

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	42 (1909)
Heft:	6
 Artikel:	Augustin et le dogme
Autor:	Logoz, E.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379864

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: 05.02.2026

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

AUGUSTIN ET LE DOGME

PAR

ED. LOGOZ

pasteur à Baulmes (Vaud).

En 390, écrivant contre un rationalisme impie qu'il ne se flatte nullement de convaincre, Augustin posait en principe que le christianisme est la seule religion vraie, et que seule l'Eglise catholique, épandue sur toute la terre, en était l'organe authentique. Puis il définissait la doctrine officielle en ces termes :

La source de cette religion est l'histoire et la prophétie des dispensations temporelles de la divine Providence pour le salut, la réforme et la préparation du genre humain à la vie éternelle. Cette religion est-elle embrassée par la foi, alors une vie nouvelle éclôt sous l'action des préceptes divins, purifie l'âme et la rend capable de saisir les réalités spirituelles, qui ne sont ni passées, ni futures, mais qui jouissent d'une immuable pérennité: c'est le Dieu unique lui-même, Père, Fils et Saint-Esprit. Dans la mesure où, dans cette vie, il lui est permis de comprendre cette Trinité, toute créature raisonnable, animale et corporelle admet sans l'ombre d'un doute qu'elle tient de cette Trinité créatrice le principe de son être, sa forme et son rang ¹.

Cette déclaration est curieuse à plus d'un titre. Par sa date elle nous montre Augustin aux prises avec le dogme central

¹ *De vera religione*, 7.

de l'Eglise tout au début de sa carrière religieuse. Elle montre en outre, qu'il avait pour s'y rallier certaines dispositions mentales, indépendamment de la foi implicite. C'était l'esprit du temps. Nous avons là en effet, de la part du nouveau docteur chrétien, une première tentative, peut-être inavouée, d'interpréter le grand mystère de piété dans le sens du néoplatonisme et de le rendre accessible à ses contemporains. Sans s'en douter, il obéissait, comme les premiers ouvriers du dogme, à la loi qui pousse les hommes de haute culture à situer leur foi religieuse dans leur conception générale du monde et à réaliser avec la synthèse de leurs connaissances l'unité de leur vie morale. On appelait cela il y a quelque cinquante ans l'accord ou le conflit de la foi et de la raison ; c'est aujourd'hui le duel de la religion et de la science ; au temps d'Augustin et depuis trois siècles déjà, c'était la combinaison de la foi et de la philosophie. Il n'y a dans ce domaine rien de nouveau sous le soleil et il s'agit toujours d'incorporer la religion à une explication totale du monde et de l'histoire. Si la religion dans son essence ne change pas, l'intelligence de l'univers et de l'histoire se modifie et progresse incessamment. Or la tâche de la théologie consiste à les mettre au point à un moment donné de l'évolution. Les croyants apeurés et figés dans l'illusion que leur credo est l'expression éternellement exacte du christianisme ont beau répéter que la religion, la science et la philosophie n'ont rien à démêler ensemble. C'est là une erreur grossière, quand ce n'est pas un aveu d'impuissance ou pire encore, l'écho d'une secrète incrédulité. Leurs adversaires sauront toujours leur rappeler que l'esprit humain n'est pas à compartiments étanches.

- L'ancien dogme, tel qu'Augustin l'a formulé ci-dessus, tel qu'il se survit encore dans le catholicisme et le protestantisme orthodoxe, n'est que la mise au point de la foi chrétienne et de la mentalité grecque à l'époque des grands conciles. Le rude labeur de pensée des premiers siècles de l'Eglise, d'abord provoqué par le mystère de la personne du Christ, a abouti au dogme central de la Trinité, synthèse des

postulats de la foi et de la philosophie régnante. A ce double titre, il devait rendre compte de l'existence du monde, de l'histoire et de la rédemption.

Avant d'étudier l'attitude d'Augustin en face d'une doctrine déjà revêtue du sceau officiel, c'est-à-dire cristallisée et incontestée, mais si condensée et si à l'étroit dans sa formule qu'elle laissait toujours le champ libre aux interprétations, je voudrais m'arrêter un instant au problème des origines et apporter quelques précisions à la thèse célèbre: le dogme est une adaptation du christianisme à l'esprit grec.

Une histoire détaillée de la genèse de la doctrine trinitaire serait ici un hors-d'œuvre. Outre qu'elle se confondrait avec l'histoire de toute la théologie primitive, elle n'aurait de valeur scientifique qu'à la condition d'être copieusement documentée et étayée par la critique rigoureuse des textes. Mon propos se borne à résoudre cette question préalable: Comment et sous l'action de quelles idées le monothéisme ombrageux de l'Evangile s'est-il métamorphosé en ce polythéisme subtil que décèlent le catholicisme et le protestantisme traditionnel ?

§ 1.

Sommet et aboutissement suprême d'une évolution religieuse plus que millénaire, Jésus apparaît d'abord comme l'héritier des grands prophètes de sa race. Il demeure dans leur ligne, et s'il les dépasse souverainement, c'est qu'il les accomplit. (Mat. 5 : 17.)

Un grand prophète s'est levé parmi nous et Dieu a visité son peuple: voilà la première impression qu'il fit sur ses contemporains.

Or le caractère *sui generis* de la religion de l'Ancien Testament, ce qui la distingue immédiatement de toute autre, c'est son monothéisme absolu. Non que le principe de l'unité divine ait été spontanément insufflé à l'âme de la race par la monotonie du désert, comme le pensait Renan, ou que l'esprit sémité soit monothéiste d'instinct. Quand la tribu hébraïque émerge des brumes de la préhistoire et commence

son ascension religieuse au souffle révélateur, son monothéisme est d'abord tout local. Les Hébreux ne doivent pas souffrir la cohabitation et la rivalité de plusieurs divinités. (Exode 20.)

On ne conteste pas encore leur pluralité, mais on leur assigne des sphères d'influence particulières, hors desquelles leurs titres sont sans valeur. Israël a son Dieu, chaque nation voisine a le sien ou les siens. On imagine même qu'ils peuvent se supplanter. Il paraît naturel qu'en changeant de nationalité ou en émigrant on passe d'un dieu à un autre (Ruth). Ce monothéisme national n'était donc pas exclusif du polythéisme. Moloch et Baal sont dieux chacun chez soi, comme Jahvé est le seul Dieu d'Israël.

On voit que cette sorte de féodalité divine n'a rien de commun avec les panthéons des races aryennes. Ce monothéisme inférieur eut la vie longue. L'histoire religieuse des monarchies hébraïques n'est que l'histoire de la lutte séculaire de Jéhovah et des dieux étrangers sur la terre d'Israël. C'est peu à peu, sous l'influence de la révélation prophétique, que le monothéisme universel dans l'espace et dans le temps devint le caractère essentiel de la religion juive. A la venue du Christ cette évolution était depuis longtemps achevée.

Voici un autre trait non moins important à noter. La religion primitive à laquelle se souda la révélation était à base nettement anthropomorphique. Les esprits superficiels se scandalisent de voir ce caractère original persister jusqu'au terme de l'histoire religieuse d'Israël. Or loin de nuire au développement spirituel de la race, cet anthropomorphisme lui était infiniment favorable, et même indispensable. L'établissement de la religion de l'esprit était à ce prix. Pour féconder l'ensemencement des germes divins, pour restaurer ou pour faire éclore dans l'âme de la créature l'image de Dieu, la religion devait d'abord concevoir Dieu à l'image de l'homme. Si grossière que fût à l'origine cette représentation du divin, elle était la condition du progrès de la spiritualité. Aussi Dieu n'est-il jamais, chez les Hébreux, la personification des forces de la nature, comme en Egypte, en

Phénicie et en Babylonie. Jahve se manifeste sans doute dans la nuée d'orage, dans le vent qui passe, dans les éclats du tonnerre, la fulgurance des éclairs, et en général dans tous les phénomènes impressionnans. Il les provoque, les domine et s'y cache ; mais il ne se confond jamais avec *ses messagers*. L'Eternel est un Dieu vivant, personnel, actif, passionné, un *Dieu fort et jaloux*, qui menace et punit, se repent et laisse flétrir sa justice devant sa miséricorde, fait des serments et des alliances. Il regarde vivre les hommes, descend sur la terre et s'y promène, veille à ses intérêts et aux intérêts de son peuple.

Cette religion, dominée par l'idée d'un contrat entre un souverain et son peuple, pouvait devenir un libre commerce entre le fidèle et son Dieu, et finalement la révélation d'un lien filial entre le Père des esprits et l'enfant de la poudre prenant conscience de soi comme individualité personnelle. Avec les grands prophètes cette sublime pénétration s'annonce, et le Dieu d'Esaïe est presque le Dieu de Jésus-Christ. La révélation biblique est ainsi de nature purement religieuse et morale. Le foyer d'où elle rayonne se trouve dans les régions du cœur et de la conscience.

Rien de plus étranger à la philosophie que la religion juive et le christianisme primitif. Il est remarquable que les spéculations cosmogoniques, ces premiers bégaiements de la raison humaine en quête d'une interprétation de l'univers, font presque entièrement défaut dans l'Ancien Testament. La cosmogonie de la Genèse est un récit d'emprunt ou une tradition importée par les ancêtres de la race. La piété juive s'est bornée à l'enrichir d'un sens religieux nouveau. Les graves problèmes des origines ou des rapports de Dieu et du monde, toutes ces énigmes qui aiguillonnèrent si tôt la curiosité des sages en Inde et en Grèce, émeuvent médiocrement les prophètes hébreux. Si par aventure ils les soupçonnent, ils les tranchent par des affirmations religieuses et ne les soumettent jamais à des explications intellectuelles. Le seul livre de l'Ancien Testament où l'esprit critique projette quelques lueurs est le livre de Job. Encore est-ce à

propos d'une question morale. Pour résoudre le redoutable problème soulevé dans ce drame poignant de la souffrance du juste, l'auteur demeure d'instinct sur le terrain de l'expérience morale, alors qu'un philosophe grec aurait tenté une solution métaphysique.

L'Eternel a créé le monde directement, *au souffle de sa bouche*; les cieux et la terre sont *l'ouvrage de ses mains*. Il agit à la façon d'un ouvrier puissant et gouverne en monarque absolu. Si nous voulons comprendre la mentalité naïve des vieux auteurs sacrés, il convient de prendre au sens premier leur langage réaliste où nous ne voyons plus que des symboles nécessaires à la pauvreté de nos moyens d'expression.

L'idée d'une création *ex nihilo* est absente des plus anciens documents de la révélation, et dans le sens où l'entendent les dogmatiques, je crois bien qu'elle est étrangère à toute la Bible. Les mots que nous traduisons par *créer* (ברא, **עָשָׂה** dans la Genèse) signifient proprement façonner, organiser, et laissent sous-entendre la préexistence d'un substratum cosmique.

Le concept du néant qui devait rendre compte de l'existence du monde matériel en sauvegardant l'absoluité et la transcendance du principe créateur, mais qui complique si étrangement ce qu'il doit expliquer, est de pure origine grecque. Il repose sur l'hypothèse d'un dualisme irréductible de la matière et de l'esprit. Le néant fut ce quelque chose d'obscur, que la raison spéculative des philosophes chrétiens devait placer à la base du monde créé, et sur quoi le Créateur agit, si l'on ne voulait pas que la substance du monde se confondît avec la substance de la divinité.

Le spiritualisme grec n'avait pas d'autre issue pour échapper au panthéisme, qui, de quelque nom qu'il se pare, finit toujours par donner la main au matérialisme, dès qu'on pose en principe l'antinomie de la matière et de l'esprit.

Les hommes de la Bible ne paraissent pas avoir eu la moindre idée de ce redoutable problème.

Leur Dieu est un Dieu tout près, sensible au cœur, imma-

nent à l'âme du juste comme à l'univers tout entier, qu'il remplit de sa présence.

Selon la sagesse grecque Dieu est immanent ou transcendant au monde ; pour l'âme religieuse d'Israël, il est l'un et l'autre.

Cette digression n'est pas le hors-d'œuvre qu'on pourrait croire et je ne perds pas de vue ma question préalable : comment le monothéisme ombrageux de la Bible est-il devenu le polythéisme subtil qu'implique le dogme ? Nous venons de poser un jalon. En caractérisant la religion des nabis d'Israël en opposition au monothéisme métaphysique des philosophes, nous pouvons prévoir que ces deux courants spirituels, en mêlant leurs eaux au second siècle de notre ère, féconderaient une mentalité nouvelle, et que de la fusion de la piété évangélique et de la pensée grecque sortirait le dogme. Nous aurons tout à l'heure à nous en expliquer avec plus de précision.

Sans doute j'aurais pu ne pas insister sur le monothéisme rigoureux des prophètes, car aucun théologien contemporain, à quelque école qu'il se rattache, ne songerait à fonder la doctrine trinitaire sur l'Ancien Testament. Reste le Nouveau Testament. Ici un scrupule m'arrête : c'est la crainte d'être mal compris. On a pu dire des théologiens, et en général de tous ceux qui disputent sur des matières abstraites, qu'ils s'attardent à des querelles de mots. Rien n'est plus vrai. Soit qu'ils tombent d'accord ou se contredisent, ils sont fréquemment complices ou victimes d'insurmontables équivoques. Au cours des grandes controverses religieuses des premiers siècles, par exemple, on a vu des adversaires irréconciliables rallier leurs conceptions particulières à une formule commune, et donner le spectacle d'une unanimité illusoire, car sous les mêmes termes on peut entendre des choses différentes et parfois contradictoires. La plupart des dogmes sont des *formules de concorde* que la lassitude imposa aux désaccords persistants.

Comment en irait-il d'autre façon ? *Nul ne peut voir Dieu et vivre*, dit un passage célèbre de l'Ancien Testament. Cet aveu

d'impuissance conserve toute sa force s'il s'agit de traduire en langue intelligible cette vision intérieure de Dieu qui s'appelle la piété chrétienne. Aucune idée de Dieu ne correspond exactement au sentiment qu'elle veut exprimer, et la religion se survit, non par la permanence des doctrines, mais par l'engendrement ininterrompu d'états d'âme identiques. La vie religieuse toutefois, dès qu'elle cesse d'être individuelle, ne va jamais sans doctrine, et cela en vertu d'une double nécessité. Faire du prosélytisme et communiquer sa foi par la parole implique pour le croyant l'impérieux besoin de se l'expliquer d'abord à soi-même, et de plus, pour la rendre accessible aux autres, la nécessité interne d'en montrer la convenance à toutes les aspirations d'une époque. La genèse du dogme ecclésiastique ressemble ainsi au processus de condensation d'une nébuleuse dont la piété serait le noyau solide entraînant à sa suite et cherchant à s'incorporer les éléments mouvants fournis par la culture générale du temps.

Partant du principe que nul, pas même le génie religieux, ne saurait sauter hors de son ombre et se soustraire aux influences du milieu, la critique historique s'est ingénierie à isoler dans les documents originaux du christianisme ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas, ce qui dans l'enseignement du Christ est apport du passé et ce qui est vraiment nouveau. Ces recherches compliquées et toujours un peu vaines ne nous arrêteront pas. Notre enquête peut également négliger les problèmes relatifs aux origines et à l'authenticité des livres du Nouveau Testament. Il s'agit uniquement dans la présente étude de se mettre au clair sur le sens et la portée des déclarations de Jésus, touchant sa propre personne et ses relations avec Dieu. Cela seul nous importe et cette distinction entre la parole du Christ historique et l'enseignement des apôtres ne surprendra personne, si l'on veut convenir que celui-ci est déjà une interprétation. Les épîtres, celles de saint Paul en particulier, renferment des rudiments de dogmatique. Sans rien perdre de leur valeur religieuse, elles ne peuvent prétendre à la valeur documentaire des

évangiles synoptiques aux yeux de l'historien. Les écrits johanniques eux-mêmes, sans en excepter l'évangile, occupent aussi une place à part. Que cet évangile soit de Jean ou non¹, le Christ qu'il fait parler n'est plus tout à fait celui des synoptiques, un Jésus *vivant* dans sa pleine humanité; c'est un Christ *vécu*, un être intermédiaire entre la terre et le ciel, entre le Messie de la Galilée et le Christ glorifié de saint Paul. Il est naturel d'accorder une estime particulière aux trois premiers évangiles et de chercher dans ces chroniques naïves le portrait le plus vraisemblable du Christ historique et le témoignage authentique qu'il s'est rendu à soi-même.

Le fondateur du christianisme entre en scène à l'âge de trente ans. Jusqu'alors, sauf les merveilleux récits de la naissance et l'épisode de la fête de Pâques, sa vie demeure enveloppée d'impénétrables ténèbres.

Le silence des disciples est à cet égard moins significatif que celui du Maître. Pas un mot de lui, pas une allusion ne projette la moindre lueur sur la jeunesse de celui qui remplira les siècles de son nom et créera une humanité nouvelle. C'est un inconnu, un être obscur dont on ne sait rien sinon qu'il est sorti du petit peuple et qu'il a grandi dans la demeure d'un charpentier besogneux.

Tel il est encore quand il apparaît brusquement aux côtés de Jean-Baptiste. Selon toute vraisemblance il avait dû se mêler depuis quelque temps déjà aux familiers du rude prophète. Celui-ci l'avait reconnu et salué comme un envoyé d'en haut, au moment du baptême, sans pourtant avoir deviné sa messianité². La pauvreté de nos sources et informations ne permet pas de savoir comment Jésus prit conscience de sa mission et dans quelle mesure le vif mouvement reli-

¹ A la lumière de l'histoire, les questions d'authenticité qui préoccupent si fort la critique biblique paraissent oiseuses et insolubles, parce que l'ancienne littérature chrétienne jusque vers l'an 150 a totalement ignoré l'importance de cet ordre de connaissances.

² Mat. 3 : 11-15 ; Marc 1 : 7-11 ; Luc 3 : 15-20, comparez avec Mat. 11 : 2-4 ; Marc 2 : 18, et Luc 7 : 19.

gieux provoqué par Jean lui facilita la prise de possession de sa haute dignité. L'arrestation du Baptiste et l'émoi qui en fut la conséquence dispersèrent la petite confrérie des baptisés¹. Par là s'explique la retraite de Jésus au désert et la période de courte, mais cruelle incertitude que trahissent les récits de la tentation. Vite ressaisi et, semble-t-il, avec la certitude grandissante quoique inavouée encore d'être Celui qui devait venir, il gagne la Galilée où commença la prédication du Royaume. Dès lors, sa destinée se déroule, rapide et tragique. Après l'idylle galiléenne, c'est le drame judéen qui se dénoue sur une croix. Jésus meurt, laissant à une poignée de disciples, avec le dépôt de son enseignement, une impression de sa personne d'une telle puissance qu'elle devient en eux un principe de vie nouvelle, et d'une telle capacité de rayonnement qu'elle se reproduira indéfiniment au sein de l'humanité.

Au regard de l'histoire pure, Jésus est un homme dans la plénitude de notre nature, et sa vie, sauf la perfection morale qui la magnifie, ne se distingue pas de celle d'un prophète. Quant aux miracles dont il marqua son passage ici-bas, il est d'une apologétique caduque d'en faire état pour prouver sa divinité. Remarquables, il est vrai, par leur abondance, les miracles évangéliques n'ont pas un caractère plus surnaturel que les signes de puissance attribués aux hommes de Dieu de l'ancienne alliance (Moïse, Elie, Elisée).

L'enseignement du Christ est le prolongement de celui des prophètes. D'après son propre témoignage, il est venu non pour abolir ou remplacer, mais pour accomplir la loi, c'est-à-dire les révélations de ses devanciers². Rien ici d'absolument nouveau. Qu'il s'agisse des vérités d'ordre moral ou des vérités proprement religieuses, il innove moins qu'il ne prolonge et achève l'œuvre des anciens nabis.

Jésus cependant ne veut pas être réduit à la taille d'un prophète. Il revendique une place et un rôle incomparable parmi les envoyés d'en haut. Non content de greffer son

¹ Mat. 4 : 12 ; Marc 1 : 14 ; Luc 4 : 14.

² Mat. 5 : 17.

message sur les espérances messianiques de ses contemporains et d'accepter le titre de Messie, il s'est fait reconnaître en qualité de Fils de Dieu¹. Les théologiens d'extrême gauche et le libéralisme outrancier s'évertuent à infirmer ou à solliciter les textes pour faire disparaître cette prétention inouïe. A ce jeu comme à celui des adversaires du surnaturel, qui dissolvent les miracles de Jésus au creuset de distinctions subtiles et d'ingénieuses explications, on ne réussit qu'à mutiler l'Evangile. Les textes sont trop nombreux, en vérité. Il y a bien un peu de flottement et un manque déplorable de précision dans la foule des témoignages rendus à la divinité du Christ par les écrivains du Nouveau Testament. L'historien impartial n'en peut négliger la valeur documentaire. Sous les incertitudes des textes particuliers, il constate un double fait d'ordre général. C'est d'abord l'impression vraiment surnaturelle que produisit la personnalité du Christ sur ses disciples. C'est en outre la nature de la foi qu'il inspire, c'est leur conviction unanime que le pâle crucifié du Calvaire est le Seigneur de gloire, le vainqueur de la mort et le vivant aux siècles des siècles. Nous sommes ici en présence d'un phénomène sans égal dans l'histoire. Sans vouloir indiquer nos préférences dogmatiques, nous recherchons simplement si la filialité divine revendiquée par Jésus et reconnue par ses premiers témoins doit être comprise dans le sens du dogme trinitaire, tel qu'Augustin nous en a livré la formule en tête de ce chapitre. Autrement dit, le Christ s'est-il présenté comme l'incarnation de Dieu, mais de Dieu dans la plénitude de ses attributs et tel que l'âme moderne le conçoit après dix-neuf siècles de pensée religieuse ? C'est un problème de psychologie ethnique et d'histoire.

Nous disions tout à l'heure que la théologie d'extrême gauche ne pouvait sans violence éliminer du Nouveau-Testament les textes relatifs à la divinité de Jésus-Christ. La théologie d'extrême droite n'a pas moins de mal à s'accommoder des témoignages plus probants encore en sens contraire et

surtout du fait de l'humanité complète du charpentier de Nazareth. La théologie tout court est née précisément du besoin de comprendre la coexistence de Dieu et de l'homme dans une même personne. Elle s'attelait à une tâche impossible. Le problème que les Pères grecs croyaient avoir résolu pour jamais s'est finalement montré insoluble. Il l'est en effet si on lui conserve ses deux prémisses traditionnelles, je veux dire l'idée de Dieu et l'idée de l'homme élaborées par la pensée hellénique. Jésus-Christ n'a pas fait de théologie. Le sentiment qu'il avait de son union avec le Père ne s'est pas traduit devant sa raison comme un mystère. Il ne s'est pas demandé comment le Tout-Puissant pouvait le remplir de sa présence ou le revêtir de lumière et de force; il ne s'est pas demandé davantage comment un homme de chair et de sang nouait avec Dieu des relations si intimes. D'après nos sources les plus sûres, les évangiles synoptiques, Jésus n'est pas allé au delà de sa propre expérience religieuse. Le témoignage qu'il se rend à lui-même est l'expression d'un état d'âme et non d'une doctrine. L'originalité de son Evangelie ne gît nullement dans la nouveauté de ses vues dans le domaine moral et religieux; elle est dans la grande expérience inaugurale qu'il apporte à l'humanité. Ce fut, dans une âme de cristal et par un privilège mystérieux, la révélation immédiate de la paternité de Dieu à l'égard de l'homme et de la filialité de l'homme vis-à-vis de Dieu. Cette relation étant d'ordre purement religieux, la paternité de Dieu et la filialité de l'homme ne sauraient s'entendre que dans un sens religieux. L'une comme l'autre se réalisent seulement dans d'union des volontés et des cœurs. La paternité de Dieu se révèle dans une mystique effusion d'amour protecteur et de sainte énergie, inspirant au Fils l'abandon de soi dans l'amour obéissant et une confiance victorieuse de toutes les contingences de la vie. Cette expérience initiale demeure le secret de Jésus-Christ et le mystère de sa personne. Elle est la *gratia Christi*, comme disent les Pères, l'onction divine qui fit de lui la greffe rédemptrice sur le vieux tronc de l'humanité. Car toute pareille au germe vivant qui a le don de se

multiplier indéfiniment, l'expérience religieuse de Jésus est d'une telle fécondité qu'elle va se renouveler dans l'âme des disciples de génération en génération. Le salut de l'homme en dépend, et désormais la *gratia per Christum* sera le fruit d'un contact personnel entre le pécheur et le Sauveur, et non une adhésion à une doctrine religieuse. Premier né entre plusieurs frères, Jésus-Christ est Fils de Dieu dans un sens unique et source vivante de l'humanité restaurée, parce que toujours et partout la vie chrétienne jaillira de l'impression produite par sa personne.

L'Evangile suppose ainsi une parenté naturelle entre Dieu et l'homme, mais une parenté morale. (Parabole de l'enfant prodigue.) Quant à une parenté métaphysique ou d'essence, il est inutile de s'en informer auprès de Jésus-Christ. La réponse à une foule de questions que nos habitudes d'esprit posent avec une force irrésistible et qui font le tourment de l'âme moderne ne trouve aucune place dans son enseignement. Ce sont précisément les énigmes à propos desquelles les penseurs chrétiens ont le plus disputé. Quelle est par exemple l'idée de Dieu qui cadre le mieux avec l'Evangile? Qu'est-ce que l'homme et qu'est-ce que le monde matériel dans leurs mutuels rapports avec le Créateur? Les notions philosophiques engendrées par la réflexion, celle de fini et d'infini, de mutabilité et d'immutabilité, de transcendance et d'immanence sont étrangères à l'Evangile. Nous savons très bien ce que Jésus a *senti et vécu*; nous ignorons ce qu'il a pensé. Il n'a formulé aucune idée de Dieu.

Le Père est pour lui avant tout l'Etre intérieur, la Personnalité toute-puissante qui l'anime, et, comment dirai-je? une Présence *ineffable*, un Esprit sensible à l'esprit humain. Il est Seigneur du ciel et de la terre, il domine et vivifie toutes choses sans se confondre avec rien. En nous apprenant à prier: « Notre Père qui es *aux cieux*, » Jésus veut qu'on discerne l'action continue et même la présence de Dieu dans la parure de la fleur, dans l'insouciance instinctive de l'oiseau aussi bien que dans les drames de l'histoire ou les mouvements de l'âme humaine. Après cela ne demandez pas à

l'Evangile de résoudre la contradiction que nous apercevons ou que nous plaçons dans le double principe de l'immanence et de la transcendance de Dieu. Ce n'est plus un problème d'ordre religieux, et ce problème, ni le Christ ni ses disciples immédiats ne paraissent l'avoir entrevu. L'Evangile fait appel à la volonté ; il est pur sentiment, intuition directe, effusion de lumière et de vie, et non matière à raisonnements compliqués ou à démonstrations intellectuelles.

Aussi ne surprend-on jamais chez Jésus le trouble de pensée qui décèle toujours le désaccord, inévitable entre les certitudes de l'expérience religieuse et les instances de la raison quand cette dernière réclame les titres de la foi pour les passer au crible. C'est avec une égale sérénité que ses premiers témoins ont affirmé l'humanité évidente et la filialité divine de Jésus, pour traduire l'impression laissée par sa personnalité et les titres glorieux qu'il avait revendiqués. Saurons-nous jamais avec précision quelle portée avait pour eux la notion de Fils de Dieu ? Je ne pense pas. Car entre eux et nous il y a autre chose qu'une différence de race et la distance des siècles, il y a l'écart de deux mentalités incapables de se pénétrer complètement.

Cette conclusion court le risque de créer une équivoque qu'il importe de dissiper. L'Evangile étant une révélation de vie dont Jésus-Christ est la source, la piété d'autre part se réduisant dans son principe à une prise de possession mystique de l'âme humaine par l'Esprit de Dieu, le christianisme s'adapte à toutes les races, à tous les temps et à toutes les âmes, s'il est vrai que le besoin religieux ne change pas. Seule l'interprétation du fait chrétien pourra varier et par conséquent le dogme qui en est la formule caduque.

Après ce préambule il nous reste à voir quels sont les facteurs qui ont présidé à l'élaboration de la doctrine chrétienne, au fil de l'histoire¹.

¹ Les lecteurs qui croient découvrir le dogme trinitaire tout formé dans l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres m'accuseront sans doute d'avoir passé comme chat sur braise à travers les textes. Je n'en ai pas entrepris la discussion pour une foule de raisons. D'un côté je ne fais pas ici une étude de théologie

§ 2.

Outre son enseignement et l'exemple de sa vie, avons-nous remarqué, et plus encore que tout cela, Jésus avait laissé au petit groupe de ses fidèles l'incomparable impression de sa personne. C'est par là que sa mission fut autre chose que le prolongement du prophétisme hébreu, et qu'il devint le vivificateur d'une humanité nouvelle. Sa mort lamentable et l'effondrement des espérances un peu vulgaires que son messianisme avait fait naître rendirent plus active encore au cœur des disciples cette empreinte du Maître. D'abord ils acquirent l'inébranlable certitude que le sépulcre n'avait pu garder une telle proie et que la mort n'avait pas de prise sur la grande victime du sacerdoce. On sentait que l'action mystique qu'il continuait à exercer n'avait rien de commun avec le souvenir des êtres les plus chers ou avec l'influence posthume des sages. Dématérialisée, sa présence était aussi réelle qu'au temps de son douloureux pèlerinage. Sa personne devenait ainsi un mystère, le mystère de piété dont parle l'apôtre, et qui devait tôt ou tard solliciter l'ardente méditation des croyants. La première génération chrétienne s'y exerça déjà. La foi était alors une sorte de rêve magnifique et l'attente fiévreuse du très prochain retour du Christ¹. Les prophéties relatives aux souffrances et à la glorification du Messie avaient reçu leur accomplissement. Maintenant le plan de Dieu se dévoilait. La tribulation des fidèles était l'effet d'une volonté supérieure. Au creuset de l'épreuve le Seigneur épurait son peuple et faisait sortir de la masse impure de l'Israël rebelle la nation sainte, la sacrificature royale, l'Israël de la nouvelle alliance qui régnerait bientôt avec biblique, et d'autre part j'ai visé à ne pas durcir sous le poids de nos préjugés dogmatiques ce qui constitue l'Evangile, c'est-à-dire la vie nouvelle en Dieu, cet état d'âme chrétien qui suppose et supporte avec sérénité des principes en apparence inconciliables. On dira peut-être que ce n'est pas là faire de l'histoire, fût-ce en raccourci, mais de l'impressionnisme. Je ne cache pas que tel fut un peu mon propos. Car l'impressionnisme avec ses lignes sans contours arrêtés peut être quelquefois plus vrai que l'histoire critique.

¹ Act. 1 : 6 ; ibid 1 : 17-25.

Christ. La grande crise, le suprême triage qui devait coïncider avec l'établissement du royaume de Dieu approchait. Saint Paul lui-même pensait voir ces grandes choses¹. Comme plus tard, vers l'an 1000, on se désintéressait des affaires et des intérêts d'un monde qui allait disparaître en donnant naissance à un ordre de choses nouveau. On méprisa en particulier la propriété individuelle et on fit un essai de communisme². L'enthousiasme pieux, nourri de telles perspectives, enfantait des prodiges de renoncement, et jamais sans doute les hommes n'approchèrent davantage de la perfection évangélique. Il s'est toujours formé et il se forme encore en marge des grandes Eglises des groupements éphémères d'âmes simples dont les conceptions naïves rappellent celles de la première communauté chrétienne. C'est la certitude d'être le petit troupeau du Seigneur exposé à la fureur des loups pour un peu de temps ; c'est la même ferveur religieuse où la piété la plus pure se marie aux fantaisies d'une imagination échevelée. Il y eut ainsi dans l'Eglise primitive une floraison extraordinaire d'apocalypses, de visions prophétiques du royaume à venir. Dans cette littérature les idées chrétiennes se distinguent encore malaisément des idées juives.

L'attente du règne messianique se fondait en effet sur l'Ancien Testament. La foi des pères subsistait intacte dans l'âme des disciples. Leur christianisme était encore un monothéisme rigoureux, et pour eux, l'alliance de la grâce comme celle de la loi se fondait sur le principe de la théocratie absolue.

En attendant la parousie on éprouvait le besoin de savoir ce qu'était devenu le Christ, où il était réellement, ce qu'il faisait. Sa présence spirituelle et son action mystique ne pouvaient suffire à des âmes simples, incapables de s'élever à la pure notion de l'esprit et dont l'imagination était surexcitée par l'espérance fébrile du Royaume. Les uns se représentaient le Christ glorifié assis à la droite de Dieu, d'autres

¹ 1 Cor. 1 : 7 ; 15 : 51 ; Philip. 4 : 5 ; 1 Thess. 1 : 10 ; 4 : 15-18.

² Act. 4 : 32-37.

le faisaient descendre au séjour des morts poursuivant son œuvre rédemptrice parmi les générations défuntes. Tous en tout cas l'entrevoyaient couronné de gloire et de puissance. Dès maintenant il était Seigneur (*κυριος*). Ce titre correspondait à la dignité dont le Père l'avait investi en vue de sa fonction de Messie-Roi et il désignait aussi par anticipation sa royauté elle-même. Pour ces premiers croyants restés juifs à tant d'égards l'idée nationale n'avait rien perdu de sa vivacité. Le règne de Jésus conservait pour prototype la royauté davidique, il serait une restauration d'Israël sous l'égide du parfait Serviteur de Dieu. Christ, l'homme de Nazareth, le Messie promis et venu dans l'humiliation accomplir l'œuvre du Père, est bien le Fils de David et le Fils de Dieu. Mais on ne songeait nullement à l'identifier avec Dieu. Sa royauté elle-même n'est pas un héritage de naissance; il l'a conquise par le travail de son âme. Le Père l'a élu et choisi, il lui a délégué par grâce spéciale une souveraineté qui en droit n'appartient qu'au Très-Haut, comme autrefois au temps de Saül et de David.

Nous sommes loin, on le voit, de la Parole faite chair du prologue de Jean et de la seconde personne de la Trinité.

Toutefois l'idée théocratique et foncièrement juive de la souveraineté divine déléguée à un représentant visible ne devait pas servir de point de départ à la christologie adoptienne seulement. Elle ne servira pas moins dans la suite la cause de la théologie adverse. La pensée grecque, en s'élevant de la notion étroite de la théocratie juive à celle d'une monarchie universelle dans l'espace et dans le temps, fera du Fils et non du Père le principe actif et l'éternel ordonnateur du monde.

D'après les évangiles synoptiques et le livre des Actes, l'enseignement des apôtres immédiats et du plus ancien groupe chrétien sur la personne du Christ fut donc un complexe de vues très imprécises et d'intuitions purement religieuses, dont la dominante est l'idée d'un Messie d'origine pleinement humaine, de l'homme idéal qui a réalisé à la perfection la parenté spirituelle de la créature et du Créateur dans

l'ordre moral, le seul où cette parenté soit concevable. Dieu l'a dès lors élevé à la dignité de Fils, et c'est en cette qualité qu'il manifestera bientôt sa messianité triomphante.

En face de cette christologie s'en élabora une autre qui en était presque la contre-partie. La première se fonde sur l'humanité naturelle et intégrale de Jésus qu'elle exalte jusqu'à en faire un être céleste, dépouillé de toutes les contingences charnelles et revêtu d'une nature supérieure par la puissance de son Père. La seconde postule au contraire la présence originelle d'un principe surhumain chez le prophète de Nazareth. La vie de Jésus ne se présente plus ici comme une ascension et la conquête d'une vie supérieure, mais comme la dégradation temporaire et l'anéantissement d'un être divin dans la personne de Jésus. L'ancêtre de cette christologie est saint Paul, l'homme qui, le Maître excepté, domine le siècle apostolique. Il surgit brusquement dans l'histoire du christianisme, et du premier coup il y joua le rôle prépondérant. A peine a-t-il connu Jésus et peut-être par ouï-dire seulement, d'après une allusion fort obscure¹.

Au reste, sauf un petit nombre de notes brèves jetées dans ses lettres et deux lignes du livre des Actes, ses antécédents nous échappent. Les inductions tirées de nos maigres sources ne sont que des hypothèses passablement aventureuses sur la vie et la formation intellectuelle de cette personnalité d'exception jusqu'au moment où elle lia sa destinée à celle de Jésus-Christ dans le monde. Les disciples hésitèrent d'abord à accueillir le nouveau converti et à reconnaître son apostolat. Il n'était pas de leur famille. En face de ces Galiléens sortis de la plèbe, sans culture, dont toute l'éducation s'était faite aux pieds de Jésus, Saul de Tarse paraissait d'une classe étrangère et presque d'une autre race. D'ailleurs, ce pharisen fanatique et hier encore persécuteur, ce Juif de la Diaspora grandi au contact de la civilisation grecque, où avait-il connu le Christ et quel Evangile était le sien ? Saint Paul releva le gant. Il avait son Evangile, égal

¹ 1 Cor. 9 : 1.

sinon supérieur à celui des douze en vérité éternelle, un Evangile reçu par révélation directe du Christ glorifié¹. Force est bien d'admettre que son enseignement se distingue de celui des témoins de la première heure et que son message a une originalité propre, puisqu'il l'affirme hautement². Premier en date et chef de file des grands convertis, nature violente et excessive, il devint chrétien par révolution et non par évolution lente. Quoiqu'on puisse penser de la crise mystérieuse qui, sur la route de Damas, abattit cet orgueilieux pharisen dans la poussière, il s'est senti un homme entièrement renouvelé par l'intervention soudaine dans sa vie et dans son âme d'une puissance surnaturelle. Sa doctrine (car saint Paul a une doctrine, une *γνώσις*, c'est-à-dire le propos de se rendre compte de sa foi et de la légitimer) ne fut dès lors qu'une incessante variation sur un thème unique : *Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi*. Ici ce n'est plus l'impression laissée par un homme à d'autres hommes, ni la vivante pénétration d'une âme par une autre âme, ni la contagion de l'exemple ou la religion du souvenir, ni l'empreinte lumineuse d'une vie divine sur d'autres vies. Saul de Tarse n'a rien éprouvé de cela, à l'inverse de ses collègues qui ont vécu dans l'intimité du Christ historique. Son expérience religieuse est autre : une puissance invisible, active, toujours présente l'a envahi. Son nom ? C'est tour à tour la grâce, l'Esprit, l'Esprit de Christ, l'Esprit de Dieu, Christ ou le Saint-Esprit tout court.

Ces termes étaient déjà usuels dans l'Eglise. Or qu'on lise les épîtres du grand apôtre ou les autres écrits du Nouveau Testament, la même perplexité arrête l'historien s'il s'agit de formuler l'exacte signification de ces premières gnoses chrétiennes. Je viens de relire l'œuvre entière de celui qu'on a appelé le premier théologien de l'Eglise. On entrevoit bien chez lui un effort de pensée et de logique qu'on chercherait en vain chez les autres auteurs évangéliques. Mais cette pensée nous déroute par ses inconséquences et nous sentons

¹ Gal. 1 : 11-12.

² Rom. 2 : 16.

que sa logique n'obéit pas aux lois de nos propres cerveaux. La raison en est que nous introduisons dans les problèmes religieux, de par notre constitution mentale, des préoccupations ontologiques et métaphysiques qui échappaient aux croyants primitifs. Saint Paul, par exemple, insiste avec force sur l'unité et la spiritualité de Dieu¹. Logiquement le mono-théisme appelle la subordination du Fils, du Christ-Esprit, le seul que l'apôtre veuille connaître et prêcher², car dans l'homme cloué sur la croix il adore l'anéantissement volontaire d'un être céleste. En maints passages en effet il place le Rédempteur sous la dépendance du Père³. Selon la préface de l'épître aux Romains, Jésus, issu de race humaine, est *devenu* Fils de Dieu⁴; il est présentement encore assujetti à Dieu et siège à sa droite⁵, au sommet de la création, mais sans se confondre avec le Créateur. Mais voici, mêlées aux premières, toute une série de déclarations qui absorbent le Fils dans le Père ou les identifient. Après avoir dit qu'il y a un seul Dieu et Père de qui procèdent toutes choses et pour qui nous sommes, il ajoute: *et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui sont toutes choses et nous sommes par lui*⁶. Il est puissance et sagesse de Dieu, image du Dieu invisible. Enfin le déconcertant passage aux Colossiens: *Toute la plénitude de la divinité habite corporellement en lui*⁷. Ce sont là des textes qu'il est malaisé de mettre d'accord. Il en est de même de la notion et du rôle du Saint-Esprit. Saint Paul avoue que le mystère de piété sera toujours une folie pour la sagesse du monde, mais il ajoute aussitôt que cette folie est la suprême manifestation de la sagesse de Dieu. Nous sentons que les difficultés soulevées par sa gnose et dont certains contradicteurs lui demandaient raison n'existaient pas pour lui, et que la logique n'inquiétait pas sa foi. Celle-ci se fondait en effet sur une expérience religieuse d'une telle force qu'elle avait métamorphosé sa vie. C'était l'expérience d'un Christ

¹ 1 Cor. 8 : 6 ; Rom. 1 : 18. — ² 2 Cor. 5 : 16.

³ 1 Cor. 3 : 22; 1 Cor. 11 : 4; 15 : 28. — ⁴ Rom. 1 : 3-4. — ⁵ Rom. 8 : 2.

⁶ 1 Cor. 8 : 6; Philip. 2 : 6-11, etc. — ⁷ Col. 2 : 9.

postexistant dont la grâce l'avait terrassé. La postexistence d'un tel être n'implique-t-elle pas sa préexistence ?

Quoi qu'il en soit, le problème christologique, tel que saint Paul l'a posé, déborde déjà le cadre des conceptions primitives et amorce les futures spéculations. Son Christ, immanent à l'âme du fidèle et transcendant au monde, est un Dieu qui s'est anéanti sous une enveloppe humaine pour recouvrer enfin ses attributs divins. Dans l'épître aux Colossiens, avant le texte inquiétant où la plénitude essentielle de la divinité du Christ est proclamée¹, l'apôtre a pris soin de mettre ses lecteurs en garde contre la philosophie. Il connaissait donc la puissance de séduction de la sagesse grecque. Un demi-siècle auparavant, le juif-alexandrin Philon, contemporain de Jésus, avait tenté de réconcilier la révélation biblique et la philosophie grecque régnante. Celle-ci, épurée par l'effort créateur des maîtres, inclinait vers une fusion du moralisme panthéïste du stoïcisme et de la spéulation platonicienne. Elle obéissait au mouvement général des esprits et devenait tout doucement une religion appropriée aux besoins d'une élite intellectuelle que le polythéisme vulgaire ne satisfaisait plus.

La critique impitoyable des écoles sceptiques, aux trois derniers siècles avant l'ère chrétienne, avait eu un effet assez inattendu². En ruinant les audacieux systèmes des grands philosophes, elle avait ramené l'attention sur le problème de la connaissance, mis en suspicion les facultés humaines et préparé la voie à l'idée de révélation. Philon, que la culture grecque avait détaché du judaïsme orthodoxe et de ses formes nationalistes sans le faire renoncer à la foi des pères, crut trouver l'accord foncier de la religion de l'Ancien Testament et de la philosophie naturelle dans la théorie du *λόγος*. Son système devint ainsi un syncrétisme philosophico-religieux qui aspirait à résoudre un double problème, le problème métaphysique des rapports de Dieu et du monde, cher à l'in-

¹ Col. 2 : 9.

² Nouvelle Académie : Arcésilas (318-244) ; Carnéade (215-130) ; Enesidème de Cosse (début de l'ère chrétienne).

tellectualisme des Hellènes, et le problème religieux dans le sens de la révélation biblique. Mais en prenant pour point de départ de sa spéculation l'axiome du dualisme de Dieu et du monde, il trahissait déjà l'esprit de la révélation au profit de Platon. Son Dieu est une idée, une abstraction forgée en opposition avec toute réalité sensible. C'est la notion d'un être qui ne serait ni limité, ni fini, ni matériel, ni passager, ni changeant comme l'univers visible, et qui pourtant doit le produire et le dominer. Reste à expliquer comment ce Dieu intervient dans l'espace et dans le temps; comment il se détermine et devient l'auteur de l'univers sans s'y absorber et tout en conservant son absoluité transcendante. Platon avait répondu par l'ingénieuse doctrine des idées et du monde intelligible qui servait de pont entre Dieu et le monde sensible, celui-ci n'étant que l'ombre projetée sur le néant par celui-là, et celui-là étant le reflet de l'idée suprême ou de Dieu.

Aristote à son tour s'attaquait à la grande énigme du pourquoi des choses. Son génie réaliste réabilitait la matière. L'idée pure n'a aucune réalité en soi et le monde intelligible de Platon est une chimère. L'être concret est toujours la réalisation d'une forme ou idée dans la matière. Ces deux principes loin d'être opposés ainsi que le statuait Platon aspirent à s'unir et de cet attrait ou de cette commune aspiration à l'être est sorti l'univers, de toute éternité. Aristote, il est vrai, était obligé par la logique de son système, de supposer l'existence d'un premier moteur qui mit en branle la machine universelle. C'est un Dieu-Force plus encore qu'intelligence suprême.

Le rationalisme du Lycée voisine ainsi avec le panthéisme du Portique. Zénon et ses disciples n'auront guère qu'à mettre en marge de leur philosophie la transcendance inutile du Dieu d'Aristote et le stoïcisme aura vu le jour. Immanent au monde qui est son corps et dont il est l'âme, Dieu est un être vivant, partout présent, omniscient. Sa Providence bontue et impassible ne s'émeut de rien. Le stoïcisme est presque une religion; il ne manque guère à son Dieu que la personnalité.

Quand le platonisme commença à refleurir aux environs de l'ère chrétienne, le crédit de la science pure était bien près d'être épuisé. On ne demandait plus guère à la philosophie que des points d'appui pour la morale ou des raisons de croire. L'élite de la société gréco-romaine s'était ralliée à l'éthique stoïcienne, qui demeure la plus noble expression des besoins moraux de l'âme antique. Par malheur, la métaphysique ou, si l'on veut, la dogmatique du Portique était puérile ou grossière. On revint donc peu à peu aux brillantes envolées de la spéculation platonicienne. Sur la base du pragmatisme moral de l'école stoïcienne s'édifiait une nouvelle sagesse, dont Philon fut à son heure le porte-parole autorisé. Un vague monothéisme flottait dans les âmes. Mais puisque la vérité suprême s'était sans cesse dérobée aux recherches les plus audacieuses de l'esprit humain, on avait fini par conclure que Dieu est suprarationnel et inaccessible, à moins qu'il ne se révélât lui-même. Philon avait réponse à tout. Le Dieu du mosaïsme, d'après lui, est ce Dieu lointain, caché, inaccessible et rigide entrevu par les philosophes. Le *λόγος* issu de ce premier principe en est la Révélation surnaturelle, documentée dans l'Ancien Testament. L'interprétation allégorique le découvre dans cet Esprit de Dieu qui couvait sur les eaux primitives, dans la Sagesse des Proverbes, etc. Il est Fils de Dieu, principe et âme du monde, et même le monde lui-même. Tout cela n'est pas très clair.

Mais il faut relever ici deux choses essentielles. D'abord le rôle cosmologique attribué au *λόγος*, fils de Dieu. Ensuite l'idée que la religion est une philosophie révélée.

Saint Paul a-t-il connu Philon ? C'est improbable au dire des meilleurs historiens. Le *λόγος* de Philon n'est jamais assimilé au Messie et l'idée d'une rédemption est chez lui tout à fait secondaire.

D'ailleurs saint Paul et l'auteur du quatrième évangile ont très bien pu emprunter à des sources plus rapprochées leur notion de la préexistence du Christ. A défaut de philosophie originale, le génie juif avait enfanté toute une littéra-

ture idéaliste dont l'imagination et la piété avaient fait les frais et qui jouissait d'une autorité presque canonique. Les auteurs d'apocalypses et les rabbins, dans leur ardeur à exalter les gloires nationales, en vinrent à les doter d'une sorte d'éternité idéale. Les grands hommes et les choses sacrées n'ont été que la manifestation concrète de célestes modèles préexistants dans le plan de Dieu dès le commencement du monde. Les patriarches, Moïse, Elie, le tabernacle, le temple, Jérusalem, le peuple d'Israël ont ainsi *leur double* dans les cieux, à l'abri des contingences terrestres. Le Messie à venir lui-même existe déjà ou plutôt préexiste réellement. Siméon ben Lakisch disait que 2000 ans avant la création du monde la loi existait déjà. Dans un écrit juif cité par Origène, on mettait dans la bouche du patriarche Jacob cette étrange déclaration :.... *Je suis, moi Jacob, le premier-né de tous les êtres vivants que Dieu devait animer* ¹.

La faveur populaire s'attachait à ces fantaisies pieuses qui consolaient des tristesses de la servitude et ravivaient l'espérance. Si la terre était dure à fouler, le ciel juif était doux à contempler avec ses lumineux fantômes, ses légions d'anges et la théorie des esprits intermédiaires entre Dieu et les hommes. Une riche mythologie s'était ainsi formée depuis la captivité, non par génération spontanée (le sol de la Palestine était trop aride), mais par l'ensemencement de germes venus de tous les points de l'horizon grâce aux échanges internationaux. Ainsi, au moment où le monothéisme révélé allait s'élancer à la conquête du monde, il était lui-même menacé à son point d'attache. Les disciples de Jésus n'avaient qu'à suivre un chemin déjà ouvert pour rencontrer le Christ préexistant, un δευτερος Θεος. Il n'y a pas encore de Trinité au premier siècle, du moins dans le sens du dogme. Mais le terrain de culture est tout préparé pour cela. Saint-Paul, le quatrième évangile (à supposer qu'il soit antérieur à l'an 100), la première épître de Pierre et celle aux Hébreux, l'Apocalypse ont même commencé les semaines.

¹ Voir Harnack *Dogmengeschichte* I, et sa riche documentation; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, pages 815 et suivantes.

S'il faut s'étonner de quelque chose, ce n'est pas de l'infiltration des idées de préexistence et de divinité essentielle du Messie dans quelques écrits sacrés, c'est de l'admirable sobriété du Nouveau Testament à cet égard.

Parvenu à ce point de notre enquête, avant de quitter le premier siècle, recueillons nos épis et déposons sur le lien vide notre première javelle.

Les résultats acquis jusqu'ici ou, si ce mot est trop prétentieux, les certitudes qui découlent de nos recherches, se résument dans les propositions suivantes.

Le Dieu unique de l'Ancien Testament est avant tout la Source de la Vie. La Vie est son essence même. Quoique la piété juive ait adoré en Jéhovah l'auteur de toutes choses, c'est moins la cause suprême que le grand Vivificateur des créatures que les auteurs sacrés saluent dans le Très-Haut. De cette notion maîtresse découlent les attributs divins: la spiritualité en opposition à la chair ou matière considérée comme substratum inerte en soi, la personnalité c'est-à-dire encore la vie à sa plus haute expression, la volonté sainte et la force consciente, enfin et surtout l'idée de révélation. Dieu se révèle en donnant la vie.

Entre les créatures, l'homme se distingue par l'intensité et la qualité de la vie qu'il a reçue. Outre le souffle de vie qui anime sa chair, l'Esprit de Dieu lui a communiqué en propre l'esprit de sagesse et d'intelligence qui le rend capable de participer à la vie supérieure des Elohim, de recevoir la révélation et de communier avec le Dieu-Esprit. Il y a donc une parenté naturelle entre l'homme et Dieu, mais une parenté d'ordre spirituel et moral¹. C'est trop peu dire. Au sens de la prophétie, cette parenté d'origine est susceptible de devenir plus étroite par la pénétration mutuelle de l'esprit de l'homme et de l'Esprit de Dieu. L'avénement du Messie marquerait la réalisation de la pleine harmonie entre la volonté de l'homme et celle du Tout-Puissant.

L'onction divine conférerait à l'Elu, en outre de la perfec-

¹ Psaume 8, le texte classique.

tion morale, la faculté d'épanouir les virtualités magnifiques dans l'ordre de l'intelligence et de la puissance qui permettraient à l'homme d'étreindre son rêve de grandeur et de félicité. Chez une race dont la mission fut d'affirmer la supématie de l'ordre moral, il était naturel qu'on cherchât dans la sainteté le secret de toutes les supériorités, et spécialement de la puissance surnaturelle qui libérerait la créature de toutes les fatalités de sa condition. La Judée attendait d'une effusion de l'Esprit-Saint dans un homme prédestiné, ce que Rome espéra du déploiement de la force, et ce que notre temps escompte des progrès de la science. L'idéal ne change pas. C'est toujours l'ambition de magnifier la Vie humaine, et l'attente d'un Libérateur. Déjà notre génération est à genoux devant les grands chimistes, ces prophètes du génie miraculeux qui créera la vie et s'en rendra maître.

Or Jésus, d'après son propre témoignage dans les évangiles synoptiques, ne s'est pas attribué une grandeur qui excédât ces virtualités magnifiques de la nature humaine. Il est le Fils de Dieu pour l'unique et suffisante raison qu'il a été l'homme parfait, le *premier né entre plusieurs frères*.

Trois siècles après sa venue, la doctrine orthodoxe, formulée par les représentants officiels de l'Eglise, reconnaissait dans la personne du Rédempteur une incarnation de Dieu lui-même, c'est à dire un être hors de l'humanité réelle.

Nous venons de prendre position devant le problème. Nous avons montré qu'à sa source, mais à sa source seulement, chez le Christ, la religion chrétienne est une affaire entre l'âme et Dieu. Les certitudes religieuses reposent sur des expériences *sui generis*, et non sur les données du savoir intellectuel. L'Evangile n'est ainsi solidaire d'aucune philosophie ni d'aucune science. Jésus pas plus que ses disciples immédiats ne semblent avoir eu la moindre préoccupation des choses que nous rangeons sous ces rubriques. De là découle une conséquence importante. N'étant lié à aucun système particulier, ni à aucune conception scientifique de la nature, le christianisme pourra s'adapter à n'importe quelle

philosophie (à moins qu'elle n'ait un parti-pris irréductible d'irréligion), à toute culture et à toute race, sans en partager la destinée éphémère et sans rien perdre de sa propre vertu.

Il s'adapte incessamment et aujourd'hui encore l'effort de la pensée chrétienne, au dire des esprits les plus clairvoyants, doit tendre à trouver le parfait accord de l'Evangile avec la philosophie régnante de l'évolution, c'est-à-dire à élaborer une dogmatique qui réponde aux éternels besoins des âmes et aux progrès scientifiques de l'esprit humain.

A Nicée, après trois siècles d'un travail d'abord inconscient, puis de polémiques passionnées, l'Eglise en promulguant le dogme trinitaire crut avoir réalisé cet accord. Son erreur séculaire fut dès lors de prétendre définitive et immuable une œuvre caduque dans son principe.

Il nous reste maintenant à rechercher sous quelles influences le dogme a pris naissance.

§ 3.

La littérature chrétienne jusqu'à l'apparition de la grande apologétique sous le règne d'Hadrien (vers 132) frappe par son extrême pauvreté. Rareté des œuvres et indigence de leur contenu. L'Evangile a bien été le grain de moutarde de la parabole. Avant d'étaler ses rameaux au grand soleil de l'histoire, il a dû, comme tout germe vivant, pousser une végétation souterraine et s'enraciner dans le sol. Sur la foi des affirmations triomphantes des apologètes depuis Justin Martyr et Origène, une légende s'est formée qui représente le christianisme pareil à un torrent irrésistible dont les flots auraient envahi l'empire avec une rapidité foudroyante. On a vu dans l'Eglise une puissance considérable dès le premier siècle. Il faut en rabattre. Au temps d'Irénée, et avant lui déjà, l'Epouse mystique du Christ était sans doute *toto orbe diffusa*, mais les Pères entendaient par là la diffusion en surface et non en densité. En réalité les communautés très nombreuses n'eurent pas de longtemps la force qu'on leur attribue. Les Césars persécuteurs ne s'alarmèrent pas tant du nombre des con-

vertis que de l'action menaçante de leurs principes qui ébranlaient les bases de la société antique. Pendant deux ou trois générations, le peuple de l'Eglise ne se recruta guère que dans les basses classes, parmi les travaillés et les chargés, les parias de l'ordre établi, ceux qui ne comptent pas. Les écrivains profanes semblent les ignorer et leur silence donne à penser, malgré les persécutions, que les progrès de la religion nouvelle passaient inaperçus. Au temps d'Origène, l'épicurien Celse objectera encore au christianisme, et avec quel dédain ! d'être une religion d'illettrés et de misérables. Pourquoi pas ? L'Evangile n'a-t-il pas été annoncé aux pauvres d'abord, et ses radieuses espérances, vivifiées par l'attente d'un bouleversement mondial, n'offraient-elles pas de justes compensations à tous les Lazares que leur humilité prédisposait à la foi.

Les riches, au contraire, les puissants, les intellectuels, les gens en place, ceux à qui la vie était clémence, se tenaient sur la réserve, indifférents ou hostiles, peu soucieux de souscrire aux renoncements qu'exigeait le nouveau Dieu et d'échanger un présent confortable contre les promesses d'un avenir incertain. L'affiliation d'une personne de qualité était célébrée à l'égal d'un événement.

L'Eglise primitive ne pouvait pas avoir une littérature considérable et n'en sentait pas le besoin. Héritière d'Israël rebelle, elle trouvait dans l'Ancien Testament les divins décrets qui accréditaient ses revendications de peuple élu et la messianité de son Chef. Sur cette base canonique s'étayait la prédication évangélique, d'abord transmise oralement, puis fixée dans des relations écrites qui devinrent nos Evangiles. Cela, les lettres de Paul et d'autres écrits attribués aux apôtres ou à leurs compagnons d'œuvre, suffisait à entretenir la foi des fidèles.

Outre un petit nombre d'ouvrages à peu près complets, nous n'avons plus de cette époque que des fragments conservés chez les écrivains postérieurs, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Irénée, etc.

Telle quelle, cette littérature primitive suffit cependant à

donner une idée du christianisme des communautés. C'est le prolongement de la foi ardente et naïve de la première génération, un enthousiasme religieux qui escompte la réalisation imminente du rêve messianique, l'attente fébrile de la parousie, une religion très voisine de celle de nos sabbatistes actuels, et autres sectes en marge de nos Eglises. *Το τελειον σκανδαλον ηγγικευ*, écrit encore Barnabas entre 120-125. Au parfum de mystère qui enveloppe ces vieux écrits, à ces confidences voilées à l'adresse d'une minorité traquée pour qui la prudence était une question de vie ou de mort, on devine assez facilement l'état d'âme des fidèles. Quand la fièvre du martyre cessait de sévir, les Eglises ressemblaient à des sociétés secrètes abritant leurs cultes dans les catacombes et les lieux déserts. Les œuvres pieuses qui circulaient pour soutenir la foi ont reçu l'empreinte de ces dures nécessités. Le *Pasteur d'Hermas*, par exemple, est une grande fantaisie apocalyptique. L'incertitude qui subsiste au sujet de l'authenticité et de la date de ces ouvrages indique assez qu'il ne faut pas en serrer le texte de trop près. Destinés à l'éducation ou plus rarement à mettre en garde contre l'hérésie naissante, ils révèlent les mouvements de la piété sans laisser entrevoir les lignes arrêtées d'une doctrine.

Cette piété se résumait dans les affirmations très fortes et très simples d'un judéochristianisme mitigé : une foi universaliste qui déplaçait au profit du peuple de la nouvelle Alliance toutes les prérogatives d'Israël, un monothéisme encore intact et rigide, grâce à l'autorité sans partage de l'Ancien Testament, seul recueil canonique.

*Πρωτου παντων πιστευσον οτι εις εστιν ο θεος....*¹ est la formule courante. Le Dieu créateur du monde est en même temps le Père révélé par Jésus-Christ. Quant à sa spiritualité toujours affirmée avec insistance, elle n'est point encore conçue en opposition à la matière. Un Tertullien lui-même attribuera une forme corporelle à la divinité (Tertullien, *De anima*.) L'idée d'une création directe domine cette période. Le Tout-

¹ Hermas (*εντολη a*) ; 1 Clément 59.

Puissant appelle l'univers à l'être τῷ ἵσχυρῷ ἥηματι αὐτοῦ (Hermas, Visio I, 3). Deux siècles plus tard cette phrase, qui refuse la personnalité à la Parole de Dieu aurait été une hérésie mortelle.

Si quelque chose menaçait alors le monothéisme, c'était l'universelle croyance à un prince des démons, à une puissance énorme et perverse qui subjugue le monde actuel. Sous la livrée chrétienne le dualisme persan s'infiltrait partout et se combinait avec la prédication évangélique. Du point de vue régnant, la rédemption devenait un drame, la lutte de Dieu et du Diable autour d'une proie, et le Christ sera l'amorce tendue à Satan pour le prendre au piège. Ce dualisme, très réel sur le terrain moral, et qui allait être bientôt le pivot du système manichéen, ne parvint pas toutefois à ébranler le principe de l'Unité divine dans les milieux chrétiens. L'Etre infernal, en dépit de sa révolte, est une créature déchue. La certitude de sa défaite finale écartait le danger du dualisme métaphysique où s'égarèrent les Gnostiques.

Le vrai péril pour le monothéisme était ailleurs. Il couvait à l'état latent dans la mentalité des foules récemment converties, dont l'âme pétrie d'hérédités païennes restait fondamentalement polythéiste. Les lettrés eux-mêmes, quoique détachés des croyances vulgaires, n'échappaient qu'en apparence aux survivances ancestrales. Le monothéisme des philosophes était cérébral et tout de surface. Les racines profondes qui puisent aux sources de la vie ramenaient toujours la sève primitive. Très tard, dans leur duel suprême avec la foi nouvelle, les derniers penseurs néoplatoniciens, un Jamblique entre autres, découvriront ouvertement leur dessein de prouver la pluralité des dieux par la philosophie. L'instinct très fort qui mettait l'Eglise en défiance vis-à-vis *du monde* et lui fit discerner dans le gnosticisme une intrusion dangereuse de la Sagesse humaine, ne pouvait rien contre les émanations subtiles de l'air ambiant, tout saturé de paganisme.

La rivalité du Judéo-christianisme et du Pagano-christianisme dès la seconde génération se compliquait déjà d'une divergence d'opinions irréductibles touchant la personne du

Christ. Les chrétiens du Judaïsme en appelaient aux apôtres immédiats pour ne voir dans la filialité divine du Sauveur qu'un privilège d'adoption, l'ascension du Fils de l'homme à la dignité de Fils de Dieu, tandis que les païens convertis inclinaient généralement à reconnaître dans la personne humaine de Jésus la présence d'un être divin, Fils essentiel du Père, second Dieu à côté et au-dessous de Dieu. C'était le monothéisme juif se heurtant, sous le couvert d'une foi commune et par delà deux opinions contradictoires, au polythéisme gréco-romain.

Cette contradiction passa d'abord presque inaperçue. Les écrivains de l'époque apostolique n'ont pas éprouvé le besoin de prendre position ferme en face des christologies rivales, sans doute parce qu'ils n'ont entrevu ni l'importance du problème, ni peut-être le problème lui-même. C'est qu'en effet, si la foi en exaltant la personne du Christ pose le problème, elle ne le pose que devant la raison et se borne à y contempler un adorable mystère. Une piété naïve et profonde, presque ascétique, vivifiée par l'espérance du très prochain retour du Christ; la conviction triomphante que le Sauveur venu en chair est aux siècles des siècles le Seigneur de gloire, un Etre divin, vivant et puissant, sous le règne duquel les élus couleront une vie ineffable *sous des arbres verdoyants, au milieu des moutons au pâturage et des anges en vêtements blancs*¹; bref, sur un arrière-fond de crédulité superstitieuse, l'imagination créant un monde à venir enchanté, frais comme une idylle de jeunesse; voilà ce que révèlent ces premiers ouvrages chrétiens. Il ne faut pas y chercher autre chose. Naturellement la pensée de Christ absorbe entièrement les âmes; à la lettre, il y est immanent. Tour à tour, et parfois dans le même écrit, Jésus reçoit les titres les plus divers sans que l'auteur se préoccupe de savoir si ces noms glorieux ne se contrarient pas. Il est *ἄγγελος, υἱος, παῖς* ou encore *δούλος θεοῦ, ὁ διδασκαλος, ὁ σωτηρ...* La note dominante, c'est qu'il est *ὁ κυριος, ὁ χριστος, ὁ κριτης*. En cette qualité surtout il

¹ Pasteur d'Hermas; Actes de Perpétue et de Félicité, etc.

est *νιός θεού* dans un sens unique, mais purement religieux. Si la foi exalte le Rédempteur jusqu'à lui assigner un rôle actif avant sa venue en chair, il n'est pas encore question d'en faire le personnage métaphysique qu'il allait devenir. *Il faut*, lit-on sans doute dans la seconde Clémentine, *penser au sujet de Jésus-Christ comme à propos de Dieu, c'est-à-dire du Juge des vivants et des morts*¹. Et en effet dans son rapport à l'empereur, en 96, Pline le Jeune constate que les chrétiens rendent au Christ un culte divin². Il est aisé de saisir le sens et la portée de cette divinité de Jésus, elle découle de sa dignité de Juge et de Seigneur dans la crise finale et le Royaume à venir. Nous retrouvons ici la survivance de l'idée messianique primitive d'une Royauté déléguée par le bon plaisir du Père, mais une idée messianique spiritualisée, dégagée de ses attaches juives. Au culte du César romain *dominus ac deus*, on opposait le culte du Christ *κυριος καὶ θεος*. Voilà, si l'on veut, le dogme avant le dogme, ou plutôt l'article de foi qui va se dresser comme une énigme à résoudre le jour où le christianisme ne se contentera pas d'être une *religion ardemment vécue* par des âmes simples, et voudra devenir aussi une *religion pensée* par des intellectuels.

§ 4.

Ces intellectuels furent les Pères apologètes. Quand ils entrent en scène, au temps des Antonins, les défenseurs de la société antique avaient fini par renoncer à leur indifférence hautaine à l'égard d'un culte qu'il n'était plus permis de confondre avec les nombreuses superstitions importées d'Orient³. L'héroïsme chrétien avait frappé et gagné des âmes nobles, des penseurs avides de certitudes et de vie au sein d'une société réduite à déifier ses maîtres du moment et qui se sentait mourir.

¹ 2 Clém. 1, *Οὐτως δει ἡμας φρονειν περι Ἰησον Χριστον, ὡς περι θεον, ὡς περι κριτον ζωντων και νεκρων.*

² Carmen dicere Christo quasi deo.

³ Le mot dédaigneux de Tacite à l'adresse du christianisme : *quacdam superstitione*.

Aux lettrés amoureux de la culture antique qui alliaient leur plume au glaive de l'Etat contre l'Eglise, les intellectuels convertis devaient opposer des armes égales. Cette situation nouvelle créait pour eux l'obligation de s'aventurer sur le terrain de la philosophie à la suite de leurs adversaires.

Les Apologètes se donnaient ainsi pour mission de prouver que le christianisme est la réponse définitive à tous les problèmes dont les philosophes grecs avaient posé les termes devant l'esprit humain, mais qu'ils avaient été impuissants à résoudre. A une philosophie naturelle incapable de fournir ce qu'on lui demandait, à savoir les certitudes nécessaires à la vie de l'âme, ils opposèrent sous le nom de christianisme une philosophie révélée, revêtue d'une autorité divine. L'Evangile ne reposant sur aucune métaphysique particulière, on le fonda sur la théorie des premiers principes qui depuis Platon était celle de l'élite des penseurs.

Les circonstances étaient propices à cette entreprise de rapprochement de deux mondes jusqu'alors hostiles. Dans l'Eglise elle-même (pour ne rien dire des dispositions morales de la société gréco-romaine), le judéo-christianisme, gardien des plus anciennes traditions, ne comptait plus, et sa défaite signifiait au point de vue doctrinal la victoire certaine de la christologie pneumatique. L'attente d'une parousie imminente, soumise à une trop longue épreuve, flétrissait un peu partout, et avec elle l'enthousiasme primitif. Dès lors on ne se sentait plus au même degré sous l'influence directe de l'Esprit, dont le témoignage donnait la certitude immédiate de la foi. Plusieurs éprouvaient le besoin d'étayer leurs convictions religieuses sur des appuis nouveaux et cherchaient des raisons de croire extérieures à la foi elle-même.

Déjà la formule du baptême, la simple invocation rituelle au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, était devenue une doxologie plus ou moins développée, qui prétendait condenser le sommaire de l'enseignement apostolique sous les noms de *κανων της πιστεως*, *κανων της ἀληθειας*, etc. Un certain nombre d'Eglises, celle de Rome en particulier, avaient leurs

règles de foi (regulæ fidei). Le vieux symbole romain, qui ne peut pas être de beaucoup postérieur à l'an 100, révèle l'essentiel de l'orthodoxie. Le règne de l'autorité s'affirme dans les concepts de la tradition, de l'apostolité et de l'Eglise. Un nouveau canon scripturaire s'élabore en face de l'Ancien Testament et groupe un choix d'écrits attribués aux apôtres, et brusquement, vers 150, le Nouveau Testament revendique l'autorité normative que l'Ancien seul détenait jusqu'alors. Le centre de gravité du christianisme se déplaçait ainsi peu à peu en dehors de cette expérience religieuse directe et toute nue qui se suffit à elle-même. Au fur et à mesure qu'une élite plus nombreuse adhérait à l'Evangile et que devenaient plus incisives les attaques des philosophes païens, on exigeait de l'Eglise qu'elle eût réponse à des questions ignorées des simples.

Par là s'explique l'attitude des Apologètes et l'orientation qu'ils imprimèrent à la pensée chrétienne. C'est en philosophes que plusieurs adressent leurs suppliques à des empereurs philosophes¹. Ils laissent clairement entendre à leurs illustres correspondants qu'ils n'ont pas renié la philosophie en devenant chrétiens. Qu'ils se parent du titre de philosophes ou se présentent en simples chrétiens, que leur dialectique affecte de rapprocher jusqu'à l'identification ou d'opposer la vérité évangélique et la philosophie, leur propos revient toujours à persuader que le christianisme est une philosophie parfaite, révélée par Dieu lui-même dans les prophéties de l'Ancien Testament et dans le Christ.

Au christianisme historique ils substituent un christianisme idéal dans lequel la vie humaine de Jésus et les faits rédempteurs passent à l'arrière-plan quand ils ne sont pas totalement négligés (Athénagore).

Justin Martyr, dans son parallèle entre Socrate, le plus sage des hommes, et Jésus-Christ, établit que le premier a enseigné selon le *λόγος* ou raison divine, dont il n'a été qu'un brillant reflet, tandis que le second, ὁ διδασκαλος χριστος, le So-

¹ Aristide à Hadrien, Athénagore à Marc-Aurèle et Commode, Miltiade à Marc-Aurèle.

crate des barbares, a été le *λόγος* en personne, manifesté en chair, et à ce titre Fils de Dieu. La vérité révélée se distingue ainsi de la vérité fragmentaire et douteuse, entrevue par la raison humaine, non par sa nature, mais par la double qualité d'être *totale*, accessible à tous, et d'entraîner la *certitude* qui fait défaut à la sagesse naturelle. C'est la preuve logique en même temps que miraculeuse tirée des prophéties de l'Ancien Testament et de leur réalisation intégrale dans la personne du Sauveur; c'est le paralogisme célèbre qui démontre la vérité chrétienne par la prophétie, et la divinité du message prophétique par son accomplissement.

Tous les apologètes, de Justin à Tertullien, en dépit de leurs variations, donnent la même note: le christianisme est la révélation surnaturelle de la vérité naturelle que la raison humaine (*σπερμα του λογου ου λογος ἐμφυτος*), obscurcie par les démons, est devenue incapable de saisir dans sa plénitude et surtout d'embrasser par la foi.

Mais cette vérité, remarquons-le, était celle qui depuis des siècles flottait comme un idéal inaccessible devant l'esprit grec, et puisque la théologie des apologètes, point de soudure du christianisme et de la philosophie antique, est devenue le canevas sur lequel Origène a brodé son système, et pour les Pères postérieurs la toile d'araignée aux fils inextricables, c'est ici le lieu de s'expliquer sur la déformation subie par l'Evangile primitif au contact de l'intellectualisme des Hellènes.

A sa source, en Christ, la religion est une relation directe, une prise de contact entre l'âme et Dieu, une intuition dont le siège et l'organe, du côté de l'homme, se trouvent dans l'être moral, cœur, sentiment et volonté. Dieu dans une âme, cette âme réalisant sa communion avec le Dieu-Esprit dans l'amour parfait et l'obéissance sans réserve; une personnalité unique, un Etre d'élection doué de la capacité surnaturelle de rayonner l'Esprit-Saint sur ses frères rebelles et de créer chez ses disciples un état d'âme pareil au sien, en allumant dans les cœurs la flamme purificatrice de la repentance, les joies du pardon, et de la réconciliation; tout cela par l'at-

trait qu'il exerce, par la contagion de sa vertu (au sens latin du mot), par endosmose, si j'ose dire, voilà le Christ, et voilà l'Evangile *in nuce*. Ni la raison raisonnante, ni la curiosité scientifique, ni l'esprit philosophique, ni la métaphysique ou la recherche d'un principe universel, n'ont rien à voir là dedans. Il y a sans doute une métaphysique élémentaire à la base de l'Evangile, mais loin d'être le fruit d'une spéculation quelconque sur la raison d'être du Cosmos, la foi au Père retrouvé implique spontanément la certitude monothéiste que le Dieu de la rédemption est l'auteur, le souverain et la Providence de l'univers. Le christianisme en soi n'a pas d'autre métaphysique, et cette métaphysique se borne à une affirmation dérivée de la foi.

Avec les apologètes il en va autrement. Les facultés morales et le sens religieux cèdent la suprématie aux facultés intellectuelles. Leur rationalisme esthétique, ce trait dominant du génie grec, essaiera de réconcilier dans une synthèse supérieure la foi chrétienne et la sagesse de leur époque. Ils ont réussi ce tour de force d'accréditer, — auprès des esprits cultivés et pour un temps, — la nouvelle religion par la vieille philosophie, de perpétuer celle-ci par celle-là, en un mot de satisfaire aux aspirations complexes d'un esprit plus riche et plus exigeant que l'esprit juif, en étayant l'expérience chrétienne de certitudes logiques, et en mettant le sceau d'une autorité divine aux postulats de la philosophie alors en faveur. La doctrine du *λόγος*, familière à la pensée hellénique depuis Philon et professée notamment par l'école stoïcienne, devint ainsi sous la plume des apologètes la clef de voûte de la dogmatique orthodoxe.

La comprendre, c'est-à-dire en démêler les attaches profondes avec l'esprit de l'époque, ce sera saisir sur le vif la déviation imposée au christianisme par l'intellectualisme grec, et se rendre compte du même coup pourquoi, après avoir satisfait, à un moment donné de l'histoire, au besoin d'unité et d'évidence des âmes, le dogme ne pouvait prétendre à la pérennité et allait devenir la pierre d'achoppement, et presque le scandale de l'Evangile.

Le λόγος, écrit Harnack, est l'hypostase de l'énergie divine en acte. Elle sauvegarde d'une part l'unité et l'immutabilité de Dieu malgré le déploiement des forces qui lui sont immuantes, d'autre part, elle permet ce déploiement. Ailleurs : *Le λόγος est non seulement la raison créatrice de Dieu, mais encore la Parole révélatrice de Dieu*¹. La première de ces définitions a trait au rôle de cette hypostase dans la métaphysique des apologètes, la seconde au mystère proprement chrétien de l'incarnation de Dieu pour le salut du monde.

Ce langage n'est pas d'une aveuglante clarté, et le contexte pas davantage. Est-il possible de jeter quelques lueurs sur tout cela ?

Si nous disons simplement que la doctrine du *λόγος* est l'hypothèse qui explique comment Dieu peut être le créateur de l'Univers, tout en conservant son unité et son immobilité absolues, c'est-à-dire sans que l'ouvrier *se mêle* à son œuvre ; si nous ajoutons que cette même hypothèse doit résoudre le problème biblique d'un Dieu invisible et inaccessible qui descend sur la terre, se manifeste personnellement, parle à ses messagers et s'incarne en Jésus-Christ, on est conduit à une série de réflexions. La première, c'est que les apologètes ont accepté avec la foi du charbonnier les traditions relatives aux théophanies de l'Ancien Testament et à l'incarnation personnelle de Dieu en Christ. Ils sont partis du principe évident par lui-même que le Dieu manifesté dans l'œuvre de la Rédemption est le créateur du Cosmos, l'Etre unique et absolu, antérieur et transcendant à la création. Enfin à la base de leur spéculation git une idée de Dieu, préalable et forte comme un axiome, une idée de l'Etre absolu qui ne permet son intervention directe ni dans la création ni dans la rédemption.

C'est cette idée de l'Etre en soi ou de Dieu dont il s'agit d'expliquer la genèse. Des siècles de dialectique avaient déposé au fond de la raison grecque un certain nombre de principes premiers qu'on ne discutait même plus, et qui

¹ Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 444 et 445.

se présentaient sous la forme d'antinomies irréductibles. D'abord l'antinomie de l'être et du devenir. Puis, par voie de déduction, l'idée que, le monde matériel étant manifestement la sphère du devenir, l'être en soi est d'essence spirituelle. Enfin, l'idée que l'Esprit absolu ne peut être déterminé en opposition au monde phénoménal qu'en déniant au premier ce qui appartient au second, c'est-à-dire par voie négative ou d'abstraction. C'est la méthode des apologètes. De là les attributs de Dieu : outre la spiritualité, l'unité, l'éternité, l'immutabilité, l'impassibilité, la transcendance, etc.

Réunissez maintenant en faisceau ces multiples perfections, essayez d'en faire la synthèse en vous souvenant que, le changement étant le caractère essentiel du monde phénoménal, l'immutabilité sera aussi l'attribut suprême de Dieu, et vous verrez apparaître à la pointe de votre imagination comme au bout d'une lunette l'ombre d'une entité morte, quelque chose de semblable au *μη οὐ*, ou néant.

Transcendant au monde par définition, donc au-dessus de l'espace et du temps, cet Etre ne saurait même être imaginé, car une idée est une image qui suppose un écran. Ainsi l'être absolu de la dialectique n'est en fin de compte que l'hypothèse nécessaire d'une cause première, dont la détermination échappe à l'esprit humain. Il fait songer au grand aveugle caché derrière la scène du monde, au fatum impassible qui prenait dans l'âme grecque la place laissée vide par les dieux de l'Olympe. Eh bien, ce Dieu des philosophes et de la Raison, c'est proprement le Père dans le dogme ecclésiastique et la première Personne de la Trinité.

Car, écrit Tertullien, tout ce que vous supposerez digne de Dieu (il s'agit ici de ses perfections métaphysiques) *conviendra au Père invisible, inaccessible et impassible*, et dirais-je, *au dieu des philosophes*¹.

Dans cette ascension vertigineuse vers l'absolu, la raison creusait derrière elle un abîme. L'Etre immuable qu'elle contemplait sur ce sommet glacé de l'abstraction, ce Dieu

¹ Tertullien, adv. Marcionem 2 : 27.

au repos, antérieur à l'univers, doit devenir l'auteur actif de la création. Comment le sera-t-il sans cesser d'être immuable ? Comment même, à ne le considérer que dans son absoluité toute nue, le peut-on concevoir à la fois comme Esprit et Esprit immuable par définition ? Enfin, nouvelle difficulté, cette Hypothèse-Dieu des philosophes et de la raison ne contredit-elle pas au Dieu vivant de l'Evangile et et de l'âme croyante ?

La doctrine du *λόγος* fut le pont jeté sur ces abîmes. L'école stoïcienne en faisait la cheville ouvrière d'un système parfaitement cohérent, mais ce système était un panthéisme avéré qui noyait son Dieu dans le Cosmos. Là était le péril. Les apologètes en parlent souvent, et même s'ils n'en parlaient jamais, on devinerait qu'ils y pensaient toujours. Il faut s'en souvenir pour comprendre l'importance extrême qu'ils attribuent à la personnification du *λόγος*, distinct du Père qui l'engendre, et distinct du monde, tout en étant le lien de l'un à l'autre.

Essayons maintenant de suivre sinon de reproduire la pensée générale de la doctrine.

Il s'agit en première ligne, ne l'oublions pas, de réveiller l'Esprit absolu de l'anesthésie que suppose son immutabilité idéale. Quand Tertullien, l'apologète dépourvu de subtilité, nous dit qu'il *fut un temps où le fils n'existant pas*¹, il semble admettre non seulement la possibilité mais la réalité d'un mode d'existence où l'immutabilité de Dieu allait jusqu'à l'inconscience de soi, puisque l'engendrement du *λόγος-νιος* coïncide avec l'acte par lequel Dieu prend conscience de soi comme *énergie rationnelle* ou *volonté pensante*, et que le *λόγος* est cette énergie ou cette volonté mêmes. On s'attendrait à ce que cette psychologie transcendante visât à établir la Personnalité d'un Dieu vivant, et en effet la plupart des apologètes postulent la coéternité du *λόγος*. Ce dernier est également consubstantiel à Dieu. Toutefois la raison divine n'est point inhérente à Dieu comme la pensée l'est à l'esprit hu-

¹ *Fuit tempus, cum patri filius non fuit.*

main ; elle n'est pas l'énergie impersonnelle ou le rayonnement du Dieu-Esprit. Elle s'en distingue au contraire, elle *en jaillit* par un acte de volonté¹ et s'extériorise sous la forme d'une nouvelle Personnalité, d'un *δευτερος θεος*, à côté du premier. Aucun apologète, pas même un Origène, n'a varié sur ce point. Le vocabulaire biblique et la logique grammaticale leur apporteront la ressource du syllogisme célèbre, tiré de la paternité de Dieu. Un Dieu-Père implique un Dieu-Fils, un autre soi-même. Toutefois ni l'argument biblique ni la christologie de l'époque ne suffisent à rendre compte du dogme du *λογος*, si l'on perd de vue la constante préoccupation des Pères d'éviter la fondrière du panthéisme. Si en effet le *λογος* n'était qu'une simple manifestation de Dieu, la volonté pensante et agissante de l'Etre absolu ; s'il n'y avait pas, entre Dieu et le monde créé, un intermédiaire, un démiurge, un *arbiter* et un *minister* (Tertullien), Dieu devenait l'auteur du Cosmos et le panthéisme était inévitable, en dépit de l'artifice du *néant* d'où l'univers est tiré. Le *λογος* (ou le Fils éternel incarné en Jésus-Christ) est Dieu, pleinement, essentiellement, vu d'en bas, par l'œil de l'homme, puisqu'il est Dieu à l'œuvre dans la création et la Révélation. Vu d'en haut, de l'œil de l'Etre absolu, et dans le devenir, il s'en distingue, il est Fils ; il est Dieu encore à ce titre, comme le fils est homme à l'égal de son père et par son père, mais il a une origine, donc il est subordonné, et pour ainsi dire sa divinité est de second ordre. Cette subordination le rapproche des créatures et lui permet de descendre dans la sphère des choses finies.

Son engendrement, en créant sa personnalité distincte, marque précisément le début de l'ère créatrice, et comme *λογος προφορικος* il est à la fois l'idée ou le plan du monde (*κοσμος νοητος*) et le créateur véritable.

Ainsi la doctrine du *λογος* est une idéale philosophie de l'histoire universelle qui, sur la base du dualisme irréductible de la matière et de l'esprit, échappe au panthéisme et

¹ Tatian, *Προς Ἑλληνας*, 5 : *Θεληματι δε τὴς ἀπλοτητος αὐτου προπηδα λογος.*

sauvegarde l'immutabilité de l'Etre absolu en le reléguant dans les profondeurs de l'empyrée et en confiant la souveraineté de l'Univers, comme le salut des hommes, à une divinité dérivée, *ἀριθμῷ ἔτερον τι, θεος δευτερος*.

Le panthéisme était surmonté, mais un dithéisme subtil naissait dans le moment même où la pensée chrétienne croyait défendre le pur monothéisme de l'Evangile. Origène à son tour par l'hypostase du Saint-Esprit complétera l'œuvre commencée. La règle de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, devenue le dogme trinitaire, devient l'expression d'un impénétrable mystère. Par une singulière fortune, la gnose philosophique, qui dans l'esprit des premiers théologiens de l'Eglise devait accréditer le christianisme devant la raison polythéiste, finit par acculer la raison chrétienne devant un obstacle où elle devait se briser. Après tant d'autres, après tous les penseurs orthodoxes ou hérétiques des troisième et quatrième siècles, Augustin en offre le mémorable exemple.
