux hommes pour leur salut, » c'est ce que je n'y ai point vu.* « Vous avez caché ces mystères aux sages, et vous les avez révélés aux petits, afin qu'ils vinssent à vous fatigués, harassés, et que vous les releviez ; parce que votre Verbe est *doux et humble de cœur,* » car « il dirige les humbles dans la justice, et enseigne ses voies à ceux qui sont doux ; nous remettant nos péchés, lorsqu'il nous voit humiliés et affligés, mais ceux qui, s'élevant sur le cothurne de leurs doctrines magnifiques, n'ont point entendu ces paroles : « Apprenez que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes, » ceux-là, « Tout en connaissant Dieu, ne le glorifient pas comme Dieu, mais ils s'évanouissent dans leurs pensées ; leur cœur s'obscurcit dans sa folie, et, en se disant sages, ils deviennent insensés. » (Conf. Livre VII, chap. IX.) On le voit, Augustin met l'accent sur l'élément religieux, humain en christologie ; il le déclare le plus *excellent* et le plus *caractéristique* ; c'est la sainte Ecriture qui le *lui a révélé*. Ne peut-on pas dire avec raison que l'évêque d'Hippone est tout à fait dans le courant de la christologie contemporaine, fermement assise sur la base du Christ historique ?

réglementation extérieure et formaliste, à une bureaucratie soutenue par la force extérieure et par de fortes contributions pécuniaires. Les peuples avaient le sentiment que ce régime avait son centre à Rome, à la cour papale. A leurs yeux, la mondanisation de l'Eglise était devenue un lourd fardeau, n'écrasant pas seulement la conscience, mais étouffant toute vigueur, tout intérêt supérieur. Pour le parti qui pratiquait cette politique ecclésiastique, sans pudeur ni vergogne, il n'y avait qu'un seul dogme : les usages de l'Eglise de Rome sont la vérité même. L'ancien dogme n'avait de valeur et de signification que parce qu'il faisait partie des usages de l'Eglise romaine. C'est assez dire que ce parti avait le plus grand intérêt à mettre, en fait d'autorité et de valeur, les décisions récentes de Rome exactement sur le même pied que les vieux dogmes ; s'il y avait une antique tradition, un passage de l'Ecriture, une décision dogmatique, quoi que ce fût de gênant, c'est à Rome qu'appartenait le droit d'interprétation. On habituait ainsi les peuples à tenir les décisions récentes de Rome comme tout aussi saintes que les décisions des grands conciles. Vers 1500, ce quiproquo était assez généralement admis, bien que ce ne fût pas sans provoquer d'énergiques protestations. Après l'échec des conciles réformateurs de Constance et de Bâle, il ne resta plus qu'à s'incliner devant l'autorité de Rome ; les princes préoccupés du seul soin de gouverner leurs Etats, laissèrent libre carrière à l'arbitraire romain, en tout ce qui concernait la foi, les mœurs et les usages ; ce qui favorisa l'idée de la souveraineté et de l'infaillibilité du siège de Rome. Le vieux dogme avait perdu toute autorité, il ne restait plus que l'Eglise, c'est-à-dire Rome. Ce sont là les derniers fruits de l'autorité de l'Eglise à laquelle Augustin avait eu recours pour couper court à tout scepticisme. Il ne se doutait pas des révoltantes superstitions qu'on abriterait un jour sous le manteau de sa téméraire sentence : *Quod universa frequentat ecclesia, quin ita faciendum sit, disputare insolentissimæ insanix est.*

L'opposition qui s'élevait contre la cour de Rome n'était pas groupée autour d'une seule idée ; il y avait des mobiles politiques, sociaux, religieux et scientifiques. Mais tous les adver-

saires étaient d'accord pour affirmer que les habitudes de l'Eglise romaine étaient devenues une tyrannie et que le témoignage de l'antiquité ecclésiastique déposait contre elles. On prétendait de plus que les décisions de la papauté n'avaient pas la valeur de déclarations dogmatiques ; que Rome ne possédait pas seule le droit d'interpréter l'Ecriture et les pères ; que le concile, qui était au-dessus du pape, devait réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres, et que l'Eglise, en face des innovations papales, dans la dogmatique, dans le culte et dans le droit ecclésiastique, devait revenir aux principes primitifs et aux conditions d'autrefois. Les hussites, les Vaudois, n'étaient pas seuls à insister sur ces réclamations ; elles se trouvaient dans la bouche d'évêques, de facultés de théologie, de moines d'une orthodoxie irréprochable, des fils les plus légitimes de l'Eglise ; quant à la théologie, elle était tombée dans le plus grand discrédit. Si quelqu'un s'avisait de soulever le moindre problème qui s'y rapportait, on lui fermait la bouche avec la formule consacrée : « Querelle de moines ! » Tout le monde réclamait un christianisme pratique : le cri de ralliement était : *Retournons à Augustin ! Retournons à Augustin !*

Après avoir établi qu'un pareil retour n'aurait pas suffi pour sauver l'Eglise, Harnack signale les trois issues seules possibles pour sortir d'embarras : le catholicisme, tel qu'il se formula à Trente, le socinianisme, la réformation. Le premier sanctionna et modifia toutes les erreurs du moyen âge et prépara le concile du Vatican qui a couronné l'édifice, en lui imprimant le sceau de l'infailibilité papale ; le second, en renonçant au dogme, abandonna également l'élément religieux ; la troisième revint tout simplement à l'Evangile. Le trait commun à ces trois solutions, c'est qu'elles mettent un terme à l'histoire des dogmes.

Nous ne nous arrêterons pas à montrer comment le concile de Trente en sanctionnant toutes les erreurs du moyen âge coupa court à l'histoire des dogmes. Les suites du concile eurent pour effet d'amener le triomphe définitif de l'ultramontanisme, la défaite d'Augustin et de saint Paul, et la victoire du jésuitisme. « En France, la piété disparaît avec les jansénistes



et les gallicans, dit Harnack ; le peuple français passa désormais sous le joug des encyclopédistes et de Voltaire. » La France hait les jésuites. Mais comme on peut bannir la crainte de Dieu et non la peur qu'il inspire, le peuple français appartiendra désormais à cette Eglise jésuitique qu'il hait et qu'il tourne en ridicule.

Dans un tel état des esprits, comment le concile du Vatican aurait-il pu faire défaut ? Toutes les autorités étaient renversées, celle des évêques, l'autorité des conciles, celle de la tradition, celle d'Augustin et celle de la conscience. Evidemment il fallait une autorité nouvelle à une Eglise reposant sur l'autorité. Pourquoi toutes les autorités précédentes avaient-elles pu être renversées ? C'est qu'on en avait une autre *in petto* et qu'on manœuvrait en vue de l'établir. Il n'y avait plus qu'une chose à faire. Il fallait, — c'était inévitable, — proclamer solennellement l'évêque universel, la tradition vivante, le maître infaillible de la doctrine et des mœurs, le confesseur absolu. Contrairement à l'opinion commune qui estime que le moment a été mal choisi pour proclamer l'infailibilité du pape, Harnack estime, se plaçant au point de vue de l'histoire des dogmes, que l'heure était venue : les temps étaient accomplis. Toutes les lignes internes et externes du développement convergeaient admirablement pour en amener la proclamation. Les princes étaient faibles, craintifs ; les peuples étaient indifférents. Et voilà pourquoi notre siècle accepte, presque sans dire mot, ce qu'on n'aurait osé proposer dans aucun siècle antérieur, sous peine de voir l'Europe entière en armes appeler au combat catholiques et protestants. Comment parler d'histoire des dogmes dans une Eglise soumise aux volontés, aux caprices d'un seul individu, maître absolu et infaillible ?

A l'autre extrémité de la ligne, le socinianisme, à sa façon, met aussi fin à l'histoire des dogmes. Du même coup, Harnack réhabilite le socinianisme et lui fait un enterrement de première classe. Les sociniens ont eu le courage de simplifier le problème de l'essence et du contenu de la religion ; secouant le joug de la tradition, ils ont conquis le droit pour l'individu de ne consulter que les documents classiques de l'Evangile et

l'Evangile lui-même. Ils ont rompu l'ancienne alliance avec la religion et la philosophie, en substituant la morale à la métaphysique comme canevas des idées religieuses. Il est vrai, la substitution n'a pas réussi : la métaphysique a plutôt été subtilisée qu'éconduite. Mais ils ont puissamment contribué à l'affaiblir par la forte opposition au platonisme qui avait envahi la dogmatique chrétienne. Le socinianisme a préparé le public religieux à comprendre que la religion chrétienne ne saurait être formulée en paradoxes incompréhensibles et contradictoires ; qu'il faut arriver à des formules certaines, puisant leur force dans leur clarté. Ne se bornant pas à affranchir l'étude de l'Ecriture du joug de la dogmatique, à divers égards, cette école a ouvert la voie à une exégèse saine et historique. Sans doute, la médaille a son revers : il serait aisé de montrer que sous tous ses rapports, le socinianisme a fortifié d'antiques erreurs. Mais enfin il a fait ce qu'il a pu à son jour et à son heure ; par son alliance avec l'arminianisme et aussi par son action isolée et directe, il a, dans le bon comme dans le mauvais sens, propagé les lumières dans le sein du protestantisme.

Harnack n'en confesse pas moins que le triomphe du socinianisme au seizième siècle eût fait échouer la réformation. Cela tient à ce que le sentiment religieux faisait décidément défaut à cette école. Les sociniens ne sont nullement des ultra-protestants comme on le pense en général ; mais bien des revenants du moyen âge, des disciples de Duns Scott. « La religion chrétienne est, avant tout, foi, rapport de personne à personne ; elle est, par conséquent, supérieure à la raison ; elle ne vit pas de commandements, d'espérances, mais de la force de Dieu en Jésus-Christ ; elle saisit comme Père le Seigneur du ciel et de la terre. » C'est justement là ce dont le socinianisme ne se doute pas. Avec le vieux dogme, il a répudié l'Evangile comme religion. Culpabilité et repentance, foi et grâce, sont des notions qu'il maintient encore en partie par une heureuse inconséquence, par respect pour les écrits du Nouveau Testament. C'est dans ces inconséquences que git tout le christianisme des sociniens. Ils mettent donc, eux aussi, un terme à l'histoire des dogmes, en répudiant et les dogmes et l'Evangile.

---