

paix entre les frères ; il assurait le service des aumônes et les relations avec le dehors. De même que les disciples de Jésus avaient formé société, et que le royaume des cieux était conçu comme société, non comme une coalition de fervents et parfaits individualistes, les communautés chrétiennes formaient naturellement des sociétés, des confréries ; elles avaient besoin de l'élément conservateur de toute société, l'autorité. Quand il se produisit dans les Églises, et ce fut de très bonne heure, des mouvements d'idées, des tendances plus ou moins accusées et plus ou moins divergentes, des difficultés intérieures et extérieures plus ou moins considérables, la nécessité d'un pouvoir dirigeant se fit encore plus pressante, et il fallut que la communauté tint tête à tous les périls par le moyen d'une parfaite unité. Il est certain que le christianisme et l'Évangile auraient sombré dans la crise gnostique, sans l'opposition que fit au débordement des hérésies l'épiscopat monarchique, qui s'affermi définitivement dans cette lutte. Ne s'ensuit-il pas que l'Église est aussi nécessaire à l'Évangile que l'Évangile est nécessaire à l'Église, et que les deux ne font qu'un dans la

réalité, comme l'Évangile et le groupe des croyants ne faisaient qu'un pendant le ministère de Jésus ?

Il n'y a sans doute qu'un jeu d'esprit assez froid dans la réflexion sur « la médiocrité » qui « fonda l'autorité ». Les chrétiens de Lyon au temps d'Irénée, ceux d'Afrique au temps de Tertullien étaient-ils bien inférieurs aux fidèles de Corinthe que l'on apprend à connaître dans les Épîtres de Paul ? La diminution des charismes primitifs prouve-t-elle que la foi réelle fût moins forte, et devra-t-on regretter que l'Église entière n'ait pas donné dans le montanisme ? Même quand il s'agit de religion, les accès de fièvre ne sont pas la condition normale de la vie.

En même temps que l'épiscopat grandit, la prépondérance de l'Église romaine se manifeste. M. Harnack lui-même l'a fort bien montré dans son *Histoire des dogmes* ¹. Cette Église eut un rôle considérable dans le combat contre le gnosticisme : les principaux docteurs de la gnose vinrent à Rome comme au point central

1. I, 439-454.

du christianisme, où il importait le plus de faire agréer leurs doctrines; ils y furent successivement condamnés. Mais ce n'est point seulement par là que la communauté romaine apparaît dans sa qualité d'Église principale. Chaque Église particulière avait le sentiment et même le souci de l'unité générale; elle se gardait dans cette unité en surveillant la conservation autour d'elle. Il y fallait cependant un centre qui supportât, en quelque sorte, l'effort de la tendance universelle et garantît le concert des Églises en le rendant visible et régulier. Ce point de rencontre, ce chef-lieu de l'unité ecclésiastique était indiqué à la fois par les plus grands souvenirs chrétiens et par la situation politique de l'empire. C'est incontestablement à son rang de capitale que Rome dut d'attirer à elle les deux personnages les plus importants de l'Église apostolique. Pierre et Paul y sont tous deux venus; mais quel que fût le prestige de Paul, celui du prince des apôtres est demeuré plus grand dans le souvenir traditionnel. On honorait leur mémoire, et l'on gardait leurs tombeaux. Parmi les anciens qui gouvernaient la communauté vers la fin du premier siècle, beaucoup les

avaient connus et avaient le souvenir tout rempli de leur martyre. Cinquante ans plus tard, quand Irénée vint à Rome, on y trouvait certainement encore des croyants qui avaient été disciples de leurs disciples, et l'on montrait une liste d'évêques remontant jusqu'à Lin, le premier, celui qui avait pris le gouvernement de l'Église romaine après la mort de Pierre.

Les critiques ont observé que l'évêque de Rome, dont le rôle prendra tant de relief avant la fin du second siècle, ne se distingue pas nettement du corps des anciens, à la fin du premier, et que l'épiscopat unitaire s'est constitué plus tard en Occident qu'en Orient. L'importance même de la communauté, qui a dû se partager de bonne heure en plusieurs groupes, a pu contribuer à maintenir plus longtemps la prééminence du conseil presbytéral, qui garda toujours à Rome, au-dessous de l'évêque, une autorité effective plus grande, semble-t-il, que dans les autres Églises. Il n'y en avait sans doute pas moins, dès l'origine, à Rome comme ailleurs, dans le corps des presbytres, une sorte de président qui est devenu bientôt l'évêque unique. L'Épître de saint Clé-

ment aux Corinthiens est écrite au nom de l'Église romaine, et la personnalité du rédacteur ne se montre pas ; néanmoins la lettre a été reçue et gardée comme épître de Clément, qui en était l'auteur responsable, et l'organe officiel de la communauté. Cette même épître fait voir que l'Église romaine s'intéressait à la vie intérieure des chrétientés éloignées, et se croyait le droit d'y intervenir avec autorité. Paul n'aurait pas parlé aux Corinthiens divisés avec plus de force que Clément, bien que ce soit encore la communauté héritière de la tradition apostolique, non le successeur personnel de Pierre, qui semble avoir la parole. Cette distinction est accessoire, car le sentiment de l'autorité reste identique chez Clément, qui parle au nom de l'Église dont il est le mandataire autant que le président, et chez Victor, chez Calliste, chez Étienne, qui parlent en leur nom propre et comme tenant la place de l'apôtre Pierre.

Que la position centrale de Rome, après avoir amené les apôtres dans cette ville, ait mis son évêque à même d'exercer une influence que nul autre n'aurait pu avoir dans un autre endroit, il n'y a pas lieu de le contester. L'import-

tance de la ville a contribué à l'importance du siège, mais on ne peut pas dire qu'elle l'ait créée. Il est permis de croire que la force des choses, l'expérience acquise, le fait que, sans eux, le christianisme allait à Rome, que la communauté romaine grandissait, qu'une intervention apostolique semblait nécessaire pour achever son institution et ne pas laisser, pour ainsi dire, en dehors de leur influence un point d'où celle-ci devrait plutôt rayonner, amenèrent les apôtres dans la capitale de l'empire. On peut penser aussi que, lorsqu'ils moururent, ils ne se doutaient pas qu'ils eussent légué un maître à César, ni même qu'ils eussent donné un chef suprême à l'Église. La pensée du grand avènement était trop puissante sur leur esprit, les questions de symbole et de gouvernement leur étaient trop peu familières, pour qu'ils vissent dans Rome et l'Église romaine autre chose que le centre providentiel de l'évangélisation chrétienne. Leur mort consacra ce qu'avait signifié leur présence. Nulle part ailleurs la tradition évangélique n'avait été plus solidement implantée; nulle part ailleurs elle n'aurait pu trouver un terrain plus propice à sa conservation. Très

consciemment, ils avaient fait de Rome le chef-lieu de l'Évangile ; par là même, sans le vouloir expressément, ils avaient fait de l'Église romaine la mère et la reine des Églises du monde entier ; ils laissaient l'héritage de l'apostolat en des mains capables de le faire valoir.

La facilité que les évêques de Rome trouvèrent à établir leur prépondérance sur les autres communautés chrétiennes n'est donc pas chose entièrement étrangère aux prévisions des apôtres. La tête de l'empire, censée la tête du monde, devait être aussi, tant que besoin serait, la tête de la chrétienté universelle. Il n'est pas étonnant que cette idée ne se soit jamais perdue et que le développement chrétien ne lui ait donné que plus de force, en lui ménageant de nouvelles applications. Ce qui est moins étonnant encore, c'est que la conscience de cette prééminence, qui était une charge beaucoup plus qu'un privilège, ait été surtout vivante là où elle avait sa raison d'être et le siège de son action. La nécessité de l'union avec l'Église romaine, union qui impliquait de la part des autres Églises une certaine subordination de droit et de fait, était aussi profondément sentie dans les Églises d'Occident, fondées

par Rome, que pouvait l'être, à Rome même, l'idée d'une sorte de responsabilité générale pour le salut commun.

Il n'en était pas ainsi en Orient, où les Églises, qui ne devaient pas à Rome leur origine, se rattachaient moins étroitement à elle par leur tradition. L'on dirait que l'idée de l'union avec Rome, n'ayant pas été déposée dans leur première assise, n'a pu acquérir ensuite une force capable de résister aux divisions politiques et aux tendances particularistes. La translation de l'empire à Constantinople prépara le schisme, et il a été bien établi que l'Église grecque est, comme telle, une institution politique, dont le principe n'est nullement traditionnel ¹. Avec une autonomie plus complète qu'en Occident, avec un sentiment moins net de ce que l'évêque de Rome devait à la succession de Pierre, l'Église d'Orient, pendant les premiers siècles, avait gravité autour de Rome; elle aurait continué de le faire et serait entrée de plus en plus dans l'orbite de l'Église apostolique, si le développement normal du gouvernement ecclésiast-

1. Cf. DUCHESNE, *Églises séparées*, 163-227.

tique n'avait été entravé par la politique, dès que l'empire se fut converti. A mesure que les évêques de Rome se feront une idée plus précise de leur fonction modératrice et la traduiront en droit positif et divin, les Orientaux les comprendront de moins en moins et finiront par ne plus les comprendre du tout ; ils ne verront que les prétentions romaines et n'auront pas le sens de ce qu'exige le maintien de l'unité, par-dessus les divisions des frontières. Ils auront si bien fait du christianisme une religion d'État que, Rome une fois perdue pour l'empire, il leur semblera que l'évêque de Rome n'a plus rien à dire en ce qui les touche, et que celui de Constantinople, la nouvelle Rome, a sur l'Orient les mêmes droits et les mêmes pouvoirs que l'évêque de l'ancienne sur les contrées de l'Occident qui lui obéissent. Au temps où les papes ne connaissent plus de frontières et assurent, ce dont les loue M. Harnack, l'indépendance de la religion à l'égard du pouvoir séculier, les patriarches de Constantinople encadrent l'Église dans les débris de l'empire, et, voulant organiser leur papauté, font celle de l'empereur. En ramenant le christianisme aux proportions d'un culte

national, ils ont détruit, autant qu'il était en eux, la notion du catholicisme, que l'Église romaine avait reçue en dépôt et qu'elle entendait garder.

Si cette Église a pris des airs d'impératrice qu'elle n'avait pas aux premiers temps, si elle a voulu donner des formes juridiques, on pourrait dire constitutionnelles, à sa prééminence et à son action, ce n'est pas seulement en vertu d'une tradition locale et héréditaire de domination universelle, qui aurait passé de l'empire à l'Église, de César au successeur de Pierre, mais par l'effet d'un mouvement général qui, depuis les origines, poussait l'Église à s'organiser en gouvernement, et qui s'était fait sentir en Orient aussi bien qu'en Occident. L'Église avait des biens, une discipline, une hiérarchie. Elle ne pouvait se passer d'un droit ; mais le droit ne peut subsister sans l'autorité qui le garantit ; et cette autorité même a besoin, pour être efficace, d'avoir ses représentants officiels. Les papes du iv^e et du v^e siècle veulent être les juges en dernier ressort de toute la chrétienté, comme ceux des deux siècles précédents voulaient que l'Église romaine servît de type aux autres pour l'enseignement,

l'organisation et la discipline. C'est toujours la même prétention, appliquée à des situations différentes. Rome ne s'arroge pas un nouveau pouvoir, ou bien il faut dire que le pouvoir n'est pas plus nouveau que la situation en vue de laquelle on le réclame. Il était nécessaire que l'Église devînt un gouvernement, sous peine de n'être plus ; mais le gouvernement, dans une Église une et universelle, ne se conçoit pas sans une autorité centrale. Un centre idéal, sans puissance réelle, comme le concevait saint Cyprien, aurait été inutile. Il fallait que les questions importantes se terminassent quelque part. Les conciles particuliers pouvaient n'avoir pas un prestige suffisant ; les conciles généraux n'auraient jamais été qu'un tribunal extraordinaire, et l'expérience montrait que ces assemblées n'étaient pas sans de très grands inconvénients. Le tribunal supérieur et permanent auquel devaient naturellement ressortir toutes les causes majeures, et qui avait mission de résoudre définitivement tous les conflits, ne pouvait être que dans l'Église apostolique entre toutes, qui avait la tradition de Pierre et de Paul, et dont les chefs n'hésitaient plus à se dire successeurs du prince des apôtres.

Vis-à-vis des Églises qui se maintiennent ou se constituent dans les pays occupés par les barbares, et vis-à-vis des nations elles-mêmes, le pape ne se comporte plus seulement comme le juge suprême de toutes les controverses et de toutes les causes ecclésiastiques. Dès la fin du VIII^e siècle, il agit comme dépositaire de la tradition impériale, en transférant à Charlemagne et à ses successeurs le titre des Césars. Au déclin du XI^e siècle, il semble que toute autorité lui appartienne, non seulement sur les Églises particulières, mais encore sur les peuples. Le pape s'est fait éducateur social, tuteur des monarchies, chef de la confédération chrétienne, en même temps qu'il reste et devient de plus en plus le chef de la hiérarchie ecclésiastique, l'arbitre de la foi, le gardien de la discipline, l'évêque de toutes les Églises. Ses deux rôles ne se distinguent pas l'un de l'autre. Bien que le premier ne lui soit pas conféré directement en vertu d'un principe purement religieux, évangélique et catholique, il s'est trouvé comme renfermé dans le second par l'effet des circonstances.

Dans le chaos où s'était effondré l'empire

d'Occident, l'Église avait maintenu ses cadres ; elle seule avait survécu, et c'est dans son sein, sous son influence et sa direction, que se fondaient les royaumes nouveaux et qu'ils s'avançaient vers la civilisation. L'Église n'avait pu mener à bien l'œuvre de leur conversion sans se faire leur institutrice dans l'ordre temporel. Elle avait dû être leur maîtresse en toute science et leur enseigner les éléments de la sagesse antique en même temps que l'Évangile du salut ; elle avait dû même se faire craindre dans l'ordre temporel pour n'être pas anéantie dans l'ordre spirituel. L'individualité des nations naissantes commençait à peine à se dessiner ; sur toutes planait encore le souvenir de l'empire romain, de l'unité romaine, idéalisé dans le sentiment de l'unité catholique ; une sorte de grand État, fait d'États encore informes, se constituait, république universelle qui était une Église, et dont le vrai chef, le seul chef naturel, était le pape, ayant sous lui, bon gré malgré eux, les souverains temporels. Dans cette mêlée qu'elle avait besoin de dominer pour ne pas disparaître, l'Église se transformait et grandissait toujours ; elle grandissait pour durer, parce que les changements qui s'opé-

raient en elle étaient la condition même de son existence.

Avec l'autonomie des Églises particulières, on aurait eu la submersion complète du christianisme dans la superstition et la féodalité germaniques. Des réformes devinrent possibles dès que Rome eut tout pouvoir pour les appuyer, lors même qu'elle n'aurait pas eu toujours l'initiative de les provoquer. La grande situation temporelle des papes, au XII^e et au XIII^e siècle, n'a été que la garantie de leur indépendance dans l'ordre spirituel ; et, dans cet ordre, les papes ont dû être ce qu'ils étaient, ce qu'ils sont devenus, pour que l'Église fût encore l'Église, pour qu'elle ne cessât pas d'être le christianisme et la religion de Jésus. Que serait-il arrivé si les pontifes s'étaient tout à coup avisés que l'essence du christianisme consistait dans la foi au Dieu Père et qu'il fallait se borner à représenter cette vérité aux individus qui voudraient bien en faire leur religion ?

A partir du XIV^e siècle, les conditions générales de la société catholique se modifient. Il n'y a plus vraiment de république chrétienne, mais des États chrétiens, suffisamment affermis

en eux-mêmes, et que le sentiment d'une foi commune ou d'un péril commun ne réunira plus dans une action commune, ainsi qu'il était arrivé pour les croisades. En fait, l'autorité du pape s'exerce de plus en plus difficilement dans l'ordre politique; l'Église, riche et puissante dans chaque État, est minée par une croissante corruption; il importait maintenant qu'une grande réforme se fît, pour la dégager du monde et la rendre à sa propre fin. Mais l'Église et l'État se trouvaient si intimement associés l'un à l'autre, que l'organisation indépendante du pouvoir religieux et du pouvoir politique ne put se faire sans tiraillements, sans secousses, sans déchirements. Quand on regarde les événements à distance, après avoir constaté que la papauté du xv^e et du xvi^e siècle a été beaucoup trop préoccupée de ses intérêts particuliers, et pas assez de la réforme toujours plus urgente, on s'aperçoit que si, par la force des choses, l'influence politique de l'Église est allée toujours baissant, le pouvoir spirituel du pape est allé toujours augmentant, et qu'il est devenu ce qu'il avait besoin d'être pour assurer la conservation de l'Église catholique au milieu des révolutions et des troubles de l'âge

moderne. Le pape reste le père des fidèles et le chef des Églises. On peut prévoir que son action ne s'exercera plus jamais dans les formes où elle s'exerçait au moyen âge. Mais ce pouvoir importe toujours à la conservation de l'Église et à la conservation de l'Évangile dans l'Église.

III

Reprocher à l'Église catholique tout le développement de sa constitution, c'est donc lui reprocher d'avoir vécu, ce qui pourtant ne laissait pas d'être indispensable à l'Évangile même. Nulle part, dans son histoire, il n'y a solution de continuité, création absolue d'un régime nouveau ; mais chaque progrès se déduit de ce qui a précédé, de telle sorte que l'on peut remonter du régime actuel de la papauté jusqu'au régime évangélique autour de Jésus, si différents qu'ils soient l'un de l'autre, sans rencontrer de révolution qui ait changé avec violence le gouvernement de la société chrétienne. En même temps, chaque progrès s'explique par une nécessité de

fait qui s'accompagne de nécessités logiques, en sorte que l'historien ne peut pas dire que l'ensemble de ce mouvement soit en dehors de l'Évangile. Le fait est qu'il en procède et qu'il le continue.

Des objections qui peuvent sembler très graves, au point de vue d'une certaine théologie, n'ont presque pas de signification pour l'historien. Il est certain, par exemple, que Jésus n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Église comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles. Mais il y a quelque chose de bien plus étranger encore à sa pensée et à son enseignement authentique, c'est l'idée d'une société invisible, formée à perpétuité par ceux qui auraient foi dans leur cœur à la bonté de Dieu. On a vu que l'Évangile de Jésus avait déjà un rudiment d'organisation sociale, et que le royaume aussi devait avoir forme de société. Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. Elle est venue en élargissant la forme de l'Évangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eut été clos par la passion. Il n'est aucune institution sur la

terre ni dans l'histoire des hommes dont on ne puisse contester la légitimité et la valeur, si l'on pose en principe que rien n'a droit d'être que dans son état originel. Ce principe est contraire à la loi de la vie, laquelle est un mouvement et un effort continuels d'adaptation à des conditions perpétuellement variables et nouvelles. Le christianisme n'a pas échappé à cette loi, et il ne faut pas le blâmer de s'y être soumis. Il ne pouvait pas faire autrement.

La conservation de son état primitif était impossible, et la restauration de cet état l'est également, parce que les conditions dans lesquelles s'est produit l'Évangile ont à jamais disparu. L'histoire montre l'évolution des éléments qui le constituaient. Ces éléments ont subi et ne pouvaient manquer de subir beaucoup de transformations ; mais ils sont toujours reconnaissables, et il est aisé de voir ce qui représente maintenant, dans l'Église catholique, l'idée du royaume céleste, l'idée du Messie agent du royaume, l'idée de l'apostolat ou de la prédication du royaume, c'est-à-dire les trois éléments essentiels de l'Évangile vivant, devenus ce qu'ils ont eu besoin d'être pour subsister. La théorie du royaume purement

intérieur les supprime et fait abstraction de l'Évangile réel. La tradition de l'Église les garde, en les interprétant et les adaptant à la condition changeante de l'humanité.

Il serait absurde d'exiger que le Christ eût déterminé d'avance les interprétations et adaptations que le temps devait provoquer, puisqu'elles n'avaient aucune raison d'être avant l'heure qui les rendait nécessaires. Il n'était ni possible ni utile que l'avenir de l'Église fût révélé par Jésus à ses disciples. La pensée que leur léguait le Sauveur était qu'il fallait continuer à vouloir, à préparer, à attendre, à réaliser le royaume de Dieu. La perspective du royaume s'est élargie et modifiée, celle de son avènement définitif a reculé, mais le but de l'Évangile est resté le but de l'Église.

C'est, en effet, chose digne d'attention, que l'Église, si vieille qu'elle soit déjà, si rassurée qu'elle paraisse maintenant sur l'imminence du jugement dernier, si long avenir qu'elle se promette encore sur la terre, se regarde elle-même comme une institution provisoire, un organisme de transition. L'Église de la terre, dite Église militante, est comme le vestibule de l'Église

trionphante, qui est le royaume des cieux réalisé dans l'éternité, jugé réalisable encore à l'extrême limite des temps. Si les dimensions de l'horizon évangélique ont changé, le point de vue est resté le même. L'Église a retenu l'idée fondamentale de la prédication du Christ : aucune institution terrestre ne réalise définitivement le royaume, et l'Évangile ne fait qu'en préparer l'accomplissement. L'on devine sans peine pourquoi des théologiens comme M. Harnack abandonnent l'eschatologie évangélique. Mais la question est uniquement de savoir si l'eschatologie n'a pas été un élément essentiel de l'Évangile historique, et si l'Église, qui a retenu cet élément essentiel de l'Évangile, ne continue pas véritablement le Christ. Que l'eschatologie évangélique ait été, au fond, le symbole expressif de réalités complexes et indescriptibles ; que l'eschatologie ecclésiastique soit aussi un symbole, toujours perfectible, des mêmes biens espérés, le théologien traditionnel peut le soutenir et continuer ainsi à placer l'essence de l'Évangile là où Jésus a voulu la mettre. Toujours est-il que Jésus et l'Église ont les yeux levés dans la même direction, vers le même symbole d'espérance, et que

l'Église observe, vis-à-vis du royaume céleste, la même attitude que Jésus.

Dans leur polémique antitraditionnelle, les théologiens protestants les plus éclairés, ceux qui reconnaissent, avec M. Harnack, au développement catholique une sorte de nécessité relative, n'en raisonnent pas moins volontiers comme s'il n'était pas évident que l'on condamnerait le christianisme à mort en voulant le ramener à sa forme et à son organisation primitives, et comme si la condition naturelle de sa conservation et l'expression de sa vitalité n'avaient pas été le changement. Ils sont moins exigeants pour eux-mêmes, quand il s'agit de justifier leurs propres convictions religieuses, qui sont bien loin pourtant de se confondre avec l'Évangile de Jésus. Que font-ils autre chose que d'appropriier l'Évangile aux besoins de leur conscience personnelle ? L'Église aussi, depuis le commencement, approprie l'Évangile aux besoins des hommes à qui elle s'adresse.

Ce n'est pas l'appropriation personnelle qui continue le ministère du Christ, la prédication de la « bonne nouvelle » et la préparation du royaume des cieux. Même chez les protestants,

la tradition enseignante exerce une influence considérable sur la façon d'entendre la parole divine, et l'effet que l'Évangile écrit produirait, sans cette tradition, sur la masse des fidèles, aurait chance d'être à peu près nul ou de n'être pas toujours salutaire. Il y a, dans toutes les communions chrétiennes, un service de l'Évangile, qui assure la transmission et l'application de la parole du Maître. L'Église catholique est ce service tel que l'ont fait les siècles, et continué sans interruption depuis l'origine. Pour être identique à la religion de Jésus, elle n'a pas plus besoin de reproduire exactement les formes de l'Évangile galiléen qu'un homme n'a besoin, pour être le même à cinquante ans qu'au jour de sa naissance, de garder les proportions, les traits et toute la manière d'être d'un nouveau-né. Quand on veut s'assurer de l'identité d'un individu, on ne songe pas à le faire rentrer dans son berceau.

L'Église d'aujourd'hui ne ressemble ni plus ni moins à la communauté des premiers disciples qu'un homme adulte ne ressemble à l'enfant qu'il a été d'abord. Ce qui fait l'identité de l'Église et de l'homme, ce n'est pas la permanente immo-

bilité des formes extérieures, mais la continuité de l'existence et de la conscience d'être, sous les transformations perpétuelles qui sont la condition et la manifestation de la vie. Toute chicane théologique mise à part, l'Église catholique, en tant que société fondée sur l'Évangile, est identique au premier cercle des disciples de Jésus, si elle se sent et si elle est avec Jésus dans le même rapport que ses disciples; s'il y a correspondance générale entre l'état actuel de son être et son état primitif; si l'être actuel n'est que l'être primitif autrement déterminé et développé; si ses organes actuels sont les organes primitifs, grandis et fortifiés, adaptés aux fonctions de plus en plus considérables qu'ils ont eu à remplir.

C'est la durée même du christianisme qui a causé cette évolution. Si la fin du monde était arrivée dans les années qui suivirent la publication de l'Apocalypse, le développement ecclésiastique n'aurait pas eu lieu, et l'Église même aurait à peine existé. Mais le monde ne voulait pas périr; l'Église a gardé sa raison d'être et la garde encore. Son histoire est celle de l'Évangile dans le monde; et pour trouver que cette his-

toire n'est pas celle de la religion du Christ, il faut avoir commencé par mettre cette religion en dehors de l'histoire et du monde réel.

Si l'Église était une institution toute politique, telle que la conçoit et la représente M. Harnack, il est sûr qu'elle n'aurait rien de commun avec l'Évangile, et qu'elle succéderait simplement à l'empire romain. Mais on a déjà pu voir en quel sens l'Église a véritablement succédé à l'empire. Les souvenirs et la tradition de l'empire ont conditionné, pour ainsi dire, l'action de l'Église, mais ils n'en ont pas changé le caractère essentiel. Quoi qu'on en puisse dire, il y a loin encore de Pie X à Trajan, des évêques aux proconsuls, des moines aux légions, des Jésuites à la garde prétorienne. Le pape n'est pas roi en tant que pape, et c'est encore d'Église universelle, non d'empire qu'il s'agit. Les catholiques ne regardent pas le pape comme leur souverain, mais comme leur guide spirituel. Tout en recevant l'investiture du pape, les évêques ne sont, ni en droit ni en fait, de simples délégués ; si le pape est successeur de Pierre, les évêques sont successeurs des apôtres, et leur ministère n'est pas d'ordre politique ni purement administratif. On ne peut

comparer que par métaphore les religieux à une armée ; ce que prêchent les prêtres séculiers et les moines n'est point la politique du pape, même quand il en a une ; ils prêchent d'abord l'Évangile, avec l'interprétation traditionnelle qu'y donne l'Église, et le règne qu'ils s'efforcent d'étendre est celui de l'Évangile, non celui du pape en tant qu'il se distinguerait du règne du Christ. Les Jésuites mêmes, qui ont été institués pour défendre l'Église romaine contre la réforme protestante et antipapale, ne sont pas des agents politiques, mais des prédicateurs de religion et des éducateurs religieux, quoi que l'on puisse penser de leurs méthodes et de leurs tendances particulières. Le côté politique de cette grande institution qu'est le catholicisme est tout naturellement celui qui frappe le plus les gens du dehors, mais il est tout extérieur et l'on peut dire accessoire. Vu de l'intérieur, l'organisme ecclésiastique est essentiellement d'ordre religieux, et n'a d'autre raison d'être que la conservation et la propagation de la religion dans le monde. Bien que tout le développement catholique, lorsqu'on l'observe à la surface, semble tendre uniquement à augmenter l'autorité de la

hiérarchie ou plutôt celle du pape, le principe fondamental du catholicisme n'a pas cessé d'être le principe même de l'Évangile. Les fidèles n'existent pas pour le service de la hiérarchie, mais la hiérarchie existe pour le service des fidèles. L'Église n'existe pas pour le service du pape, mais le pape existe pour le service de l'Église.

Certes, l'Église a revêtu, à beaucoup d'égards, la forme d'un gouvernement humain, et elle est devenue, elle est encore une puissance politique. Elle n'en a pas moins toujours voulu et elle veut encore être autre chose. Qu'elle compte au point de vue politique et que la politique doive compter avec elle, c'est une conséquence inévitable de son existence, et c'est ce qui est arrivé dès que le christianisme a été suffisamment répandu dans l'empire romain. Qu'elle s'érige elle-même en puissance politique, traitant de supérieur à inférieur ou d'égal à égal avec les gouvernements, négociant avec eux certaines affaires religieuses comme on négocie les traités internationaux, c'est une forme particulière et transitoire de ses rapports avec les pouvoirs humains. En ce sens, l'Église n'a pas toujours été une puissance poli-

tique, et elle pourrait cesser de l'être. La situation actuelle est un legs du passé, qu'on ne peut liquider qu'avec précaution. Mais on peut prévoir dans l'avenir un état général des nations civilisées où l'Église, puissance spirituelle, et nullement politique au sens qui vient d'être dit, ne perdrait rien de son prestige, ni de son indépendance, ni de son influence morale. La politique ne tombe-t-elle pas de plus en plus et ne tombera-t-elle pas finalement des mains des manieurs d'hommes aux mains des manieurs d'affaires ? Que gagnerait l'Église à traiter directement avec ceux-ci de ce qui la regarde, et quel intérêt auraient-ils eux-mêmes à s'occuper de ces choses ?

Il est même permis d'aller plus loin et de conjecturer que l'Église, dans sa façon de traiter les personnes qui reconnaissent son autorité, trouvera des procédés plus conformes à l'égalité fondamentale et à la dignité personnelle de tous les chrétiens. Dans le nivellement universel qui se prépare, les membres de la hiérarchie ecclésiastique pourront être de moins grands personnages selon le monde, sans rien perdre des droits de leur ministère, qui reprendront plus visiblement leur forme essentielle de devoirs.

Il n'est pas vrai, d'ailleurs, que l'autorité ecclésiastique ait jamais été ni qu'elle soit maintenant une sorte de contrainte venant du dehors pour comprimer tout mouvement personnel de la conscience. L'Église est éducatrice avant d'être dominatrice; elle instruit avant de diriger, et celui qui lui obéit ne le fait que selon sa propre conscience et pour obéir à Dieu. En principe, le catholicisme vise, tout autant que le protestantisme, à la formation de personnalités religieuses, d'âmes maitresses d'elles-mêmes, de consciences pures et libres. En fait, l'écueil est pour lui de vouloir trop gouverner les hommes, au lieu d'élever seulement les âmes. On ne peut nier que sa tendance, en réaction contre le protestantisme, ait été à l'effacement de l'individu, à la mise en tutelle de l'homme, à un contrôle de toute son activité qui n'est point fait pour provoquer l'initiative. Mais ce n'a été qu'une tendance. A peine pourrait-on dire qu'il y a, dans l'Église, une « légion » dont l'idéal religieux et politique est celui d'une société réglée par une sorte de consigne militaire dans tous les ordres de la pensée et de l'action. Encore est-il que le principal défaut de cet idéal n'est pas précisément d'être contraire

à l'Évangile, mais d'être irréalisable et dangereux.

L'Évangile de Jésus n'était ni tout à fait individualiste au sens protestant, ni tout à fait ecclésiastique au sens catholique. Il s'adressait à la masse, pour constituer la libre société des élus : peut-on se faire une idée du développement de la personnalité, peut-on se faire une idée de la forme du gouvernement, dans le royaume des cieux ? C'est la vie et la durée de l'Évangile qui en ont fait un principe permanent d'éducation religieuse et morale, et une société spirituelle où le principe est mis en vigueur. Ni le principe ne tient sans la société, ni la société sans le principe. Le protestantisme et M. Harnack ne veulent garder que le principe. C'est une conception qui manque de consistance et de réalité. Le catholicisme tient pour le principe et pour la société. Les circonstances historiques ont fait que l'organisme social a paru compromettre plus ou moins le principe, et qu'il peut sembler encore le menacer en quelque façon. Mais c'est la condition de tout ce qui vit en ce monde d'être sujet à imperfection. Quelque réserve qu'il puisse faire, dans le détail, sur la manière dont s'exerce l'action de

l'Église, l'historien ne peut pas contester que le catholicisme ait été, qu'il soit encore le service de l'Évangile, continué depuis les temps apostoliques.

La puissance d'adaptation que l'on reconnaît à l'Église romaine est son plus beau titre à l'admiration de l'observateur impartial. Il n'en résulte pas que l'Église altère l'Évangile ou la tradition, mais qu'elle sait comprendre les besoins des temps. Ne nous lassons pas de répéter que l'Évangile n'était pas une doctrine absolue et abstraite, directement applicable à tous les temps et à tous les hommes par sa propre vertu. C'était une foi vivante, engagée de toutes parts dans le temps et le milieu où elle est née. Un travail d'adaptation a été et sera perpétuellement nécessaire pour que cette foi se conserve dans le monde. Que l'Église catholique l'ait adaptée et l'adapte encore, qu'elle s'adapte elle-même continuellement aux besoins des temps nouveaux, ce n'est point la preuve qu'elle oublie l'Évangile ou méprise sa propre tradition, mais qu'elle veut faire valoir l'une et l'autre, qu'elle a le sentiment de ce qu'ils ont de flexible et de constamment perfectible.

Les « raisons d'ordre supérieur ¹ » qui, selon M. Harnack, font corriger l'orthodoxie, interpréter les dogmes anciens, produire des dogmes nouveaux, autoriser des pratiques et des dévotions nouvelles, ne sont pas à chercher dans les caprices ou les calculs d'un despotisme arbitraire ou égoïste. Quelles que soient les circonstances extérieures de chaque fait particulier, tout ce développement procède de la vie intime de l'Église, et les décisions de l'autorité ne font que sanctionner, pour ainsi dire, et consacrer le mouvement de la pensée et de la piété communes. S'il ne plaît pas à l'Église catholique de s'abîmer, immobile, dans la contemplation des formules traditionnelles, si elle les scrute et les explique, c'est qu'elle entretient, dans la foi, l'activité de l'intelligence. Si elle modifie sa discipline et ses moyens d'action, c'est qu'elle veut agir, parce qu'elle vit. Comme Église, elle a une vie collective qui, nonobstant les défaillances partielles, est la vie universelle de l'Évangile. Elle ne fait pas que des individus chrétiens, elle tend à créer un état chrétien du monde. Il est trop aisé de

1. P. 155.

comprendre que des théologiens individualistes n'aient pas le sens de cette vie collective et continue de l'Évangile dans l'Église, et qu'ils ne la voient pas toujours, même quand ils la regardent. Sa réalité n'en est pas moins constante, et sa variété ne prouve pas que « l'essence du christianisme » y soit comme cachée et étouffée sous un entassement de matériaux étrangers, mais que cette essence y demeure perpétuellement en acte, sous des formes qui manifestent sa puissante fécondité.

LE DOGME CHRÉTIEN

Les siècles passés ont regardé le dogme comme l'expression et le rempart de la foi. On le supposait immuable, bien qu'on ne se lassât point d'en perfectionner les formules. M. Harnack enseigne aussi l'immutabilité du dogme; mais il ne trouve qu'un dogme dans l'Évangile, et le travail de la pensée chrétienne depuis saint Paul est ainsi condamné en bloc, puisque son objet, pour la majeure partie, est autre que la bonté paternelle de Dieu. Cet effort séculaire pour définir la vérité de l'Évangile serait donc tout à fait vain, étranger à l'Évangile même qu'il veut expliquer. Le fait est que le développement du dogme n'est pas dans l'Évangile; et il ne pouvait pas y être. Mais il ne s'en-

suit pas que le dogme ne procède pas de l'Évangile, ni que l'Évangile n'ait pas vécu et ne vive encore dans le dogme, aussi bien que dans l'Église. L'enseignement et l'apparition même de Jésus ont dû être interprétés. Toute la question est de savoir si le commentaire est homogène ou hétérogène au texte.

I

Même quand on ne veut pas reconnaître dans l'Évangile les premiers linéaments de la christologie, on est du moins contraint de les retrouver dans saint Paul. L'Apôtre, qui a rendu à la religion chrétienne ce service éminent de la détacher du judaïsme, qui a présenté le royaume de Dieu comme un fait accompli dans la rédemption opérée par le Christ, qui a conçu l'Évangile comme l'esprit de la Loi, a jeté aussi les bases du dogme chrétien. Il y avait, nous assure-t-on, un péril caché, dans l'idée d'une « rédemption objective », parce qu'on pouvait être tenté de la séparer de la

renovation intérieure. On pouvait être amené aussi à compter parmi les conditions du salut une connaissance exacte du Sauveur et de son œuvre. Paul lui-même n'a-t-il pas attribué au Christ une nature céleste, et, nonobstant la liberté de son attitude à l'égard de la Loi, ne retenait-il pas l'Ancien Testament comme une source de vérité ? S'il n'a point formulé de dogme, il a orienté l'Église sur la pente du développement dogmatique ¹.

Toutefois, ce développement, selon M. Harnack, est proprement grec, et l'influence directe de la pensée grecque sur la pensée chrétienne se fait sentir vers l'an 130. Jean avait bien écrit que Jésus était le Logos, mais « il n'avait pas fait de cette proposition la base de toute spéculation sur le Christ ² ». Après lui vinrent des docteurs enseignant que Jésus-Christ avait été l'apparition corporelle du Logos, et cette idée remplaça la notion inintelligible du Messie. « Elle donnait à un fait historique un sens métaphysique ; elle introduisait dans la cosmologie et dans la philosophie

1. P. 115.

2. P. 127.

de la religion une personne qui avait paru dans l'espace et le temps ¹. » Cette identification amena les penseurs grecs au christianisme. Mais la crise gnostique obligea l'Église à tracer les limites de ce qui était chrétien. Là commencent proprement le dogme et la menace qu'il apporte avec lui pour la liberté religieuse. « Nul ne peut se sentir ni se croire chrétien, c'est-à-dire enfant de Dieu, s'il n'a d'abord soumis son expérience et sa connaissance religieuse au contrôle de la confession ecclésiastique..... Il ne deviendra jamais majeur, puisqu'il doit rester dans la dépendance du dogme, du prêtre, du culte et du Livre ². »

Sur ce terrain, continue notre auteur, traditionalisme, orthodoxie, intellectualisme vont ensemble. L'Évangile est devenu « une grande philosophie théo-cosmologique où entrent toutes les matières imaginables »; on est persuadé que « le christianisme, étant la religion absolue, doit donner réponse à toutes les questions de

1. P. 128.

2. P. 131.

métaphysique, de cosmologie et d'histoire ». Deux éléments, cependant, séparent cette doctrine de la philosophie grecque : le dogme de la création, et surtout le dogme christologique. Le grand facteur de ce dogme fut une idée particulière de la rédemption, qui devint dominante au III^e siècle, à savoir que le salut opéré par le Christ consiste dans la délivrance de la mort et, en même temps, dans l'élévation à la vie divine, dans la déification de l'homme. Pour procurer ce bien à l'humanité, il faut que le rédempteur lui-même soit Dieu et qu'il devienne homme. C'est pourquoi Athanase a combattu pour la consubstantialité du Verbe et du Père, comme s'il y allait de tout le christianisme. C'est pour la même raison que l'idée d'une simple union morale entre la divinité et l'humanité du Sauveur ne put être acceptée. Les dogmes de la Trinité consubstantielle et du Dieu-homme tiennent à cette idée de la rédemption et tombent avec elle. Car cette idée n'est pas chrétienne, n'étant pas morale ; elle est à peu près sans attache avec le Christ de l'Évangile, à qui ses formules ne conviennent pas ; elle éloigne du Christ réel, dont elle ne garde pas l'image vivante, et qu'elle pré-

sente uniquement sous des « hypothèses exprimées en propositions théoriques ¹ ».

M. Harnack envisage la doctrine augustinienne de la grâce au point de vue de la piété plutôt qu'à celui du dogme. « La piété et la théologie d'Augustin étaient une résurrection particulière de l'expérience et de la doctrine pauliniennes du péché et de la grâce, de la faute et de la justification, de la prédestination divine et du défaut de liberté humaine. » « Jusqu'à nos jours, dans le catholicisme, la piété intérieure, vivante, et la façon de l'exprimer ont été essentiellement augustiniennes. » Et le savant théologien de signaler ce contraste de la piété la plus individuelle avec l'Église du droit et de l'impérialisme ! Tous les réformateurs catholiques ont été augustiniens. Il est vrai que « l'Église a joint à son dogme de la grâce, conçu essentiellement d'après Augustin, une pratique de la confession qui menace de rendre ce dogme complètement inefficace. Mais si larges qu'elle fasse ses limites, afin de pouvoir retenir tous ceux qui ne se révoltent pas contre elle, non seulement elle

1. Pp. 142-147.

supporte ceux qui pensent comme Augustin du péché et de la grâce, mais elle souhaite que chacun, autant que possible, sente aussi fortement que lui la gravité du péché et le bonheur d'appartenir à Dieu 1. »

Si grand admirateur qu'il soit de Luther, M. Harnack juge que la réforme protestante a été incomplète en ce qui regarde le dogme. Il y a une foule de problèmes que Luther n'a pas connus et qu'il a pu encore moins résoudre ; « il était par conséquent incapable de *séparer le noyau de l'écorce*... Non seulement il admit dans l'Évangile les anciens dogmes de la Trinité et des deux natures du Christ..., et il en construisit de nouveaux, mais il ne sut pas, en général, faire de distinction nette entre le dogme et l'Évangile... La conséquence inévitable fut que l'intellectualisme ne fut point détruit, qu'il se forma de nouveau un dogme scolastique, censé nécessaire au salut, et qu'il y eut encore deux classes de chrétiens, ceux qui comprenaient la doctrine, et ceux qui, l'acceptant de ceux qui l'avaient comprise, demeuraient mineurs ». A cet égard, le pro-

1. Pp. 160-163.

testantisme menace de n'être qu'un type inférieur de catholicisme. Que les églises évangéliques prennent garde de se catholiciser ! Pour être vraiment évangéliques, il ne faut pas qu'elles aient une orthodoxie ¹.

II

La pensée chrétienne, à ses débuts, fut juive et ne pouvait être que juive, bien que le christianisme évangélique ait contenu le germe d'une religion universelle. Le premier changement, le plus décisif, le plus important, le plus rapide aussi peut-être, qu'il ait subi, est celui qui fit d'un mouvement juif, fondé sur l'idée du règne messianique, une religion acceptable pour le monde gréco-romain et pour l'humanité. Si prompt qu'il ait été, ce changement a été gradué : saint Paul, le quatrième Évangile, saint Justin, saint Irénée, Origène marquent les étapes de cette progression, pour ce qui regarde l'évolution

1. Pp. 182-185.

des idées et l'adaptation de la croyance aux conditions de la culture intellectuelle durant les premiers siècles de notre ère. La transformation se fit, nonobstant la tendance traditionnelle et conservatrice, inhérente à toute religion, qui se manifesta dès le premier âge du christianisme. L'obligation de la Loi mosaïque fut abrogée malgré les judaïsants ; la théorie du Logos triompha malgré les adversaires des écrits johanniques, à qui saint Épiphane a donné le nom d'Aloges ; la théologie d'Origène fut acceptée, moyennant amendement, par ceux qui l'ont combattue. Chaque progrès de la doctrine, s'opérant en dépit d'une résistance, s'achève dans un certain accommodement avec ce qui l'a précédé. La thèse de saint Paul sur la Loi de servitude et l'Évangile de liberté, la conception johannique du Christ sont entrées dans la tradition de l'Église enseignante, sous bénéfice de leur adaptation au christianisme primitif. Pour s'assimiler la majeure partie de la théologie d'Origène, l'Église mit son système en morceaux et condamna même certaines hypothèses philosophiques qui ne lui agréaient pas.

On peut dire, en un sens, que l'hellénisation de

la doctrine chrétienne date des Pères apologistes, parce que ce sont eux qui les premiers ont présenté le christianisme comme une philosophie, et parce qu'ils ont élaboré la théorie du Logos, qui n'était pas énoncée, dans le quatrième Évangile, en forme de spéculation, mais comme dans une série d'assertions de foi et de tableaux mystiques. Cette opinion serait inexacte si l'on voulait soutenir, et c'est bien ainsi que M. Harnack paraît l'entendre, que la notion du Logos, ou plus exactement la notion du Verbe incarné, ne domine pas le quatrième Évangile tout entier. Pas un seul verset de l'Évangile johannique n'a été écrit indépendamment de cette influence. Mais l'idée du Logos entre, pour ainsi dire, dans une foi vivante, elle en élargit la formule, et elle-même change de nature ; elle n'est plus une conception purement théorique sur laquelle on appuie des spéculations de même ordre, mais elle devient chrétienne en servant à définir le Christ; elle est une théologie vécue, mystique, non abstraite, nullement scolastique, tandis que la doctrine des Pères développe le point de vue cosmologique, simplement indiqué dans le prologue de Jean.

La théorie paulinienne du salut fut indispensable, à son heure, pour que le christianisme ne restât pas une secte juive, qui aurait été sans avenir. La théorie du Logos incarné fut nécessaire aussi lorsque l'Évangile fut présenté, non seulement aux prosélytes que le judaïsme comptait dans l'empire, mais au monde païen tout entier et à quiconque avait reçu l'éducation hellénique. La théologie savante d'Origène était la synthèse doctrinale qui devait faire accepter le christianisme aux esprits les plus cultivés. C'était le pont jeté entre la nouvelle religion et la science de l'antiquité. Jamais le monde grec ne se serait laissé circoncire, et jamais non plus il ne se serait converti au Messie d'Israël; mais il pouvait se convertir et il se convertit au Dieu fait homme, au Verbe incarné. Tout le développement du dogme trinitaire et christologique, qui, d'après M. Harnack et d'autres théologiens critiques, pèserait si lourdement sur toutes les orthodoxies chrétiennes, en les rivant à une doctrine surannée, à la science de Platon et d'Aristote, depuis longtemps dépassée par la science moderne, fut, à son origine, une manifestation vitale, un grand effort de foi et d'intelli-

gence, qui permit à l'Église d'associer ensemble sa propre tradition et la science du temps, de fortifier l'une par l'autre, de les transformer en une théologie savante, qui croyait contenir la science du monde et la science de Dieu. La philosophie pouvait se faire chrétienne sans être obligée de se renier elle-même, et pourtant le christianisme n'avait pas cessé d'être une religion, la religion du Christ.

Ce travail de la pensée chrétienne n'est pas à juger comme une œuvre scientifique. Il ne prétendait pas l'être, et, s'il l'avait voulu, on doit dire que la méthode lui aurait fait totalement défaut. Ce ne fut pas la recherche savante qui en détermina le caractère et qui en fixa les résultats, mais l'instinct de la foi dans des âmes d'ailleurs pénétrées de l'esprit hellénique. Aussi bien l'hellénisation du christianisme ne fut-elle pas préméditée par des philosophes de profession, comme étaient les docteurs de la gnose, ni voulue par des politiques habiles qui auraient eu souci de procurer à l'œuvre de conversion toutes les chances de succès, et qui auraient été préoccupés d'ôter au christianisme les marques de son origine juive, de lui donner une forme grecque,

pour le faire pénétrer plus facilement dans le monde païen. La cause du mouvement fut plus intime et, pour ainsi parler, plus profondément nécessitante. Le développement du dogme christologique fut causé par l'état d'esprit et de culture des premiers convertis venus de la gentilité ou ayant subi son influence. Dans la mesure où ils étaient gagnés aux croyances juives, ils étaient préparés à comprendre et à goûter le christianisme primitif, et c'est ainsi qu'ils s'y attachèrent. Dans la mesure où ils étaient imbus de la culture grecque, ils eurent besoin de s'interpréter à eux-mêmes leur nouvelle foi. Ils le firent d'autant plus promptement et plus volontiers que l'explication s'imposait à qui voulait parler du christianisme aux païens entièrement ignorants du judaïsme. C'est ainsi que progressivement, mais de très bonne heure, par l'effort spontané de la foi pour se définir elle-même, par les exigences naturelles de la propagande, l'interprétation grecque du messianisme chrétien se fit jour, et que le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, Sauveur prédestiné, devint le Verbe fait chair, le révélateur de Dieu à l'humanité.

Tout le développement du dogme christolo-

gique, jusqu'à la fin du III^e siècle, résulte de cette double impulsion, qui en active la marche. Il est modéré et contenu par le principe de tradition qui l'oblige à se tenir toujours dans un rapport étroit avec son point de départ, l'idée monothéiste et l'humanité réelle, le personnage historique de Jésus. Le monothéisme israélite était une doctrine religieuse et morale bien plus que philosophique : on y adapte la métaphysique de Platon et de Philon, sans laquelle la foi au Dieu unique n'aurait guère eu de sens pour les Grecs, beaucoup plus « intellectuels » que religieux. De même, la divinité du Christ, l'incarnation du Verbe fut la seule manière convenable de traduire à l'intelligence grecque l'idée du Messie. Dieu ne cesse pas d'être un, et Jésus reste Christ ; mais Dieu est triple sans se multiplier ; Jésus est Dieu sans cesser d'être homme, le Verbe devient homme sans se dédoubler. Chaque progrès du dogme accentue l'introduction de la philosophie grecque dans le christianisme, et un compromis entre cette philosophie et la tradition chrétienne.

Car la philosophie n'a pas été introduite comme telle ni telle quelle dans la foi, mais en tant qu'on lui empruntait, ou plutôt qu'on lui dérobaient une

explication ou une formule savante pour faire valoir la tradition. Les apologistes ont pu parler de philosophie à propos du christianisme, et Origène regarder la théologie comme une vraie science, une gnose supérieure à la foi commune, les représentants officiels de l'Église affectent de ne pas connaître autre chose que la tradition, et ils ne conviennent pas, n'en ayant pas conscience, des emprunts que le christianisme a faits avant eux, qu'il fait même encore par eux à la sagesse hellénique. L'orthodoxie se nourrit de Platon, de Philon, d'Origène, et elle condamne plus ou moins ces autorités, où elle ne puise pas toujours directement. Le principe de tradition, qui est un principe religieux, moral et social, un principe de gouvernement plutôt qu'un principe de science, l'emporte en général, et toujours dans les moments décisifs, sur le principe de libre spéculation qui est celui de la philosophie. Il est donc permis de dire que la théologie chrétienne s'est livrée à un travail de sélection sur la philosophie grecque. Mais s'il est vrai, en un sens, qu'elle l'a absorbée, puisqu'elle a pris sa place, après s'être assimilé une bonne partie de ses éléments, il est certain que la tradition du christianisme primitif n'a pas

été échangée contre la philosophie, ni la science grecque substituée à l'Évangile, ni Platon pris pour maître au lieu du Christ et des apôtres. On peut soutenir, au point de vue de l'histoire, que la Trinité, l'Incarnation sont des dogmes grecs, puisqu'ils sont inconnus au judaïsme et au judéo-christianisme, et que la philosophie grecque, qui a contribué à les former, aide aussi à les entendre. Ce ne sont pourtant point des dogmes scientifiques, transportés de la philosophie païenne dans la théologie chrétienne; ce sont des dogmes religieux, qui ne doivent à la philosophie que certains éléments théoriques et leur formulaire, non l'esprit qui pénètre éléments et formules, ni la combinaison spéciale des notions qui les constituent. L'évolution de la vie divine dans la Trinité ne procède pas du monothéisme israélite sans influence des spéculations helléniques; mais le maintien de l'unité, la détermination des trois termes de la vie divine sont dictés par la tradition juive et l'expérience chrétienne. Dans le concept de l'incarnation, la notion du Verbe est philonienne autant que biblique; mais elle ne laisse pas d'être biblique en partie, et surtout elle est fixée, concrétisée, détournée, pour ainsi dire, de

la cosmologie vers la révélation, orientée vers le Christ, de façon à prendre une signification originale par rapport à lui et à la foi chrétienne.

Il n'est pas étonnant que le résultat d'un travail si particulier semble manquer de logique et de consistance rationnelle. Cependant il se trouve que ce défaut, qui serait mortel à un système philosophique, est, en théologie, un principe de durée et de solidité. Ne dirait-on pas que toutes les hérésies sont nées de déductions poursuivies dans un sens unique, en partant d'un principe de tradition ou de science, isolé de tout le reste, érigé en vérité absolue, et auquel on a rattaché, par voie de raisonnement, des conclusions incompatibles avec l'harmonie générale de la religion et de l'enseignement traditionnels ? L'orthodoxie paraît suivre une sorte de ligne politique, moyenne et obstinément conciliante, entre les conclusions extrêmes que l'on peut tirer des données qu'elle a en dépôt. Quand elle cesse de percevoir l'accord logique des assertions qu'elle semble opposer l'une à l'autre, elle proclame le mystère et n'achète pas l'unité de sa théorie par le sacrifice d'un élément important de sa tradition. Ainsi a-t-elle fait pour la Trinité, quand la consubstantialité des

trois personnes divines eut triomphé définitivement, et qu'il ne fut plus possible d'osciller entre le modalisme, qui n'admettait qu'une personne manifestée dans trois œuvres : création, rédemption, sanctification, et le subordinatianisme, qui attribuait les trois œuvres à trois personnes inégales. Ainsi fit-elle pour l'Incarnation, quand la dualité des natures fut décidément affirmée dans l'unité de la personne, et que l'on dut prendre parti à la fois contre le nestorianisme et contre le monophysisme. Plus ou moins consciemment, la tradition chrétienne s'est refusée à enfermer l'ordre réel des choses religieuses dans l'ordre rationnel de nos conceptions ; elle a pensé rendre à la vérité éternelle le seul hommage qui lui convienne, en la supposant toujours plus haute que notre intelligence, comme si des affirmations qui semblent contradictoires devaient être tenues pour compatibles à la limite de l'infini. Il n'y a qu'un Dieu éternel, et Jésus est Dieu : voilà le dogme théologique. Le salut de l'homme est tout entier dans la main de Dieu, et l'homme est libre de se sauver ou non ; voilà le dogme de la grâce. L'Église a autorité sur les hommes, et le chrétien ne relève que de Dieu : voilà le dogme ecclé-

siastique. Une logique abstraite demanderait que l'on supprimât partout l'une ou l'autre des propositions si étrangement accouplées. Mais une observation attentive démontre qu'on ne pourrait le faire sans compromettre l'équilibre vivant de la religion.

Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation sont associés à une idée de la rédemption que l'hellénisme a influencée ; mais ni l'idée n'est purement hellénique, ni son rapport avec les dogmes n'est si étroit que ceux-ci dépendent absolument de l'idée. Si M. Harnack juge que l'Évangile ne met pas la rédemption dans l'exemption de la mort, c'est que lui-même a voulu mettre la vie éternelle dans la possession actuelle de Dieu, par la foi en sa miséricorde. Mais on a vu que cette hypothèse est fondée sur une interprétation très contestable de l'enseignement évangélique.

La vie éternelle, dans la prédication de Jésus, n'est pas la possession de Dieu par la foi, mais la possession du royaume dans la vie à venir, la vie qui ne finit pas. L'immortalité garantie à ceux qui verront l'heure du grand avènement, et à ceux qui ressusciteront pour en jouir, est donc un élément de l'Évangile, c'est la condition nécessaire, et très

explicitement formulée, de la participation au royaume de Dieu. Le don de l'immortalité n'est pas conçu encore comme un rachat, une restauration de l'humanité; il constitue la récompense promise au juste. La réconciliation des pécheurs, dans les paraboles de la miséricorde, n'est pas présentée comme une rédemption. Dieu pardonne au pécheur repentant, qui acquiert ainsi un titre à la vie éternelle.

Mais déjà saint Paul présentera la justice chrétienne et l'immortalité bienheureuse comme un effet de la médiation et du sacrifice de « l'homme céleste », le Christ, qui a restitué à l'humanité le bien qu'elle avait perdu par la faute de son premier père, « l'homme terrestre ¹ ». L'auteur du quatrième Évangile ne fait pas valoir l'idée de propitiation; mais il associe l'idée de la vie en Dieu à celle de la vie dans le royaume; il conçoit ainsi la vie éternelle comme future et déjà présente. Cette vie est une déification de l'homme; car si la déification de Jésus a consisté dans la pleine communication de l'esprit divin, qui a été l'incarnation du Verbe, celle de l'homme est réali-

1. I COR. XV, 45-47.

sée par la communication partielle qui se fait du même esprit aux croyants, unis à Dieu dans le Christ, comme le Christ lui-même est uni à son Père.

La théorie dogmatique des Pères de l'Église est donc dans le Nouveau Testament. L'argumentation d'Athanase et des autres docteurs n'a fait que lui donner la rigueur d'un système. Jean avait dit que l'homme participe à la vie divine et triomphe de la mort par le don de l'esprit divin que le Christ, Dieu incarné, lui procure. Les défenseurs du *consubstantiel* disent que le Christ ne pourrait ainsi déifier l'homme, s'il n'était Dieu lui-même. Le raisonnement des théologiens ecclésiastiques se fonde sur l'assertion de l'évangéliste, et tout le développement grec se rattache à un élément de la prédication de Jésus, où le Messie était déjà messager et agent d'immortalité. D'autre part, le dogme trinitaire ne repose pas uniquement sur l'idée de la déification de l'homme par le Christ, mais sur l'assertion de foi qui a présenté d'abord Jésus comme Christ et Seigneur, sacré par l'esprit de Dieu, puis comme identifié au Verbe divin, et sur celle qui, avant toute systématisation doctrinale, a figuré comme une personnalité divine,

dépendante et distincte du Père et du Fils, l'esprit qui agissait dans l'Église. Le Symbole des apôtres et la formule du baptême chrétien sont antérieurs au III^e siècle, et l'on ne peut nier qu'ils contiennent les éléments essentiels du dogme trinitaire. La définition systématique du dogme est en rapport avec la définition systématique de la rédemption; mais, avant ces définitions, les idées qui les supportent existaient dans la tradition chrétienne, et leur évolution a son point de départ dans l'Évangile de Jésus et la tradition apostolique.

Le développement du dogme de la grâce et celui du dogme de l'Église se sont effectués dans les mêmes conditions que celui du dogme théologique. L'Occident n'eut jamais beaucoup de goût pour les spéculations où le génie de l'ancienne Église orientale s'est toujours complu et souvent égaré. Là, au lieu d'être matière de métaphysique transcendante ou d'épopée cosmologique, la religion était source de piété intime et instrument d'ordre social. A Rome et dans les pays latins, on conçoit volontiers la religion comme une discipline et un devoir de la société. Pour les races germaniques, elle est un principe de vie intérieure, le poème de l'âme, où l'on ne voit

plus réellement que « Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu ». L'esprit de gouvernement, inné à Rome, a contribué au développement ecclésiastique et il a préparé pour les temps modernes le développement du dogme de l'Église. L'esprit de piété n'a manqué à aucune fraction de la chrétienté ancienne ; cependant il n'a donné lieu à un développement spécial, propre à l'Église latine, que par saint Augustin et l'influence de l'augustinisme, influence qu'il ne faut pas confondre entièrement avec le crédit dont a joui auprès des théologiens le système augustinien de la grâce. Comme l'a remarqué M. Harnack, l'histoire du christianisme occidental, depuis le v^e siècle, est faite des rapports qui ont existé entre deux facteurs : l'esprit de piété qui tend à faire de la religion une affaire personnelle, et l'esprit de gouvernement, qui tend à faire de la religion une chose officielle, réglée en tout par l'autorité souveraine du pontife romain. L'aboutissant extrême de la première tendance est l'individualisme religieux ; celui de la seconde, l'absolutisme ecclésiastique. De leur équilibre résulte la vie du christianisme, qui s'évanouirait assez promptement le jour où l'une de ces tendances ne

ferait plus aucun contrepoids à l'autre, le protestantisme subsistant comme religion par un débris de hiérarchie et d'organisation traditionnelle, et le catholicisme puisant sa vitalité dans l'ardeur intime de la piété, au moins autant que dans la solidité du lien hiérarchique ou la rigueur de la centralisation administrative.

Saint Augustin a contemplé l'idée chrétienne au point de vue du salut individuel, abstraction faite de la gnose cosmologique. Il ne regarde pas le salut uniquement comme fin dernière, mais d'abord dans la régénération spirituelle qui constitue sa réalité pour la vie présente. L'histoire du christianisme devient un drame psychologique : Adam et Ève étaient justes et saints ; ils avaient en eux la grâce de Dieu et le pouvoir de faire le bien, mais de telle sorte pourtant que, dans l'épreuve du fruit défendu, ils eurent la faculté d'obéir, sans que l'attrait du devoir fût nécessitant ; ils faillirent, l'attrait sensible l'ayant emporté sur la force spirituelle de la grâce, et c'en était fait de l'harmonie que Dieu avait mise dans sa créature de prédilection ; désormais la concupiscence, c'est-à-dire le péché à l'état permanent et immanent, régnait dans l'homme ; tous les fils

d'Adam naissent pécheurs, parce qu'ils naissent de la concupiscence et qu'ils portent en eux le principe funeste qui leur a donné le jour ; mais à tel mal tel remède ; la grâce méritée par Jésus, et qui est essentiellement le don de la foi et de l'amour de Dieu, est un attrait d'un autre ordre, tout puissant et divin, par lequel l'homme acquiert la liberté du bien, en devenant capable de résister efficacement à l'attrait funeste de la concupiscence ; tant qu'il vit sur la terre, la concupiscence n'est pas extirpée jusque dans sa racine, elle est simplement combattue et refoulée par l'attrait supérieur de la grâce de Dieu.

La doctrine de la grâce n'est pas plus romaine d'origine que celle du Verbe incarné. L'Église d'Afrique n'était pas romaine de race ni d'esprit, nonobstant ses relations étroites et permanentes avec la communauté de Rome. On y avait gardé très vif le sentiment de la dignité personnelle du chrétien et de la sainteté chrétienne ; bien qu'on n'eût pas suivi Tertullien dans la chimère du montanisme, on avait, pour ainsi dire, le culte de l'Esprit et des sacrements qui le donnent ; pendant longtemps on refusa d'accepter le baptême des hérétiques, et un schisme formidable, celui des

donatistes, eut la même cause que l'erreur de Cyprien et des rebaptisants; de même que le baptême donné par un hérétique ne pouvait être valide, parce que l'hérétique, n'ayant pas le Saint-Esprit, ne peut le communiquer, ainsi les ordinations faites par les « traditeurs », ceux qui, durant la persécution de Dioclétien, avaient eu la faiblesse de remettre aux autorités romaines le trésor sacré des Écritures, étaient nécessairement nulles, parce qu'un évêque « traditeur » est déchu de sa grâce et n'a pu donner ce qu'il n'avait plus. C'est dans ce milieu que devait naître le dogme de la grâce efficace. Alexandrie pouvait s'intéresser aux hypostases divines, Antioche à la constitution théandrique du Christ, Rome aux règles du gouvernement ecclésiastique; Carthage et l'Église africaine s'intéressaient à la sainteté de l'Église dans ses chefs et dans ses membres. Cette façon d'entendre la religion fut définie par Augustin dans une théorie qui avait, sur le principe de Cyprien et des donatistes, l'avantage de ne pas ébranler la constitution de l'Église, puisqu'elle acceptait de la tradition commune et le dogme théologique et la forme de l'institution ecclésiastique.

En présentant à chaque croyant un programme de rédemption morale fondée sur le sentiment intime de l'infirmité humaine et de la mystérieuse efficacité de la grâce par la foi, l'espérance et l'amour, le dogme de la grâce s'est trouvé parfaitement approprié à l'esprit des peuples nouveaux que l'Église allait avoir à convertir, et qui sont maintenant les peuples chrétiens, catholiques et protestants, de l'Europe occidentale. Ces peuples ont pris la religion comme une médecine spirituelle, condition et fruit d'une lutte intérieure, renaissance de l'individu et progrès vers sa perfection morale, liberté supérieure à toutes les franchises de l'ordre social, principe d'action et de vie saintes, déification de l'homme, non plus seulement dans la lumière de Dieu, mais par la vie de Dieu en lui et par l'activité de l'amour.

Ce dogme, psychologique et humain, que la tradition postérieure a quelque peu modifié en l'interprétant, ne se rattache ni plus ni moins que le dogme théologique à l'enseignement de Jésus. Il procède directement de Paul. L'Apôtre n'avait pas considéré seulement le salut comme une fonction cosmologique du Christ, mais d'abord comme un intérêt de l'humanité en général

et de l'individu en particulier; de ses méditations sur le rapport de la Loi et de l'Évangile, du péché et de la rédemption, était sortie sa théorie du salut par la foi en Jésus et la seule grâce de Dieu, sans les œuvres de la Loi. L'homme, depuis Adam, est enclin au péché, il est comme naturellement pécheur; bien loin de le sauver, la Loi, en multipliant les préceptes, multiplie les transgressions; elle n'est qu'une instruction, un guide; jamais on n'a été sauvé que par la foi. La foi est donc le vrai remède au péché; mais elle ne s'appuie que sur Jésus-Christ, qui délivre les hommes de la Loi, du péché, de la mort, ayant laissé ce triple fardeau enseveli dans le sépulcre d'où lui-même est sorti libre et glorieux; fait chair, « l'homme céleste » a racheté tous les descendants pécheurs de « l'homme terrestre »; il a condamné le péché dans la chair, il l'a crucifié; injustement frappé en vertu de la Loi, il a brisé la Loi; mort volontairement, il a détruit l'empire de la mort; ainsi reste-t-il un principe de justice et de vie éternelle pour ceux qui croient en lui ¹. Saint Augustin a dégagé ces idées de leur relation

1. Cf. Rom. v.

avec la question de la Loi, qui était essentielle pour Paul et qui n'avait plus de signification pour l'Église; il en a tiré un système logique; il a précisé la notion du péché originel et celle du péché personnel, celle de la grâce et de la nature; il a interprété en théologien les intuitions et la polémique subtile de l'Apôtre.

Comme les réformateurs ont fait grand cas de la théorie paulinienne et augustinienne de la justification, et que les théologiens libéraux y retrouvent encore facilement leur idée du salut ou de la vie éternelle acquise par la foi au Dieu Père, on n'insiste guère sur ce que le dogme de la grâce n'est pas plus expressément enseigné dans l'Évangile que le dogme christologique. Mais l'on chercherait vainement dans la prédication du Sauveur une doctrine du péché et de la justification. Le royaume des cieux est promis à quiconque fait pénitence, de sorte que le gain de la vie éternelle semble subordonné à deux conditions : une condition implicite, la foi à la miséricorde divine et au royaume annoncé, et une condition explicite, le repentir; ces conditions du salut, qui est, en fait, proposé aux seuls Juifs, ne sont pas autrement discutées. Il est aisé de voir tout ce

que saint Paul ajoute à l'Évangile, où l'on ne trouve que les idées communes, et sans nulle théorie, du péché, du pardon et de la vie éternelle.

De même que le dogme christologique, le dogme de la grâce est une interprétation du salut messianique et de la théologie du royaume céleste, et cette interprétation aussi a été nécessitée par les circonstances dans lesquelles l'Évangile s'est perpétué, par les problèmes que posait la conversion des païens, et qu'il a fallu résoudre en s'inspirant bien plus de l'esprit que des déclarations formelles de Jésus.

C'est surtout depuis la Réforme que la notion même de l'Église est devenue matière de développement dogmatique. Auparavant, l'Église avait grandi sans qu'on spéculât sur la nature de ses progrès. Le protestantisme mit d'abord en doute son autorité, ce qui était mettre en doute l'Église elle-même. Maintenant le point essentiel qui est objet de litige entre les théologiens catholiques et ceux des communions réformées se ramène à ces termes simples : l'Évangile de Jésus est-il, en principe, individualiste ou collectiviste ? La question qui semblait au premier plan dans les siècles

passés, à savoir si l'objet de la foi est à déterminer par l'Écriture seule, ou par la tradition avec l'Écriture, rentre dans la précédente; car, en dépit des apparences, il ne s'agit pas de savoir si l'Écriture contient ou non la plénitude de la révélation, mais s'il appartient au chrétien d'édifier lui-même sa propre foi et toute sa religion, avec l'aide de l'Écriture, ou bien si la foi et la religion chrétiennes ne doivent pas être et ne sont pas comme une œuvre perpétuelle et universelle dont chacun bénéficie et à laquelle il contribue. En face du protestantisme, qui conduit logiquement la religion chrétienne à l'individualisme absolu, c'est-à-dire à l'émiettement indéfini, le christianisme catholique a pris une conscience plus claire de lui-même, et il s'est déclaré d'institution divine en tant que société extérieure et visible, avec un seul chef qui possède la plénitude des pouvoirs d'enseignement, de juridiction, de sanctification, c'est-à-dire de tous les pouvoirs qui sont dans l'Église et que les siècles antérieurs avaient placés dans l'épiscopat universel sous l'hégémonie du pape, sans spécifier si le pape seul les possédait tout entiers par lui-même. Les définitions du Vatican sont issues, en quelque

sorte, de la réalité; mais si le mouvement centralisateur qui y a conduit semble arrivé à son terme, la réflexion théologique n'a pas dit encore son dernier mot sur le sujet. On peut croire que l'avenir fera, touchant la véritable nature et l'objet de l'autorité ecclésiastique, des observations qui ne manqueront pas de réagir sur le mode et les conditions de son exercice.

Pour quiconque a suivi le mouvement de la pensée chrétienne depuis les origines, il est évident que ni le dogme christologique, ni celui de la grâce, ni celui de l'Église ne sont à prendre pour des sommets de doctrine au-delà desquels ne s'ouvre et ne s'ouvrira jamais pour le croyant que la perspective aveuglante du mystère infini; qui demeurerait plus fermes que le roc, inaccessibles à tout changement même accidentel, et cependant intelligibles pour toutes les générations, également applicables, sans traduction ni explication nouvelles, à tous les états, à tous les progrès de la science, de la vie, de la société humaines. Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où elles ont

paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. Que les dogmes soient divins par l'origine et la substance, ils sont humains de structure et de composition. Il est inconcevable que leur avenir ne réponde pas à leur passé. La raison ne cesse pas de poser des questions à la foi, et les formules traditionnelles sont soumises à un travail perpétuel d'interprétation où « la lettre qui tue » est efficacement contrôlée par « l'esprit qui vivifie ¹ ».

III

C'est en partant d'une conception scolastique, abstraite et non réelle, de la révélation et du dogme, que l'on en vient à condamner tout le fruit de la réflexion chrétienne sur l'objet du christianisme. Il est clair que, si l'essence immuable de l'Évangile avait été la seule foi au Dieu Père, tout le développement chrétien dans l'ordre de la doctrine, aussi bien que dans l'ordre de l'organi-

1. II COR. III, 6.

sation ecclésiastique et du culte, serait une vaste aberration. Mais, outre que l'Évangile n'est pas tout entier dans une telle foi, il serait absurde de supposer que l'énoncé de celle-ci aurait pu demeurer invariable et qu'il pourrait le devenir, si l'on jugeait à propos de s'en contenter. Au cas où l'attention des premiers fidèles n'eût pas été tournée vers le Fils de Dieu, elle se serait dirigée vers le Père lui-même, s'occupant de sa nature et de ses rapports avec le monde, ce qui ramenait la spéculation vers la cosmologie. Elle se serait appliquée à cette paternité, qui avait sa signification essentielle par rapport aux hommes, et elle aurait cherché à en définir les manifestations historiques, ou bien l'action secrète dans chaque âme croyante, ce qui conduisait encore à la christologie et à l'économie de la grâce divine. Elle aurait été tôt ou tard induite à envisager les conditions normales de l'évangélisation, ce qui posait le problème de l'ecclésiologie. Le développement doctrinal chrétien était fatal, donc légitime en principe; dans l'ensemble, il a servi la cause de l'Évangile, qui ne pouvait subsister en essence pure, et qui, traduit perpétuellement en doctrines vivantes, a vécu lui-même dans ces

doctrines, ce qui rend le développement légitime en fait 1.

On dit volontiers que l'Église catholique ne reconnaît pas même l'existence de ce développement et qu'elle en condamne jusqu'à l'idée. Peut-être serait-il plus vrai de dire qu'elle n'en a pas pris conscience et qu'elle n'a pas de théorie officielle touchant la philosophie de sa propre histoire. Ce que Vincent de Lérins, les théologiens modernes (sauf le cardinal Newman) et le concile du Vatican enseignent touchant le développement du dogme, s'applique, en réalité, à la phase proprement intellectuelle et théologique du déve-

1. « Le long travail, qui commence déjà avec saint Paul, pour trouver une expression réfléchie à la vérité nouvelle du christianisme, en empruntant les formes de la pensée grecque, la méticuleuse poursuite de la clarté et du système, dans la philosophie scolastique; la conscience croissante de l'insuffisance des résultats ainsi obtenus; le nouvel effort de la pensée moderne pour recréer sa logique et sa métaphysique, et refondre par ce moyen sa morale et sa théologie; tout cela n'a pas été un gaspillage de forces en dehors du droit chemin et pour y revenir. Chaque étape de ce long voyage était indispensable au résultat, et survit dans le résultat comme un élément nécessaire. Et si l'humanité n'avait pas passé à travers cette expérience, il faudrait qu'elle la recommençât on en fit une semblable. » E. CAIRD, *art. cit.*, p. 10.

loppement, non à l'éclosion même et à la formation des croyances, ou bien figure, sous une définition abstraite, tout un travail dont cette définition est bien loin d'être l'expression adéquate. C'est la notion même du développement qui a maintenant besoin de se développer, et l'on n'a pas à la créer de toutes pièces, mais à la constituer d'après une meilleure connaissance du passé. L'acquisition de ce dogme nouveau ne se fera pas autrement que celle des anciens. Ceux-ci n'étaient pas contenus dans la tradition primitive comme une conclusion dans les prémisses d'un syllogisme, mais comme un germe dans une semence, un élément réel et vivant, qui devait se transformer en grandissant, se déterminer par la discussion avant de se cristalliser dans une formule solennelle. Ils existaient à l'état de fait ou de croyance plus ou moins consciente, avant d'être l'objet de spéculations savantes et de jugements officiels. Le dogme christologique fut avant tout l'expression de ce que Jésus-Christ était, depuis le commencement, pour la conscience chrétienne; le dogme de la grâce fut l'expression de l'œuvre divine qui s'accomplissait dans les âmes régénérées par l'Évangile; le dogme ecclésiologique fut

l'expression du rôle séculaire de l'épiscopat et de la papauté dans l'Église. Si jamais une conclusion dogmatique est formulée sur le développement chrétien, on peut présumer que ce sera l'expression de la loi de progrès qui, depuis l'origine, gouverne l'histoire du christianisme. Jusqu'à présent les théologiens catholiques ont été surtout préoccupés du caractère absolu que le dogme tient de sa source, la révélation divine, et les critiques n'ont guère vu que son caractère relatif, manifesté dans son histoire. L'effort de la saine théologie devrait tendre à la solution de l'antinomie que présentent l'autorité indiscutable que la foi réclame pour le dogme, et la variabilité, la relativité que le critique ne peut s'empêcher de remarquer dans l'histoire des dogmes et dans les formules dogmatiques.

On a vu comment tout le développement de la doctrine chrétienne n'est pas en dehors de la foi, mais bien dans la foi, qui le domine tout entier. Le principe traditionnel et le sens religieux l'ont toujours emporté sur le besoin d'adaptation scientifique et ont sauvé l'originalité du christianisme. Les anciens dogmes ont leur racine dans la prédication et le ministère du Christ, dans les expé-

riences de l'Église, et ils ont leur développement dans l'histoire du christianisme et dans la pensée théologique; il ne pouvait pas en être autrement. Et ce qui n'est pas moins naturel, c'est que les symboles et les définitions dogmatiques soient en rapport avec l'état général des connaissances humaines dans le temps et le milieu où ils ont été constitués. Il suit de là qu'un changement considérable dans l'état de la science peut rendre nécessaire une interprétation nouvelle des anciennes formules, qui, conçues dans une autre atmosphère intellectuelle, ne se trouvent plus dire tout ce qu'il faudrait, ou ne le disent pas comme il conviendrait. Dans ce cas, l'on distinguera entre le sens matériel de la formule, l'image extérieure qu'elle présente et qui est en rapport avec les idées reçues dans l'antiquité, et sa signification proprement religieuse et chrétienne, l'idée fondamentale, qui peut se concilier avec d'autres vues sur la constitution du monde et la nature des choses. L'Église répète encore chaque jour, dans le Symbole des apôtres : « Il est descendu aux enfers, il est monté aux cieux. » Ces propositions ont été prises à la lettre pendant de longs siècles. Les générations chrétiennes se sont succédé en

croyant l'enfer, le séjour des damnés, sous leurs pieds, et le ciel, le séjour des élus, au-dessus de leurs têtes. Ni la théologie savante ni même la prédication populaire ne maintiennent aujourd'hui cette localisation; et l'on ne peut pas davantage déterminer localement le séjour de l'âme du Christ, dans l'intervalle de sa mort et de sa résurrection, ni celui de son humanité glorifiée, depuis l'ascension. Le sens proprement dogmatique de ces articles reste le même, puisque l'on enseigne toujours un rapport transitoire de l'âme du Christ avec les justes de l'ancienne Loi, et la glorification de son humanité ressuscitée. Peut-on dire néanmoins, devant la transformation subie par le sens apparent des formules, que la théologie de l'avenir ne se fera pas une idée plus spirituelle encore de leur contenu? Il est bien vrai que l'Église corrige ses énoncés dogmatiques au moyen de distinctions parfois subtiles. Mais, en agissant ainsi, elle continue ce qu'elle a fait depuis le commencement, elle adapte l'Évangile à la condition perpétuellement changeante de l'intelligence et de la vie humaines.

Il n'est pas indispensable à l'autorité de la croyance qu'elle soit rigoureusement immuable

dans sa représentation intellectuelle et dans son expression verbale. Une telle immutabilité n'est pas compatible avec la nature de l'esprit humain. Nos connaissances les plus certaines dans l'ordre de la nature et de la science sont toujours en mouvement, toujours relatives, toujours perfectibles. Ce n'est pas avec les éléments de la pensée humaine que l'on peut construire un édifice éternel. La vérité seule est immuable, mais non son image dans notre esprit. La foi s'adresse à la vérité immuable, à travers la formule nécessairement inadéquate, susceptible d'amélioration, conséquemment de changement. Quand Jésus disait avec solennité : « Je vous dis en vérité que, parmi ceux qui sont ici, il en est qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant dans son règne ¹ », il émettait une proposition dogmatique beaucoup moins absolue au fond qu'en apparence ; il demandait la foi au royaume prochain ; mais l'idée du royaume et celle de sa proximité étaient deux symboles très simples de choses extrêmement complexes, et ceux-mêmes qui y ont cru les premiers ont dû

1. MATTH. XVI, 28.

s'attacher à l'esprit plus qu'à la lettre de cette promesse pour la trouver toujours vraie. Les formules dogmatiques sont dans la même condition que les paroles du Sauveur, et il n'est pas démontré qu'elles soient sans objet, parce que l'on découvre, à un moment donné, que la réalité les dépasse.

La logique singulièrement défectueuse qui semble présider à la formation et à la croissance des dogmes n'a rien que de très intelligible, et l'on peut dire de régulier, pour l'historien qui considère les preuves de la croyance comme une expression de sa vitalité plutôt que comme les raisons véritables de son origine.

Rien de plus précaire, au point de vue des règles communes du raisonnement humain et de la critique des textes, que certains arguments par lesquels on a appuyé l'Évangile sur l'Ancien Testament, et le christianisme catholique sur la Bible tout entière. L'œuvre de l'exégèse traditionnelle, d'où l'on dirait que le dogme sort par une lente et continuelle élaboration, semble en contradiction permanente avec les principes d'une interprétation purement rationnelle et historique. Il est toujours sous-entendu que les anciens

textes bibliques et aussi les témoins de la tradition doivent contenir la vérité du temps présent; et on l'y trouve parce qu'on l'y met. Les théologiens catholiques ont eu un sentiment assez juste de cet état de choses lorsqu'ils ont établi que l'infailibilité de l'Église s'applique aux définitions dogmatiques, non aux considérants qui les ont motivées, quand même ces considérants seraient exprimés dans les déclarations officielles des conciles et des papes. Une distinction du même genre ne serait pas inutile pour le Nouveau Testament, où l'on voit la résurrection des morts démontrée par le texte : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob¹ », l'histoire d'Agar et de Sara certifier l'indépendance du chrétien à l'égard de la Loi mosaïque², et, d'une manière générale, les citations de l'Écriture ancienne appliquées dans un sens qui ne leur appartient pas originairement. Pour ce qui est de la tradition, il suffit de rappeler comment les Pères et les théologiens prouvent la trinité des personnes divines par la parole de la Genèse :

1. MARC, XII, 26 (EX. III, 6).

2. GAL. IV, 21-31.

« Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance¹ », et par les trois anges qui ont fait visite à Abraham²; comment les deux épées que Pierre est censé emporter à Gethsémani³ démontraient, selon Boniface VIII et les docteurs du moyen âge, le double pouvoir, spirituel et temporel, des papes. On sait, d'autre part, comment des textes parfaitement clairs, tels que les plaintes de Job et des psalmistes sur l'anéantissement de l'homme par la mort, les assertions du Sauveur et des apôtres sur la fin prochaine du monde, la parole du Christ johannique⁴ : « Le Père est plus grand que moi », ne sont pas censés établir ce qu'ils signifient naturellement.

Ne dirait-on pas que, dans l'ordre des choses religieuses et morales, la logique humaine se moque d'elle-même, que l'effort vers le mieux devance les raisonnements qui le justifient, et qu'il porte en soi une vérité supérieure à celle des arguments dont on l'autorise? Aussi bien la

1. GEN. 1, 26.

2. GEN. XVIII, 2.

3. LUC, XXII, 38 (JEAN, XVIII, 10).

4. JEAN, XIV, 28.

meilleure apologie de tout ce qui vit est-elle dans la vie même. Tout l'échafaudage des arguments théologiques et apologétiques n'est qu'une tentative, d'ailleurs nécessaire, pour se figurer le rapport du passé avec le présent, ainsi que la continuité de la religion et du progrès religieux depuis le commencement. Les artifices de l'interprétation servent à élargir et à spiritualiser sans cesse la signification des symboles, à promouvoir le développement et l'intelligence de la religion, par la perception toujours renouvelée d'analogies plus hautes et plus dignes de leur objet mystérieux. Des imperfections extérieures, qui sont surtout des imperfections par rapport à nous et à la connaissance critique des sources de l'histoire, à l'éducation moderne de l'esprit, ne rendent pas ce grand travail caduc et ne portent pas préjudice à l'importance de ses résultats. Si l'Évangile avait été une thèse de philosophie, cette thèse aurait été fort mal construite et développée. Mais comme l'Évangile était une religion vivante, l'œuvre théologique des siècles chrétiens atteste que cette religion a réellement vécu : mouvement infiniment puissant, dont ceux qu'il portait et qui le portaient n'avaient qu'une

conscience partielle, et dont ceux qui aujourd'hui essaient de l'analyser sont incapables de pénétrer toute la profondeur. Combien il est vain, parce que l'efflorescence doctrinale de cette grande vie apparaît comme fanée, de proclamer la fin des dogmes et de s'imaginer que la fécondité de la pensée chrétienne est définitivement épuisée, que le vieil arbre ne pourra pas rajeunir sa parure pour une époque nouvelle, comme pour un nouveau printemps !

Dès que l'on croit à l'Évangile, il est impossible qu'on ne pense pas ce que l'on croit, qu'on ne travaille pas sur cette pensée, et qu'on ne produise la théologie de sa foi. Il est pareillement impossible que l'on garde cette foi sans la transmettre, car elle demande à être communiquée, étant espérance et charité universelles ; et elle ne peut être communiquée sans un enseignement donné, sans un dogme régulièrement proposé à la croyance. Il y a une pédagogie de la foi. Tant que l'on raisonne dans l'abstrait, on peut dire que la foi naît dans l'âme au contact de l'Évangile proposé dans sa lettre. Mais, en fait, la foi naît de l'instruction chrétienne, et l'on explique l'Évangile à ceux que l'on instruit dans

la foi. La distinction des majeurs et de mineurs est donc inévitable. On ne peut pas faire que la science de la religion n'existe pas, ou qu'elle soit indifférente à la conservation de la foi dans un milieu cultivé. On ne peut pas faire non plus que cette science soit immédiatement accessible à tous et que tous soient docteurs en religion. Dès l'origine, on n'a pu faire que tous les croyants fussent apôtres. Dans les conditions où l'Évangile subsiste en ce monde, il a besoin de maîtres pour se propager et de doctrine pour s'exprimer. Une société durable, une Église peut seule maintenir l'équilibre entre la tradition, qui conserve l'héritage de la vérité acquise, et le travail incessant de la raison humaine pour adapter la vérité ancienne aux états nouveaux de la pensée et de la science. Il est inconcevable que chaque individu puisse recommencer sur nouveaux frais l'interrogatoire du passé, et qu'il reconstruise, pour son usage, toute la religion. Là comme ailleurs chacun est aidé par tous, et tous par chacun.

Il n'y a même pas lieu de s'étonner que l'Église se présente comme la maîtresse infail-
lible de ces croyants qui, sans elle, vont à l'aven-

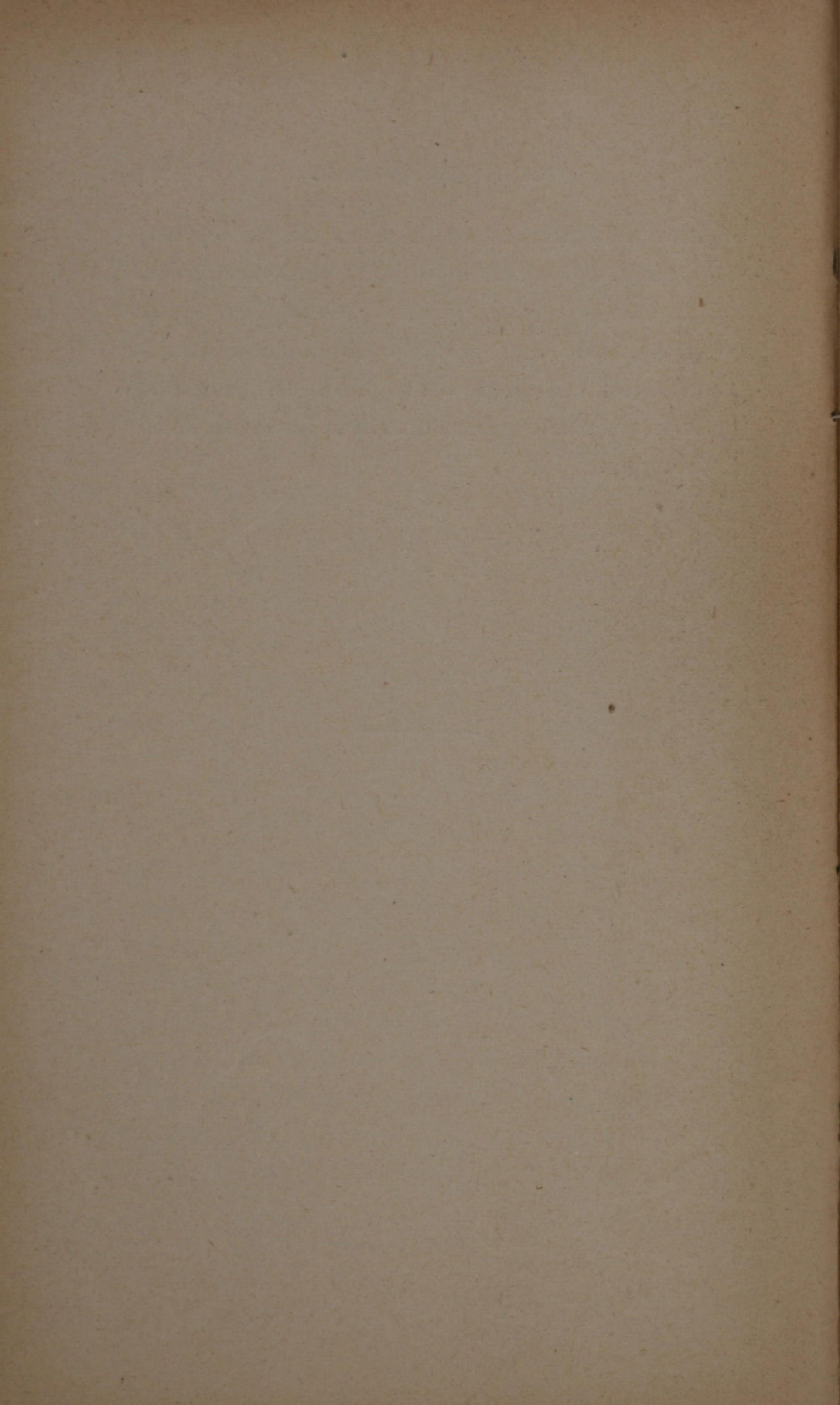
ture. Son attitude est tout aussi facile à comprendre que celle des théologiens protestants qui, voyant l'impuissance de l'individu à formuler pour d'autres que pour lui-même un symbole de croyance, et ne connaissant d'autre principe religieux que l'individualisme, se réfugient dans une seule idée, qu'ils veulent croire uniquement évangélique, et accessible par elle-même à toutes les âmes. Mais leur hypothèse a l'inconvénient d'être gratuite et impraticable, tandis que l'hypothèse catholique est une institution réelle qui continue l'Évangile réel. Ce n'est pas sans cause que Luther avait gardé un dogme, et que le protestantisme organisé tend malgré lui à l'orthodoxie.

Est-ce à dire que le dogme chrétien devienne ainsi une croyance toute faite, devant laquelle il est sage de s'incliner, sans y regarder de trop près, pour ne pas s'exposer à la contredire ? De même que la constante flexibilité de l'enseignement ecclésiastique fait que nul conflit du dogme avec la science ne peut être considéré comme irréductible, le caractère même de cet enseignement fait que l'autorité de l'Église et de ses formules n'est pas incompatible avec la personna-

lité de la foi et n'entraîne pas nécessairement cette minorité perpétuelle qui semble aux théologiens protestants la condition normale du croyant catholique. L'Église n'exige pas la foi à ses formules comme à l'expression adéquate de la vérité absolue, mais elle les présente comme l'expression la moins imparfaite qui soit moralement possible; elle demande qu'on les respecte selon leur qualité, qu'on y cherche la foi, qu'on s'en serve pour la transmettre; le formulaire ecclésiastique est l'auxiliaire de la foi, la ligne directrice de la pensée religieuse; il ne peut pas être l'objet intégral de cette pensée, vu que cet objet est Dieu même, le Christ et son œuvre; chacun s'approprie l'objet comme il peut, avec le secours du formulaire. Comme toutes les âmes et toutes les intelligences diffèrent les unes des autres, les nuances de la foi sont aussi d'une variété infinie, sous la direction unique de l'Église et dans l'unité de son symbole. L'évolution incessante de la doctrine se fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale; et ce sont les individus qui, pensant avec l'Église, pensent aussi pour elle.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si la ten-

dance du catholicisme moderne n'a pas été trop tutélaire, si le mouvement de la pensée religieuse et même scientifique n'en a été plus ou moins entravé. On veut montrer simplement que la conception catholique du dogme et de la foi n'exclut ni le caractère personnel de la foi ni la vitalité du dogme.



LE CULTE CATHOLIQUE

L'histoire ne connaît pas de religion sans culte, et par conséquent l'existence du culte chrétien n'a rien qui doive surprendre. Mais l'on conçoit non moins facilement que, si l'essence du christianisme est telle que l'a définie M. Harnack, ce christianisme pur exclut tout culte extérieur. Cas singulier d'une religion qui semblerait faite pour des légions angéliques, dont chaque individu constituerait une espèce, non pour des hommes destinés à vivre ensemble sur la terre.

I

Comme la rupture avec le judaïsme avait obligé la communauté primitive à prendre la forme d'une société distincte, elle la conduisit aussi à se donner des pratiques de culte. « Aucun

mouvement religieux ne peut rester sans corps 1. » Toutefois on nous dit que la fixation du culte chrétien résulta de la lutte soutenue par l'Église contre le gnosticisme. L'Église prit des formes analogues à celles qu'elle réprouvait chez ses adversaires 2. A la fin du second siècle, elle est un organe de culte, la séparation des prêtres et des laïques est un fait accompli, et des intermédiaires sont admis entre Dieu et l'homme. Comme la philosophie grecque avait influencé la croyance chrétienne à partir de l'an 130, un nouveau stade de l'hellénisation commence vers 220-230 : « alors les mystères et la civilisation grecques, dans toute l'ampleur de leur développement, agissent sur l'Église, mais non la mythologie et le polythéisme. Dans le siècle suivant, l'hellénisme tout entier, avec toutes ses créations et acquisitions, s'établit dans l'Église catholique. Là aussi il y eut des réserves, mais qui ne consistèrent souvent qu'en un changement d'étiquettes, la chose étant prise telle quelle ; et dans le culte des saints naît un christianisme de bas étage 3. »

1. P. 113.

2. P. 130.

3. P. 162.

A la considérer par le dehors, l'Église grecque, et, pour ce qui est du culte, l'on peut en dire autant de l'Église romaine, a recueilli, nous assure-t-on, les impressions, les superstitions, les connaissances, les pratiques de siècles infinis; avec ses rites solennels, ses reliques, ses images, ses prêtres, ses moines et ses mystères, elle se rattache aux cultes helléniques de l'époque néoplatonicienne, non à l'Église des premiers temps. « Elle n'apparaît pas comme une création chrétienne avec une trame grecque, mais comme une création grecque avec une trame chrétienne. Les chrétiens du premier siècle l'auraient combattue comme ils combattaient le culte de la *Magna Mater* et de *Zeus Soter*... C'est le produit naturel de l'alliage fait avec l'hellénisme, déjà décomposé par l'influence orientale, et la prédication chrétienne¹. » Le culte en esprit et en vérité devient un culte de signes, de formules et d'idoles : « Jésus-Christ s'est laissé crucifier pour détruire cette sorte de religion². » Le mystère grec s'associe, dans

1. Pp. 137-138.

2. P. 148.

l'Église latine, à l'idée du contrat, du salut rattaché à des conditions déterminées ; les sacrements y sont des moyens d'union à Dieu, que l'on conçoit comme des actes obligatoires ; la discipline de la pénitence ressemble à un code de procédure civile : même en tant que dispensatrice du salut, l'Église romaine est une institution juridique, aussi « polythéiste » d'ailleurs que l'Église grecque¹.

M. Harnack trouve que Luther avait raison de penser que la grâce ne se donne point par morceaux, et que la grâce unique est Dieu même, que toute la doctrine des sacrements est un « attentat à la majesté de Dieu et une servitude des âmes » ; mais le réformateur a eu tort de se laisser entraîner dans des controverses affligeantes sur les moyens de grâce, sur la cène et le baptême des enfants, où il était en danger d'échanger sa haute idée de la grâce divine contre l'idée catholique ; à cet égard, l'héritage qu'il a laissé à son Église a été funeste².

1. Pp. 155-156.

2. Pp. 175, 183-184.

II

Il est vrai que Jésus, au cours de son ministère, n'a prescrit à ses apôtres ni pratiqué lui-même aucun règlement de culte extérieur qui aurait caractérisé l'Évangile comme religion. Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église. C'est que, dans l'Évangile, le christianisme n'était pas encore une religion existant par elle-même. Il ne se posait pas en face du judaïsme légal; les rites mosaïques, pratiqués par le Sauveur et ses disciples, tenaient lieu d'autre institution et satisfaisaient au besoin qu'a toute religion de s'exprimer dans un culte. L'Évangile, comme tel, n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme, pour en réaliser parfaitement les principes et les espérances. Ce serait donc chose inconcevable que Jésus, avant sa dernière heure, eût formulé des prescriptions rituelles. Il n'a pu y songer qu'à ce moment suprême, lorsque l'accomplissement immédiat du règne messanique apparut comme impossible en Israël, et qu'un autre accomplisse-

ment, mystérieux dans sa perspective, obtenu par la mort du Messie, resta la dernière chance du royaume de Dieu sur la terre. La cène eucharistique se montre alors comme le symbole du royaume que doit amener le sacrifice de Jésus. Encore est-il que l'eucharistie, au jour de sa célébration première, signifie plutôt l'abrogation du culte ancien et l'avènement prochain du royaume que l'institution d'un nouveau culte, le regard de Jésus n'embrassant pas directement l'idée d'une religion nouvelle, d'une Église à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieux à réaliser.

Ce fut l'Église qui vint au monde et qui se constitua de plus en plus, par la force des choses, en dehors du judaïsme. Par là le christianisme devint une religion distincte, indépendante et complète; comme religion, il eut besoin d'un culte et il l'eut. Il l'eut tel que ses origines lui permettaient ou lui commandaient de l'avoir. Ce culte fut d'abord imité du judaïsme, en tant qu'il s'agit des formes extérieures de la prière, et aussi de certains rites importants comme le baptême, les onctions d'huile, l'imposition des mains. L'acte capital, le repas eucharistique, était plus spécifique-

ment chrétien. Ce fut, dans l'Église des Gentils, le grand mystère, sans lequel on n'aurait pas trouvé que le christianisme fût une religion parfaite.

Il y avait déjà un culte organisé dans les communautés apostoliques, et la promptitude avec laquelle il se constitua montre bien qu'il répondait à une nécessité intime, inéluctable, du nouvel établissement. L'impossibilité de gagner des prosélytes à une religion sans formes extérieures et sans actes sanctifiants aurait été absolue : il fallait que le christianisme fût un culte, sous peine de n'exister pas. C'est pourquoi il fut, et dès son origine, le culte le plus vivant qui se puisse imaginer. Essayons seulement de nous représenter ces baptêmes, avec l'imposition des mains et les manifestations sensibles de l'esprit divin, cette fraction du pain et ce repas où l'on sentait présent le Maître qui venait de quitter la terre, les chants d'actions de grâce qui s'envolent des cœurs, les signes, parfois étranges, d'un enthousiasme qui déborde. N'est-il pas vrai que, s'il n'y a là aucune croyance froide et abstraite, il n'y a pas non plus de rite qui soit purement symbolique et comme l'expression matérielle d'une telle

croyance ? Tout est vivant, et la foi et les rites, et le baptême et la fraction du pain : le baptême, c'est l'esprit, et l'eucharistie, c'est le Christ. On ne spécule pas sur le signe, on ne parle pas d'efficacité physique du sacrement dans le baptême, ni de transsubstantiation dans l'eucharistie ; mais ce qu'on croit et ce qu'on dit va presque au delà de ces assertions théologiques. Le culte de cet âge primitif pourrait se définir : une sorte de réalisme spirituel qui ne connaît pas de purs symboles et qui est essentiellement sacramentel par la place qu'y tient le rite comme véhicule de l'esprit et moyen de vie divine. Saint Paul et l'auteur du quatrième Évangile en sont témoins.

La même nécessité qui présida aux origines du culte chrétien a produit son accroissement. Le culte de l'Église apostolique pouvait répondre aux besoins essentiels de la société chrétienne dans tous les temps ; en sa forme particulière, il répondait aux conditions spéciales du christianisme naissant. Comme l'Église n'atteignit pas du premier coup son développement normal, qu'elle n'a pas cessé de poursuivre, son culte aussi s'est développé et se développe sous l'in-

fluence permanente du principe qui l'a fait naître.

Ainsi en avait-il été du culte israélite. C'est par un effet de perspective théologique, et au point de vue de la foi, que ce culte est présenté dans les Livres saints comme un tout homogène, procédant d'une révélation divine qui a réglé jusqu'aux moindres détails de la liturgie et du costume sacerdotal. Dans la réalité, Moïse, autant que son rôle peut être saisi par l'historien, n'a fait, toute proportion gardée, pour le culte israélite, que ce que l'Église apostolique a fait pour le culte chrétien : il en a autorisé ou institué la pratique fondamentale, le culte de l'arche où Iahvé, le Dieu d'Israël, était présent sans image sensible. Tout le reste de l'appareil cultuel a pu être emprunté avant Moïse, ou l'a été après lui à d'autres religions, moyennant certains changements qui ont atteint le sens plutôt que la forme des rites. Tout en courant le risque de se corrompre par le mélange d'éléments étrangers, le culte mosaïque a réalisé successivement les transformations que réclamaient sa conservation et son progrès. Les Juifs contemporains de la captivité descendaient des Hébreux compagnons de

Moïse, de Josué, de David, et des Cananéens qui s'étaient peu à peu assimilés aux fils d'Israël. Lorsque des groupes humains se mêlent ainsi, ce ne sont pas seulement les qualités physiques des races qui se confondent, mais les qualités intellectuelles et morales, les coutumes, les traditions. Plus d'un rite cananéen a été canonisé dans le Deutéronome et dans le Code lévitique. Il aurait été tout aussi difficile de discerner, dans le type juif du v^e siècle avant notre ère, les traits venus de Canaan, que, dans le Pentateuque, l'apport de la tradition non israélite. L'ensemble du culte, si diverse que fût la provenance de ses éléments, était un par l'esprit qui le pénétrait, et qui était l'esprit de Moïse et des prophètes, par lequel avait été éliminé ou neutralisé l'esprit de la tradition païenne.

Ce qui était arrivé dans l'histoire de la religion israélite est arrivé dans celle du christianisme catholique, mais en des conditions différentes, c'est-à-dire plus régulières et moins périlleuses. Supposé que l'on puisse démontrer l'origine païenne d'un certain nombre de rites chrétiens, ces rites ont cessé d'être païens lorsqu'ils ont été acceptés et interprétés par l'Église. Supposé que

le grand développement du culte des saints, des reliques, de la Vierge, soit dû, en quelque façon, à une influence païenne, il ne sera pas condamné par le seul fait de cette origine. Si la prédication apostolique n'avait converti que des Juifs, il n'y aurait pas eu à proprement parler de culte chrétien, pas plus qu'il n'y aurait eu d'Église, ni de dogmes chrétiens. Mais le christianisme, en restant juif, ne pouvait pas être une religion universelle, il n'aurait pas été le christianisme ; et pour être universel, il ne suffisait pas qu'il dépouillât sa forme juive. On ne peut pas soutenir qu'il n'avait aucun besoin de prendre une forme grecque, romaine ou germanique, qu'il aurait dû conquérir le monde par la seule force de ses principes. Les principes sont l'âme de la religion ; mais les principes, sans les institutions et les doctrines religieuses, sont, en toute vérité, une âme sans corps, quelque chose qui n'a ni réalité, ni consistance dans l'ordre de la vie présente. Or les institutions, les formes extérieures et traditionnelles, qui sont indispensables à l'existence et à la conservation d'une religion, sont nécessairement adaptées, de manière ou d'autre, au milieu où elles s'établissent ; elles résultent

même, jusqu'à un certain point, de ce milieu, l'adaptation se faisant en vertu d'une action réciproque, parce que si la religion marque de son influence les hommes qui l'acceptent, les hommes à leur tour, peuples ou individus, donnent aussi leur empreinte à la religion qu'ils ont reçue.

Le nombre, la variété, même, dans une certaine mesure, la qualité des symboles, sont quelque chose d'indifférent en soi ou de secondaire ; ce qui leur donne crédit est l'accoutumance ; leur valeur tient au sens qu'on y attache. Que vaut par lui-même le rite de la circoncision ? Moins que rien, car on peut le trouver grossier, absurde et ridicule. Néanmoins, au temps d'Antiochus Épiphane, quand il se trouva être le symbole de la fidélité à Dieu, c'était quelque chose de saint, de noble et de respectable. Il serait puéril de reprocher aux Juifs d'avoir pratiqué la circoncision, et aux prophètes de ne l'avoir pas réprouvée. A aucune époque de l'histoire, avant le grand ébranlement provoqué par le christianisme et par la conversion des païens à Jésus en dehors de la Loi, l'idée de s'en passer ne pouvait venir à aucun Juif pieux, et il aurait été insensé de vouloir la supprimer. C'est la considération des Gentils

qui obligea l'Église apostolique à ne point l'exiger.

Mais les Gentils, qui obtenaient ainsi d'être dispensés d'une coutume juive, pouvaient bien obtenir, d'autre part, la conservation de leurs propres usages, à condition d'y joindre un sens chrétien. Ils ne pouvaient pas se retrouver dans le judaïsme ; mais, pour se retrouver dans le christianisme, ils avaient besoin d'y mettre quelque chose d'eux-mêmes, formes de pensée et formes de culte. L'Église n'a rien adopté qui ressemble à la circoncision ; elle a proscrit tous les rites sanglants et magiques des religions anciennes ; par là elle a garanti, autant qu'il était possible et nécessaire, le caractère spirituel de la religion chrétienne. Mais, de même que telle façon de se représenter Dieu, l'économie du salut, la rédemption, l'action du Christ glorifié, peut n'être pas sans analogie ou sans rapport historique avec les conceptions philosophiques ou religieuses de l'antiquité gréco-romaine, de même le culte catholique peut tenir quelque chose des anciennes religions qu'il a supplantées. Il ne pouvait faire autrement dès qu'il prenait leur place ; le christianisme ne pouvait devenir la religion des Grecs,

des Romains, des Germains, sans se faire tout à eux, sans prendre d'eux beaucoup de choses, sans qu'ils entrassent, pour ainsi dire, eux-mêmes dans le christianisme et en fissent vraiment leur religion.

En matière de culte, le sentiment religieux des masses a toujours précédé les définitions doctrinales de l'Église sur l'objet de ce culte. Le fait est plein de signification : il atteste la loi qui réclame un culte approprié à toutes les conditions d'existence et au caractère du peuple croyant. La communion réelle au Christ dans l'eucharistie fut exigée aussi impérieusement par la conscience chrétienne que la divinité de Jésus ; cependant la divinité du Christ n'est pas un dogme conçu dans l'esprit de la théologie juive, et l'eucharistie n'est pas non plus un rite juif ; dogme et rite sont essentiellement chrétiens et procèdent de la tradition apostolique, ce qui n'empêche pas que, dans la façon traditionnelle d'entendre le premier, on ne sente l'influence de la sagesse grecque, et, dans la façon d'entendre le second, un élément qui sans doute appartient au fond commun de plusieurs religions, sinon de toutes, mais qui rappelle de plus près les mystères païens que la

conception décolorée du sacrifice dans le judaïsme postexilien. Pour ne pas se faire grec, romain ou germain dans son culte, il eût fallu que le christianisme s'abstînt de venir et de vivre chez les Grecs, les Romains et les Germains. L'adaptation du christianisme était inévitable. Il y a lieu seulement d'examiner si elle a servi la propagation et la conservation de l'Évangile, ou bien si l'Évangile s'y est lui-même perdu. L'institution du ministère ecclésiastique, les sacrements, le culte du Christ, de la Vierge, des anges et des saints ont-ils compromis l'Évangile et répugnent-ils à son esprit ?

Puisque le christianisme est devenu une religion et que, devenant une religion, il est devenu un culte, il avait besoin de ministres. Des réunions nombreuses ne peuvent régulièrement et fréquemment se tenir sans chefs, présidents, surveillants et officiers subalternes qui en assurent le bon ordre. Le collège des anciens, plus ou moins imité des synagogues, fut, dans chaque communauté, ce que le collège apostolique avait été d'abord dans la communauté de Jérusalem. L'attribution de la présidence aux anciens allait de soi, et il était naturel aussi que l'un d'entre