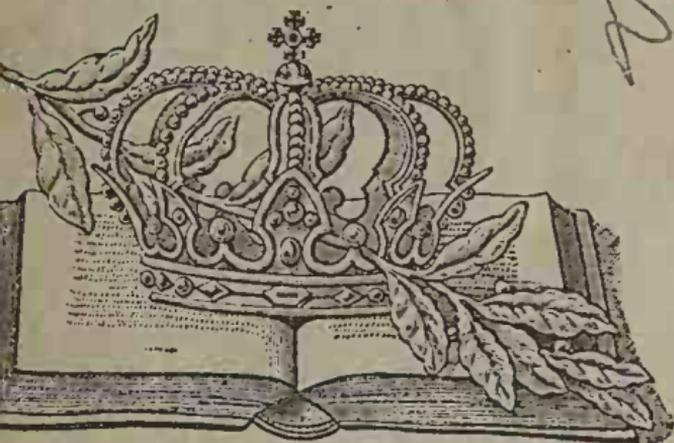


Le Christianisme antique





BIBLIOTECA
FVNDATIVNEI
VNIVERSITARE
CAROL I.



Curent 33654 Format

inventar A-11631 Anul

ția Delozitii Rastul

1911. 1000

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Chez le même éditeur :

L'ÉVOLUTION DES DOGMES (Bibliothèque de Philosophie scientifique).

LE PROBLÈME DE JÉSUS (Bibliothèque de Culture générale).

LA VIE CACHÉE DE JÉSUS (Bibliothèque de Culture générale).

LE CHRISTIANISME MÉDIÉVAL ET MODERNE (Bibliothèque de Philosophie scientifique).

Inscr. A. 11.630

Bibliothèque de Philosophie scientifique.

CHARLES GUIGNEBERT

PROFESSEUR A LA SORBONNE

6347672

Le Christianisme antique

« Je ne m'occupe pas de savoir si ce que tu as vu t'a fait plaisir; il me suffit que ce soit la vérité. La science ne se soucie ni de plaire ni de déplaire. Elle est inhumaine. Ce n'est point elle, c'est la poésie qui charme et qui console. C'est pourquoi la poésie est plus nécessaire que la science. »

(A. FRANCE.)



PARIS

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR

26, RUE RACINE, 26.

1922

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction réservés pour tous les pays.

36864
49893

1953

BIBLIOTECA CENTRALĂ U. A. BUCUREȘTI
COTA 33 654

1956

1961

B.C.U. Bucuresti



C36864

PC32/07

Droits de traduction et de reproduction réservés
pour tous les pays.
Copyright 1921,
by ERNEST FLAMMARION.

A la mémoire vénérée

de mon Maître

PAUL GUIRAUD

AVANT-PROPOS

Ce livre voudrait être le complément de l'*Évolution des dogmes*. Il s'inspire des mêmes idées directrices; mais, au lieu de considérer *in abstracto* les affirmations dogmatiques des religions en général, il s'applique à comprendre et à expliquer la vie d'une religion particulière, étudiée dans sa réalité concrète. C'est donc avant tout de *faits* qu'il prétend s'occuper, de leur suite, de leur enchainement, de leur détermination; c'est une histoire qu'il cherche à retracer dans ses grandes lignes, afin de prouver, s'il se peut, que ce n'est point seulement dans ses dogmes, mais bien dans la complexité organique de son corps tout entier qu'une religion subit la loi d'évolution.

Elle emprunte au milieu social où elle se constitue les éléments premiers qui forment sa substance et qui, en s'organisant, lui donnent la vie; elle s'adapte, en subissant des transformations plus ou moins profondes de ses organes, aux exigences des milieux successifs et divers où elle se trouve ensuite transportée. Comme fait tout être vivant, elle élimine peu à peu ses éléments usés et morts, et elle en

assimile d'autres, qui renouvellent sa chair et son sang, et que l'ambiance lui fournit, jusqu'au jour où, par une inévitable conséquence de la durée, le jeu de ses facultés d'adaptation se ralentit, puis s'arrête; alors elle est devenue incapable de se débarrasser des déchets inertes ou nuisibles qui s'accumulent en elle, incapable aussi de se nourrir de la vie; la mort, lentement, l'envahit et la glace, et l'heure vient où elle n'est plus bonne qu'à enfanter, de sa propre décomposition, un organisme religieux nouveau, qu'une pareille destinée attend.

Et, sans doute, c'est une loi de l'esprit humain, par qui naissent, vivent et meurent les religions; que, différant de lui-même par quelques aspects, s'élevant peut-être aussi, d'âge en âge, vers un idéal inconscient que certains croient pourtant entrevoir, le même phénomène se développe, s'achève et recommence inlassablement.

C'est la religion chrétienne qui fera l'objet principal de notre étude, et c'est à expliquer sa vie durant les premiers siècles de son existence que nous nous appliquerons surtout; mais, de même que dans le petit livre dont j'ai rappelé le titre, je ne m'interdirai point les rapprochements entre les faits de l'histoire chrétienne et ceux de l'histoire d'autres religions. Un puissant atavisme, très difficile à déraciner, vit en nous, que la culture romano-chrétienne a façonné, et il nous laisserait croire que le christianisme a pu ne pas être une religion comme les autres, qu'il est né, qu'il a poursuivi sa longue carrière jusqu'à nous, suivant des modes exceptionnels et qu'il ne périra point. La

comparaison seule peut faire évanouir cette illusion et la remplacer par une vision décourageante, je ne dis pas le contraire, mais du moins exacte, de la réalité historique. Et n'est-ce pas en osant regarder en face ce qui fut et ce qui est, plutôt qu'en s'efforçant de cacher la vérité des faits sous les voiles de ses rêves et la parure de ses désirs, que l'homme se haussera à la claire intelligence de sa destinée et de son devoir ?

Ai-je besoin d'ajouter que le présent essai n'a pas l'outrecuidance de s'offrir comme un tableau complet de l'histoire du christianisme dans l'antiquité et qu'il ne veut que présenter, sous une forme accessible à tous, et suivant un plan qu'il croit démonstratif, un ensemble de faits et de considérations qui rende intelligible le développement de cette histoire ? Il m'arrivera plus d'une fois, surtout dans les premiers chapitres, de poser des affirmations importantes sans les accompagner de tout l'appareil de leurs preuves ; on comprendra que, dans une esquisse du genre de celle-ci, les minutieuses discussions de l'exégèse ne trouvent point place ; et j'espère que le lecteur, considérant que l'étude critique du Nouveau Testament m'occupe depuis une quinzaine d'années à la Sorbonne, voudra bien me faire confiance jusqu'à supposer que je n'avance rien à quoi je n'aie souvent et longuement réfléchi ¹.

1. J'ai du reste l'intention de publier prochainement diverses études où l'on trouvera ce que je n'ai pu mettre ici. Je renonce à donner une *bibliographie*, qui prendrait assez inutilement beaucoup de place ; je renverrai de temps à autre aux ouvrages

essentiels. Je suis bien obligé d'avouer que la plupart sont écrits en allemand; ainsi le meilleur manuel d'ensemble que je connaisse, sur l'histoire du christianisme, est celui de G. Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende*, Tübingen, 4 vol. in-8°, et un index, 1909-1913; ceux d'Alzog et de Kraus, traduits en français, restent de beaucoup inférieurs. Le meilleur tableau de l'évolution du christianisme tient dans les deux volumes de Pfeiderer, *Die Entstehung des Christentums*, et *Die Entwicklung des Christentums*, Munich, 1907, 2 vol. in-8°, ou dans le gros livre intitulé *Geschichte der christlichen Religion*², publié à Berlin et Leipzig, en 1909, par Wellhausen, Jülicher, Harnack, Bonwetsch, etc. Il faut espérer que l'étude de cette histoire chrétienne recevra sa part de l'activité qui, sans doute, se manifesterà en France après que se sera éclairci le trouble apporté par la guerre dans toute notre vie sociale.

INTRODUCTION.

- I. — Difficulté de définir la *religion* ; nécessité d'insister sur l'analyse des religions positives. — En quoi c'est déjà une besogne très compliquée. — Comment, dans une société évoluée, les *couches religieuses* correspondent aux *couches sociales*. — Caractère syncrétiste de la religion populaire ; son activité. — Exemples pris dans la vie du christianisme. — L'*endosmose* entre religions différentes établies sur le même terrain social. — Comment il en peut sortir une religion nouvelle.
- II. — *Pourquoi l'étude de l'histoire du christianisme n'est pas plus avancée.* — Raisons externes et causes internes. — Information défectueuse et problèmes longtemps mal posés. — Trouble apporté par les confessionnels et les polémistes. — Points de vue actuels.
- III. — Comment, d'ensemble, s'offre le christianisme au regard de l'historien.

I

C'est une entreprise difficile, que de définir la *religion*, la religion *en soi*, celle qui vit sous les apparences diverses des religions particulières, qui leur est commune à toutes, leur survit à toutes et constitue le fondement indestructible sur lequel chacune d'elles s'édifie, avant que de s'aménager selon les besoins et les goûts de ceux qui la réclament. Entreprise si difficile même que personne,

jusqu'ici, n'a réussi à l'achever de manière à satisfaire tout le monde; il semble que toujours, au moins par un côté, l'objet de la définition la déborde. Si divers, en effet, se révèlent à l'analyse, les éléments constitutifs d'une religion tant soit peu compliquée, et si variés paraissent les aspects sous lesquels on la peut considérer, qu'on désespère de trouver une formule assez souple pour les contenir et les supposer tous. D'autre part, lorsqu'on a pris la peine d'étudier de près deux ou trois religions, de les démonter, pour ainsi dire, rouage par rouage, et aussi de se rendre un compte exact des modes et de la portée de leur action, on leur découvre assurément des principes et des organes analogues, des aspirations communes, la même ambition de régir la société, voire de régler la vie des individus, d'autres rapports encore; et cependant chacune, prise en elle-même, présente une physionomie particulière. Elle a ses caractéristiques propres, sa manière d'être et d'agir, exclusive parfois de celle des autres, ses applications originales à la vie sociale, à la vie familiale, à la vie individuelle, à l'action et à la pensée; si bien qu'en somme les différences qui la séparent des autres peuvent sembler plus frappantes et réellement plus essentielles que les ressemblances qui l'en rapprochent. La caverne où vécut le Troglodyte, la hutte du sauvage, la tente du nomade, la maison, modeste ou somptueuse, du sédentaire et le palais de ses chefs répondent évidemment au même besoin essentiel, qui est de s'abriter des intempéries; ils rendent à des hommes inégalement exigeants des services semblables, et,

en fait, ils se ressemblent eux-mêmes assez pour être comparés ; pourtant, qui prétendra leur appliquer à tous une définition commune devra se contenter d'une formule si réduite qu'on n'y reconnaîtra plus vraiment que la forme la plus élémentaire de la demeure humaine. De même n'est-il possible de caractériser par les mêmes termes la religion d'une peuplade australienne et, je suppose, le christianisme, qu'à la condition de négliger tout ce que le second contient de plus que la première. C'est pourquoi je ne serais pas éloigné de croire que l'histoire n'a pas grand profit à espérer des efforts de synthèse, si intéressants qu'ils semblent d'abord, que de notables savants ont soutenus pour saisir la *Religion absolue* et enfermer son *essence* dans une phrase. L'analyse exacte de chaque religion, sa comparaison avec les croyances et les pratiques antécédentes ou concomitantes qui ont pu agir sur elle, tel est, du reste, le propre du travail historique.

A l'épreuve, la conviction vient vite que c'est là déjà une besogne difficile ; non pas, sans doute, si l'on s'attaque à une religion de formes très simples, mais si l'on cherche à se rendre compte de la structure et de la vie d'une religion installée dans un milieu de culture complexe. L'examen le plus superficiel révèle d'abord qu'elle n'est pas *une*, que les diverses parties de son corps ne sont pas plus homogènes que ne sont cohérentes les diverses manifestations de son activité, ou solidaires les diverses expressions de sa pensée ; on dirait qu'elle est faite de couches stratifiées, dont chacune correspond à une classe de la société, ou, si l'on préfère, à un

étage de la culture sociale. Pour peu qu'on y réfléchisse, on cesse de s'en étonner; car, s'il semble naturel que chaque société se façonne la religion qui lui convient, il ne le paraît pas moins que, dans une même société, chaque milieu social, chaque « monde », comme nous disons, se crée de cette religion une variété qui réponde à ses besoins particuliers. On a justement observé qu'aux derniers temps de la République romaine la religion des esclaves retardait de deux ou trois siècles sur celle de leurs maîtres; c'est une remarque qui peut se généraliser, et si l'histoire nous montre que les religions, considérées d'ensemble, se développent et se perfectionnent parallèlement et synchroniquement au progrès de la culture, dont elles figurent un des principaux aspects, elle nous permet de constater aussi que l'évolution de chacune d'elles, comme celle de la société elle-même, résulte de toute une série de mouvements, parallèles encore, mais non plus synchroniques, qui se poursuivent dans les diverses couches sociales.

Truismes que tout cela? Assurément, mais truismes qu'il faut répéter, parce que les hommes les mieux avertis les oublient souvent, ou du moins, parlent des religions comme s'ils les avaient oubliées.

D'instinct, ou si l'on préfère, par incapacité intellectuelle de faire autrement, le peuple qui n'a pas appris et ne sait pas réfléchir, s'attache toujours, même dans une société en somme très raffinée, à une conception et à une pratique religieuses qui ne correspondent exactement ni à l'enseignement de la religion officielle, ni à la mentalité de ses ministres

instruits, ni à la représentation de ses dogmes et de ses préceptes qui prévaut parmi les fidèles éclairés. Cette religion populaire se révèle à l'analyse comme un syncrétisme, un mélange de croyances et d'usages, divers par l'origine, l'âge et le sens, et qui ne subsistent côte à côte que parce que ceux qui les acceptent ne les comparent jamais. On reconnaît sans difficulté, dès qu'on l'étudie, que ce syncrétisme est fait de survivances incohérentes, de débris, qu'il faut rapporter à plusieurs organisations religieuses du passé, et sur lesquels le présent s'est installé tant bien que mal. Le peuple, et particulièrement celui des campagnes, ne fait jamais tout à fait table rase de ses croyances et de ses rites ; il les adapte spontanément à la religion nouvelle qui s'impose à lui, ou bien, si elle s'y refuse, il les refoule au tréfond de sa conscience et dans le secret de sa vie, où ils durent à l'état d'actives superstitions. Et l'on comprend bien que je simplifie et que le syncrétisme dont je parle a ses degrés, qui s'élèvent de l'ignorant le plus grossier à l'homme déjà assez avancé dans la culture, car la superstition n'est pas le privilège exclusif des simples. Nos grandes villes ont leurs sorciers et leurs devineresses, dont les prospectus se distribuent sur la voie publique ou nous arrivent par la poste, et dont des journaux considérables publient les alléchantes promesses. Toute cette réclame ne s'adresse pas qu'au peuple ; mais c'est dans le peuple, surtout parmi les paysans, que les souvenirs religieux du passé, transmis d'âge en âge, et dont quelques-uns remontent aux conceptions élémentaires du sentiment religieux primitif, se

trouvent en couches profondes et se combinent plus ou moins ouvertement avec les enseignements de la religion maîtresse du présent.

Ce fonds populaire existe partout ; il est un objet de mépris et d'horreur pour toute religion qui n'en sort pas directement, mais toujours il réagit sur elle, et, à vrai dire, elle ne peut vivre qu'en composant avec lui. Elle ne l'avoue pas ; le plus souvent même elle ne s'en doute pas, mais elle se laisse pénétrer plus ou moins profondément par son influence, elle s'assimile une partie de sa substance et contribue ainsi, malgré qu'elle en ait, à assurer sa survivance.

Une religion, quelle qu'elle soit, ne tombe pas toute faite du ciel ; elle naît d'une initiative particulière, ou d'un besoin général, puis elle se constitue et se nourrit, comme nous l'avons déjà dit, en puisant dans les milieux religieux divers où elle est amenée à vivre. Ce n'est pas précisément de ce phénomène que je veux parler ici, mais bien de la réaction plus ou moins active, plus ou moins rapide aussi, de la mentalité religieuse des ignorants, du *fonds populaire*, sur une religion complètement organisée et, semble-t-il, achevée. Réaction constante, mais dont les effets, comme il est naturel, se font surtout sentir aux périodes de la vie d'une religion, où, par leur masse, par l'activité de leur zèle, ou par l'abandon des hommes instruits, les simples et les ignorants exercent l'influence prépondérante.

Veut-on un exemple ? Le christianisme, considéré en un temps donné, non pas seulement dans la réalité de sa pratique populaire, mais, si je puis dire,

36864

dans tout l'ensemble de sa vie religieuse et sociale, a subi la poussée d'en bas, s'est plié aux exigences des instincts religieux et des superstitions, que, dans son principe, il avait cherché à ruiner, à trois moments particuliers de sa durée : au iv^e siècle et au v^e, lorsque se produit l'entrée en masse dans l'Église de la plèbe urbaine et de la population rurale, puis celle des bandes germanes ; au x^e et au xi^e siècles, alors que l'activité proprement intellectuelle de l'Occident, réduite à la pensée de quelques moines, laisse, sans résistance possible, le champ libre à la religiosité populaire et à la mystique ignorante ; de nos jours enfin, où toute pensée active et féconde, parce qu'elle se plie nécessairement aux exigences d'une science constituée hors de la foi, paraît comme un mortel péril aux orthodoxies, où les hommes instruits se détournent les uns après les autres des enseignements et des pratiques des Églises et où bientôt, sans doute, seront seuls « bien pensants » les fidèles, ou qui ne pensent pas du tout, ou qui pensent dans le passé ; la foi raisonnée, expression religieuse de la culture intellectuelle, tend à la dévotion et aux dévotions, où les suggestions issues du *fonds populaire* trouvent leur avantage. Du reste, l'étude qui se développe dans les divers chapitres de ce livre apportera à ces considérations préliminaires les justifications de fait nécessaires.

Il arrive que, dans une même société, coexistent plusieurs religions distinctes. Elles présentent d'abord ce trait commun de reposer toutes sur le fonds populaire dont nous venons de parler, à moins qu'elles ne se résignent à ne pas dépasser un petit



groupe d'initiés qui raffinent sur le sentiment religieux de leur temps. En second lieu, il se produit entre elles des contacts de sens différents, mais de résultats sensiblement pareils dans tous les cas ; j'entends que, procédant de l'hostilité ou de la sympathie, ces contacts déterminent des échanges, des combinaisons syncrétistes, dont ceux qui les opèrent n'ont pas, d'ordinaire, conscience, sorte de phénomènes d'endosmose, dont l'expérience prouve qu'ils sont inévitables. Ils se produisent entre les étages qui se correspondent, d'une religion à l'autre. Autrement dit, on voit, par exemple, s'établir une sorte de sympathie et comme de solidarité, que ni débats ni disputes ne doivent faire méconnaître, entre les religions qui se partagent les « intellectuels ». Dans des cadres dogmatiques et liturgiques différents, ce sont, ou à peu près, les mêmes conceptions religieuses qui finissent par se développer et les mêmes aspirations mystiques ; on dirait que dans ces religions diverses, à cet étage particulier, le même niveau de sentiment religieux s'établit. C'est aujourd'hui un spectacle curieux pour qui sait le regarder que l'instinctive communion qui tend à se fonder entre les catholiques libéraux et les protestants instruits. La plupart, dans un camp comme dans l'autre, se montrent très sincèrement surpris quand on leur en parle : chacun proteste de son indépendance et, tout de suite, marque des dissemblances ; elles existent sans doute, et pourtant si concordants se montrent les efforts de ces hommes attachés encore à des confessions différentes, qu'ils mènent également, peut-on croire, à une religion soumise au

contrôle de la science et de la raison, et à un pragmatisme de même nature et de même portée chez les uns et chez les autres. Et les orthodoxes catholiques attardés à la crainte du « modernisme », croient volontiers qu'il est issu « d'infiltrations protestantes », pendant que certains orthodoxes protestants s'inquiètent des « infiltrations catholiques » ; au vrai, les hommes de même culture cherchent, ici et là, le même équilibre entre leur connaissance et leur foi.

Il n'en va pas d'autre sorte aux étages inférieurs. Le phénomène y paraît moins visible assurément, parce que les esprits y sont moins ouverts, moins souples, qu'on y réfléchit moins, et, surtout, que, d'ordinaire, on y parle moins des questions de religion ; il s'y produit cependant. Toutes choses égales d'ailleurs, la sympathie que nous voyons de nos jours s'établir de pays à pays entre les classes sociales de même degré et qui tend à une sorte d'internationalisme des prolétaires, des bourgeois et des capitalistes, au moins quant à leurs intérêts économiques, peut nous donner une idée de ce qui se passe lorsque la même mentalité générale, celle d'une même classe intellectuelle et sociale, s'applique, en même temps, à plusieurs religions, dans le même pays ; elle nous rend compte aussi de cette sympathie inconsciemment unifiante qui naît et se développe entre les étages correspondants de ces religions parallèles.

Si les échanges sont assez actifs — et cela dépend de l'intensité de la vie religieuse, dont les causes sont d'ordinaire complexes — ils peuvent déterminer un mouvement religieux, d'où peut sortir

cette coordination d'emprunts au passé, cette remise en forme d'éléments anciens, qu'on nomme une religion nouvelle, ou, du moins, une renaissance, un *revival* de la religion établie. Pour que cette opération commence et se poursuive, une excitation particulière est d'abord nécessaire, qu'elle procède de l'initiative d'un homme ou de la manifestation d'un groupe; puis une ou deux idées s'affirment, qui servent de points de concentration aux autres et par rapport auxquelles les autres s'organisent. Il n'est pas nécessaire qu'elles soient très originales, ces conceptions essentielles de la religion qui naît ou renaît, au contraire, car elles ont d'autant plus de chances de faire fortune, de s'implanter profondément dans la conscience des hommes qu'elles leur sont déjà plus familières, qu'elles expriment mieux leurs aspirations et leurs désirs, ou, pour mieux dire, qu'elles en sortent plus complètement. On a pu soutenir, non sans quelque apparence de raison, que c'est le milieu qui crée le héros dont il a besoin; c'est aussi le milieu qui enfante le prophète qu'il lui faut; c'est lui qui fait jaillir les affirmations de foi dont il sent plus ou moins clairement la nécessité, et chaque milieu où elles se transportent tend à les modifier, à les façonner en conformité de sa propre conscience religieuse, et tous les entraînent en leur incessante transformation, dans la vie et jusqu'à la mort.

II

L'étude critique des origines chrétiennes et de l'évolution de l'Église possède aujourd'hui droit de

citée dans la science historique; elle n'est pourtant pas aussi avancée que pourrait le faire croire le nombre croissant des livres qu'elle suscite, et plusieurs de ses conclusions n'ont pas acquis le degré de certitude où se sont déjà haussées d'autres disciplines de l'érudition. Pour cette raison, entre autres, elle se heurte encore, dans l'esprit de nombre d'hommes instruits et dans celui du grand public, qui lit ou écoute, à beaucoup de défiances ou de préventions; parfois, ce qui est pire, à une indifférence complète. Pratiquement négligeables, ou à peu près, dans les pays de formation protestante et de culture germanique, les unes et les autres constituent, dans les pays de tradition catholique et d'esprit latin, un obstacle épais et solide, bien difficile à surmonter, devant lequel s'usent et se perdent en vain beaucoup de temps et beaucoup d'efforts. La vérité est pourtant que la science du passé chrétien n'est pas entièrement responsable de son retard, qu'elle a fait un grand effort pour rattraper le temps perdu, et qu'elle a, dès maintenant, atteint des résultats partout considérables et, sur les points essentiels, décisifs.

Jusque dans la première partie du xix^e siècle, un véritable *tabou* interdisait l'accès du christianisme primitif aux érudits désintéressés, à ceux qui, tout à fait indifférents à l'exploitation confessionnelle de la vérité, la cherchent pour elle-même. L'opinion commune jugeait que l'histoire chrétienne constituait le domaine propre des hommes d'Église et des théologiens, et elle la considérait, avec raison d'ailleurs, puisqu'elle n'était guère que cela, comme

un complément, ou mieux une des formes de l'apologétique, ou comme un champ réservé aux recherches de pure érudition¹. Une longue pratique l'avait accoutumée, depuis le temps de la Réforme, à voir les disputeurs papistes ou huguenots puiser à pleines mains dans les textes anciens, comme dans un arsenal bien garni, où chacun trouvait toujours les arguments à sa convenance. Au courant du XVIII^e siècle, les ennemis politiques de l'Église catholique et les « philosophes » qui jugeaient sa dogmatique désuète, avaient pris la suite et parfois la méthode de la polémique protestante, mais leur critique ne paraissait pas plus désintéressée que celle des pasteurs réformés ; l'esprit seul et le but en étaient différents. En définitive, au début du XIX^e siècle, les hommes impartiaux pouvaient justement penser qu'on n'étudiait guère l'histoire du christianisme que pour exalter l'Église catholique ou l'abaisser, et, de cette opinion, découlaient des conséquences, diverses selon les convictions préalables de chacun, mais qui s'accordaient toutes en ce qu'elles fondaient, à l'égard de cette histoire, une défiance difficile à vaincre. Les uns, restés, comme les simples et les ignorants, sous « l'hypnose » atavique d'une éducation chrétienne, consentie ou subie, mais jamais critiquée, ou seulement raisonnée, acceptaient naïvement l'empire du *tabou* et se

1. Les travaux d'admirables savants du XVI^e et du XVII^e siècles. les Baronius, les Thomassin, les Tillemont, les Mabillon, les Ruinart, les Richard Simon, etc., ont préparé l'histoire véridique de l'Église, en posant des principes de méthode et en débrouillant des questions particulières ; ils ne l'ont pas constituée.

détournaient, comme d'une entreprise sacrilège et damnable, de recherches que l'enseignement de l'Église rendait, croyaient-ils, inutiles et qu'elle condamnait. D'autres, gagnés au scepticisme par disposition naturelle, ou par quelques raisonnements superficiels, posaient comme indiscutable le principe, renouvelé de Cicéron, qu'une religion est nécessaire au peuple, qu'elle constitue la garantie de sa morale et le frein de ses appétits, que c'est donc faire œuvre pernicieuse à la société tout entière que d'ébranler l'Église établie. D'autres enfin, d'esprit paresseux ou simpliste, disposés à se représenter toute religion comme une vaste entreprise de supercherie et d'exploitation machinée par les prêtres, se persuadaient que le christianisme valait tout au plus quelques haussements d'épaules et quelques plaisanteries.

Pourquoi ne pas l'avouer? Dans les pays latins, ce qu'on nomme « le grand public » s'en tient encore aux mêmes points de vue pour justifier l'indifférence qu'il garde touchant l'histoire des origines chrétiennes et de l'Église, l'ignorance où il est de ses méthodes, des questions qu'elle agite, des résultats qu'elle atteint. Et jusqu'ici l'attitude de l'enseignement public à son égard n'a que trop entretenu les préventions dont elle est l'objet. Pour ne parler que de la France, trois Universités seulement ont été pourvues par l'État de professeurs chargés spécialement d'étudier l'histoire chrétienne et, s'ils attirent de nombreux auditeurs, ils ne gagnent encore que peu d'étudiants; il n'en saurait être autrement tant que nos jeunes gens arriveront à

l'Université sans que leurs professeurs de l'enseignement secondaire, liés par l'obligation de la neutralité scolaire, aient sérieusement attiré leur attention sur des questions que les programmes posent évidemment, mais que le devoir officiel et le désir quasi-général des maîtres est d'escamoter et non de traiter.

A la vérité, la réalité qu'elles cachent a bien aussi, en l'espèce, sa part de responsabilité ; je veux dire que notre étude n'arrive à s'organiser qu'au prix d'efforts très pénibles, en face de difficultés multiples et capables de décourager, et que, vue du dehors, et par les yeux des profanes, elle ne se présente peut-être pas sous un aspect très séduisant. Son austérité, ses hésitations, ses incertitudes, et jusqu'à sa prudence, concourent à éloigner d'elle les hommes légers, avec ceux que charment seules les conclusions positives des sciences exactes.

D'abord, les sources d'information dont elle dispose sont, entre toutes, médiocres, troubles, difficiles à utiliser. Les plus anciennes, en somme les plus intéressantes, puisqu'elles se rapportent à Jésus et aux premiers temps de la foi, celles que le Nouveau Testament a captées, ont, par elles-mêmes, exigé une enquête critique préalable, longue, minutieuse et qui n'est pas terminée ; il s'en faut. Durant longtemps il n'a guère été possible d'en chercher les éléments et les appuis hors d'elles-mêmes, en sorte que les exégètes se trouvaient réduits, pour comprendre, à interpréter, à commenter, et s'ils cherchaient à s'élever au-dessus du détail des textes, à systématiser, à échafauder des hypothèses. Déplo-

nable nécessité, qui les presse encore trop souvent, pour leur malheur, et que trop d'entre eux acceptent d'un cœur léger! Or, il arrive parfois qu'au moment où le travail critique semble décidément en bonne voie, un document décisif est mis au jour, une hypothèse nouvelle surgit, un point de vue original s'établit, qui le remettent tout à pied d'œuvre. Ainsi, depuis douze ou quinze ans, le problème synoptique, celui qui enferme les diverses questions relatives aux trois premiers Évangiles, a, pour ainsi dire, changé de face; le problème paulinien s'est renouvelé et même celui du quatrième Évangile, qu'on pouvait croire résolu, s'est modifié. Ces hésitations et ces retours de la critique, dont il serait aisé de multiplier les exemples, cette perpétuelle transformation de ses points de vue et de ses systèmes n'ont qu'une cause : des documents tout seuls ne se dégagent pas une histoire suivie et cohérente des origines chrétiennes; ils n'en figurent que des fragments, et la restauration de leur ensemble reste trop souvent hypothétique.

En dehors même des premiers âges de la foi, la période qui comprend le II^e, le III^e et le IV^e siècles, celle où se constitue la dogmatique orthodoxe, où se fixe la hiérarchie cléricale, où s'organise la liturgie, est loin d'être bien éclairée dans toutes ses parties; nos textes y sont rarement neutres et rarement assez nombreux pour se contrôler les uns par les autres. Les adversaires de l'Église victorieuse au IV^e siècle, païens et dissidents divers, avaient beaucoup écrit contre elle, ou sur elle; cette littérature a disparu presque entièrement et le peu qui

nous en reste nous laisse seulement entrevoir les services qu'elle pouvait nous rendre. Réduite, pour la plus grande part, à des écrits de polémique ou d'apologétique, mal corrigés par des récits censés historiques, mais rédigés loin des événements, en un temps où on ne les comprenait plus guère, et à des traités de théologie, où se démontre l'opinion de docteurs, plus que ne se révèle la foi vivante des simples fidèles, mal servie par une épigraphie faite, comme à plaisir, pour rester vague et indigente, l'histoire chrétienne, durant ces trois siècles où l'Église s'est constituée, se trouve beaucoup plus mal partagée que n'importe quelle branche de l'histoire générale de la même époque. Il est juste et nécessaire de ne pas l'oublier. Aucune des difficultés que rencontre l'histoire de l'antiquité classique n'est épargnée à l'histoire de l'antiquité chrétienne et elle en connaît qui ne font obstacle qu'à elle.

D'autre part, il faut bien avouer que les exégètes et les historiens du christianisme primitif ont souvent perdu beaucoup de temps autour de problèmes mal posés. C'était, par exemple, céder à une éternelle illusion que d'essayer de tirer tout ce qui semble nécessaire à une représentation exacte des premiers âges de l'Église de la seule collection des textes chrétiens. Qu'on s'en rendit compte ou non, l'entreprise s'inspirait de préjugés confessionnels; on ne se résolvait point à considérer la religion chrétienne comme l'une des religions humaines; on cherchait à lui conserver une originalité, dont le désir tenait par plus d'une racine au postulat théologique de la révélation.

Aujourd'hui, on s'accorde généralement à penser qu'il ne suffit point d'épuiser les sources chrétiennes et de se rendre un compte exact de l'état du sentiment religieux, de la morale et de la société dans le monde gréco-romain, où la foi devait faire sa fortune et trouver son aliment, pour comprendre son principe, son « essence » et saisir les raisons qui l'ont suscitée; on croit que le secret de sa naissance et de sa nature première se trouve, pour une part considérable, en Syrie, en Asie Mineure, en Égypte, voire en Mésopotamie, dans tout ce milieu oriental où elle s'est d'abord manifestée et où elle a trouvé les premiers éléments de sa vie. L'étude minutieuse des inscriptions, des documents familiers, que nous apportent les papyrus et les ostraka¹, commence à nous donner des clartés jusqu'ici insoupçonnées, sur la langue du Nouveau Testament, sur la mentalité, les usages, les aspirations et les habitudes religieuses des hommes par lesquels et pour lesquels il a été écrit. Les progrès de l'archéologie orientale proprement dite concourent au même résultat.

D'autre part, ni les confessionnels ni les polémistes n'ont désarmé. Les premiers, non contents d'entretenir de tous leurs efforts dans l'esprit de ceux qui les écoutent, et ils sont nombreux, la conviction que les chercheurs libéraux viennent en ennemis de la foi, d'autant plus dangereux qu'ils

1. On nomme ainsi les débris de poterie qui, spécialement dans le monde hellénistique, ont été employés comme matière à écrire. On y trouve des quittances, des relevés de comptes, des extraits d'auteurs classiques, des sentences diverses, et, chez les chrétiens, des versets de l'Écriture.

semblent plus désintéressés, organisent dans leurs écoles et dans leurs livres une contre-histoire chrétienne. J'entends qu'affectant d'adopter sans réserves les méthodes de la critique scientifique, ils les appliquent à leur manière et de telle sorte qu'elles les conduisent toujours — ô miracle! — à des conclusions conformes aux affirmations de la Tradition. Et, au jugement des hommes mal avertis, cette histoire-là vaut l'autre. De leur côté, les polémistes anti-cléricaux tirent à leur avantage les constatations des savants. Il est impossible de les en empêcher ; mais la science chrétienne n'y gagne pas beaucoup de considération, et même en court, dans l'esprit public, des risques de confusions très fâcheuses. Et toujours reparaît la vieille opinion que « tout cela, c'est l'affaire des curés » ou de leurs adversaires. Le sage ne s'en étonne pas outre mesure, car il sait qu'il faut beaucoup de temps pour dissiper les apparences.

Ce que je viens de dire s'applique particulièrement à l'étude de l'antiquité chrétienne, mais celle de l'Église, considérée dans sa vie médiévale, moderne et contemporaine, rencontre des difficultés qui, pour être un peu différentes, ne présentent guère moins d'inconvénients. Les textes ne manquent pas et semblent d'ordinaire assez faciles à interpréter, mais ils sont très dispersés et, pour peu qu'ils présentent de l'intérêt, que l'opinion que nous cherchons à nous faire de l'Église d'aujourd'hui y puisse trouver à perdre ou à gagner, la passion et le parti pris s'en emparent, et il devient parfois très hasardeux de discerner et de fixer le vrai de

leur sens et de leur portée. Il suffit, pour préciser ce que je veux dire, de songer un instant aux débats touchant, — par exemple, et au hasard — le monachisme, l'Inquisition, les causes de la Réforme, la personne de Luther, l'esprit et les mœurs de la Papauté à diverses époques, la casuistique, la compagnie de Jésus, le Syllabus de Pie IX, l'Infaillibilité, ou la politique de Pie X. Peu à peu le temps fait son œuvre et aussi la patience des érudits; la vérité se dégage des contestations et s'impose aux adversaires.

Il s'en faut pourtant que l'histoire chrétienne soit entrée dans cette sphère heureuse de la pleine sérénité scientifique, où le chercheur, désireux seulement de trouver des faits, les voit comme ils sont et ne leur demande aucun autre service que d'ajouter à ses connaissances. Préjugés héréditaires, qui *tabouent* encore plusieurs grosses questions intérêts divers, religieux, moraux ou même politiques et sociaux, qui se dressent devant la curiosité de l'érudit; crainte légitime de verser sans le vouloir dans la polémique, dont on peut toujours craindre qu'elle ne soit ni tout à fait droite ni entièrement sincère; d'autre part, lacunes, doutes, ignorances décourageantes que confessent tous les vrais savants, hardiesses téméraires, hypothèses prématurées ou un peu scandaleuses, comme celles qui tendraient à rejeter jusqu'à l'existence du Christ, heurts de systèmes et querelles d'érudits; enfin nécessité d'un effort assez pénible pour suivre des enquêtes compliquées et des raisonnements tortueux, voilà bien des causes qui s'accordent à expli-

quer ce double fait évident : d'abord la lenteur avec laquelle s'édifie l'histoire scientifique du christianisme ; ensuite l'existence à son égard d'un sentiment général d'indifférence ou de défiance, au moins dans les pays latins, où les hommes les plus instruits l'ignorent presque tous, d'une ignorance profonde et déplorable.

Cependant, à qui daigne s'en rendre compte, il apparaît clairement que les efforts de plusieurs générations d'érudits ne sont pas demeurés inutiles, qu'ils sont au moins parvenus à poser toutes les questions sur le terrain de la science positive, que même le nombre de celles qu'ils ont résolues se trouve dès maintenant assez grand pour que leurs solutions offrent une base solide à quelques conclusions générales. Nous ne savons pas tout ; sur nombre de questions nous ne savons même pas tout l'essentiel ; mais nous sommes du moins en mesure de déterminer les grandes directions de l'évolution du christianisme, de marquer ses principales étapes, d'analyser ses facteurs essentiels, et aussi, là où les connaissances positives nous échappent, d'avancer avec assurance plusieurs négations capitales et de dénoncer avec certitude la fausseté de plusieurs traditions, qui ont longtemps égaré l'histoire : c'est bien quelque chose.

III

Vus du dehors, mis de côté non seulement toute préoccupation théologique ou métaphysique, mais aussi tout désir de les vraiment comprendre, la

naissance et le progrès du christianisme se présentent comme un fait historique du type collectif et qui se décompose à peu près comme il suit : sous le règne de l'empereur Tibère, un certain Jésus le Nazaréen se lève en Galilée ; il parle et agit comme un prophète juif, annonçant la proche venue du Royaume de Dieu et recommandant aux hommes de devenir meilleurs afin de s'y assurer une place ; il a réuni quelques fidèles lorsqu'un coup de force interrompt brutalement sa carrière ; mais son œuvre ne périt pas avec lui ; elle est reprise par ses disciples. Lui-même se trouve bientôt placé au centre d'une véritable religion nouvelle, qui s'étend dans le monde gréco-romain et, en même temps, se sépare du judaïsme. Cette religion s'affermi peu à peu, fait de nombreux prosélytes et finit par inquiéter l'État romain, qui la persécute, mais n'arrive pas à arrêter son essor ; elle s'organise en une Église de plus en plus forte, qui se fait tolérer par l'Empereur avec Constantin, puis le gagne, puis le pousse contre le paganisme. A la fin du iv^e siècle, officiellement du moins, elle règne sur la Romania entière. Depuis, la foi chrétienne a conquis l'Europe et elle a essaimé par toute la terre. Et ce sont là, au premier abord, des résultats si surprenants, lorsqu'on les rapproche des modestes proportions que Jésus semblait avoir voulu donner à son œuvre, que les chrétiens ne se les expliquent qu'en se les représentant comme l'accomplissement d'un dessein éternel de Dieu, en vue du salut des hommes. Comme Jésus, selon les théologies orthodoxes, c'est Dieu, il faut penser qu'il a voulu et, nonobstant les

apparences, implicitement organisé, durant son existence terrestre, la religion parfaite, et que toute la vie chrétienne n'est que le développement nécessaire des principes qu'il a posés. Ainsi l'établissement et l'évolution du christianisme à travers les âges sortent entièrement de sa volonté; c'est, dans le domaine des choses visibles, et mis à part le mystère de la Rédemption, pour fonder la *catholicité* d'un credo qu'il s'est incarné, qu'il a souffert et qu'il est mort.

Ne nous arrêtons pas aux réserves qu'un observateur désintéressé des faits ne peut manquer de formuler tout de suite, sur ce que les hésitations, les transformations et réformes plus ou moins profondes, les querelles, les divisions et les schismes, dont paraît semée l'histoire de l'Église chrétienne, ne sont guère conciliables avec l'hypothèse d'un plan nettement défini dès l'abord par le Fondateur et, depuis, suivi point par point. Mais le schéma que nous venons d'esquisser de la naissance, de la croissance, du triomphe du christianisme, n'a tenu compte des événements que selon leur apparence; il n'a point cherché à nous faire pénétrer dans leur être intime et à nous les expliquer véritablement; il a seulement montré leur suite et leur enchaînement, plutôt chronologiques que logiques. A propos de ces événements, ou entre eux, se posent des questions nombreuses, et qui sont proprement capitales, touchant le principe et « l'essence » du christianisme, le sens et l'économie de l'évolution chrétienne; ce sont elles qui forment la vraie matière de l'histoire ancienne de l'Église.

CHAPITRE I

L'INITIATIVE DE JÉSUS

- I. — *Origines juives du christianisme.* — Jésus le Nazaréen; insuffisance de notre information sur lui. — Pourquoi et comment sa *légende* remplace vite son *histoire*. — La *paradosis* et les sources de nos Évangiles. — Comment ces Évangiles ont été composés. — Comment la foi a comblé leurs lacunes. — Comment se pose le problème de la *levée* de Jésus.
- II. — *Le milieu d'où est sorti Jésus.* — Le pays juif et ses voisins immédiats; énorme matière religieuse disponible pour un syncrétisme nouveau. — Formation toute juive de Jésus. — Le monde palestinien au temps d'Hérode le Grand. — Le sacerdoce et le culte; les scribes et le légalisme; le peuple et la religion vivante. — L'attente messianique. — Caractères propres du judaïsme galiléen.
- III. — *Le principe de la levée de Jésus* : l'espérance messianique. — La relation de Jésus avec le Baptiste. — Les thèmes de sa prédication : la venue du *Royaume* et la *repentance*. — S'est-il cru le Messie? — Portée des dénominations évangéliques : *Fils de Dieu, Fils de David, Fils de l'Homme*. — Difficultés diverses et vraisemblances : Jésus prophète juif.

I

Le christianisme a donc ses origines premières dans un mouvement juif; il apparaît d'abord et exclusivement comme un phénomène intéressant la vie religieuse d'Israël, tout à fait caractéristique du milieu palestinien et proprement inconcevable

hors du monde juif. Ce mouvement, dont des influences multiples devaient par la suite expliciter et accroître la fécondité, sort de l'initiative d'un Galiléen, Jésus le Nazaréen, c'est-à-dire, selon toute apparence, non pas l'*homme de Nazareth*, mais le *nazir*, le *saint de Dieu*.

Il ne me paraît pas possible de révoquer en doute son existence, comme on tente encore parfois de le faire de nos jours¹, mais, à vrai dire, du moment où nous l'avons affirmée, nous entrons dans l'obscurité et l'incertitude, au point qu'un des résultats principaux de l'enquête approfondie conduite ces années dernières sur les documents primitifs, est d'avoir montré l'impossibilité où nous nous trouvons réduits de nous représenter la vie de Jésus avec quelque apparence de certitude. Il faut considérer comme des constructions plus ou moins arbitraires et subjectives tous les livres qui prétendent nous la raconter. De ce fait on voit aisément les raisons. Les hommes qui avaient écouté la parole du Christ et y avaient cru, qui, après s'être désespérés de son supplice, proclamaient sa résurrection, n'éprouvaient aucun besoin de coucher par écrit leurs souvenirs et leurs impressions; ils ne prenaient aucun souci de l'instruction d'une postérité qui, ils en étaient persuadés, ne viendrait jamais; d'un moment à l'autre, le monde de l'injustice, de l'erreur, de la chair allait finir, la génération humaine s'arrêter, le Messie vainqueur rayonner dans les nues.

D'autre part, il n'était guère possible que leur foi

1. Cf. Ch. Guignebert, *Le problème de Jésus*, Paris, 1914.

ne se projetât point sur leurs souvenirs et ne les déformât pas : la conviction où ils vivaient que Jésus le Nazaréen, c'était bien le Messie promis à Israël, qu'il siégeait dans le ciel, à côté de Dieu, en attendant l'heure de sa gloire, les entraînait fatalement à prêter aux apparences d'une existence médiocre, d'un succès très restreint et d'un supplice infamant, un sens profond ; à chercher, dans les incidents les plus minces, des enseignements ou des signes prémonitoires ; à faire application à leur Maître de tous les passages de la Bible qu'on disait se rapporter au Béni de Iahwé, et, par conséquent à retrouver dans sa vie l'accomplissement de toutes ces prophéties. Et ainsi leur imagination pieuse enveloppait les faits de commentaires, d'additions que leur conviction leur imposait, en quelque sorte, comme nécessaires et absolument vraies, puisqu'elles ne faisaient que préciser en Jésus la nature et la fonction messianiques. Dans leur simplicité de cœur, ils en venaient vite à ne les plus distinguer des données de leur mémoire ; ils les confondaient, en tout cas, avec elles dans les enseignements qu'ils répandaient autour d'eux, et leurs disciples se trouvaient matériellement incapables de séparer de nouveau les unes des autres. Surtout l'exaltation de leur foi les laissait sans défense contre les suggestions des révélations et visions particulières, et ce que tel ou tel d'entre eux avait appris d'une communication directe de l'Esprit Saint s'imposait à lui et aux autres avec une nécessité de certitude que ne dépassait point, s'il arrivait à l'égal, le plus immédiat des souvenirs « historiques ». Ce que Saint

Paul, par exemple, avait appris « en esprit » du Seigneur Jésus lui semblait plus direct et encore plus sûr que ce que pouvaient lui en conter les apôtres Pierre et Jacques.

C'était donc d'éléments hétérogènes et de valeur très inégale que se composait, dès la première génération chrétienne, la tradition (*paradosis*) que les fidèles acceptaient pour l'histoire authentique du Maître. Ce fut seulement quand cette première génération descendit au tombeau que la disparition des *témoins* directs de Jésus, les uns après les autres, fit naître des doutes sur l'imminence du retour espéré du Seigneur, et que des chrétiens prudents jugèrent utile de fixer par écrit les souvenirs que la tradition orale était censée avoir conservés.

Alors se formèrent probablement des livrets où chaque rédacteur enfermait ce qu'il jugeait spécialement intéressant : suite de sentences attribuées au Maître ; récits d'épisodes de sa vie, édifiants ou caractéristiques ; descriptions des *signes*, c'est-à-dire des miracles, qu'il avait produits pour la confusion des incrédules. Personne ne se préoccupait de ce que nous nommons l'exactitude historique et qui suppose des scrupules inconnus ou indifférents à des hommes d'une foi ardente et aussi dépourvus que possible d'esprit critique ; en revanche, chacun s'efforçait de prouver la solidité des espérances chrétiennes, de convaincre les hésitations, d'édifier les fidèles.

Ces livrets, qui constituèrent les sources anciennes de nos Évangiles, et dont le recueil des *logia*, ou *discours*, attribué à Matthieu et le récit narratif

attribué à Marc furent, semble-t-il, les principaux, ne pouvaient donc contenir, tout au plus, que les éléments dispersés et déjà très mêlés d'une vie de Jésus, telle qu'on se la représentait vers la fin de la génération apostolique. Les rédacteurs successifs de nos Évangiles, dans le dernier tiers du 1^{er} siècle, au plus tôt, cherchèrent visiblement à rendre leur récit cohérent; mais, outre qu'il leur eût sans doute été impossible de débarrasser les faits vrais des commentaires qui les modifiaient, de distinguer entre ce qui s'était passé et ce que la foi supposait qui s'était passé « afin que s'accomplît la parole de l'Écriture », entre ce dont ils se souvenaient et ce que l'Esprit leur avait suggéré, et que, de plus, ils n'éprouvaient aucune envie de faire ce triage, ils se trouvaient en présence d'une matière difficile à utiliser. Les recueils de sentences ne tenaient point compte des circonstances où le Seigneur les avait proférées; leur groupement, artificiel partout, ne devait pas être pareil dans les divers livrets; il en allait de même des récits proprement dits, qui ne relataient que des épisodes, avec des variantes considérables d'un rédacteur à l'autre; il fallait trier, choisir, puis combiner en une narration suivie des morceaux assez disparates.

Il suffit de parcourir nos trois Évangiles synoptiques pour se persuader que leurs auteurs ont abouti à des combinaisons sensiblement différentes des mêmes faits et de discours analogues ou semblables; d'où il faut conclure qu'ils ne se sont point guidés sur la vérité objective, qu'ils n'ont point tenu compte d'une chronologie des événements assez

ferme pour s'imposer à eux, mais qu'au contraire chacun a suivi son dessein particulier dans la disposition de son ouvrage. Il n'est pas moins visible qu'aucun d'eux ne disposait d'une suite complète de faits assez serrés pour lui permettre de donner un tableau satisfaisant de la vie entière du Christ; aucun d'eux n'a donc fait autre chose que coudre plus ou moins adroitement des lambeaux de traditions, qui forment un ensemble artificiel, mais ne font pas un tout. Sous la trame du récit évangélique, d'énormes lacunes se voient ou se devinent, même en Marc, qui demeure pourtant assez prudent pour ne rien dire de la naissance ni de l'enfance de Jésus.

Or la foi ne veut pas ignorer et elle apprend toujours ce qu'elle a besoin de savoir; l'imagination pieuse est toujours à son service. C'est pourquoi le I^{er}, le III^e et le IV^e Évangiles nous content, sur la période dont le II^e ne nous apprend rien, des récits à la vérité dissemblables, voire contradictoires, mais tous merveilleux et très édifiants; chacun, à sa manière, comble les lacunes. Seulement, il est évident qu'aucun n'a grand chose de commun avec l'histoire. De même paraît-il probable que les souvenirs relatifs à la Passion s'étaient déjà altérés avant la rédaction de nos Évangiles, qu'ils avaient subi l'influence de diverses légendes répandues en Orient, qu'ils avaient reçu des interprétations qui, sur plusieurs points essentiels, leur donnaient une physionomie nouvelle. Et comment, d'autre part, ne pas rapporter à l'initiative du Maître, ne pas faire entrer dans la tradition de son enseignement

tout ce que la foi vivante de ses disciples, obligés en quelque sorte, par sa mort et sa résurrection, à ne plus voir le passé, le présent et l'avenir que dans la perspective messianique, pouvait enfanter de fécond? Comment, par exemple, ne pas prêter au Seigneur l'ordre de baptiser et l'institution de l'eucharistie, alors qu'en fait le baptême constitue, dès la génération apostolique, le sceau de la foi, et l'eucharistie le lien visible des frères entre eux, autant que du Christ et des frères, selon l'interprétation de Saint Paul?

Ainsi nous ne voyons plus nettement la figure du Jésus historique, nous n'avons plus les moyens de nous représenter exactement sa vie; de la première nous pouvons dire qu'il s'en devine encore quelque chose sous divers traits de la tradition évangélique; de la seconde nous pouvons espérer tenir quelques épisodes; sur un point comme sur l'autre et de même sur tout ce qui touche à ce que Jésus est censé avoir enseigné, il convient de ne rien affirmer qu'avec la plus extrême prudence.

Cependant nous savons qu'un jour venu, ce Jésus a quitté sa famille pour se mettre à parcourir la Galilée et à prêcher. Pourquoi? Est-ce seulement parce qu'il a éprouvé le besoin de le faire, parce qu'une vocation née spontanément en lui, et pour nous inexplicable, l'y a poussé irrésistiblement? Sans doute, pour une part; mais, à moins d'accepter le postulat de l'inspiration divine, que l'histoire ne peut prendre en considération, parce qu'il exclut son contrôle et échappe à toute discussion, une vocation de ce genre ne peut être entendue que

comme la résultante des actions d'un milieu. L'originalité d'un inspiré tient toute dans la forme qu'il donne à la réduction, à la combinaison inconsciemment opérée en lui, des influences qu'il a subies. Le problème de la levée de Jésus se ramène donc historiquement à l'intelligence du milieu d'où il est sorti.

II

Ce milieu, nous ne le connaissons pas encore parfaitement bien, mais nous commençons à le connaître ; nous voyons qu'il se présente sous deux aspects, ou, pour mieux dire, qu'il est double : le Christ est né Juif ; il a grandi dans une ambiance juive à laquelle, autant que nous en pouvons juger, il a exclusivement emprunté les éléments de sa formation intellectuelle et religieuse. Mais d'abord, Israël n'avait pu s'isoler si complètement des populations syro-chaldéennes entre lesquelles il vivait, qu'il ait réussi à se soustraire tout à fait à leur influence. Il avait aussi gardé quelque chose de son contact prolongé avec les conquérants grecs venus du royaume Lagide d'Égypte et du royaume Séleucide de Syrie, avec ses propres fils établis en terre grecque et que les grandes fêtes ramenaient chaque année, plus ou moins nombreux, à Jérusalem ; en sorte que, dans les deux ou trois siècles qui précèdent notre ère, il avait fait sienne plus d'une idée étrangère.

En second lieu, tout autour du monde juif palestinien, se trouvait un milieu païen, qui, s'il n'a pas

agi directement sur Jésus, attirera ses disciples tout de suite après sa mort; milieu syrien et phénicien, qui bornait la Palestine au Nord, à l'Ouest et au Sud-Ouest, et que nous devinons plus que nous ne le voyons clairement, mais où venaient confluer les croyances, les cultes, les superstitions, les préjugés ou seulement les souvenirs de plusieurs religions du passé et du présent; milieu mésopotamien vers l'Est, où se mêlaient les influences religieuses de l'Inde et de la Perse, sur la terre babylonienne, mère de beaucoup de vieux mythes répandus dans tout le monde sémitique et aussi de spéculations où se combinaient la métaphysique et l'astrologie, pour l'explication de l'univers et de la destinée humaine; milieu égyptien vers le Sud, où les anciens cultes nationaux s'étaient rajeunis, élargis et comme universalisés sous l'influence fécondante de la pensée grecque; milieu hellénistique enfin, vers le Nord, dans ce que nous nommons l'Asie Mineure, encore plus compliqué, mais aussi plus opulent parce qu'il formait comme un carrefour de religions. Aux cultes locaux, dont plusieurs étaient encore vivaces et puissants, aux mythes de la religion olympique, aux réflexions et aux *dogmes* des philosophes grecs, plus ou moins vulgarisés, s'ajoutaient en lui d'innombrables « contaminations » venues de tous les autres milieux que nous venons d'énumérer, y compris le juif.

Il y avait là, pour ainsi dire, une matière religieuse énorme et en partie amorphe, qui s'organisait déjà en combinaisons syncrétistes plus ou moins singulières, et qui s'offrait à toutes les formes d'ex-

ploitation. Elle constituait donc, pour l'avenir du christianisme, une réserve quasi-inépuisable. Mais, je le répète, le Christ lui-même s'est, selon toute apparence, exclusivement formé dans le milieu juif — car c'est sans aucune espèce de preuve qu'on a parfois avancé l'hypothèse d'une action directe du bouddhisme sur lui — et c'est par l'intermédiaire de Juifs que la foi chrétienne s'est d'abord répandue hors de Palestine. Jetons donc un coup d'œil sur le monde juif, quitte à essayer de nous rendre compte de la physionomie religieuse des autres quand nous verrons la prédication chrétienne s'y étendre.

C'était, au reste, quelque chose de singulièrement complexe que le milieu juif, au temps d'Hérode le Grand (mort en 4 avant J.-C.). Sous une apparence d'uniformité de race, de mœurs et de religion, les Judéens formaient foncièrement deux peuples, d'esprit assez différent et de tendances religieuses dissemblables¹.

Il en faut chercher la cause première très haut. Quand le roi de Babylone avait cru à propos de transporter aux bords de l'Euphrate, *super flumina Babylonis*, les Juifs vaincus par lui, il n'avait pris garde qu'aux familles de quelque importance; les habitants de la campagne, les petites gens, étaient restés chez eux et ils avaient continué de pratiquer l'ancienne religion d'Israël, pieuse assurément, confiante en Iahwé, mais enfin pas très rigoureuse, pas inca-

1. L'ouvrage essentiel est celui de Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*⁴, Leipzig, 1901-1909, 3 vol. in-8°; on peut consulter avec profit Shailer Mathews, *A history of New Testament times in Palestine*, New-York et Londres, 1902, in-12°.

pable de compromission avec les dieux d'à côté, ou avec leurs fidèles. Sur ce que le iahwisme ancien était surtout une religion d'hommes, ces bons paysans judéens ne fuyaient point les mariages mixtes, qui mêlaient au sang du peuple élu celui des filles étrangères. Cependant les exilés, ceux du moins que le désespoir ne précipita pas dans l'idolâtrie des vainqueurs, évoluèrent rapidement. Ils se trouvaient obligés de réfléchir sur l'alliance conclue entre Iahwé et son peuple, de s'expliquer leur infortune présente, d'imaginer un avenir consolant, de combiner les moyens d'éviter le retour de pareilles calamités, et ils se persuadèrent que les maux d'Israël venaient de ce qu'il s'était montré infidèle à l'Alliance et qu'il ne lui restait qu'un moyen d'apaiser le Dieu, c'était de se soumettre à la plus grande rigueur dans l'observance cultuelle; pratiquement, d'établir un rituel très strict, qui rendrait l'idolâtrie impossible. La constitution de ce rituel, l'affermissement de cet étroit légalisme, fortifié par une nouvelle rédaction de la Loi, conforme aux besoins nouveaux, furent l'œuvre des prophètes de l'exil, particulièrement d'Ezéchiél. Quand la bonne volonté de Cyrus permit à ces déportés de revenir dans leur patrie (538), ils ne profitèrent pas tous de la licence, mais ceux qui en profitèrent apportèrent en Judée la Loi nouvelle et l'esprit nouveau et, détail essentiel, ils restèrent en relations étroites avec leurs frères de Babylonie, qui les assistèrent de leur influence près du roi de Perse, de leur argent, de leur secours moral, pour les imposer à la population sédentaire. Les réorganiseurs du

Temple et du culte, ennemis implacables des mariages mixtes et des concessions à l'étranger, furent des Juifs envoyés de Babylonie, Esdras et Néhémie. C'étaient déjà des *scribes*, c'est-à-dire des hommes qui avaient étudié la Loi, qui l'expliquaient et commençaient à constituer, à côté d'elle, toute une jurisprudence, pour régler les cas de conscience, qui ne pouvaient manquer de pulluler du moment que l'on posait l'absolue pureté légale comme condition première de la piété.

La période qui s'étend du retour de l'exil à la naissance de Jésus vit donc d'abord la reconstitution d'un clergé nombreux, d'une caste sacerdotale, qui gravitait autour du Temple unique et assurait la régularité de son service, mais n'étudiait spécialement ni n'enseignait la Loi, et qui, par une pente naturelle, inclinait à n'attacher d'importance qu'aux rites et aux formules; en second lieu, le développement de la classe des scribes, ou docteurs de la Loi, entre lesquels s'ouvre un véritable concours d'ingéniosité pour pénétrer dans tous les recoins du texte sacré, et qui commentent, et qui ergotent, et qui finissent bien souvent, malgré leur piété personnelle sincère et profonde, par étouffer la religion du cœur, libre et spontanée, sous l'amas de leurs scrupules de forme. Certains s'inquiètent de savoir, par exemple, si un œuf pondu le jour du sabbat est pur, ou si l'eau pure qui tombe dans un vase impur, ne se trouve pas souillée jusque dans sa source.

D'aucuns, il est vrai, subissant à leur insu l'influence des spéculations grecques sur Dieu, le monde et l'homme, élargissent et *sublimisent* l'an-

tique représentation de Iahwé, qui devient le Dieu *en soi*, indéfinissable et même innommable. Ils tendent à adopter une cosmologie et une anthropologie *dualistes*, où s'opposent les deux éléments adverses, la matière et l'esprit, le corps et l'âme. Et par là, tout à l'encontre de l'action du légalisme outrancier, commence à s'universaliser, et proprement à *s'humaniser* la religion nationaliste d'Israël. Ce travail est naturellement poussé plus à fond et s'accomplit plus vite dans les colonies juives de terre païenne, où nous le retrouverons, mais il est, vers le début de notre ère, déjà depuis longtemps commencé en Palestine même et il y donne des résultats appréciables.

Le peuple obéit aux prêtres, parce qu'ils sont ses guides nationaux : le Grand Prêtre a seul qualité pour représenter Israël en face du maître perse, ou grec. La Judée devient ainsi un état théocratique et, même durant la période hasmonéenne¹, où elle se croit indépendante, elle reste cela, puisque le roi est en même temps Grand Prêtre. D'autre part, le même peuple admire les scribes, savants et scrupuleux. Mais, en réalité, ni le ritualisme sceptique des prêtres, ni le pédantisme hautain des scribes, ne le touchent profondément et ne suffisent à sa piété. Il subit peu à peu la poussée du rigorisme; il se ferme aux étrangers autant qu'il le peut et même il s'indigne de voir parfois ses chefs *gréiciser*

1. C'est-à-dire au temps des Macchabées, Judas, Jonathan, Simon, Jean Hyrcan, Aristobule et Alexandre Jannée, entre 165 et 70 avant Jésus-Christ, car, de la mort de Jannée à l'avènement de l'Arabe Hérode, en 40, c'est l'anarchie et la décadence.

outré mesure ; mais il continue d'aimer Iahwé avec son cœur, de le prier dans ses jours d'angoisse avec une ferveur qui s'inspire de la piété d'autrefois et ne s'enferme pas dans les formes nouvelles ; en d'autres termes, sa religion vit, elle se développe. Elle s'attache à plusieurs notions qui n'étaient point foncièrement juives et qui venaient de l'Est : celle du rôle des anges et des démons ; celle de la vie future et du jugement dernier. Simultanément, elle tire du malheur des temps — car les Juifs eurent à souffrir beaucoup des Égyptiens, des Syriens, des Romains, et d'eux-mêmes, durant les quatre siècles qui précèdent le Christ — l'affermissement d'une antique espérance : elle attend, elle appelle de tous ses vœux le Messie, qui viendra rendre à Israël plus que la splendeur du temps de David. Ces préoccupations de la foi populaire, les scribes eux-mêmes finissent par les accepter, les commenter et, en quelque sorte, les consacrer. Et, plus les événements semblent leur donner tort, plus dure se fait la domination étrangère, plus elles s'enracinent dans l'esprit des simples, plus elles tiennent de place dans leur conviction.

Il ne faut pas oublier qu'en ce temps-là les Juifs — et, d'ailleurs, bien d'autres hommes qu'eux dans le monde — ne possèdent pas la moindre notion de ce que nous nommons les *lois naturelles*, de l'enchaînement invariable et nécessaire des causes et des effets. Convaincus que tout est possible à Dieu, ils n'aperçoivent aucune limite entre le phénomène et le miracle et, en vérité, ils vivent au plein du merveilleux constamment, car tout ce qui les sur-

prend leur apparaît comme l'œuvre immédiate de Dieu ou de l'Adversaire. C'est pourquoi ils se persuadent sans effort que l'étonnante révolution qu'ils espèrent s'accomplira, dès que Iahwé le voudra, irrésistiblement, et leur attente anxieuse en guette l'annonce avec une croissante nervosité. Cette espérance messianique, dont Israël attendait la réparation éclatante de ses infortunes et l'oubli de ses humiliations, était au contraire destinée à le jeter dans les plus désastreuses aventures, où il se lancera tête baissée, persuadé que va se lever la Grande Aurore bénie et que le ciel l'aidera si seulement il s'aide. Les effroyables révoltes du 1^{er} et du 11^e siècles de notre ère, qui décimeront les Juifs et consommeront la ruine de leur nation, procèdent toutes de la persuasion que les temps sont accomplis et que la Promesse jadis proclamée par les prophètes de Iahwé se réalise enfin.

Or en Galilée, dans cette partie septentrionale de la Palestine où naquit Jésus, c'étaient les simples qui formaient le gros de la population. Le pays n'avait été amené à partager la vie juive nouvelle qu'au temps des Macchabées; il n'avait jamais vu que de loin l'aristocratie sacerdotale et, si les scribes ne l'épargnaient pas tout à fait, ils n'y pullulaient pas comme à Jérusalem ou dans la Judée proprement dite et ils n'y avaient pas acquis la réputation et l'influence qui honoraient les maîtres des écoles judéennes. On disait communément que les Galiléens n'avaient pas très bonne tête, sans doute parce que dans leurs montagnes s'étaient abritées, durant les premiers temps de la domination romaine, des

bandes nationalistes très tenaces. On raillait aussi leur accent provincial. En vérité leur piété gardait, semble-t-il, une spontanéité, une ardeur, une profondeur qui témoignaient d'une grande intensité de vie religieuse et que ne dominait pas la minutie scrupuleuse du pharisaïsme judéen.

Jésus est donc né, il a grandi dans un pays où tout l'esprit de la plupart des hommes est tourné vers les préoccupations religieuses; il est sorti du peuple, où chacun vit dans l'espérance ingénue, dans l'attente anxieuse d'un événement miraculeux, que leur seule piété peut mériter aux Juifs et qui les fera maîtres de la terre. Mais ce peuple est régi par des prêtres qui ne partagent pas cette espérance et se désient des difficultés qu'elle peut leur créer vis-à-vis des dominateurs étrangers; il est en quelque sorte encadré par des docteurs, dont l'un a dit qu'un ignorant ne saurait être pieux, et qui ne se sentent guère de sympathie pour un mouvement populaire.

III

On conçoit qu'un homme profondément pieux, un simple, dont l'esprit n'a pas été desséché du tout par la discipline des scribes, mais qui, pénétré depuis son enfance des préoccupations de son milieu, n'a de vie intellectuelle, religieuse, morale que par elles, s'il se trouve doué de cette faculté merveilleuse de rassembler en lui, et de recréer, pour ainsi dire, par sa méditation, les idées qui flottent dans l'air qu'il respire (et c'est le propre de tous les

inspirés), en vienne à traduire ses convictions en actes. Un inspiré galiléen de ce temps-là ne pouvait qu'annoncer, sous une forme plus ou moins personnelle et originale, l'imminente réalisation de ses espérances. Et tel paraît bien être, en effet, le principe de la « levée » de Jésus ¹.

Les documents nous font défaut pour pénétrer dans le détail matériel de sa formation intellectuelle et pour saisir les causes précises qui ont déterminé son initiative; il n'est pas nécessaire de supposer, ni ici ni là, beaucoup de complication. Nos Évangiles marquent tous un rapport, mal précisé mais certain, entre le début de sa vie publique et la prédication d'un autre inspiré, qui prêchait la nécessité de la repentance en vue de l'approche des temps promis. Il se peut que Jésus ait connu Jean le Baptiste, qu'il soit allé à lui, qu'à son exemple, la vocation lentement, obscurément préparée au fond de sa conscience, se soit irrésistiblement imposée à sa volonté, et qu'il ait commencé de prêcher à la nouvelle de l'emprisonnement de Jean par Hérode Antipas, afin que le Royaume ne manquât point de héraut. En définitive, il ne faisait que renouer la tradition prophétique interrompue en Israël depuis le retour de l'exil et que déjà plusieurs *nechim* avant lui, le Baptiste entre autres, avaient cherché à reprendre. Son initiative, pour si originale qu'elle puisse

1. Renan, *Vie de Jésus*, est scientifiquement négligeable. On peut lire Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910, in-12° et Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913, in-8°, chap. I, et II; et consulter Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*⁴, Gütersloh, 1911, in-8°, et O. Schmiedel *Die Hauptprobleme des Leben-Jesu-Forschung*², Tübingen, 1906.

paraître au premier abord, dans sa forme, n'avait en soi rien d'exceptionnel, ni d'inattendu.

Qu'il ait su dès le premier moment ce qu'il voulait exactement, ou seulement ce qu'il représentait, on en peut douter. Avec d'autres allures que le Baptiste, car il avait tout à fait renoncé à la vie ascétique et à la violence de langage de son prédécesseur, il développait les mêmes thèmes principaux : « Le Royaume approche, la grande transformation qui chassera du monde l'injustice et le mal ; faites pénitence, si vous voulez une place parmi les élus. » Pourquoi disait-il cela ? Parce qu'une force secrète le poussait à le dire, parce qu'il sentait le Seigneur en lui, comme l'avaient senti tous les inspirés juifs. Et qu'entendait-il par cela ? Comment se représentait-il le Royaume et sa venue ? Nous ne le savons pas ; nos textes datent d'un temps où le retard de l'avènement du Royaume a déjà modifié sa représentation dans l'esprit des chrétiens. Il l'imaginait sans doute en conformité de ce qu'on en disait autour de lui : comme l'avènement matériel de la joie pour Israël, l'éclatante manifestation de la bénédiction d'Iahwé, sous une forme que l'imagination populaire n'avait jamais bien fixée et qu'il ne fixait peut-être pas lui-même rigoureusement. Rien ne nous assure qu'il n'ait pas d'abord fait quelques allusions à la violence messianique, à la guerre que, selon l'opinion la plus répandue, le Messie devait apporter dans le monde ; nos Évangiles en portent quelques traces, mais il est naturel que ces traits aient à peu près disparu d'écrits destinés à prouver que c'était en lui, si doux et si

pacifique, qu'il fallait voir « Celui qui devait venir ».

Lui-même se crut-il le Messie? On en a douté; on en doute encore, et sur des raisons considérables: jamais il ne s'est ouvertement qualifié de *Messiah* (en grec *Christos*). Une étude attentive des passages de nos Évangiles où le mot paraît, ne permet pas d'en rapporter un seul à l'une de leurs deux sources fondamentales: le recueil des sentences ou *Logia* du Seigneur et le premier Évangile, dit de Marc¹. Et les plus probants en apparence sont ceux qui résistent le plus mal à la critique: par exemple la fameuse confession messianique devant le grand prêtre Caïphe (*Mc.*, 14, 61), dont rien ne garantit la lettre, et qui paraît bien ne répondre à aucune réalité de l'histoire. Mais au temps où les textes évangéliques dont nous disposons ont reçu leur forme dernière, il était inévitable que la foi en la messianité de Jésus, devenue le fondement même du christianisme, s'affirmât en eux d'une manière éclatante et y parût authentiquée par le Maître en personne. Toutefois « parole d'Évangile » et « parole de Jésus » continuent de faire deux pour l'exégète et c'est une conclusion d'exégèse très sûre que Jésus n'a point proclamé sa messianité.

1. On lit, il est vrai en *Mc.*, 9, 41: *Car quiconque vous donnera à boire un verre d'eau pour la raison que vous êtes au Christ...* (ὅτι Χριστός ἐστε), mais l'authenticité des mots caractéristiques est abandonnée même par des exégètes conservateurs, comme le Père Lagrange ou le pasteur H. Monnier, parce que l'emploi de *Χριστός* sans article appartient au langage de Saint Paul et non à celui de la Synopse et parce que *Mt.*, 10, 42, parallèle à notre *Mc.*, porte: *Quiconque aura donné à un de ces petits, en tant que disciple (ἐἰς ὄνομα μαθητοῦ), rien qu'un verre d'eau...*, leçon qui a toutes chances d'être la plus ancienne.

Il ne s'est point dit *Fils de Dieu*, expression qui ne pouvait, du reste, représenter au jugement d'un juif qu'un scandaleux non-sens et un lourd blasphème, que, du reste, pas un seul texte évangélique ne permet de lui attribuer sûrement et qui appartient au langage des chrétiens hellénisés, Saint Paul et l'auteur du iv^e Évangile, pour qui elle offrait un sens profond et suffisamment clair¹.

Il n'a pas pris le titre de *Fils de David*, bien connu en Israël comme essentiellement messianique; il n'a même pas employé celui que nos Évangiles semblent considérer comme caractéristique de sa personne et de sa mission, celui de *Fils de l'homme*, ou du moins il ne l'a pas employé au sens messianique. Les Juifs l'ignoraient en ce sens-là, car le fameux passage du livre de Daniel, 7,13-14 : « je regardais dans la vision de la nuit et voici que sur les nuées du ciel vint comme un fils d'homme.... », ce passage, dis-je, n'était pas encore rapporté par les rabbins à l'apparition du Messie et c'est beaucoup plus tard qu'il l'a été dans la synagogue, sous l'influence de l'usage qu'en faisaient les chrétiens. Durant quelque temps, des fidèles qui entendaient mal la langue araméenne, où *un fils d'homme* (*bar nascha*) veut dire tout simplement *un homme*, se sont

1. Un juif pouvait se dire le *Serviteur de Iahwé*, mais non pas son *Fils* et je crois vraisemblable que Jésus se soit, en effet, considéré et présenté, d'après le Psalmiste, comme le *Serviteur de Dieu*.

Le mot hébraïque *Ebed*, qui veut dire *serviteur*, se traduisait souvent en grec par le mot *παῖς*, qui signifie à la fois *serviteur* et *enfant*. Le passage verbal de *παῖς*, *enfant*, à *υἱός*, *fils*, a donc été très facile, mais la notion de *Fils de Dieu* vient du monde hellénistique.

imaginé que cette expression, qu'ils pouvaient lire dans les *Logia* ou *Sentences* du Seigneur, enfermait un sens mystérieux, et, en la rapprochant de l'emploi qui en est fait chez Daniel, et qu'ils ne comprenaient pas davantage, l'ont considérée ici et là comme un équivalent spécialement chrétien de *Messie*. Que ce soit une erreur, l'examen des textes ne permet point d'en douter et, dans presque tous les passages de nos Synoptiques où l'expression paraît, elle n'appartient qu'au rédacteur. En quatre ou cinq endroits seulement¹ elle a chance de reposer sur une sentence authentique de Jésus, inexactement traduite, et là il la faut entendre comme s'il y avait : *un homme*. Par exemple : *Les renards ont leurs tanières.... l'homme n'a pas où poser sa tête*; ou bien : *Et si quelqu'un dit une parole contre l'homme, elle lui sera pardonnée, mais à celui qui parlera contre l'Esprit Saint, il ne sera pardonné ni dans ce monde ni dans l'autre*.

C'est donc un fait certain que la tradition primitive n'avait point dit ouvertement que Jésus se fût donné comme le Messie, et c'est encore une impression de même sens qui ressort pour nous de ce qu'on nomme le « secret messianique », c'est-à-dire de la recommandation pressante, voire menaçante que, d'après Marc, le Maître est censé faire, en diverses occasions, à ses disciples de ne rien révéler de ce qu'ils devinent, entrevoient, ou apprennent de sa dignité réelle. Quel intérêt avait-il donc à dissi-

1. Soit Mt., 8, 20 (Lc., 9, 50); Mt., 11, 19 (Lc., 7, 34); Mt., 12, 32 (Lc., 12, 10); Mt., 9, 6 (Mc., 2, 10; Lc., 5, 24); Mt., 12, 8 (Mc., 2, 28; Lc., 6, 3).

muler son identité et à taire sa mission, juste au moment où sa prédication n'avait de sens réel que s'il les proclamait ? D'autre part, c'est un problème assez épineux que pose à l'historien la nécessité d'admettre qu'un paysan galiléen a transformé à ce point l'idéal du héros où s'était fixée l'espérance de son peuple, qu'il ait changé en un martyr humble et résigné le roi victorieux que devait être le Messie. Certains exégètes ont essayé de compenser ces difficultés contradictoires par diverses considérations qui veulent prouver que, si Jésus ne s'est pas lui-même avoué ouvertement Messie, il a cru qu'il l'était, il l'a laissé croire à ses disciples, il a péri pour l'avoir laissé croire à Pilate ; et que, s'il en avait été autrement, jamais les Apôtres n'auraient pu penser que le Crucifié était ressuscité des morts. Aucune de ces raisons n'est vraiment très convaincante. On peut continuer à trouver surprenant que Jésus ne se soit pas plus nettement expliqué sur ce point essentiel ; on peut interpréter les demi-aveux ou les insinuations que lui prêtent nos textes comme des artifices de rédacteurs que la tradition authentique abandonnait ; on peut penser que le procurateur romain n'avait besoin d'aucune confession messianique pour se débarrasser d'un agitateur juif qui prêchait la proche venue du Royaume, c'est-à-dire la fin imminente de la domination romaine ; on peut croire enfin que l'amour des Apôtres pour leur Maître et la confiance qu'ils avaient mise en lui, ont suffi à provoquer les visions qui ont enraciné en eux la certitude de sa résurrection, et que la conviction qu'il avait été « fait

Christ », par la volonté de Dieu, comme Saint Pierre est censé le dire dans les *Actes des Apôtres* (2,36), est venue pour expliquer le miracle de la résurrection.

Il y a donc, en définitive, d'assez solides raisons de penser que Jésus s'est tout simplement considéré et comporté comme un prophète, qui se sentait poussé par l'Esprit de Iahwé à proclamer la prochaine réalisation de la grande espérance et la nécessité de s'y préparer. Cependant, même en ce cas, on peut encore se demander s'il ne s'est point persuadé qu'une place de choix lui était réservée dans le Royaume *futur*, place qui ne pouvait guère ne pas se confondre avec celle du Messie lui-même. Plusieurs exégètes considérables, tel M. Loisy, se répondent par l'affirmative et s'il est difficile de contester sûrement leurs raisons, il l'est tout autant, à mon avis, de les approuver sans réserve. La certitude nous échappe sur ce point, comme sur tant d'autres.

CHAPITRE II

L'ÉCHEC DE JÉSUS

- I. — *Certitude de cet échec.* — Ses causes : Jésus ne parle ni au peuple, ni aux docteurs, ni aux prêtres un langage convaincant. — Le voyage à Jérusalem et la mort de Jésus. — L'avait-il prévue?
- II. — *La dispersion des Apôtres.* — Comment la foi en la résurrection de Jésus relève leur courage. — De quels phénomènes procède cette foi. — Ses conséquences touchant la constitution de la christologie primitive et la naissance du christianisme.
- III. *La réorganisation de la foi des disciples.* — L'idée du prochain retour du Messie Jésus. — Faibles chances de succès de la doctrine apostolique. — Ce qui assure sa survie : sa transplantation en terre grecque.

I

Ainsi les textes nous laissent dans l'incertitude touchant ce que Jésus a pensé du principe de sa mission, du caractère de sa personne et de la portée de son rôle. Ce que nous voyons bien, en revanche, c'est qu'il ne réussit pas, que ses compatriotes Palestiniens ne crurent pas en la mission qu'il s'attribuait et ne se conformèrent pas aux suggestions morales qu'il leur apportait ; ils le regardèrent passer, durant le temps, d'ailleurs très court, où il

circula au milieu d'eux¹, avec curiosité ou indifférence, mais sans le suivre. Peut-être — et tout au plus — séduisit-il quelques centaines de Galiléens ingénus, car lorsque les Évangiles nous montrent les foules se pressant sur ses pas, et charmées par sa parole, ils ne nous font pas oublier ce qu'ils nous disent par ailleurs, avec beaucoup plus de vérité, de la dureté de cœur des Juifs; en vérité Jésus lui-même semble avoir désespéré de les amolir. Les raisons de son échec se voient clairement.

Au peuple, il ne parlait pas le langage qu'il attendait : il prêchait le retour sur soi, l'amour du prochain, l'humilité du cœur, la confiance filiale en Dieu, à des gens qui espéraient un appel aux armes et l'annonce du dernier combat avant la victoire éternelle. Il ne leur disait pas : « Levez-vous ! Le Messie de Iahwé est parmi vous », mais bien : « Préparez-vous, par la repentance, à faire bonne figure au Jugement qui s'approche ». Il ne leur demandait pas d'agir, mais seulement d'attendre dans une certaine position morale et religieuse, qui changeait l'attente en une contrainte. Fils d'Israël, il ne marquait probablement qu'un exclusivisme relatif : la piété du cœur, la foi-confiance du centurion romain ou de la Cananéenne, semblaient à ses yeux égaler les mérites de la naissance pure ; pour mieux dire, un païen qui croyait en sa parole, se plaçait, dans

1. La vie publique de Jésus n'est pas à calculer sur les données du IV^e Évangile qui permettraient de lui attribuer une durée d'environ trois ans; elle se réduisit certainement à quelques mois, peut-être à quelques semaines; nous ne savons pas au juste.

son estime, fort au-dessus d'un juif incrédule. Il parlait beaucoup de justice, de paix, d'élan vers le Père et aussi de résignation, de patience; pas de révolte, ni de triomphe du peuple élu sur les nations. Et tout cela, qui fait pour nous son originalité et son charme, ne pouvait plaire aux ardents messianistes de Palestine.

Aux docteurs, il se présentait comme un ignorant prétentieux, qui, naïvement, croyait que le bon sens pouvait remplacer la science, et le cœur la raison; qui parlait « d'autorité » sans avoir fréquenté les écoles, parce qu'il sentait en lui le souffle du Père; leur esprit lui déplaisait; la spontanéité de sa religion se sentait contrainte par le formalisme de la leur; et l'antipathie ne pouvait qu'être réciproque. Sans doute, nous ne devons pas oublier que nos Évangiles reflètent les préoccupations d'un temps où le légalisme juif ne retenait plus guère les chrétiens, où, par conséquent, ils inclinaient à prêter au Maître la mésestime qu'ils lui montraient; cependant, il n'est guère possible de ne pas tirer des nombreux textes où le Christ prend les scribes à partie et, inversement, de ceux où nous les voyons lui tendre le piège de questions insidieuses, l'impression nette d'un conflit latent entre eux et lui. De toute évidence, il respectait la Loi, il tenait à elle, mais il n'y tenait pas exclusivement et il se montrait disposé à faire passer les inspirations de la piété avant les recommandations rabbiniques.

Aux prêtres de Jérusalem, à l'aristocratie sadducéenne, il apparaissait comme le plus dangereux et le plus gênant des agités; dangereux, parce qu'il

risquait de provoquer, en fin de compte, dans le peuple, un de ces mouvements violents et absurdes que les autorités romaines réprimaient toujours avec rigueur, et dont l'agitation troublait la quiétude des gens du Temple; gênant, parce qu'il s'en venait inconsidérément étaler sous les yeux du populaire des comparaisons et des reproches qui tournaient, en définitive, au désavantage du sacerdoce.

Le peuple hésitait peut-être plus qu'il ne se prononçait contre le *nabi*. On disait que Jésus multipliait les *signes*, c'est-à-dire les miracles, en guérissant des possédés et des infirmes; il se peut même qu'on lui prêtât déjà — banalité en ce pays et en ce temps! — le réveil de quelques morts; ses ennemis rapportaient tout ce merveilleux à l'influence de Beelzebub, c'est-à-dire du diable; mais les simples ne les croyaient pas sur parole et demeuraient perplexes; enfin si Jésus n'excitait pas leur enthousiasme, il ne décourageait pas leur sympathie. En revanche, docteurs et prêtres le détestèrent dès qu'ils le connurent, et il commit l'imprudence d'aller se mettre entre leurs mains.

Nous ne voyons pas clairement ce qui le décida à se rendre à Jérusalem. Il est probable que ce ne fut pas le seul désir de célébrer la Pâque dans la Ville Sainte. Nos Évangélistes ont écrit en un temps pour qui tout le « mystère » de la vie de Jésus tenait en sa mort, mort acceptée par lui pour racheter et régénérer l'humanité; et ils supposent que le Seigneur avait expliqué dès longtemps la nécessité de sa Passion; c'est pourquoi ils n'hésitent pas à nous dire que Jésus monte

à Jérusalem pour y accomplir son œuvre divine sur la croix du Calvaire. Son état d'esprit et ses intentions véritables semblent plus obscurs à l'historien.

Avait-il l'impression nette de son échec? On peut le croire, car les faits parlaient avec assez d'éloquence. A vrai dire, il n'est pas facile de concevoir comment il aurait pu réussir selon son désir : sa prédication morale n'avait de sens et ne pouvait porter de fruit qu'à la condition d'être fortifiée de quelques signes précurseurs du grand événement dont il affirmait l'imminence ; il ne pouvait être justifié que par l'accomplissement de sa parole. Or les signes ne paraissaient pas et sa parole n'est pas encore accomplie, si bien que ses fidèles ont été réduits, depuis longtemps, à soutenir que les disciples premiers ne le comprenaient pas bien, qu'il ne leur disait pas ce qu'il avait l'air de leur dire. Fermement assuré qu'il tenait et annonçait la vérité, il se persuada peut-être qu'elle se manifesterait à Jérusalem et que là seulement luirait le Grand Jour. C'est ce qu'il faudrait croire s'il fallait accorder confiance au récit de son entrée messianique dans la ville, parmi les acclamations populaires ; mais je doute, pour ma part, qu'il soit véridique.

Quoi qu'il en soit des intentions ou des espoirs de Jésus, il fut mal inspiré en se transportant dans ce milieu qui n'était pas le sien et où ses ennemis naturels étaient maîtres. Y commit-il quelque imprudence, telle que de se livrer à une manifestation contre les marchands de colombes et les changeurs établis sur le parvis? Il se peut. En tout cas, le pro-

curateur romain avait appris à se défier des inspirés juifs et il ne fut point malaisé aux prêtres et aux docteurs de le persuader qu'il y avait intérêt, pour l'ordre, à mettre fin aux agitations d'un Galiléen de rien. Pilate fit donc arrêter Jésus, le jugea et le mit en croix. Le peuple laissa faire. Selon toute apparence, les efforts de nos Évangélistes pour innocenter le Romain, et rejeter sur les Juifs l'entière responsabilité du crime, ne s'inspirent pas de la vérité des faits, mais du désir de ménager les autorités romaines, en un temps où les chrétiens ne trouvaient d'appui qu'en elles contre l'animosité des synagogues.

Jésus n'avait point prévu ce qui lui arrivait; l'effroi et la fuite de ses disciples en sont la preuve manifeste; le coup de force de Pilate le frappait en plein rêve et semblait briser son œuvre. Il est vraisemblable que, dans ses derniers jours, l'inquiétude de l'avenir, l'incertitude du présent, et — qui sait? — le doute de soi l'aient envahi et que la pensée de sa mort prochaine ait pesé sur son esprit; mais rien ne nous autorise à croire qu'il ait alors jugé son supplice utile à l'achèvement de sa mission, et tout nous oblige à penser qu'il n'a rien dit de pareil. En vérité, puisque le miracle annoncé ne se produisait pas, que Iahwé ne se manifestait point, que pouvait-il faire encore, que s'enfuir précipitamment en Galilée, ou courber la tête et subir sa destinée? Peut-être songea-t-il, en effet, à regagner son pays; on l'a supposé, sur ce que, d'après l'Évangile de Matthieu, il donna rendez-vous à ses disciples en Galilée. En tout cas, il n'eut pas le temps de suivre son dessein, s'il le forma.

II

Le « scandale de la croix », comme dira Saint Paul, devait, semble-t-il, mettre un terme à la tentative de Jésus. Il s'était levé pour annoncer un événement qui ne s'était pas produit ; il avait péri ; ses disciples s'étaient dispersés, remplis d'épouvante ; eux-mêmes ne devaient-ils pas abandonner jusqu'à l'espérance qu'il leur avait mise au cœur, plaindre ou maudire son erreur et la leur ? Ne l'oublions pas, il n'avait rien fondé. Il n'apportait pas une religion nouvelle, pas même un rite nouveau, mais bien une conception personnelle, plus qu'originale, de la piété dans la religion juive, dont il ne prétendait changer ni la foi, ni la Loi, ni le culte. Au centre de son enseignement se plaçait l'idée messianique, qui appartenait à presque tous ses compatriotes en même temps qu'à lui, et qu'il concevait seulement à sa manière. Notons qu'il nous est impossible d'affirmer que cette manière elle-même lui fût vraiment particulière. Lui attribuer la volonté d'établir une Église, son Église, de la pourvoir de rites, de sacrements, signes sensibles de sa grâce, et de lui préparer la conquête de la terre entière, autant d'anachronismes. Je dirai plus : autant de déformations de sa pensée, qui l'auraient scandalisé, s'il les avait connues. Mais alors, que pouvait-il rester de lui, en dehors de quelques maximes morales, assurément profitables, mais moins originales qu'on ne le dit d'ordinaire, et en dehors du souvenir touchant de ses vertus, de son charme

personnel ? La logique répond : rien. Et pourtant la suite des événements parut donner tort à la logique.

La foi-confiance des Apôtres triompha de la mort elle-même. Et ici nous touchons au plus obscur des problèmes. Ils se retrouvèrent en Galilée, dans le cadre familial où ils avaient vécu avec Lui ; ils crurent l'y revoir et ils se persuadèrent qu'il n'était plus mort. C'est le fait, mais son détail nous échappe. Comme il était inévitable, la légende l'a voulu éclaircir : elle l'a rendu inintelligible, en le mêlant à des épisodes merveilleux, invraisemblables, et dont les contradictions des textes rendent le contrôle impossible. Les récits évangéliques de la Résurrection dont nous disposons aujourd'hui apparaissent au critique comme des agrégats composites de souvenirs confus, de précisions inventées, de vieilles « histoires » devenues banales dans le monde oriental ; mais, qu'y a-t-il à la base, car il y a sans doute quelque chose de précis ? Selon toute apparence, il y a une vision de Pierre, suivie de visions collectives, phénomène de contagion mentale qui n'est pas sans exemple dans l'histoire des religions.

N'oublions pas que si les Apôtres sont revenus de Jérusalem tout effrayés, perplexes, momentanément découragés, parce que ce qu'ils attendaient ne s'est pas produit et qu'un coup aussi rude qu'inattendu les a frappés, ils peuvent pourtant n'être pas désespérés. Ils ont attaché une trop grande confiance à la promesse de Jésus pour s'en détacher, et, le premier moment de trouble passé, dans le milieu où naguère elle les a pénétrés, elle réagit sur eux, et

spécialement sur Pierre, avec énergie. Or, la promesse de Jésus est pour eux liée à la personne de Jésus; s'avouer que cette personne a disparu à jamais, c'est consentir à quitter tout espoir. Leur foi se fixe, et, pour ainsi dire, s'hypnotise sur cette idée: il n'est pas possible qu'il nous ait abandonnés, que sa mort soit définitive. L'aboutissement nécessaire de cette tension vers une pareille *constante*, dans le cerveau d'hommes à la fois frustes et mystiques, exaltés par l'attente et le désir, c'est la vision. Et c'est pourquoi Pierre voit Jésus, et d'autres après lui le voient comme il l'a vu. Qu'il s'agisse de franches hallucinations visuelles ou de l'interprétation hallucinatoire d'apparences visuelles quelconques, peu importe; des pêcheurs du lac de Génésareth étaient également désarmés devant l'un et l'autre de ces phénomènes.

Les visions persuadent aux Apôtres que Jésus *vit*, qu'il vit au moins dans *son esprit* glorifié par Dieu. Mais pour qu'il vive, il faut qu'il ne soit plus mort, et, s'il n'est plus mort, pour les Juifs de ce temps, pas d'hésitation possible, c'est qu'il est ressuscité. Je ne dis pas ressuscité *dans son corps mis en terre*, mais ressuscité avec un corps. En supposant que les Apôtres n'aient d'abord pensé qu'à des apparitions de son *esprit*, ils n'ont pu sans doute se tenir longtemps à cette opinion, parce que la croyance populaire leur représentait une résurrection comme une reprise intégrale de la vie terrestre¹, et aussi parce que

1. Ainsi Jésus avait passé de son vivant; auprès de certains gens, pour Jean-Baptiste ressuscité. Cf. *Mc.*, 6, 14.

divers textes de l'Écriture, où ils ont cherché l'annonce et la justification de la résurrection de Jésus, leur ont imposé la conviction qu'il était sorti de son tombeau au bout de trois jours, ou le troisième jour¹. C'est sur la conviction des Apôtres que la légende s'est fondée, et c'est en terre grecque qu'elle s'est édiflée pour sa plus grande partie.

Je n'insiste pas pour le moment sur cette construction secondaire. Remarquons seulement que la seule affirmation apostolique : *Nous l'avons vu ; Dieu l'a ressuscité*, réclamait une conclusion ; pourquoi Dieu aurait-il tiré Jésus du séjour des morts si ce n'était parce qu'il lui réservait un rôle primordial dans une grande œuvre prochaine ? L'œuvre ne pouvait être que l'instauration du Royaume que le Maître avait annoncé, et le rôle, que celui du Messie. Deux versets des *Actes des Apôtres* (2, 32 et 36) nous permettent encore, pour ainsi dire, de saisir sur le vif le raisonnement apostolique : *Ce Jésus, dit l'un, Dieu l'a ressuscité ; nous en sommes tous témoins, et l'autre conclut : Que toute la maison d'Israël sache donc de science certaine que Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez persécuté*. Je ne garantis pas, bien entendu, que l'expression prêtée ici à Saint Pierre lui appartienne authentiquement, et je crois même le contraire, car l'emploi du mot *Seigneur* (*Kyrios*) décelez un rédacteur hellénisant, — je veux dire qu'il appartient à la christologie des

1. *Hosée*, 6, 2 : *Il nous rendra la vie dans deux jours, et, au troisième, nous vivrons en sa présence*. — *Jonas*, 2, 1 : *Et Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits* (Cf. *Mt.*, 12, 40). On songe encore à *Psaume* 16, 10 (Cf. *Act.*, 2, 27 et 31).

communautés hellénistiques — mais le rapprochement des deux affirmations répond certainement à une réalité psychologique.

Si cette foi des Apôtres en la résurrection de leur Maître ne s'était pas produite, *il n'y aurait pas eu de christianisme*, et c'est de ce point de vue qu'on a pu dire (Wellhausen) que, *sans sa mort*, Jésus ne tiendrait aucune place dans l'histoire. Inversement peut-on soutenir que toute la doctrine essentielle du christianisme repose sur cette résurrection? Du point de vue de la dogmatique, on n'en pourrait que difficilement exagérer l'importance et il semblerait légitime que l'on mit, comme épigraphe, sous le titre de tout exposé de la foi orthodoxe, le mot de Saint Paul dans sa première lettre aux *Corinthiens* (15, 17): *Si Christ n'est point ressuscité, notre foi est vaine!*

Du reste, pour qui se place au point de vue purement historique de la détermination et de l'extension du christianisme, l'importance de la croyance en la résurrection de Jésus ne semble guère moindre; car c'est par elle que la foi au Seigneur Jésus est devenue le fondement d'une religion nouvelle, qui, bientôt séparée du judaïsme, s'est offerte à tous les hommes comme la voie divine du Salut. Par elle encore les influences du vieux mythe oriental du Dieu mourant et ressuscitant, pour conduire ses fidèles à la vie immortelle, pénétreront dans la conscience des communautés chrétiennes, au moins des hellénisantes, et y transformeront promptement le Messie juif, héros national, inintelligible et indifférent aux Grecs, en Jésus-Christ, Seigneur et Sau-

veur, Fils de Dieu et Vicaire de Dieu dans le monde, celui, comme le dit encore Saint Paul, dont tous ceux qui croient invoquent le nom et devant qui la création entière doit plier le genou¹.

III

Et pour commencer, du moment qu'elle acceptait la résurrection, la foi des disciples ne pouvait que se relever et se réorganiser.

Je dis se réorganiser : il est clair, en effet, qu'elle ne pouvait plus vivre des seules affirmations de Jésus. Sa mort modifiait la position de la question, car elle prenait, de gré ou de force, une place dans la perspective eschatologique². Elle fut d'abord donnée comme destinée à rendre possible la résurrection, preuve suprême de la dignité messianique du Crucifié, en attendant qu'on fit d'elle le grand mystère, l'aboutissement nécessaire, le but de l'œuvre tout entière. Et l'on dit : « Jésus le Nazaréen est venu comme un homme inspiré de Dieu, multipliant les signes et faisant le bien ; il a péri par la main des méchants ; mais il était le Messie désigné ; Dieu l'a prouvé en le ressuscitant d'entre les morts, le troisième jour, et bientôt il reviendra dans sa gloire céleste pour inaugurer le Royaume qu'il a promis ». Dans la prédication du Christ, c'est l'idée de l'imminence du Royaume qui paraît essentielle ; dans la prédication apostolique,

1. I Cor., 1, 2 ; Philippiens, 2, 9 et ss.

2. C'est-à-dire dans le tableau de la fin du monde, des choses dernières (du grec *ἐσχατος* = *dernier*).

c'est celle de la dignité messianique de Jésus et celle de son prochain retour. Tels sont, en effet, les deux thèmes que, selon le livre des *Actes*, les Douze reviennent bientôt développer à Jérusalem.

Il nous faut croire qu'ils possédaient une puissance d'illusion peu commune, car, *a priori*, tout laissait supposer qu'ils obtiendraient encore moins de succès que leur Maître et que son sort final les attendait. Si les Juifs n'avaient pas cru en Jésus de son vivant, comment pouvaient-ils s'attacher à lui, maintenant que tout faisait croire qu'il s'était abusé lui-même, qu'il n'avait même pas pu se secourir à l'heure du supplice, qu'il était mort misérablement à la face du peuple? Il était, disait-on, ressuscité? Mais qui l'avait vu? Ses disciples? Faible preuve. Au vrai, les Douze reçurent à Jérusalem l'accueil que tout autre qu'eux pouvait prévoir : ils gagnèrent quelques douzaines de partisans, comme fait la moindre secte ; ils conservèrent la bienveillance du peuple par l'exactitude de leur piété juive et leur assiduité au Temple, ce qui, en passant, prouve combien peu leur Maître avait entendu se séparer de la religion d'Israël ; ils excitèrent l'animosité méprisante des scribes et des prêtres, et en souffrirent divers mauvais traitements. Leur misérable condition et leur caractère pacifique, peut-être aussi la bonne opinion que le peuple avait d'eux, leur évitèrent pourtant la mort ; d'ailleurs ce ne fut là, pour plusieurs d'entre eux, qu'un sursis. Ils firent quelques recrues dans les petites villes voisines de Jérusalem, mais, de toute évidence, ils atteignirent promptement l'apogée de leur succès parmi les Juifs

de race. Ce succès se trouvait de si faible portée qu'il semblait évident, aux yeux des moins prévenus, que l'hérésie chrétienne ne dépasserait pas la génération qui l'avait vu naître, que bientôt les fidèles de Jésus le Nazaréen se perdraient dans l'oubli, comme ceux du Baptiste, ou ceux de maint autre *nabi*.

Ce ne fut point ce qui arriva, parce qu'il intervint dans l'affaire un élément nouveau qui en changea complètement la face : incapable de s'enraciner sur le terrain juif, l'espérance apostolique se trouva transportée sur le terrain grec ; nous verrons comment ; et elle y prospéra ; nous comprendrons pourquoi. C'est là qu'il faut chercher, à proprement parler, le premier terme de l'évolution du christianisme.

CHAPITRE III

L'ŒUVRE DES APÔTRES

— Les Apôtres sont des Palestiniens; leur point de vue. — Il y a des Juifs hors de Palestine : la *diaspora*. — Comment elle s'est constituée. — Organisation de ses communautés. — Propagande de ses synagogues. — Comment elles en viennent à composer avec l'hellénisme. — Esprit de leurs prosélytes; *en quoi il est d'avance favorable à la prédication chrétienne*.

II. — *Le syncrétisme de la diaspora*. — Le mandaïsme de Mésopotamie. — Les *Hypsistiens* et les *Sabaziens* de Phrygie. — Les *Nazoréens* d'Épiphane, en Pérée. — Avantages que ces sectes préparent au christianisme.

III. — *Comment se fait le passage de la foi apostolique sur le terrain de la diaspora; le récit des Actes*. — Barnabé à Antioche. — Obscurité et petite portée vraisemblable de l'œuvre des Apôtres palestiniens.

I

Les Apôtres et les disciples que rassura la robuste confiance de Saint Pierre et qui se rassemblèrent, après que leur premier effroi se fut dissipé, pour essayer de reconstruire leur rêve brisé et de relever dans leur cœur les espoirs que le Maître y avait mis, étaient, ne l'oublions pas, des Juifs de petite condition et sans culture. Leur horizon ne pouvait pas être plus large que celui du Christ et leur ambition se bornait à pousser « les brebis de la maison

d'Israël » dans la voie salutaire. Tout nous porte à croire qu'au début, du moins, leur exclusivisme juif était même disposé à se montrer plus étroit que celui de Jésus. Rien ne pouvait être plus éloigné de leur pensée que l'intention de porter la Bonne Nouvelle aux païens et, à vrai dire, il leur était impossible de concevoir l'acceptation de l'Évangile par des hommes qui ne partageraient point, préalablement, la foi juive. Mais un grand nombre de Juifs habitaient, en ce temps-là, hors de la Palestine; ils comptaient dans le troupeau d'Israël¹.

Durant les quatre siècles qui précèdent l'ère chrétienne, plusieurs causes avaient entraîné les ancêtres de ces hommes hors de chez eux. D'abord la nécessité : leur pays, placé entre le royaume lagide d'Égypte et le royaume séleucide de Syrie, avait souvent servi de champ de bataille aux Égyptiens et aux Syriens. Au cours de leurs razzias, les uns et les autres avaient fait beaucoup de prisonniers, qui n'étaient jamais revenus; pareil accident s'était produit également plusieurs fois durant la longue lutte pour l'indépendance, soutenue par les Macchabées contre les rois Syriens; il s'était reproduit au bénéfice des Romains quand ceux-ci avaient guerroyé

1. L'ouvrage essentiel est celui de J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914, 2 vol. in-8°; voir aussi, dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio, l'article *Judaei*, de Th. Reinach. — Sur les débuts du christianisme, son implantation en terre gréco-romaine et sa détermination en religion originale, on lira avec profit Pfeleiderer *Die Entstehung des Christentums*²; et Case, *The evolution of early christianity*, Chicago, s. d. (1914), in-8°; on consultera Bousset, *Kyrios Christos*, chap. III-VII et J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1914, in-8°, t. I.

contre Antiochus le Grand et, plus tard, lorsqu'ils avaient pris parti dans les querelles intestines de la Judée. D'autre part, les Juifs se montraient laborieux, fidèles, zélés, quand on les traitait bien; c'est pourquoi les Ptolémées et les Séleucides cherchèrent à en attirer chez eux des groupes importants; ils y réussirent. D'aucuns s'installèrent dans le delta du Nil et en Cyrénaïque; d'autres à Antioche, en Lydie, en Phrygie. Enfin la Palestine n'offrait pas des ressources inépuisables, et la race juive était prolifique, de sorte que, se sentant à l'étroit sur un sol souvent ingrat, beaucoup de Juifs, quand ils se trouvèrent placés sous la domination de maîtres étrangers, allèrent chercher leur pain dans les contrées placées sous la même obéissance; plusieurs y trouvèrent la fortune. Dès le second siècle avant Jésus-Christ, un Juif d'Alexandrie se permettait tout au plus une exagération poétique quand, s'adressant à son peuple, il écrivait : « La terre entière est pleine de toi et aussi toute la mer¹ ». Le géographe Strabon, contemporain du Christ, avait aussi l'impression qu'on trouvait des Juifs partout. Au vrai, ils s'étaient répandus sur tout le pourtour de la Méditerranée, mais ils ne formaient de groupes compacts que dans les grandes villes du monde grec, en Mésopotamie et à Rome, où, sous Auguste, on en pouvait bien compter une douzaine de mille.

Où qu'ils fussent, ils n'oubliaient d'ordinaire ni leur origine ni leur religion. Ils se serraient les uns contre les autres, cherchaient à obtenir des autorités publiques un droit légal à l'existence et s'or-

1. *Oracles Sibyllins*, III, 271.

ganisaient. Ils formaient au temporel une communauté, qui avait ses chefs, ses magistrats élus, sa justice et ses coutumes, au spirituel une *synagogue*¹, où tous venaient entendre lire la Loi, prier, s'édifier en commun et qui, elle aussi, possédait son petit gouvernement. Une juiverie nombreuse, comme celle de Rome, répartissait parfois ses membres entre plusieurs synagogues. Les princes grecs, syriens ou égyptiens, avaient laissé leurs Juifs faire à leur guise et même leur avaient accordé divers privilèges; les Romains suivirent cet exemple et une véritable charte couvrit les fils d'Israël sur tout le territoire de l'Empire; une charte qui, non seulement autorisait leur religion et légalisait leurs groupements, mais qui tenait largement compte de leurs préventions et de leurs préjugés, qui ménageait autant que possible leurs susceptibilités religieuses.

Cette situation exceptionnelle, que leur orgueil naturel accentuait encore, le mépris qu'elle les excusait presque de professer à l'égard des cultes municipaux, divers autres défauts ou ridicules qu'ils laissaient voir, surtout la singularité des cérémonies de la synagogue, que le vulgaire considérait comme le temple sans rites d'un dieu sans image et sans nom, la circoncision, les restrictions alimentaires de la Loi mosaïque, et, brochant sur le tout, plusieurs calomnies très fâcheuses et facilement acceptées contre eux, par exemple celle de pratiquer le meurtre rituel et celle d'adorer une tête d'âne, tout cela avait fait naître à leur égard, dans le peuple des

1. Ce mot, tout comme *église*, désigne à la fois un endroit où l'on se réunit et la réunion qui s'y tient.

villes où ils se trouvaient en nombre, des sentiments très hostiles. Le monde gréco-romain a connu un véritable *antisémitisme*, qui se serait porté aux dernières violences si les autorités romaines ne l'avaient contenu, et qui leur échappait quelquefois; il est utile de le signaler dès l'abord, parce que bientôt il se transposera des Juifs aux chrétiens¹.

En revanche, les Israélites, généralement bien vus des puissances, à cause de leur soumission et de leur esprit laborieux et sérieux, attireraient aussi l'attention sympathique des hommes que choquaient la puérilité mythologique, la grossièreté rituelle, la faiblesse métaphysique, la nullité morale de la religion païenne courante. En un temps où commençait à s'affirmer la vogue des religions émouvantes de l'Orient, le yahvisme semblait à ceux que leur tempérament prédestinait à le comprendre, de toutes la plus simple, la plus élevée et la plus pure. D'autre part, très exclusifs, ombrageux et mal accueillants chez eux, les Juifs avaient pris de meilleures façons parmi les Gentils; ils ne fermaient pas strictement leurs synagogues; ils y toléraient les étrangers devant la porte ouverte; ils ne se refusaient pas à enseigner ceux qui voulaient connaître la Loi et comme, d'ailleurs, elle avait été traduite en grec, tout homme instruit pouvait l'étudier. De la sorte, il s'était peu à peu formé autour de chaque synagogue une clientèle de prosélytes. Certains allaient

1. Tous les témoignages grecs et romains relatifs aux Juifs ont été rassemblés, traduits et annotés par Th. Reinach : *Fontes rerum judaicarum*, I. *Textes d'auteurs grecs et romains*, Paris, 1895, in-8°.

jusqu'au bout dans la conversion; ils recevaient le baptême purificateur, acceptaient la circoncision, envoyaient l'offrande rituelle au Temple de Jérusalem et s'assimilaient ainsi aux véritables fils d'Israël. D'autres, sans pousser jusque-là, fréquentaient plus ou moins régulièrement le parvis de la synagogue, contribuaient de leurs deniers à son entretien et « vivaient la vie juive » autant que le leur permettait leur condition sociale; on les appelait « les craignants Dieu ». Ils étaient certainement très nombreux autour des grandes juiveries d'Orient et d'Égypte; à Rome ils se recrutaient jusque dans les hautes classes, surtout parmi les femmes.

Les Juifs de la dispersion n'avaient gardé intégralement ni les habitudes, ni l'esprit de leurs frères palestiniens. Leur exclusivisme, leur haine du gentil, leur crainte malade des contacts impurs, avaient fléchi dans un milieu où ils leur auraient fait la vie impossible; ils entretenaient des rapports journaliers avec les « pécheurs »; surtout, ils subissaient l'influence et l'attrait de la culture hellénique, dans laquelle ils baignaient. Les convictions religieuses mises à part, et aussi les pratiques essentielles qu'elles supposaient, ces Juifs, considérés à deux ou trois générations de leur émigration, ressemblaient par la langue, l'allure, la formation intellectuelle, aux Grecs de leur condition sociale. Les plus instruits d'entre eux professaient une profonde admiration pour les lettres et la philosophie helléniques; ils s'en étaient pénétrés à un tel point qu'ils ne se sentaient pas plus capables de les sacrifier à la Loi que de leur sacrifier la Loi. C'est

pourquoi Philon, le type de ces Juifs hellénisés, s'était, de très bonne foi, employé à démontrer dans Alexandrie que les révélations de Moïse et ses prescriptions s'accordaient parfaitement avec les spéculations de Platon et de Zénon; il ne s'agissait que de les bien entendre¹.

Des idées, capitales pour les Palestiniens, s'affaiblissaient chez ces hellénisés : par exemple, leur messianisme, au lieu de revêtir la forme d'un nationalisme étroit et agressif, tendait à se figurer comme la conquête du monde à la vérité. En revanche, d'autres idées, étrangères à leur race, se faisaient place dans leur esprit; par exemple, ils se pénétraient de plus en plus de l'idée grecque du *dualisme* de la nature humaine; ils n'attachaient plus beaucoup d'importance au sort futur de leur corps et reportaient toute leur sollicitude sur la destinée de leur âme, point sur lequel les Palestiniens n'avaient jamais professé de doctrine ferme et claire.

A plus forte raison les prosélytes juifs restaient-ils fidèles à la culture et à l'esprit de leur milieu; rien n'eût pu les décider à mépriser ce que leur éducation leur représentait comme la civilisation la plus belle qui fut jamais et la plus digne d'un homme raisonnable. En adoptant plus ou moins complètement le judaïsme, ils prétendaient bien se l'adapter et n'exclure de leur esprit, comme de leur vie, que ce qui semblait radicalement incompatible avec ce qu'ils lui empruntaient. Et c'est pourquoi

1. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1907, in-8°.

les Juifs de la dispersion et les « craignants Dieu » se trouvaient, les seconds surtout, bien mieux disposés que les Palestiniens à discuter les affirmations des Apôtres et, au besoin, à les accepter ; c'est pourquoi aussi la très simple doctrine apostolique, que l'expérience révéla très plastique, s'exposait au risque de subir de graves altérations si elle se transportait dans les synagogues helléniques.

II

Ce risque semblait d'autant plus grand qu'en quelques régions de la *diaspora* les Juifs ne s'étaient point contentés de s'adapter aux nécessités sociales de leur milieu et d'organiser leur foi religieuse, ou du moins de se l'expliquer en fonction de leur culture, tout en la maintenant intégralement. Ils s'étaient peu à peu laissé aller à y mêler quelque chose des idées et des croyances du paganisme ambiant, pendant que, d'ailleurs, certains païens acceptaient, pour les mêler à leur propre religion, plusieurs représentations importantes de la religion juive. Nous sommes mal éclairés sur les combinaisons *synchrétistes*¹ qui résultaient de ces endosmoses, mais ce que nous en entrevoyons suffit à nous en montrer l'importance.

1. C'est le nom qu'on est convenu de donner à toutes les réalisations religieuses où s'organisent des éléments venus de religions différentes. — L'ouvrage essentiel sur les synagogues de la *diaspora*, considérées du point de vue qui nous intéresse présentement, est celui de M. Friedländer, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin, 1908, in-8° ; il faut le lire avec précautions car ses affirmations dépassent parfois la portée des textes.

Par exemple la colonie juive de Mésopotamie se trouve bien placée pour subir, tout en croyant s'en défendre, les influences de l'Iran et celles de Babylone, mères de spéculations surprenantes, qui s'organisent en systèmes, plus ou moins cohérents, d'explication du monde et de la vie, en *gnoses*, comme on dira plus tard dans l'Église chrétienne¹. Il est une, au moins, des combinaisons nées de cet étrange milieu et où le judaïsme entre comme élément, qu'il nous faut nommer : c'est le *mandaïsme*, syncrétisme judéo-babylonien, qui semble avoir servi de fondement à plusieurs constructions ultérieures, importantes dans l'histoire du christianisme.

Une autre colonie juive nous intéresse grandement du même point de vue, c'est celle de Phrygie. Dans ce pays qui, durant toute l'antiquité, s'est distingué par l'intensité de sa vie religieuse, les Juifs forment d'abord un ou des groupes isolés au milieu des populations païennes ; mais ils finissent par subir l'action de leur contact et réagissent sur elles à leur tour, si bien que nous voyons au moins assez nettement que plusieurs de leurs conceptions religieuses, adoptées par les païens, s'amalgament à des croyances autochtones. Le culte proprement phrygien est alors celui de la Grande Mère (Cybèle) et d'Attis, son amant ; ce dernier reçoit le titre *hypsistos*, le Très-Haut, qui est d'origine juive et répond,

2. Le mot *gnose* veut dire *connaissance*, mais implique que cette connaissance échappe au commun des hommes et qu'on n'y parvient que par révélation ou initiation. Cf. Legge, *Forerunners and rivals of Christianity*, Cambridge, 1915, 2 vol. in-8°, t. I, chap. III-VI.

d'ailleurs, à une croyance chaldéenne, suivant laquelle le séjour des dieux se trouve *au-dessus* des sept sphères planétaires et du ciel étoilé. D'autre part, un jeu de mots facile et tentant identifie *Sabazios*, le Jupiter, ou le Dionysos phrygien, à *Sabaoth*, et nous apercevons, malheureusement dans la pénombre des documents, des sectes mi-juives d'Hypsisiens, de Sabbatistes ou Sabaziens, qui partagent une même espérance : celle du salut éternel, de la vie bienheureuse sans fin, obtenue au delà de la mort, par l'intercession d'un *Sôter*, d'un Sauveur divin. La communion entre les membres de ces sectes s'établit par leur participation à un repas liturgique et mystique qui a peut-être déjà une valeur de sacrement, c'est-à-dire qui confère aux convives une grâce divine ou une aptitude particulière à recevoir cette grâce ¹.

Des combinaisons analogues se produisent ailleurs, en Égypte, en Syrie surtout, où nous allons bientôt marquer leur influence sur la formation religieuse de Saint Paul.

Les sectes syncrétistes et gnostiques à fonds juif se répandent donc peu à peu autour de la Palestine ; il n'est même pas impossible que, dès avant le temps de la naissance de Jésus, elles y aient plus ou moins essaimé à la faveur des pèlerinages fréquents que les Juifs de la dispersion faisaient à Jérusalem lors des grandes fêtes de l'année liturgique. Un écrivain chrétien du IV^e siècle, S. Épiphane, qui ne se montre pas toujours digne de confiance, mais qui a disposé

1. Cf. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*², Paris, 1909, in-12°, pp. 94 et ss.

de renseignements abondants sur ces « hérésies » orientales, nous parle avec quelques détails de l'une d'entre elles, celle des Nazoréens¹, répandue dans la région transjordanique, en Pérée, avant le début de notre ère. Ses adeptes rejettent le culte du Temple, mais ils se plient aux autres coutumes juives ; toutefois l'influence étrangère qu'ils ont subie se manifeste en ce qu'ils n'admettent pas le caractère divin de la Loi. Ils se considèrent comme *saints* par rapport aux autres hommes, ainsi que feront les premiers chrétiens, et, du reste, leur nom est sans doute à expliquer, comme le surnom de Jésus, par l'hébreu *nazir*, que les Grecs traduisaient par *hagios*, c'est-à-dire *saint*. Ces Nazoréens étaient très probablement d'ardents messianistes et peut-être rendaient-ils par avance un culte au Messie, comme font, à leur Dieu sauveur, les sectes plus profondément païennes dans leur syncrétisme.

Notre information, malheureusement encore très incomplète, ne nous permet pas d'être affirmatifs sur tous les points touchant ces sectes syncrétistes juives, mais leur seule existence suffit à nous prouver d'abord qu'il y a des ponts entre le judaïsme proprement dit et les religions diverses de l'Asie occidentale qui présentent avec lui ce trait commun d'attendre, sous une forme quelconque, ou déjà d'adorer un Sauveur divin. Il s'en suit qu'il n'est pas, *a priori*, invraisemblable qu'un *revival* messianique d'origine palestinienne s'étende hors des limites de la Palestine et soit pris en considération dans beaucoup de synagogues de la *diaspora*, autour

1. Epiphane, *Haeres.*, 191, et ss. ; 29,9.

d'elles immédiatement et même dans des groupements plus éloignés d'elles que ceux des simples *prosélytes de la porte*. L'existence de ces sectes nous prouve encore que l'orthodoxie de la synagogue de la dispersion s'entamait plus facilement que celle de la communauté palestinienne; que, loin du Temple et des prêtres, sa rigueur légaliste cédait parfois à des formes d'expression de son sentiment religieux plus spontanées, ou mieux en harmonie avec les préoccupations religieuses générales du milieu où elle vivait et qui finissaient par la pénétrer. En d'autres termes, les Juifs et surtout les demi-juifs de la dispersion semblaient devoir se montrer beaucoup plus accueillants aux affirmations apostoliques, touchant Jésus, que ceux de Jérusalem et de Palestine; mais aussi on devait craindre que la foi au Christ Jésus ne fit qu'ajouter un élément nouveau, une composante plus ou moins puissante, à un syncrétisme déjà assez compliqué chez nombre d'entre eux.

III

Le passage de l'espérance apostolique sur le domaine de la *diaspora* se fit le plus naturellement du monde et comme inévitablement. Le livre des *Actes* nous conte que les Apôtres gagnèrent un certain nombre de Juifs hellénistes venus à Jérusalem pour les fêtes de la Pentecôte. Les uns retournèrent chez eux tout de suite; d'autres restèrent dans la ville, mais ne tardèrent pas à en être expulsés, quand le diacre Étienne, qui s'était fait une spécialité de porter l'Évangile aux synagogues

que les hellénistes entretenaient dans la cité sainte, eut péri victime du Sanhédrin (*Actes*, 6,9 et ss.; 7, 57 et ss.). Ils s'en furent en Phénicie, à Chypre et à Antioche, où ils se mirent, à leur tour, à prêcher dans les synagogues (*Actes*, 11, 19 et ss.); « ils parlèrent aussi aux Grecs », c'est-à-dire aux « craignants Dieu », et nombre de ces Grecs « se convertirent au Seigneur ». Les Douze n'avaient ni provoqué, ni même prévu, cette initiative; quand ils en apprirent les effets, ils envoyèrent à Antioche un homme de confiance, nommé Barnabé, pour se renseigner sur une situation qui, certainement, les inquiétait. L'enthousiasme des nouveaux convertis gagna Barnabé; il y reconnut la grâce du Seigneur et s'employa tout aussitôt avec zèle à poursuivre ce qui avait été si bien commencé. Il s'en fut à Tarse, où demeurait alors Paul, et l'amena à Antioche pour l'associer à son œuvre. Il avait trouvé là le grand ouvrier de l'avenir.

Les Douze et les disciples directs de Jésus ne pouvaient, nous le savons, que piétiner sur place, tout comme avait fait leur Maître, en courant, du reste, les mêmes dangers que lui. Au lieu de proclamer comme il avait fait : « le Royaume va se manifester », ils disaient : « le Seigneur va revenir », mais ce sont là des affirmations que l'attente prolongée ne peut manquer d'affaiblir. Aussi bien nous serait-il difficile de préciser ce qu'ont fait au juste les compagnons directs de Jésus. Groupés autour de Pierre et de Jean — auxquels semblent s'être joints de bonne heure les frères du Seigneur, puisque Paul lui-même place l'un d'entre eux, Jacques le Mineur, à

côté de Pierre dans la communauté de Jérusalem — ils y végètent visiblement et, sans doute, ne s'éloignent guère de la ville sainte. Des légendes postérieures conduisent André chez les Scythes, Jacques le Majeur en Espagne, son frère Jean en Asie Mineure, Thomas dans l'Inde et jusqu'en Chine, Pierre à Corinthe et à Rome. Tous ces récits ne sont pas également invraisemblables, mais il est à craindre qu'aucun ne soit vrai; et, en somme, mis à part les premiers chapitres des *Actes des Apôtres*, que nous ne possédons plus que sous la forme d'un inquiétant remaniement de la rédaction première, il ne nous reste aucun renseignement digne de foi sur la vie et l'œuvre des Apôtres directs de Jésus.

Ce silence ne dispose pas à croire qu'ils ont fait des choses bien extraordinaires et, en effet, ce n'est guère probable. Nous croyons savoir que Pierre, les deux Jacques et, probablement, Jean, fils de Zébédée, ont péri de mort violente et nous suivons à travers les écrits des hérésiologues¹ les traces des petites communautés judaïsantes qu'ils ont fondées et qui, lors de la grande révolte juive, en 66, se réfugient au delà du Jourdain. Elles retardent très vite sur la doctrine des communautés de terre grecque et passent pour mal pensantes dès le II^e siècle; leur action immédiate et directe sur l'histoire du christianisme est pratiquement négligeable. Le levain vivifiant vient donc d'ailleurs.

1. C'est-à-dire des chrétiens qui ont écrit sur les hérésies, tels S. Irénée, au II^e siècle, l'auteur des *Philosophumena*, au III^e, S. Epiphane au IV^e, etc.

CHAPITRE IV

LE MILIEU PAULINIEN

- I. — *Tarse.* — Ses écoles et leur rayonnement. — *L'éducation intellectuelle de Paul.* — Comment il devient Apôtre de Jésus-Christ. — Son tempérament. — Dans quelle mesure il est original. — Les éléments de sa doctrine : importance de la question.
- II. — *Les Dieux sauveurs de l'Orient hellénistique.* — En quoi ils se ressemblent et comment ils se mélangent. — Le mythe de leur mort et de leur résurrection annuelles. — Son origine et son sens premier. — Application à Mithra, Osiris, Tamouz, Adonis. — Le drame de la vie et de la mort du dieu.
- III. — *Interprétation métaphysique de ces histoires divines :* elles figurent le mystère de la destinée humaine. — Nécessité pour l'homme de s'associer à la destinée du dieu sauveur pour acquérir la vie éternelle. Comment s'opère cette association. — Le baptême du sang et le repas de communion : *taurobole* et banquet à la table du dieu. — Manducation du dieu. — Ressemblance de ces rites avec le Baptême et l'Eucharistie du christianisme. — Sotériologie des Mystères et sotériologie de Paul.
- IV. — *Paul a-t-il connu les Mystères?* — La religion de Tarse : Baal-Tarz et Sandan. — Autres Mystères. — Hypothèses et vraisemblances. — Influences religieuses subies par Paul à Tarse. — Influences philosophiques. — Caractères du judaïsme de Tarse. — Paul est bien préparé à son rôle d'Apôtre du Christianisme chez les Gentils par sa triple qualité de Grec, de Juif et de Romain.

I

J'ai déjà nommé Saint Paul. Il avait reçu le jour dans une famille juive établie à Tarse, en Cilicie. C'était une ville très vivante, située au débouché

des Portes ciliciennes, par où l'on descendait du plateau d'Asie Mineure en Syrie, et au croisement d'importantes routes de commerce, qui lui apportaient à la fois les idées et les influences de la Grèce et de l'Italie, de la Phrygie et de la Cappadoce, de la Syrie et de Chypre, de la Phénicie et de l'Égypte¹. Malgré une assez récente tentative des rois de Syrie, et spécialement d'Antiochus Epiphane (en-171), pour l'helléniser, elle restait encore essentiellement une cité orientale, du moins par ses croyances dominantes; mais elle possédait de florissantes écoles grecques et, comme nous dirions, une Université, qui, au témoignage de Strabon, faisait sa réputation dans le monde gréco-romain, surtout au regard des études philosophiques.

C'est à la doctrine stoïcienne que se rattachent les maîtres qui les dirigent, et ils ne se contentent pas, semble-t-il, de pénétrer de ses enseignements les étudiants qui suivent leurs leçons; ils en ré-

1. Sur Tarse, considérée du point de vue qui nous intéresse, on consultera spécialement un chapitre du livre de Ramsay, *The Cities of St. Paul*, Londres, 1907, pp. 85-244 et l'étude de Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augustischen Zeitalter*, Göttingen, 1913; en ce qui concerne la religion, on ajoutera Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*³, Londres, 1914, ch. vi, 22, 1 et 3, p. 117 et ss.. Malheureusement ces auteurs ont été obligés de se contenter souvent d'indices faibles, de présomptions, de vraisemblances, car les documents dont ils disposent sont peu nombreux et peu explicites. La vieille ville git sous 6 à 7 mètres de sédiments ontassés par son fleuve, le Cydnus, et la ville moderne a été bâtie par-dessus; c'est pourquoi les fouilles sérieuses sont encore à faire. Nous ne disposons guère que de quelques monnaies, d'interprétation parfois hypothétiques, de quelques inscriptions et de quelques textes du géographe Strabon (+ 20 ?) et du rhéteur Dion Chrysostôme (+ 117).

pendent les principes essentiels, les affirmations directrices, les formules les plus frappantes et comme l'esprit, dans une véritable prédication qui s'adapte au peuple. Ainsi s'explique le fait, pour nous si important, que Paul, sans avoir, selon toute apparence, fréquenté l'Université de sa ville natale, ni étudié la philosophie stoïcienne, mais parce qu'il a vécu durant les années de sa jeunesse dans ce milieu intellectuellement hellénisé par des philosophes qui étaient aussi des rhéteurs, n'ignore ni les lieux communs du stoïcisme, ni les procédés courants de la rhétorique grecque.

Les *Actes des Apôtres* (22, 3) voudraient nous faire croire qu'il a été élevé à Jérusalem « aux pieds de Gamaliel », c'est-à-dire dans une des plus célèbres écoles rabbiniques de ce temps-là. Il nous est naturellement impossible d'affirmer que ce n'est pas vrai, mais c'est, en tout cas, très invraisemblable, car on ne comprendrait guère qu'un élève des rabbins de Palestine ait pu méconnaître et renier ses maîtres comme a fait Paul par la suite et, au contraire, exprimer si parfaitement l'esprit juif qui nous paraît être celui des synagogues hellénistiques¹. Ce qui semble probable c'est qu'il a en effet reçu une solide instruction « dans la Loi », qu'il a suivi un enseignement religieux poussé très loin, mais non pas à Jérusalem. Il n'y avait pas de docteurs juifs qu'en Palestine; nous savons qu'il en existait également à Alexandrie; il s'en trouvait de même à Antioche, la puissante métropole de la Syrie et il y

1. Sur cette importante question, voir C. G. Montefiore, *Judaism and St. Paul*, Londres, 1914.

a lieu de croire que c'est là que Paul a complété ses études.

Né en terre hellénique, parlant et écrivant le grec, sorti d'une famille bien posée, puisqu'il était citoyen romain et tenait cette qualité de son père, il se trouvait admirablement préparé pour saisir et comprendre les aspirations religieuses des Juifs de la dispersion qui croiraient en Jésus, comme il y croyait lui-même, et de leurs prosélytes. D'abord violemment hostile aux chrétiens, il s'était rangé de leur côté à la suite d'une crise, dont je dirai seulement, pour le moment, qu'elle était la conclusion d'un long et obscur travail intérieur. Elle avait abouti à une vision décisive : il était certain d'avoir, un jour qu'il se rendait à Damas, vu ou entendu le Christ glorifié, et d'avoir reçu de lui la dignité d'Apôtre. Il faut ajouter qu'il n'avait pas connu Jésus de son vivant et que les réflexions qu'il pouvait faire sur sa personne et son enseignement ne se trouvaient pas limitées, comme celles des Douze, par les souvenirs de la réalité. Ajoutons qu'il possédait une âme ardente et mystique, un esprit rompu à la discussion, en même temps qu'un sens pratique très éveillé et une énergie indomptable pour faire accepter sa mission et imposer ses idées.

De ces idées, l'originalité paraît grande lorsqu'on les compare à celles dont se contentait la foi des Douze, même après ses premières majorations, et il suffit pour s'en convaincre de relire bout à bout les premiers chapitres des *Actes* et l'*Épître aux Romains*; toutefois il faut prendre garde de ne pas céder à une illusion. Le génie religieux de Paul n'est

certes pas à contester; mais de même que, dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie, se rassemblent les efforts d'une spéculation juive antérieure à lui, de même, dans la pensée de Saint Paul, s'organisent des idées et des sentiments qui ne sortent pas tous de son initiative et qu'il a eu seulement le mérite d'exprimer pour nous. Une étude attentive des grandes Épîtres pauliniennes¹ révèle une combinaison, au premier abord singulière et hardie, des affirmations fondamentales de la foi des Douze, d'idées juives — les unes directement empruntées à l'ancienne Écriture, les autres issues de considérations religieuses beaucoup plus récentes — de conceptions familières au milieu païen hellénistique, de souvenirs évangéliques et de mythes orientaux.

Sur ce point il nous faut insister quelque peu, car nous touchons au fond même du plus grave problème que pose l'histoire des croyances chrétiennes et qui est celui de la transformation de la mission de Jésus, telle que nous l'avons définie, en religion du Salut universel.

II

Au premier coup d'œil que l'on jette sur la vie religieuse de l'Orient asiatic, de la mer Égée à la Mésopotamie, on voit qu'au début de notre ère y tiennent la première place un certain nombre de divinités qui se ressemblent beaucoup, si bien qu'elles se confon-

1. J'entends *Gal.*, *I et II Cor.*, *Rom.*, que la quasi-unanimité des critiques considère aujourd'hui comme substantiellement authentiques.

dent quelquefois : c'est Attis en Phrygie, Adonis en Syrie, Melkart en Phénicie, Tammouz et Mardouk en Mésopotamie, Osiris en Égypte, Dionysos en terre grecque, pour m'en tenir aux principales; et encore devrais-je nommer le dieu perse Mithra, qui commence alors sa fortune dans l'Empire romain¹. Les hommes qui circulent d'un pays à l'autre emportent avec eux leurs croyances, et ils les implantent aisément hors de chez eux, parce qu'ils rencontrent partout, dans ce monde de l'Asie antérieure, des préoccupations religieuses analogues aux leurs, qui se sont exprimées en mythes du même genre et cherchent leur satisfaction dans des rites étroitement apparentés. Il n'est pas probable que mythes et rites sortent réellement les uns des autres à l'origine, mais ils se ressemblent parce qu'ils procèdent tous du même fonds d'idées et de désirs. Leur parenté même a favorisé entre leurs réalisations originelles des échanges nombreux, que leur compénétration réciproque active et qui achèvent de leur donner un air de famille très frappant. Cependant il subsiste de très notables différences entre les histoires divines qui semblent les supporter. Ce mélange de religions, qu'on appelle le syncrétisme

1. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans l'Empire romain*; M. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tübingen, 1908; A. Loisy, *Religions nationales et Cultes de mystères*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, janvier 1913; A. Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919; S. J. Case, *The evolution of early Christianity*, Chicago, 1914, ch. ix; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*², Tübingen, 1912, p. 163 et ss.

oriental, tend à dégager, du détail confus des croyances et des pratiques qu'il brasse, un certain nombre de représentations essentielles et de rites primordiaux : ce sont eux que l'on aperçoit d'abord dans n'importe lequel des cultes que je viens d'énumérer et, en fait, ce sont eux qui finissent par sembler clairement constituer leur raison d'être à tous, qui est d'offrir aux hommes une foi et une méthode pour s'assurer une immortalité bienheureuse.

Le trait le plus frappant de l'histoire mythologique de leurs dieux, c'est qu'ils sont censés mourir à une certaine époque de l'année pour ressusciter bientôt, mettant ainsi au cœur de leurs fidèles successivement une douleur profonde et une allégresse délirante. On remarque d'ailleurs qu'en soi ce ne sont pas de très grands dieux et que, du moins à l'origine, plusieurs touchent de très près à l'humanité puisqu'ils périssent. D'aucuns, tel Attis, un berger, et Adonis, un enfant de l'inceste, sont même des hommes, que la volonté des dieux a divinisés. C'est seulement l'importance de la fonction dont ils paraissent chargés dans le monde par rapport aux hommes, qui les hausse peu à peu fort au-dessus de leur condition première et en fait des divinités vraiment souveraines : nous allons comprendre dans un instant comment.

Sur l'origine de ces divers dieux, et, pour ainsi dire, sur le principe des mythes qu'ils personnifient, on a longuement discuté : aujourd'hui on n'a plus guère à hésiter qu'entre deux explications qui, du reste, ne s'excluent pas l'une l'autre. Ce ne peut être que la succession régulière des saisons, consi-

dérée soit par rapport à la marche apparente du soleil, soit par rapport à la végétation, qui a donné naissance au mythe du dieu qui meurt à l'entrée de l'hiver pour renaître au début du printemps. Des dieux dont il s'agit, certains ont donc été primitivement divinités astrales, d'autres divinités de la végétation; et, par la suite, des confusions assez naturelles se sont produites, qui ne permettent pas toujours de tirer au clair l'origine vraie ni le caractère premier de tel ou tel d'entre eux.

Visiblement Mithra est un dieu solaire et aussi bien sa naissance se place-t-elle au 25 décembre, c'est-à-dire au solstice d'hiver; Osiris nous apparaît comme un dieu lunaire, qu'il n'était peut-être pas d'abord; Tammouz, au contraire, est un dieu de la végétation: les ardeurs de l'été le font périr et les premiers souffles du printemps le raniment. Il en va de même d'Adonis et, autant qu'il semble, de la plupart de ces dieux mourant et ressuscitant; le rapport évident entre la vie du soleil et celle de la terre explique qu'ils aient pu finalement faire figure de divinités solaires. D'ailleurs la plupart d'entre eux nous paraissent dans une relation étroite avec une déesse, mère des dieux, personnification de la Terre ou de la Nature féconde, qui les enfante ou les aime d'amour; ainsi font la Grande Mère Cybèle pour Attis, Belti-Aphrodite pour Adonis, Istar pour Tammouz, Isis pour Osiris. Et c'est pourquoi aussi ces dieux sont adorés en même temps que ces déesses et, pratiquement, habitent chez elles, dans leur temple. Du reste, si le problème de la nature primitive de telle ou telle de ces divinités conserve toute son impor-

tance pour l'historien des religions, ce qui nous intéresse, nous, bien davantage, c'est la représentation et surtout l'interprétation du mythe de sa mort et de sa résurrection. C'est d'ordinaire dans l'étude de sa fête que nous trouvons le plus clair de notre information. Cette fête est un drame qui représente, en les *stylisant*, la mort et la résurrection du dieu. Elle est quelquefois double : je veux dire qu'il y a deux fêtes qui viennent aux époques caractéristiques de l'année. En ce cas, l'un des deux épisodes prend le pas sur l'autre : ainsi, pour Tammouz, c'est la fête de sa mort au solstice d'été qui semble la principale, et de même pour Adonis, si facile à confondre avec lui. Pour Mardouk, et pour les dieux franchement solaires en général, c'est celle de leur triomphe ou de leur renaissance qui est la principale. Quelquefois, au contraire, les deux fêtes se sont réunies en une seule, qui prend place soit au printemps, soit à l'automne, et au cours de laquelle on commence par pleurer la mort du dieu et, aussitôt après, on célèbre sa résurrection. Ainsi fait-on pour Attis dans la seconde quinzaine du mois de mars, au temps de l'équinoxe de printemps.

III

Par suite d'une évolution du sentiment religieux que nous ne pouvons ici que constater, car son explication, même dans la mesure restreinte où elle est possible, nous entraînerait trop loin de notre sujet, ce mythe de la mort et de la résurrection du dieu a cessé de se présenter seulement comme une

histoire dramatique et touchante ; il en est venu à passer communément pour l'expression visible du grand mystère de la destinée humaine. L'homme semble soumis sur la terre à des conditions de vie ordinairement si misérables et, en tout cas, son existence, même heureuse, selon l'opinion commune, y paraît si fragile et si courte, qu'il a peine à croire que son être soit réellement borné dans la durée aux apparences qui tombent sous ses sens. On a donc imaginé, pour le temps illimité qui suit sa mort corporelle, une autre vie, bienheureuse et sans fin, dont doit jouir son âme, c'est-à-dire tout ce qui en lui échappe à la matière. Mais cette vie, on pense qu'il est incapable de la mériter par ses seules forces et qu'il a besoin pour l'atteindre d'un intercesseur, d'un médiateur divin ; ce rôle est précisément dévolu au dieu qui meurt et ressuscite.

Et voici comment on se représente que cette mission se trouve remplie : le dieu a souffert, comme l'homme peut souffrir ; il est mort, comme l'homme meurt, mais il a vaincu la souffrance et la mort, puisqu'il est ressuscité, et, si ses fidèles symbolisent et renouvellent en quelque manière chaque année le drame de son existence terrestre, ils croient aussi qu'il jouit, depuis l'heure de sa résurrection réelle d'autrefois, d'une vie bienheureuse dans l'immortalité divine. Le problème du Salut revient pour les hommes, déjà associés très aisément par les conditions mêmes de leur humanité à ses souffrances et à sa mort, à pousser jusqu'au fond cette association, afin qu'elle entraîne pour eux également résurrection et survie dans la joie sans fin. La solu-

tion, on la trouve dans une sorte de fiction rituelle et mystique : le fidèle est censé s'identifier au dieu par une série de pratiques cultuelles jugées efficaces. Il traverse symboliquement les diverses étapes des épreuves que le dieu a traversées et cette assimilation, qui transforme son être propre, lui garantit qu'il en sera de lui comme du dieu lui-même, qu'au delà des épreuves de cette vie et de la mort, l'immortalité l'attend. La destinée du Sauveur divin, car c'est la qualité que revêt le dieu mourant et ressuscitant, la destinée du Sauveur divin est à la fois le prototype et la garantie de celle du fidèle. Un auteur chrétien du iv^e siècle, Firmicus Maternus¹, nous décrit une cérémonie nocturne du culte d'un de ces dieux du salut : les assistants pleurent, en proie à l'incertitude du sort qui les attend dans l'avenir sans fin, et un prêtre, passant devant chacun d'eux, lui fait sur la gorge une onction sainte en lui murmurant lentement les mots sacramentels : « *Prenez confiance, puisque le dieu est sauvé; vous aurez, vous aussi, le salut au bout de vos misères* ».

Nous ne savons pas bien comment, dans tous les cultes des divers dieux du salut, s'établissait matériellement cette assimilation du fidèle au Sôter, mais nous sommes assurés qu'elle était en tous le but de certains rites, dont deux, au moins, retiennent d'abord notre attention : le baptême de sang et le repas de communion.

Dans le culte phrygien de Cybèle et Attis, mais non point exclusivement, car on la retrouve dans

1. *De errore profan. relig.*, 22, 1.

divers autres cultes asiates et dans celui de Mithra prenait place une étrange cérémonie qu'on nomme, le *taurobole*¹ et qui faisait partie des initiations mystérieuses essentielles réservées aux fidèles. Une fosse profonde était ménagée dans l'enceinte du temple ; l'initié y descendait et on la recouvrait d'une grille sur laquelle on égorgeait rituellement un taureau ; le sang tombait en pluie dans la fosse et le patient l'y recevait, en s'efforçant d'en baigner toutes les parties de son corps. Ce baptême terminé, les organes génitaux de l'animal sacrifié étaient déposés dans un vase sacré et le myste allait en faire offrande à la déesse, après quoi on les enterrait sous un autel commémoratif.

A l'origine ces rites singuliers n'intéressaient certainement pas la vie future de l'initié ; ils l'associaient à la puissance de Cybèle et d'Attis, qui, croyait-on, régissait la nature, comme les rites de l'initiation dionysiaque, tout aussi étranges à nos yeux, étaient censés associer les bacchants et les bacchantes à l'œuvre féconde de Dionysos. Mais, au début de l'ère chrétienne, et sous des influences difficiles à reconnaître et à préciser, s'était achevée déjà selon toute apparence, une évolution qui transformait le taurobole en moyen efficace d'acquérir l'immortalité bien heureuse. Et voici comment il s'expliquait : la fosse figure le royaume des morts,

1. Ou parfois le *criobole*, lorsque la victime était un bouc (κρίός). Cf. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903 ; Graillot, *Le Culte de Cybèle, mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, spécialement le chapitre iv ; Loisy, *Cybèle et Attis*, ap. *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, juillet 1913.

et le myste, en y descendant, est censé mourir; le taureau, c'est Attis, et son sang répandu, c'est le principe de sa vie divine qui s'épanche hors de lui; l'initié le reçoit et, pour ainsi dire, l'absorbe et s'en pénètre; quand il sort de la fosse on dit qu'il est *rené*¹ et, ainsi qu'on fait à un enfant qui vient au monde, on l'abreuve de lait. Mais il n'est point rené simplement homme, comme il était auparavant: il a absorbé le dieu, dans son essence et, à bien entendre le mystère, il est devenu à son tour *un* Attis; on le salue comme tel. Il lui faut alors, suivant les données de l'histoire divine, où Attis apparaît comme l'amant de Cybèle, aller s'unir à la déesse. L'offrande des organes génitaux du taureau-Attis, auquel il s'est lui-même assimilé, symbolise cette union, qui s'accomplit mystiquement dans la chambre nuptiale de la Grande-Mère, autant que la mutilation du taureau rappelle celle d'Attis qui s'est, dit-on, émasculé sous un pin et en est mort.

L'initié est assuré, au moins pour un laps de temps considérable², de suivre la destinée d'Attis dans la mort inévitable et dans la résurrection bienheureuse, dans la survie chez les dieux.

Cette union salutaire obtenue par la vertu de l'initiation, plusieurs des cultes de ces dieux Sauveurs et Intercesseurs, par exemple ceux de Cybèle, de Mithra, des Baals syriens, d'autres encore, la

1. *Taurobolio criobolique in aeternum renatus*, lisons-nous sur une inscription à la vérité tardive (IV^e s. ap. J.-C.), mais qui marque bien l'intention suprême du sacrifice taurobolique.

2. Il semble qu'on réitérât le taurobole au bout d'une vingtaine d'années, du moins le faisait-on, sur la fin de l'Empire romain.

renouvellent ou, du moins la fortifient, par des repas sacrés où les fidèles mangent ensemble à la table du dieu. Sans doute ce banquet liturgique n'est souvent que le signe de la fraternité des mystes et un simple symbole, mais « parfois aussi on attend d'autres effets de la nourriture prise en commun ; on dévore la chair d'un animal conçu comme divin et l'on croit ainsi s'identifier avec le Dieu lui-même et participer à sa substance et à ses qualités » (Cumont). Nous ne possédons malheureusement que trop peu de détails sur ces repas sacrés, sur leur menu et sur leurs rites, si leur sens ne laisse guère de doutes. Nous savons pourtant qu'il existe dans les Mystères de Mithra une cérémonie où l'on présente à l'initié du pain et une coupe en prononçant, nous dit un apologiste chrétien du n^e siècle, « certaines formules que vous savez ou que vous pouvez savoir »¹.

Les textes nous apprennent encore que dans les Mystères de Cybèle et Attis, l'initié prend part à un repas mystique au bout duquel il peut dire : « *J'ai mangé de ce que contenait le tympanon, j'ai bu de ce que contenait la cymbale ; je suis devenu myste d'Attis* ». Le tympanon était l'instrument-attribut de Cybèle, la cymbale celui d'Attis, et on a lieu de croire que les aliments sacrés qu'on y déposait étaient du pain, probablement de la chair de poissons sacrés et du vin. Et si nous songeons qu'Attis est couramment assimilé au grain, nous avons tout lieu de penser que la communion s'établit ici non point seulement par le fait de s'asseoir à la table du dieu et d'y con-

1. Justin, I Apol., 66, 4.

sommer des aliments qu'il est censé offrir à ses fidèles, mais par le fait de *manger le dieu lui-même* et de se pénétrer ainsi de sa substance salutaire.

Est-il besoin de faire remarquer les éclatantes ressemblances de ces divers rites, même considérés superficiellement, avec le baptême et l'eucharistie des chrétiens? Cette ressemblance, les Pères de l'Église ne l'ont point méconnue et, du 1^{er} au v^e siècle, de Saint Paul à Saint Augustin, les témoignages se pressent, qui nous prouvent qu'ils en étaient frappés; mais ils l'expliquaient à leur manière : ils disaient que le diable avait cherché à imiter le Christ et que les pratiques de l'Église avaient servi de modèle aux Mystères. Cela n'est point soutenable aujourd'hui. Il est très probable qu'en plus d'un cas, le christianisme a réagi sur les cultes païens qui, comme lui, se préoccupaient d'assurer aux hommes le Salut éternel par l'intercession d'un être divin; mais les mythes essentiels, les cérémonies liturgiques principales, les symboles et les rites efficaces de ces cultes-là sont antérieurs à la naissance du christianisme et ils trouvaient dans le monde hellénistique, au temps où vivait Saint Paul, des réalisations culturelles très nombreuses.

Et il ne s'agit pas seulement, ne l'oublions pas, de rites; il s'agit d'une certaine représentation de la destinée humaine et du salut, de la foi-conscience attachée à un *Seigneur* divin, intermédiaire entre l'homme et la divinité suprême et qui a consenti à vivre, à souffrir comme un homme, afin que l'homme assez rapproché de lui pour s'assimiler à lui pût se sauver, en s'attachant, pour ainsi dire, à sa

fortune. Et c'est là précisément la doctrine de Saint Paul sur la mission et le rôle du Seigneur Jésus, sans même que l'élément moral si important que cette doctrine impliquait — je veux dire la prescription d'une vie non seulement pieuse, mais pure, digne, charitable — lui fût particulière, car les Mystères avaient, eux aussi, encore qu'à un degré moindre, des exigences du même ordre, à l'égard de leurs initiés.

IV

Mais — c'est la question qui se pose à nous tout de suite — Paul était-il en situation de connaître les idées essentielles et les rites fondamentaux des Mystères et en pouvait-il subir l'influence? ¹

Nous ne sommes point parfaitement renseignés sur la vie religieuse de Tarse, sa patrie, dans le temps qu'il y vécut, mais nous savons qu'on y tenait en vénération particulière deux dieux : l'un se nommait *Baal-Tarz*, c'est-à-dire le Seigneur de Tarse et les Grecs l'assimilaient à Zeus, l'autre se nommait *Sandan* et les Grecs l'assimilaient à Héraklès.

Le premier est, selon toute apparence, une vieille divinité rurale, maîtresse de la fécondité de la terre. Endevenant urbain et ense confondant peu à peu avec Zeus, il est monté en grade et a pris l'apparence et le caractère d'un dieu céleste, maître des dieux et

1. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910, spécialement pp. 43 et ss.; 100 et ss.; Loisy, ap. *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, sept.-oct. 1913; contra : C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913, p. 23-61.

des hommes, situé si haut au-dessus de ses fidèles qu'il leur paraît presque inaccessible.

Sandan, tout au contraire, demeure, pour eux, très-proche et presque tangible. Des rares documents que nous possédons sur lui et des discussions et hypothèses qu'ils ont provoquées, sortent quelques assurances profitables. Ce Sandan est à l'origine, lui aussi, un dieu de la fertilité et, plus largement, de la végétation ; on célèbre tous les ans, en son honneur, une fête où il est censé mourir sur un bûcher et monter au ciel. Il représente donc à Tarse ce que sont à la même époque Attis en Phrygie, Adonis en Syrie, Osiris en Égypte, Tammouz à Babylone, et d'autres dieux analogues ailleurs. Il est même très-vraisemblable qu'il a déjà fait des emprunts à un ou deux d'entre eux.

Leur a-t-il pourtant emprunté leurs initiations mystérieuses et leur enseignement hermétique du Salut ? Est-il lui-même considéré comme un Sauveur ? C'est là une double question qui ne peut encore être résolue que par des hypothèses. Aucun document ne nous parle positivement de Mystères de Sandan et ne le qualifie de *Sôter* ; mais si on remarque que les autres dieux de la végétation, mourant et ressuscitant, ont leurs Mystères et sont considérés par leurs fidèles comme des intermédiaires entre la divinité suprême et les hommes, comme des intercesseurs et des Sauveurs, il y a lieu de penser qu'il en allait de même pour Sandan. Du reste, Sandan n'aurait-il donné à Paul que le spectacle annuel de l'apothéose du dieu mourant, que ce serait déjà beaucoup.

D'autres cultes à Mystères existaient-ils à Tarse au début de l'ère chrétienne? C'est probable, en raison de la position même de la ville au croisement de routes de commerce où circulent, avec les hommes, les idées et les croyances autant que les marchandises, mais il y aurait imprudence à se montrer trop affirmatif. Cependant, le voisinage de la Phrygie et de la Syrie, les rapports constants avec la Phénicie et l'Égypte, imposent presque la conviction que les gens de Tarse étaient au courant de l'esprit des Mystères qui florissaient dans ces divers pays, de leurs principaux thèmes mythiques, de leurs espoirs essentiels et qu'ils pratiquaient plus ou moins, pour leur propre compte, leurs rites conducteurs. Le monde antique nous offre le perpétuel spectacle de ces échanges sur le terrain religieux.

D'ailleurs, une autre constatation nous apporte encore une vraisemblance dans le même sens : c'est à savoir que la tendance *synchrétiste* qui mêle, confond, ou combine les dieux que leur physionomie ou leurs fonctions rapprochent plus ou moins, se manifeste à Tarse nettement et depuis longtemps ; c'est là peut-être le phénomène le plus visible et le mieux établi de la vie religieuse de la cité. Or, nous savons que les Mystères se nourrissent, pour ainsi dire, de synchrétisme.

Il paraît donc très vraisemblable, sinon tout à fait certain, que l'enfance de Paul s'est déroulée dans un milieu tout pénétré de cette idée du Salut obtenu par l'intercession ou l'intermédiaire d'un dieu mourant et ressuscitant et dont ses fidèles partagent la destinée en s'associant à lui, non seule-

ment par une foi-confiance inébranlable, mais encore, et on serait presque tenté de dire ici surtout, par des rites symboliques et puissants. Point n'était besoin d'être initié pour connaître ces conceptions religieuses et leurs réalisations rituelles, je veux dire pour savoir qu'elles existaient et ce qu'elles représentaient. Ce que cachait l'initié, c'était l'auguste et redoutable mystère qui l'avait, croyait-il, transformé dans son être, ce n'était ni sa foi ni son espérance.

De même, il n'était point nécessaire en ce temps-là, à Tarse, d'aller prendre place à l'école des philosophes pour glaner quelque chose de leur enseignement. Tarse, sous Auguste, est au propre une ville gouvernée par son Université et cette circonstance prête, aux yeux des habitants, une importance particulière à tout ce que font les professeurs de cette Université. Or, ces professeurs paraissent être surtout des philosophes et des philosophes stoïciens. Tout porte à croire que plusieurs d'entre eux donnaient déjà des conférences de vulgarisation, comme une espèce de prédication populaire, où passaient leurs formules morales essentielles et aussi un assez grand nombre de leurs termes techniques. Il ne faut pas oublier ces circonstances lorsqu'on lit les épîtres pauliniennes et qu'on y trouve, quant au fonds quelquefois, quant à la forme souvent, des traces d'influence stoïcienne. On a jadis imaginé en les constatant que l'Apôtre était entré en relations avec Sénèque et avait échangé avec lui une véritable correspondance; cette invention candide rend beaucoup moins bien compte du fait en cause que ce

que je viens de rappeler touchant l'importance et les caractères de la vie philosophique à Tarse. Paul a vécu dans un milieu tout pénétré de préoccupations et de terminologie stoïciennes. Et ce second exemple de l'influence sur lui du milieu où il a vécu durant son enfance et au moins son adolescence, éclaire l'autre et achève de nous faire comprendre comment ce Juif de la diaspora a pu, presque inconsciemment, recevoir et fixer au fond de son esprit des représentations dont la fécondité ne se révélera pour lui-même que beaucoup plus tard.

Du reste, une question demeure pour nous ouverte, dont la solution nous apporterait peut-être un élément d'information fort important sur la préparation obscure de l'avenir religieux de Paul : les Juifs de Tarse étaient-ils tous de stricts légalistes, ou, au contraire, leurs synagogues s'ouvraient-elles plus ou moins aux influences de l'ambiance ; et n'en existait-il point qui s'abandonnaient à ce syncrétisme dont nous avons antérieurement parlé et qui, parfois, semble-t-il, tendait au moins à transformer l'espérance messianique nationale en doctrine de Salut. Si cela était, — nous l'ignorons, mais je le croirais volontiers vraisemblable, — il ne paraîtrait nullement nécessaire de supposer que Paul soit entré en sympathie avec ces Juifs pérvvertis. On peut même, si l'on veut, sur l'orthodoxie première que les Actes lui prêtent ainsi qu'à sa famille, croire qu'il les détestait ; mais il ne les a pas ignorés ; il a su ce qu'ils pensaient du Salut et du Sauveur, et si nous pouvions être sûrs qu'il a vraiment reçu cette impression dans sa jeunesse, il y faudrait sans

doute voir l'élément essentiel ou, si l'on préfère, le germe premier de son évolution.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il reste, dans tous les cas, une vérité, c'est que si Tarse a donné naissance à l'Apôtre des Gentils, à l'homme qui a si puissamment contribué à répandre sous le nom du Seigneur Jésus une religion nouvelle du Salut, ce n'est pas un hasard, c'est une résultante.

Notons que, d'un autre point de vue, celui de ses aptitudes générales à une œuvre de propagande dans le mode gréco-romain en faveur d'une doctrine d'origine juive, il se trouvait dans une condition exceptionnellement avantageuse, parce qu'il combinait en lui la triple qualité de Grec, de Juif et de Romain.

Quand je dis qu'il est un Grec, j'entends qu'il a respiré, avec l'air de Tarse, quelque chose de l'âme hellénistique, sans même y prendre garde et, qu'en s'assimilant la langue grecque, il a acquis le plus précieux instrument de pensée et d'action et aussi le véhicule d'idées le plus commode qui fussent en ce temps-là. N'exagérons rien, bien entendu : Paul n'est pas un lettré grec ; il n'a pas plus fréquenté les grandes écoles qu'il n'a étudié les Mystères, mais il a vécu dans un milieu où l'on parlait grec, où des mots comme Dieu, Esprit, Seigneur, Sauveur, raison, âme, conscience, revêtaient un sens qu'il a connu, où l'on pratiquait un certain art de la parole dont il a retenu quelques-uns des procédés les plus frappants, où l'on cultivait une philosophie dont quelques sentences et plus d'un mot technique sont entrés dans sa mémoire, où l'on

s'attachait communément à certaines espérances de survie qu'il n'a pas ignorées, et où on les croyait réaliser par certains moyens dont il pouvait au moins connaître l'essentiel. On a sans doute raison de soutenir que son hellénisme n'est point chez lui le principal, et qu'avant d'être Grec, il est Juif, mais à la condition de ne pas perdre de vue que c'est un Juif de Tarse.

Maintenant, il semble assuré que s'il n'a pas reçu la grande culture grecque, qu'il aurait pu trouver dans les écoles de sa patrie, il s'est élevé jusqu'à la haute culture juive de ce temps, qui tenait toute dans l'étude approfondie de l'Écriture. J'ai déjà rappelé que les *Actes* (22,3) lui font dire à lui-même qu'il a été élevé aux pieds de Gamaliel, c'est-à-dire à Jérusalem dans l'école du petit-fils du grand Hillel. Je répète que cette affirmation ne m'inspire aucune confiance et que même je la crois inexacte. Il est pourtant incontestable que les lettres de Paul semblent attester une connaissance rabbinique de l'Écriture — j'entends une connaissance telle qu'un rabbin, un docteur, la possédait d'ordinaire — et qu'il s'y manifeste un esprit formé par le pharisaïsme. Esprit discuteur, subtil et retors, qui s'attaque à la Loi juive avec les procédés mêmes qu'il a naguère employés pour la défendre. Il s'y manifeste également un fonds d'idées sur la nature humaine, sur le péché, sur le rapport du péché et de la mort, tout aussi rabbinique que la dialectique.

Il est d'ailleurs remarquable que ce soit la traduction grecque de la Bible, la *Septante*, qui paraisse lui être familière; sans doute entendait-il

l'original hébreu, mais je n'en jurerais pas et, en tout cas, c'est toujours, ou à peu près, la version alexandrine qu'il cite et c'est d'elle qu'il est, pour ainsi dire, pénétré¹. Cette constatation surtout m'incline à croire que c'est dans quelque école rabbinique de la *diaspora* qu'il a étudié l'Écriture et non point à Jérusalem. On songe à Antioche, qui n'était pas loin de Tarse et qui constituait le grand centre intellectuel de l'Asie hellénistique, le point de rencontre et de combinaison des idées et des croyances analogues ou dissemblables.

Seul un Juif pouvait, en ce temps-là, s'intéresser à l'initiative de Jésus, seul un Grec pouvait l'élargir à la mesure du monde et la rendre féconde, et, bien entendu, un Grec qui n'avait point l'esprit borné par l'orgueil d'une culture d'école et qui, du monde hellénistique, connaîtrait et partagerait mieux les sentiments religieux et les aspirations de foi qu'il n'en suivrait les directives intellectuelles. La qualité de citoyen romain que possédait Paul lui apportait enfin plusieurs avantages précieux : elle le mettait à l'abri du nationalisme étroit et haineux du Palestinien et elle l'inclinait à l'universalisme ; par elle il devait se trouver porté, sans même qu'il s'en rendit compte, à hausser l'espérance d'un cénacle juif à la dignité de religion humaine. Et c'est pourquoi j'ai pu le qualifier d'ouvrier de l'avenir.

1. Les juifs de la *diaspora* considéraient d'ailleurs la traduction des Septante comme inspirée à l'égal du texte hébreu ; cette opinion, nécessaire à leurs scrupules légalistes, s'appuyait sur la légende de l'identité des 72 versions exécutées par les 72 traducteurs. Un tel accord supposait évidemment l'intervention divine !

CHAPITRE V

LA FORMATION CHRÉTIENNE DE PAUL

- I. — *Paul a reçu une éducation chrétienne*; elle est difficile à préciser. — Comment ses mauvais procédés à l'égard des fidèles préparent de loin sa conversion. — Il n'a pas subi l'influence des Apôtres, mais celle d'une communauté « helléniste ».
- II. — *La foi de cette communauté*. — Comment elle essaime de Jérusalem et transpose la foi apostolique. — L'Église d'Antioche. — Son importance et son esprit. — Sa *christologie*: la notion du *Seigneur Jésus*. — Son rôle chez Paul. — Son origine hellénistique. — Le culte et la présence du Seigneur dans la communauté paulinienne. — *Sotériologie* de la communauté « helléniste » primitive et *sotériologie* paulinienne.
- III. — *Mécanisme probable de la conversion de Paul*. — Comment lui-même se l'est représentée. — Ce qu'elle a dû être en réalité. — Comment elle engendre son Apostolat et en détermine le sens.

I

On aurait tort cependant d'attribuer au seul Paul la grande œuvre d'implantation de l'espérance apostolique dans le sol hellénique. Certes, je le répète, son originalité n'est pas à nier et ce n'est pas trop dire, sans doute, que de la qualifier de géniale. Rarement vit-on âme plus ardente, goût plus vif et sens plus aigu de l'action, faculté plus puissante de

transposition et d'adaptation, le tout servi par des dons d'expression, incomplets et inégaux, c'est trop évident, mais, en somme, admirables et féconds. Pourtant il n'a pas inventé tout ce qu'il a dit; il a subi des influences qui ont déterminé sa conversion, qui l'ont brusquement changé, de zélateur de la Loi qu'il était, en témoin inébranlable du Seigneur Jésus; il a reçu une éducation chrétienne; j'entends que certains hommes lui ont présenté une certaine représentation de la personne et de l'œuvre de Jésus et que c'est sur ces fondements qu'il a édifié ce qu'il nomme son *Évangile*. Dans quelle mesure a-t-il modifié ce qu'il a ainsi appris, ou l'a-t-il simplement reproduit dans son enseignement propre? Il nous est bien difficile de le dire avec précision, mais au moins pouvons-nous serrer le problème et atteindre des vraisemblances.

Il ne nous est plus possible de déterminer exactement quels contacts se sont établis entre Paul et les fidèles de Jésus avant la crise qui a fait de lui le plus zélé d'entre eux. On a longuement et inutilement débattu la question de savoir s'il avait *vu* Jésus; ce qui paraît, en tout cas certain, c'est qu'il ne l'a pas *connu*¹. Les textes les plus sûrs, ceux de ses propres lettres (*Gal.*, 1, 13 et *I Cor.*, 15, 9), nous le présentent comme un persécuteur de « l'Église de Dieu », avant le miracle du chemin de Damas. Ce que nous content les *Actes* de sa fureur malfaisante (7, 58; 8, 1-3; 9, 1-2) est, dans le détail, sujet à caution et procède

1. Tout le débat tourne autour du mot de *II Cor.*, 5, 16 : « Si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus. »

probablement du désir de rendre plus éclatant le brusque renversement de ses sentiments hostiles, mais il reste qu'il a commencé par détester les disciples extravagants du Galiléen crucifié et par leur montrer de son mieux.

Il déteste, mais il apprend à connaître la communauté première : il peut encore juger absurde la foi des hommes qu'il tourmente et débiles leurs espérances, que s'opère déjà obscurément au fond de son esprit le rapprochement entre les affirmations des hérétiques galiléens et celles des syncrétistes païens ou juifs, de Tarse ou d'Antioche, auxquelles il n'a pas cru non plus. La lumière viendra pour lui de la conscience de ce rapprochement et de l'interprétation qu'il en fera en fonction du judaïsme.

Ce qui semble certain, c'est que son évolution vers le christianisme ne s'est point accomplie à Jérusalem et que ce n'est point au contact des Douze qu'il a fondé sa doctrine. On a parfaitement raison d'écrire¹ : « Paul ne procède pas de Jésus à travers la communauté primitive, mais par l'intermédiaire d'un autre chaînon encore ; l'ordre de succession s'établit ainsi : Jésus, la communauté primitive, le christianisme hellénistique, Paul ».

La première communauté chrétienne de la dispersion, ce n'est point Paul qui l'a fondée. Les *Actes*, (11, 19) signalent l'établissement de groupes de convertis dans les colonies juives de Phénicie, de Chypre et d'Antioche, qui ne lui doivent rien, et ce ne fut point non plus de son initiative que sortit la

1. Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesus*, ap. *Z. für Nt. Wissenschaft*, XIII, 1912, p. 330.

première église de Rome. Il est probable que la transformation de Paul nous semblerait moins étonnante si nous connaissions mieux l'état d'esprit de ces communautés primitives de terre païenne, dont le judaïsme, toujours moins rigide que celui de Judée, plongeait probablement assez avant parfois dans le syncrétisme; et dont il serait invraisemblable de penser qu'elles ont reçu sans les interpréter les affirmations des Apôtres sur Jésus. Malheureusement nous sommes réduits à essayer de deviner quelque chose de la foi de ces premières communautés « helléniques » à travers les textes incertains des *Actes* et les allusions de Paul lui-même; ce n'est guère ¹.

II

La première communauté de Jérusalem est purement juive; nous n'avons aucune raison de douter sur ce point de l'exactitude du témoignage des *Actes*; ses membres ne se séparent des autres Juifs pieux qu'en ce qu'ils professent que Jésus le Nazaréen a été, par Dieu, élevé à la dignité de Messie, qu'en lui les Promesses sont accomplies. On ne concevrait pas qu'ils eussent d'eux-mêmes l'idée de chercher à gagner des païens à leur conviction: cela n'aurait proprement aucun sens. Tout au plus peuvent-ils faire bon accueil à quelques prosélytes juifs et c'est le sens historique que revêt le chapitre 10 des *Actes*

1. Le livre essentiel sur cette question est celui de M. Bousset: *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, 1913, chap. III et IV.

où nous voyons Pierre baptiser le centurion Corneille, un « craignant Dieu », si nous acceptons que l'épisode ne soit pas purement légendaire, comme on a soupçonné qu'il pouvait être. Seulement, très vite et sans le vouloir, par la force des choses, cette première communauté apostolique a cessé d'être, sinon purement juive, du moins purement palestinienne. Presque au lendemain de sa naissance, un élément étranger à son esprit fondamental s'introduisit en elle, dans la personne des adhérents que les *Actes* nomment les *Hellénistes*.

Ce sont, selon toute apparence, des Juifs longtemps établis en terre grecque et qui sont revenus finir leurs jours dans leur patrie, et aussi — et surtout — des Juifs de la *diaspora*, montés à Jérusalem pour quelque grande fête. Ces gens-là ont l'esprit plus souple et plus accueillant aux nouveautés que les Judéens ; il n'est pas très surprenant qu'un certain nombre d'entre eux aient écouté les Apôtres et les aient crus. Mais, en acceptant la foi au Christ Jésus, ils gardent leur esprit, et c'est probablement dans ce fait qu'il faut chercher l'origine des tiraillements qui se produisent bientôt dans la communauté.

Nous n'avons pas à les raconter et, du reste, ils nous sont mal connus¹ ; cependant on peut en dire semble-t-il, sans trop d'imprudence, qu'ils tiennent au *laxisme* que marquent tout de suite ces hellénistes au regard de la Loi et du culte du Temple, et aussi à la tendance qui doit, en corollaire, se développer chez eux de raisonner, sur la personne et la

1. *Actes*, 6.

mission de Jésus, fort au delà de ce qu'en pensent les Apôtres eux-mêmes. Nous nous trouvons, selon toute apparence, devant une application aux affirmations apostoliques de cet esprit de la *diaspora* que nous avons essayé de préciser. Le résultat, c'est que les autorités juives s'irritent contre ces hellénistes, les persécutent et les chassent de la ville, où restent les Apôtres, ce qui veut dire que les Apôtres ne pensent point comme eux et ne se solidarisent pas avec eux¹.

Or ces « hellénistes », expulsés ou évadés de Jérusalem, furent, selon toute vraisemblance, les premiers missionnaires en terre païenne, j'entends dans les communautés juives de terre païenne, qui comprennent, nous le savons, de vrais Juifs et des prosélytes, plus ou moins rapprochés du judaïsme, mais restés en contact permanent avec les Gentils. Nous entrevoyons quelques communautés que cette première propagande fit naître en Phénicie et en Chypre, mais, ce qui sortit d'elle de tout à fait capital ce fut l'Église d'Antioche. Renan voyait juste quand il écrivait² : « Le point de départ de l'Église des Gentils, le foyer primordial des missions chrétiennes fut vraiment Antioche. C'est là que pour la première fois se constitua une église chrétienne dégagée de liens avec le judaïsme ; c'est là que s'établit la grande propagande de l'âge apostolique ; c'est là que se forma définitivement Paul ».

Les Actes (11, 19-20) nous disent que de tous les « hellénistes » mis hors de Jérusalem, certains

1. Actes, 6,7-8, 1.

2. Les Apôtres, p. 226.

poussent jusqu'à Antioche et qu'ils y « *annoncent la Bonne Nouvelle du Seigneur Jésus en s'adressant aussi aux Grecs.* » Entendons qu'ils s'adressent d'abord aux Juifs — car on ne concevrait pas qu'ils aient pu, dès leur début, agir en dehors de la synagogue — puis aux prosélytes, qui doivent être ici très nombreux. Il n'est pas du tout certain que ces premiers prédicateurs de Jésus se tournent de propos délibéré vers les prosélytes, mais ils ne les écartent pas et comme, certainement, ils trouvent chez eux beaucoup plus de complaisance que chez les purs Juifs à s'attacher à l'espérance chrétienne, ils les annexent. J'incline à croire que, très vite, ces « Grecs » constituent la majorité, la grosse majorité dans l'Église d'Antioche, et le nom de *chrétiens* que reçoivent là ses membres pour la première fois, de la bouche des païens, semble bien marquer que les gens du dehors voient clairement qu'elle se distingue par son recrutement du milieu juif de l'authentique juiverie. Il est probable qu'elle s'en sépare assez vite aussi, en constituant des groupements autonomes et plus encore peut-être en subordonnant le judaïsme authentique au propre de l'espérance chrétienne, *en plaçant au premier plan de sa religion la personne du Christ.*

Il apparaît en effet comme très vraisemblable, pour ne pas dire plus, que, dans ce milieu d'Antioche, où beaucoup de fidèles n'ont pas connu Jésus et mettent pourtant tout leur espoir en lui, s'accroît et s'accélère sa *divinisation*, ou, si le mot peut paraître prématuré, se précise sa *glorification*. La représentation qu'on s'y fait de sa per-

sonne et de son rôle tend à le dépouiller de son caractère juif de Messie, au profit d'une conception plus générale, plus large et plus haute, celle qui s'attache au titre de *Seigneur* (κύριος).

Prenons garde que les Douze eux-mêmes s'étaient sans doute trouvés fort embarrassés au début de leur prédication. L'Écriture, même complétée par les livres apocalyptiques récents, ne prévoyait pas un Messie ignominieusement supplicié et, en revanche, elle portait un texte redoutable : *Maudit de Dieu quiconque est pendu au bois* (Deutéronome, 21-23)! Il leur avait donc fallu s'expliquer comment la mort de Jésus entrerait dans le plan messianique de Dieu et ils y étaient arrivés en partant du fait de la résurrection, et en raisonnant comme ceci : Si Dieu l'a ressuscité, ce ne peut être que pour lui faire jouer un grand rôle; quel autre que celui du Messie? La mort a été la condition nécessaire de la résurrection, donc la voie voulue par Dieu pour que Jésus s'élevât de l'humanité à la *glorification* nécessaire. — Et ainsi Jésus se trouve identifié au *Fils de l'homme* annoncé par le prophète Daniel et qui apparaîtra bientôt sur les nuées du ciel.

Or cette notion du *Fils de l'homme* ne se retrouve pas chez Paul; il l'a remplacée par une autre que nous rencontrerons bientôt et qui n'appartient pas à la communauté judaïsante; ce n'est donc pas à l'enseignement de cette communauté qu'il a emprunté son point de départ christologique. Pour les Douze, la mort de Jésus n'apparaît pas comme un sacrifice expiatoire; pour Paul c'en est un, et *le Christ est mort pour nos péchés*. Pour les Douze, Jésus ne saurait

être qualifié de *Fils de Dieu*, mais seulement de *Serviteur de Dieu*; pour Paul, *Fils de Dieu* est un titre courant de Jésus. Donc des notions essentielles pour la communauté primitive sont indifférentes ou inconnues à l'Apôtre des Gentils et comme, de toute évidence, s'il a pu perfectionner celles qui lui sont propres, il ne les a pas forgées, il faut penser qu'il les a prises hors du milieu chrétien apostolique et ce ne peut être que dans une communauté hellénistique. Il y a les plus grandes chances pour que ce soit celle d'Antioche.

Il est un titre significatif, propre non seulement aux lettres de Paul, mais à tous les écrits du Nouveau Testament d'origine hellénistique, c'est celui de *Seigneur (Kyrios)* attribué à Jésus. Il suffit de feuilleter les grandes épîtres pauliniennes pour comprendre que le *Seigneur* domine toute la vie des communautés que fréquente Paul. Chaque Église forme un corps dont le *Seigneur* est la tête; si l'on préfère, elle constitue un groupe cultuel dont il occupe le centre. Un texte célèbre de l'*Épître aux Philippiens* (2, 9 et suiv.) met très clairement ce fait en lumière : « C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur terre et dans les enfers et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur (ὄτι ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ) pour la gloire de Dieu le Père. » Le nom cultuel sacré de l'Ancien Testament, celui qui domine tout le culte du Temple de Jérusalem et très certainement encore celui des chrétiens judaïsants, semble s'être transposé au béné-

fice de ce nouveau Kyrios, car c'est Iahwé lui-même qui prononçait jadis (*Isaïe*, 45, 33) : *Tout genou pliera devant moi*. On dirait maintenant qu'il a abdiqué sa puissance en faveur de Jésus.

Ce titre si chargé de sens, il n'est guère vraisemblable que Paul l'ait inventé et imposé, car il semble qu'il y ait dans la portée et dans la profondeur de cette opération quelque chose qui dépasse vraiment le vouloir d'un homme et qui suppose que son acceptation a été préparée depuis assez longtemps dans la conscience de ceux qui l'ont consacrée. Or, si nous laissons de côté ici des hypothèses sans fondement solide, édifiées pour essayer de prouver que ce Kyrios peut être d'origine juive, nous constatons : que c'est le mot par lequel les esclaves grecs marquent leur respect à leur maître et qu'en effet il marque la relation entre les *esclaves du Christ* et le Christ lui-même (cf. *I Cor.*, 7, 22); que c'est un titre étranger aux dieux classiques, j'entends authentiquement grecs — ou romains, si l'on considère son équivalent latin *dominus* — mais qu'il s'applique particulièrement aux divinités du Salut en Asie Mineure, en Égypte, en Syrie, quand on parle d'elles en grec; et d'elles, d'ailleurs, il s'étend aux souverains.

C'est dans l'atmosphère de la Syrie que les premières communautés hellénistiques sont nées et ont grandi. Là, autour de leur berceau, le titre de Kyrios et les représentations cultuelles qu'il supporte sont couramment répandus; et c'est dans ce milieu que la jeune communauté hellénistique, tendant déjà, et presque sans s'en douter, à s'éloigner du

judaisme et ne subissant plus aussi rigoureusement que les Palestiniens la contrainte du monothéisme biblique, s'installe comme un culte du Christ, ou, si l'on préfère, s'organise autour du culte du Christ. Et c'est là qu'elle reçoit le nom qui exprime la position dominante du Christ dans son service divin. Il paraît alors naturel qu'elle ait donné à ce qu'un païen eût appelé son *héros cultuel* le titre caractéristique de *Seigneur*; qui s'employait communément autour d'elle.

Ce que nous nommons, presque par anticipation, le christianisme, prend donc, sur le terrain de la piété hellénistique, la forme d'une *foi au Seigneur* et d'un *culte du Seigneur*, alors que les Apôtres galiléens en sont encore à la foi en Jésus, en ce qu'il a dit et se montrent assidus au culte du Temple juif.

Jamais, peut-on dire, le christianisme ne subira de transformation plus importante pour son avenir que celle qui nous relie en ce moment. Le *Fils de l'homme* des fidèles judaisants de Palestine est, peut-on dire, du ressort de l'eschatologie juive; j'entends qu'il ne trouve sa vraie place que dans le tableau des choses dernières imaginé par des Juifs et auquel des Juifs seuls peuvent s'attacher; c'est donc proprement une *grandeur eschatologique*; il demeurera au ciel jusqu'à l'avènement du Royaume messianique. Tout au contraire, le *Seigneur* de la communauté hellénistique c'est, dans le culte et le service divin, une *grandeur actuelle, présente*; les fidèles réunis « en son nom » sentent qu'il est là, au milieu d'eux, tout comme les initiés des Mystères sentaient la présence divine dans les cérémo-

nies secrètes auxquelles ils prenaient part. Si donc nous plaçons face à face les deux notions de Fils de l'Homme et de Seigneur, nous y reconnaissons en vérité deux conceptions si différentes qu'elles s'opposent; l'avenir est évidemment à la conception hellénique, parce qu'elle sort, à n'en pas douter, des profondeurs de la vie religieuse du milieu qui l'a engendrée; l'autre, la plus ancienne, demeure figée dans les textes et s'y réduit peu à peu à la qualité de formule incompréhensible et inactive pour les fidèles non juifs.

C'est essentiellement sur cette double base de *la foi au Seigneur et du culte du Seigneur Jésus* que la christologie de Paul repose, et l'acquisition des notions qui s'y rapportent constitue le fait capital de sa formation chrétienne. Ces notions sont antérieures à lui et il les a empruntées à un milieu qui lui était, de par son éducation en terre grecque, bien mieux intelligible que la communauté judéo-chrétienne de Palestine.

Mais, nous le savons, dans ce milieu syrien, courante aussi était la notion du dieu, du Seigneur divin qui meurt et ressuscite *pour le Salut de ses fidèles*; est-ce qu'avant Paul elle ne s'est pas déjà imposée aux communautés hellénistiques pour expliquer et interpréter la mort du Seigneur Jésus? Autrement dit, n'est-ce pas à ses premiers éducateurs chrétiens que Paul a dû l'affirmation fondamentale de sa sotériologie: *Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures*? Il est présentement impossible de le prouver, mais tout un ensemble de considérations le rendent vraisemblable; je n'en

retiendrai ici qu'une : les Mystères suggéraient clairement la tentation d'attacher à la mort et à la résurrection du Christ non pas seulement l'idée d'un symbole, d'un *type* de la mort et de la résurrection de tous ses fidèles, mais la valeur d'un exemple et d'une garantie ; ils poussaient à croire que le Salut du fidèle dépendait de son union au Christ sauveur, union qui devait s'opérer par des rites efficaces. Chez Paul ces rites sont nettement le *baptême*, symbole de la mort et de la renaissance dans le Christ, et l'*eucharistie*, repas de communion à la table du Seigneur. Il est bien difficile d'imaginer que la communauté hellénistique, prenant aux rites du prosélytisme juif la pratique du baptême purificateur et aux apôtres galiléens celle de la fraction du pain en commun, ne les ait pas dès l'abord chargés l'une et l'autre d'un sens mystique et profond, selon les suggestions de ces mêmes Mystères, dans l'inspiration desquels semble si nettement se placer sa notion du Seigneur-Jésus-Sauveur. Paul manie toutes ces idées-là comme si elles allaient si bien de soi ; il sème si spontanément les formules mystiques qui s'y rapportent qu'on a l'impression, et c'est le moins qu'on puisse dire, qu'il parle là un langage déjà familier aux communautés auxquelles il s'adresse, que ce n'est pas lui qui a inventé le fonds qu'il exploite, qu'il l'a seulement creusé et enrichi. Et, du reste, si nous prenons au pied de la lettre ses propres paroles, elles confirment notre impression : « *Je vous ai enseigné.. ce que j'ai reçu... que Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures (I Cor., 15, 3).* »

III

Si l'on admet la vraisemblance de cette communication à Paul dans une communauté chrétienne hellénique — qui a de grandes chances d'être celle d'Antioche — des fondements de la doctrine que nous avons accoutumé de considérer comme le *paulinisme*, sa conversion devient beaucoup plus facile à comprendre que si on le place, lui juif orthodoxe et pharisien, en face des pauvres affirmations des judéo-chrétiens de Jérusalem, qu'il a d'abord détestées et combattues et qu'il aurait tout d'un coup adoptées. Si, en effet, Paul a trouvé les notions et les pratiques essentielles que je viens de rappeler dans une communauté chrétienne hellénique; et si, d'autre part, comme j'ai dit que je le croyais, il a été vraiment élevé, non point dans le judaïsme de Palestine, mais dans celui de la *diaspora*, plus souple et plus ou moins syncrétiste, à Tarse ou à Antioche; si donc, dès son enfance, la foi au *Salut* par un Dieu mourant et ressuscitant l'a comme enveloppé de toutes parts, et pénétré sans qu'il s'en doutât, alors même qu'il la repoussait encore comme une horrible imagination de païen; si du fait de cette influence et sans qu'il s'en rendit compte davantage, son espérance messianique tendait déjà à s'universaliser, et — qui sait? — peut-être à se mettre plus ou moins en parallèle, comme la vérité en face de l'erreur, avec l'*espérance* exprimée dans les Mystères; si, d'autre part encore, il tient de sa culture et de l'hypnose de son milieu que tout

n'est pas épaisse et absurde erreur dans le paganisme, il me semble que nous nous rapprochons d'une explication naturelle, logique, satisfaisante de sa conversion. Il est converti du jour où il s'est convaincu que les chrétiens ont raison de rapporter à Jésus le Nazaréen l'accomplissement de l'œuvre salutaire que les païens soupçonnent et que leur aveuglement leur fait attribuer à leurs démons, mais que les Écritures avaient depuis longtemps promise à Israël. En d'autres termes, cette conversion s'opère par la rencontre brusque, par la prise de conscience simultanée, pour ainsi dire, de notions familières et profondes et de l'affirmation chrétienne présentée par des « hellénistes » sous une forme assimilable à un Juif de terre grecque. Son rabbinisme s'applique naturellement à expliquer, à adapter, à organiser « ce qu'il a reçu ».

Mais comment une telle opération, qui changeait, du moins en apparence, bout pour bout l'orientation de sa conscience, a-t-elle été possible ? Il y a vu, lui, l'effet d'un miracle, qu'il a conçu comme *coupant* véritablement sa vie en deux périodes : *avant*, les ténèbres ; *après*, la lumière totale. Le Christ lui a parlé sur le chemin de Damas et lui a dit clairement ce qu'il devait faire. Il est donc entré dans le christianisme, comme on entrait dans une religion à Mystères, non par l'effet d'un calcul et d'une conclusion raisonnée, mais par celui d'une impulsion irrésistible.

Que Paul ait cru à la réalité matérielle de cette vocation, il n'y a pas lieu d'en douter ; malheureusement ce qu'il nous en dit lui-même ou ce que

nous en racontent les *Actes*¹, ne nous permet point d'approcher assez près du phénomène pour l'analyser de façon vraiment satisfaisante. Ce n'est pas à dire qu'il paraisse en lui-même très mystérieux, car l'histoire des religions, spécialement celles du monde gréco-romain, abonde en *cas* plus ou moins analogues². Toute réserve faite sur ce que nous ignorons, c'est-à-dire la cause occasionnelle qui a produit dans la conscience de Paul le choc décisif, nous pouvons affirmer, du point de vue de la psychologie moderne, que son effet a été préparé par un travail psychique probablement assez long. Les composantes en sont, d'abord, le tempérament même de l'Apôtre, qui le prédispose aux secousses et aux hallucinations mystiques; en second lieu, les influences lentement déposées, si j'ose dire, au fond de son subconscient: celle des Mystères de Tarse et d'Antioche, qui le familiarisent avec l'idée de Sôter, celle de ses maîtres juifs, qui l'attache à l'espérance messianique, celle de son milieu d'enfance qui l'habitue à ne pas mépriser *a priori* tout ce qui vient du paganisme, celle surtout d'une profonde inquiétude religieuse que nous laisse entrevoir un passage célèbre de l'*Épître aux Romains* (7,7 et ss.). Sans doute on aurait tort d'abuser de ce texte, parce qu'il nous traduit l'état d'esprit de Paul avant sa conversion *tel qu'il le voyait après*, et dans un langage de converti, mais on en peut pourtant retenir l'impres-

1. *Gal.*, 1, 12-17; *I Cor.*, 9, 1; *I Cor.*, 15, 8. — *Actes*, 9, 3 et ss.; 22, 6 et ss; 26, 13 et ss.

2. On peut comparer spécialement Apulée, *Métam.*, 11, et *Actes*, 9, 10 et ss.

sion d'ensemble que le futur Apôtre se sentait hors d'état de lutter contre le péché, que la Loi, commentée par les docteurs du pharisaïsme, lui montre partout. C'était là précisément l'état d'esprit qui en ce temps-là conduisait à l'ardente recherche du Sauveur, de l'Intermédiaire divin, du Guide infailible vers la Vérité et la Vie.

Paul se sent donc loin de Dieu, dans un état d'inachèvement et de péché, sentiment qui surprendrait du reste, chez un rabbin véritable, pour qui la foi est *joie et certitude* ; mais — il faut toujours revenir à cette constatation — Paul est un pharisien de la *diaspora*. Il n'est guère possible que le sentiment de joie et d'assurance qu'il trouve chez les chrétiens dès qu'il les rencontre ne le frappe pas vivement, par contraste avec son propre état d'inquiétude. Si, comme je le crois, ce n'est pas en face de la simple espérance galiléenne qu'il se trouve placé, mais en face d'une christologie déjà quelque peu hellénisée et qui a donné à la mort de Jésus le sens d'une expiation pour nos péchés, « selon les Écritures », on conçoit qu'il ait pu être séduit par ces idées et par leur justification, et qu'il y ait senti obscurément, avant que de la voir clairement, la solution pour lui satisfaisante du problème qu'il agitait depuis longtemps.

Ce travail de préparation s'est fait, sans doute, sourdement, hors de sa conscience, chaque terme de la future synthèse mûrissant, pour ainsi dire, pour son compte et à part ; la synthèse elle-même s'est opérée dans un éclair de mysticisme, par un coup d'inspiration inattendu. Ce brusque virement de

tout leur être n'est pas rare chez les grands mystiques et la vision de François d'Assise sur le chemin de Spolète, ou l'apparition de la Vierge à Ignace de Loyola, pour me borner à ces deux exemples, sont à placer sur la même ligne que le miracle du chemin de Damas, procèdent de causes plus ou moins analogues et engendrent des conséquences de même sens.

Je concevrais, en somme, que Paul a subi deux préparations à la crise qui l'a fait chrétien en puissance et Apôtre en volonté : l'une en quelque sorte négative, et l'autre positive. *La première* peut se ramener, en dernière analyse, à deux éléments : d'abord l'idée du Sauveur, à laquelle Paul ne s'attache pas au début, mais qui est inséparable de ses impressions d'enfance et qui, au moins, tend à se rapprocher de son espérance messianique de Juif de la diaspora ; ensuite son expérience pharisienne de la Loi, qui le laisse dans les angoisses du péché, de partout menaçant et impossible à éviter. *La seconde* réside dans le spectacle de l'assurance chrétienne « hellénique », qui compte sur la libération du péché et sur le Salut par le Seigneur Jésus. La conversion est alors à concevoir comme une réduction brusque de ces éléments divers et, si la cause réelle nous en demeure cachée, le mécanisme nous en est par ailleurs connu.

Il est d'ailleurs dans la logique de l'opération que Paul, avec son tempérament, ne se contente pas, non plus que François d'Assise ou Ignace de Loyola, d'une simple conversion et que, de persécuteur, il devienne Apôtre. Remarquons-le bien, la vision du

chemin de Damas n'a pas changé Paul, elle l'a seulement poussé à appliquer dans un autre sens ses anciens principes. Il s'annexe Jésus *volens* ; il complète son information sur lui, d'abord à Damas peut-être, certainement à Antioche ensuite, et, sur ce qu'il « reçoit » là, il se met à réfléchir et à spéculer par ses procédés familiers de Juif et de pharisien de la dispersion. Même quand il combat pour sa foi nouvelle et contre la Loi, il reste Juif comme auparavant. C'est ce que Renan exprimait justement en disant que Paul n'avait fait que changer de fanatisme¹.

Assurément il n'était pas homme à se contenter de « recevoir », et nul doute que son Évangile ne doive beaucoup à ses inspirations personnelles et aussi aux suggestions de son apostolat lui-même, comme nous allons le voir ; mais il a « reçu », il le dit lui-même ; ce qu'il a reçu c'est le fonds de sa doctrine, de ceux-là même qui en ont fait, au moins implicitement, ce qui l'a touché et conquis et ce qu'il va répandre à son tour, en l'explicitant, et avec une indomptable énergie : une véritable religion du Salut pour tous les hommes.

1. *Les Apôtres*, p. 183 ; Cf. Deissmann, *Paulus*, Tübingen, 1911, p. 67 et ss.

CHAPITRE VI

L'ŒUVRE DE L'APÔTRE PAUL

- I. — *Paul est indépendant des Apôtres palestiniens.* — Sa position première vis-à-vis d'eux. — Comment Barnabé oriente son activité. — Sa vie de missionnaire.
- II. — Les enseignements qu'elle lui apporte. — *Le problème de l'entrée des non-juifs dans la foi.* — Comment sa solution pousse le messianisme chrétien à devenir une religion originale. — La christologie de Paul agit dans le même sens. — Comment il conçoit la personne et le rôle du Christ. — Le Sauveur et le Fils de Dieu; la rédemption. — En quoi cette doctrine est une gnose.
- III. — *Influence des habitudes rituelles des Gentils convertis sur le baptême et l'eucharistie pauliniens.* — Dans quelle mesure Paul est le fondateur du christianisme.

I

Ce sont les *Actes* qui nous apprennent que le lieu de la conversion de Paul est à chercher sur la route de Damas et qui placent dans cette ville le centre de sa première activité; nous pouvons sans inconvénient leur faire crédit. L'essentiel pour nous est de remarquer que ce n'est pas à Jérusalem ou au contact des Douze qu'il a fait son apprentissage de missionnaire chrétien, et qu'il ne s'est pas considéré comme dépendant d'eux. Persuadé que Jésus lui-même, le Christ, glorifié, l'a institué Apôtre par un

acte spécial de sa volonté, il n'accepte pas que personne le conteste et il a l'impression de n'avoir besoin des conseils et des enseignements de personne. Rappelons les fières déclarations de l'Épître aux Galates (1, 10 et ss.) : « ...est-ce que je prêche les hommes ou Dieu ? Ou bien, est-ce que je cherche à plaire aux hommes ? Si je plaisais encore aux hommes, je ne serais pas un serviteur de Christ. Je vous affirme donc, frères, que l'évangile que j'ai annoncé n'est pas selon l'homme ; car ce n'est point de l'homme que je l'ai reçu et appris, mais par révélation de Jésus-Christ.

« ...Lorsqu'il plut à Celui qui m'avait mis à part dès le ventre de ma mère et m'avait appelé par sa grâce, de révéler son fils en moi, afin que je prêchasse la bonne nouvelle (de sa venue) chez les Gentils, tout aussitôt je ne consultai point la chair et le sang (entendons : une autorité humaine), et je ne montai point à Jérusalem vers (ceux qui étaient) apôtres avant moi... Ce ne fut qu'au bout de trois ans que je montai à Jérusalem pour faire la connaissance de Pierre. »

Remarquons d'ailleurs que tout l'essentiel de l'instruction chrétienne tenait certainement en quelques phrases et que Paul les connaissait, selon toute apparence, à peu près, avant sa vision décisive, en sorte qu'il n'éprouvait aucune difficulté à enseigner tout de suite ce que maintenant il croyait. En revanche, on comprend que les gens de Jérusalem, sans mettre en doute la sincérité de sa conversion, aient fait des réserves sur la réalité de sa vocation et difficilement admis qu'il parlât de Jésus, lui qui ne l'avait pas connu, avec autant d'autorité qu'eux,

qui avaient vécu familièrement à côté de lui. Quand, au bout de trois ans seulement, il se décida à monter à Jérusalem, il ne trouva que défiance dans le petit monde apostolique et, sans doute, n'aurait-il même pas pu y pénétrer si Barnabé, frappé de son ardeur et de sa conviction, ne l'avait conduit à Pierre et à Jacques, qui se décidèrent à l'accueillir et à reconnaître sa mission.

Dès lors il différait d'eux certainement sur « les choses concernant Jésus », c'est-à-dire qu'il s'attachait à une christologie, celle des hellénistes, qui dépassait la leur, et, à en croire les *Actes* (9, 29), l'exposé de ses idées qu'il entreprit dans les synagogues hellénisantes de la ville, celles où fréquentaient les Juifs de langue grecque, provoqua un tel tumulte qu'il dut quitter promptement Jérusalem. Il se retira en Syrie et en Cilicie, c'est-à-dire à Antioche et à Tarse et ce fut dans cette dernière ville que Barnabé alla le chercher, quand la vue de ce qui s'était fait à Antioche, révéla à cet homme remarquable, et que nous voudrions mieux connaître, l'avenir de la foi chrétienne sur le terrain grec.

Ce fut donc sur l'initiative de Barnabé que Paul entreprit de répandre la Bonne Nouvelle du Seigneur Jésus dans le monde et inaugura cette rude vie de missionnaire, qu'il mènera en Asie Mineure et en Grèce jusqu'au moment de son arrestation par les autorités romaines de Jérusalem. Il s'en allait de ville en ville, s'arrêtant là où existaient d'importantes communautés juives; il parlait d'abord dans les synagogues et, d'ordinaire, y soulevait

contre ce qu'il nomme son Évangile, parmi les purs Juifs, de redoutables colères. Quand il en pouvait ajourner les effets, il cherchait à convaincre les prosélytes et il les haranguait dans quelque maison particulière. Quand il réussissait assez bien quelque part, il y demeurait quelques mois — ainsi fit-il à Corinthe — ou il y revenait — ainsi fit-il à Ephèse. Cependant il entretenait avec les Églises qu'il avait « plantées » une correspondance plus ou moins active, qui les soutenait dans leur foi et les redressait dans leurs défaillances. Nous n'avons pas à insister ici sur cette vie pleine, tourmentée, périlleuse et féconde, mais il nous faut essayer de comprendre ce qu'elle apprit à Paul.

II

• Tout d'abord, il vit clairement une vérité à laquelle les Douze ne se résignaient pas volontiers et qu'ils n'étaient pas, d'ailleurs, à même de comprendre comme lui; c'est à savoir que les « craignants Dieu » croyaient assez facilement « au Seigneur », tandis que la plupart des purs Juifs fermaient leurs oreilles et endurcissaient leur cœur, quand les disciples cherchaient à les convaincre. Fallait-il donc, en conséquence, les abandonner à leur folie et porter délibérément la vérité hors d'Israël? On pouvait prévoir que derrière les prosélytes qui, au moins, « judaïsaient », allaient venir à la foi de simples païens; pouvait-on les accepter et leur promettre une part dans le Royaume? Ces étrangers, ignorants de la Loi de Moïse, seraient

donc les cohéritiers du peuple de Iahwé? On conçoit que les Douze, tout pénétrés de l'enseignement de Jésus et si profondément juifs encore, n'aient pas accepté sans les plus grandes répugnances de semblables conclusions. Paul les leur imposa, parce qu'il sut trouver des arguments convaincants pour commenter les succès de sa première mission en Asie Mineure et parce que la communauté de Jérusalem crut deviner l'Esprit dans les œuvres du treizième Apôtre. La communauté de Jérusalem était pauvre, les Églises de Paul comptaient parfois des adhérents fort à leur aise et généreux, et l'Apôtre savait les solliciter pour aider l'Église-mère. Et, d'autre part, comment ne pas reconnaître le mérite d'une prédication qui avait répandu en tant de lieux divers le nom du Christ glorifié?

Le principe de l'admission des Gentils une fois accordé, il convenait de favoriser son application : Paul savait que la circoncision déplaisait aux Grecs et que la plupart des « œuvres » de la Loi ne s'accordaient ni avec leurs mœurs ni avec leurs habitudes d'esprit ; il ne tarda pas à se persuader que la Loi se trouvait remplacée par l'enseignement du Christ, lequel était même venu tout exprès pour substituer une nouvelle Alliance à l'ancienne. Et, lui cédant encore, les Douze consentirent à dispenser les convertis de la gentilité du légalisme juif. C'était implicitement séparer le christianisme du judaïsme et le pousser à devenir une religion originale.

Ce résultat, la christologie de Paul, abondant dans le sens des « hellénistes », acheva de le rendre

inévitabile, en modifiant profondément la représentation que les Douze se faisaient de Jésus, de sa vie et de sa mort. L'Apôtre comprit vite que l'idée messianique n'intéressait pas les Grecs ; elle n'était, à vrai dire, intelligible que confondue avec les espérances nationalistes des Juifs. Pour que les Gentils la pussent accepter, il fallait, de toute nécessité, l'élargir et, rejoignant une conception familière à l'enseignement des Mystères païens, présenter le Christ, non plus comme un homme armé de la force de Iahwé, pour relever le peuple élu de son infortune et placer ses oppresseurs sous ses pieds, mais bien comme l'envoyé de Dieu, chargé d'apporter, à tous les hommes, le Salut, la certitude d'une vie future bienheureuse, où l'âme, surtout, trouverait le plein accomplissement de sa destinée. D'autre part, Paul vit également bien que les convertis de la gentilité ne s'accommodaient pas aisément du « scandale de la croix » ; la mort ignominieuse de Jésus, sur laquelle les incrédules ne manquaient pas d'insister, devait donc recevoir une explication satisfaisante qui pût la faire tourner à l'édification. L'Apôtre médita sur ce double problème, déjà posé et probablement orienté comme il le prit dans la communauté de la dispersion, et il en fixa une solution d'une incalculable portée. Tout à fait indifférent au Nazaréen, si cher aux Douze, il ne voulut connaître que le Crucifié et il se le représenta comme un personnage divin, préexistant au monde lui-même et sorte d'incarnation de l'Esprit de Dieu, « homme céleste » longtemps réservé au ciel à côté de Dieu et descendu pour inaugurer sur terre une

véritable humanité nouvelle, dont il serait l'Adam.

Les éléments essentiels de toute cette spéculation, l'Apôtre les trouvait; probablement sans les chercher et comme par le jeu spontané de sa mémoire ou de ses habitudes d'esprit, dans un certain nombre de représentations usuelles des Mystères, et ce sont des textes *hermétiques*, c'est-à-dire sortis de ces Mystères eux-mêmes, qui jettent aujourd'hui les clartés les plus décisives sur la doctrine christologique de Paul, telle que je viens de l'esquisser.

Elle aboutissait, si je puis dire, à une expression qui ne laisse pas de nous surprendre : le Seigneur Jésus nous est donné comme le *Fils de Dieu*. Or Dieu, c'est pour Paul un héritage juif; il s'en suit que le monothéisme israélite s'impose à son esprit comme un *a priori* et absolument. Ce Dieu c'est le Très-Haut, parfaitement distinct de la nature et que ne disperse en elle aucune tendance au panthéisme. Alors comment se représenter qu'il puisse avoir un fils, ou, si l'on veut, comment entendre ce rapport de filiation que Paul reconnaît entre le Seigneur et Dieu ?

On serait d'abord tenté de croire qu'il ne s'agit que d'une manière de parler, d'une figure. Les Juifs donnaient le nom de *Serviteur de Iahvé* (*Ebed Iahvé*) à tout homme qui pouvait passer pour *inspiré* par lui et le Grec de la Septante rendait souvent cette expression par les mots $\pi\alpha\iota\varsigma$ τοῦ Θεοῦ, le mot $\pi\alpha\iota\varsigma$, signifiant à la fois, comme le latin *puer*, *serviteur* ou *enfant*; le passage de $\pi\alpha\iota\varsigma$ = *enfant* à $\υ\iota\omicron\varsigma$ = *fil* ne fait point difficulté et il s'est en effet opéré des écrits judéo-chrétiens, tels les *Actes*, aux *Épîtres*

Pauliniennes¹; mais un examen attentif des textes de Paul prouve que sa pensée dépasse de beaucoup cette pauvre équivoque verbale. Il suffit de se remémorer pour en être sûr le célèbre passage de l'*Épître aux Romains* (8,32) où il est dit que Dieu « n'a pas épargné son propre fils et l'a donné pour nous tous ». Cependant il ne faut pas oublier que Paul, justement parce qu'il ne soupçonne pas encore les innombrables difficultés théologiques que cette notion de Fils de Dieu réserve à l'avenir, peut fort bien ne pas la prendre en rigueur et ne l'employer que comme un à-peu-près qui cherche à exprimer vaille que vaille, par l'établissement implicite d'une analogie « en humanité », une relation « surhumaine » pour laquelle il ne dispose point de « vocables adéquats ».

Ce qu'il faut en tout cas écarter c'est l'idée d'une confusion entre le Seigneur et Dieu; elle serait inconcevable chez Paul, qui ne soupçonne pas encore la Trinité. Le Seigneur est sous la dépendance de Dieu (I *Cor.*, 3,23) et lui obéit « jusqu'à la mort » (*Phil.*, 2,8) et d'une soumission totale (I *Cor.*, 15,28). Toute la question est, peut-on dire, dominée par le texte de I *Cor.*, 8,6, que voici : « Pour nous, du moins, il n'y a qu'un Dieu, le Père, duquel sont toutes choses et nous en lui, et un seul Seigneur Jésus-Christ, par lequel toutes choses sont et nous par lui ». Ainsi, pour si essentielle et nécessaire que soit la

1. Cf. *Actes*, 3, 13 et 26; 4, 27 et 30; *Didaché*, 9, 2; 10, 2; I *Clem.*, 59, 2 et ss.; etc. L'expression « fils de Dieu » ne paraît qu'une fois dans les *Actes*, (9, 20) et elle y est donnée comme caractéristique de l'enseignement de Paul; cela est digne de remarque.

collaboration du Seigneur aux œuvres de Dieu, le Seigneur n'est pas l'égal de Dieu. Il représente son Esprit, car, nous dit nettement *II Cor.*, 3,17, « le Seigneur est l'Esprit ». Paul ne peut rien avancer qui rapproche davantage ces deux termes suprêmes, le Seigneur et Dieu, et c'est la même relation d'intimité qu'il a exprimée en langage humain en affirmant que le Seigneur est le fils de Dieu, sans que cette expression suppose réellement qu'il a dans sa pensée une théorie de la filiation au sens strict du terme.

En rigueur il faut dire que, pour Paul, le Seigneur représente à lui tout seul *une des catégories de la création*, la plus rapprochée de Dieu et qu'on peut qualifier de divine. D'autre part, il est bien certain que, dès lors, le dogme de la divinité du Christ est en marche puisque la représentation de Paul paraît trop indécise, trop incomplète pour être stable et que c'est dans le sens de l'identification du Seigneur à Dieu que la piété des fidèles, insoucieuse des difficultés, doit porter énergiquement la foi.

Sans insister davantage ici, où ce n'est pas le lieu, sur des conceptions théologiques, d'autant plus complexes qu'elles demeurent sur plus d'un point incertaines, nous en avons assez dit pour que l'on comprenne ce que Jésus le Nazaréen est devenu sous l'action des mythes de l'intercession et du Salut familiers au milieu paulinien, et que l'Apôtre a *repensés* en fonction de sa théodicée rabbinique. Le voilà mué en ouvrier universel de Dieu, antérieur au temps et au monde, incarnation de l'Esprit saint — lequel constitue, si l'on peut ainsi dire, son essence

divine — exécuteur du grand dessein de Dieu touchant la régénération et le Salut de l'humanité.

Sa mort devenait ainsi clairement intelligible : les hommes, accablés sous le poids de leurs péchés, se trouvaient incapables de se redresser vers la clarté divine ; le Christ avait voulu leur en offrir le moyen ; il s'était chargé de leurs méfaits, que son supplice infamant avait expiés. Alors, pour avoir part à ses mérites et trouver grâce au jour du jugement, il convenait de s'unir à lui d'abord par la confiance et l'amour. Le prétendu scandale devenait ainsi le grand mystère, le but, la raison d'être suprême de la mission de Jésus, et Paul disait justement que toute sa prédication n'était qu'un « discours de la croix ». Les Grecs le pouvaient entendre et s'en laisser toucher, et, en soi, il n'imposait rien d'inacceptable aux Douze, puisque, leur laissant tout le charme de leurs souvenirs réels, il portait encore plus haut qu'ils n'avaient cru la gloire de leur Maître. Seulement il changeait du tout au tout la perspective et le sens de son œuvre. En même temps, il posait les fondements d'une vaste spéculation doctrinale, plus qu'étrangère, antipathique, au milieu où avait vécu le Christ. Moins touffue, moins compliquée et, pour tout dire, moins extravagante que les grands systèmes syncrétistes auxquels Basilide ou Valentin attacheront leur nom au second siècle, la doctrine de Paul leur ouvrait la voie ; c'était déjà une *gnose* syncrétiste, une *révélation* composite.

III

Les païens qui venaient à la foi chrétienne en traversant les synagogues, ou qui abandonnaient directement leurs anciennes croyances pour elle, vivaient dans un milieu où l'on ne concevait guère une religion sans rites. Les plus émouvants de ces rites se rapportaient à l'idée de purification et à la notion de sacrifice : sacrifice d'expiation, destiné à calmer le courroux divin, sacrifice d'offrande, propre à rendre le dieu favorable, ou sacrifice de communion, par lequel les fidèles d'une divinité s'unissaient à elle et marquaient qu'ils formaient un corps devant elle. Les Douze, en bons Juifs qu'ils étaient, se montraient assidus au Temple et ne pensaient certes pas qu'un autre culte que celui qui s'y célébrait leur fût nécessaire ; cependant ils attachaient une importance particulière à la purification baptismale, dont l'acceptation devient, dans les Églises de la gentilité, la marque de la conversion. En même temps, quand ils se réunissaient dans la maison de l'un des frères, ils « rompaient le pain ensemble ». Cet acte, usuel en Israël et probablement accompli par Jésus quand il mangeait avec les Apôtres, revêtait déjà pour eux le sens d'un symbole d'union ; union entre eux et union avec le Christ ; mais, tout nous porte à croire qu'ils n'établissaient encore aucun rapport entre cette « fraction du pain » et la mort du Christ, qu'ils ne lui attribuaient à aucun degré la valeur d'un sacrement, qu'ils n'en rattachaient ni l'institution ni la répétition à un ordre de leur Maître.

Paul sentit la nécessité de découvrir la signification profonde de cette pratique. Celle qu'il lui trouva, en la liant indissolublement au drame de la Passion rédemptrice, l'emplit de la féconde idée du sacrifice d'expiation et de communion, en fit l'accomplissement d'un grand mystère, le mémorial et le symbole vivant, voulu par Jésus lui-même, de l'œuvre de la croix. « *Le Seigneur Jésus, est-il dit en I Cor., (11,23 et ss.), dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et, ayant rendu grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites cela en mémoire de moi. Semblablement aussi pour la coupe, après avoir soupé, disant : cette coupe est la nouvelle Alliance dans mon sang. Faites cela chaque fois que vous boirez, en mémoire de moi ; car chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez la coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.* » Aucun rite des Mystères païens n'avait jamais enfermé plus de sens, ni de plus séduisants espoirs, que l'eucharistie paulinienne, mais elle était de leur famille et non point selon l'esprit juif ; elle introduisait dans l'Église apostolique un « morceau de paganisme ». Les chrétiens l'acceptèrent encore, parce qu'elle apportait à leur foi une majoration considérable et ce fut le thème initial d'une ample spéculation théologique, génératrice de plusieurs grands dogmes.

En même temps le bain baptismal prend une signification tout aussi profonde. « *Vous qui avez été baptisés en Christ, écrit Paul (Gal., 3.27), vous êtes revêtus de Christ* », c'est-à-dire que c'est par le baptême que le chrétien s'assimile au Christ. Je force

les termes car Paul n'a jamais osé dire que le baptême fait du chrétien *un Christ*, comme le taurobole faisait du myste de Cybèle *un Attis*, mais l'idée que supporte ce baptême se place réellement dans la même perspective que celle qui justifie le taurobole. Par le baptême, le chrétien « revêt le Christ » comme on fait d'un vêtement sacré et salutaire; il descend symboliquement dans la mort en s'enfonçant dans la rivière ou dans la cuve baptismale, il en ressort après trois immersions, comme le Christ a fait du tombeau le troisième jour, et il est désormais assuré d'être un jour glorifié, si Dieu le veut, comme le Christ l'a été.

Je ne saurais trop répéter que ce n'est point Paul tout seul qui a inventé tout cela, que les Églises hellénistes antérieures à lui et, avant elles, peut-être, des groupes de Juifs syncrétistes et gnostiques, avaient préparé son œuvre et posé les thèmes principaux de sa spéculation; et c'est pourquoi il est exagéré de soutenir que c'est lui qui a été le vrai fondateur du christianisme. Les vrais fondateurs du christianisme ce sont les hommes qui ont établi l'Église d'Antioche et c'est à peine si nous entrevoyons les noms de quelques-uns d'entre eux; mais, outre la supériorité d'une action beaucoup plus ample et plus précise, Paul a sur eux, incontestablement, celle de la conscience de son action et de sa portée. Il n'a pas fondé le christianisme, s'il faut le définir l'adaptation du messianisme juif au salutisme hellénique, mais, sans lui, le christianisme pouvait ne pas être.

CHAPITRE VII

LE CHRISTIANISME RELIGION AUTONOME

- I. — *Les influences helléniques* ne pouvaient être évitées par la foi chrétienne. — Le courant johannique. — Les résistances judéo-chrétiennes au paulinisme et au johannisme. — Comment elles sont peu à peu débordées. — *Séparation de la foi et de la Loi.* — Séparation de l'Église et de la Synagogue. — Situation au seuil du IV^e siècle.
- II. — *Le terrain gréco-romain.* — Les thèmes de la métaphysique d'école. — Le mouvement des esprits en matière religieuse du I^{er} au IV^e siècle. — La religion romaine officielle et le sentiment religieux. — La poussée de l'Orient. — Le syncrétisme individualiste du III^e siècle. — *Le christianisme se présente comme une religion orientale* et s'adresse à l'individu. — Il réprouve le syncrétisme, mais ce n'est qu'une apparence. — Comment il est lui-même syncrétiste. — Sa rencontre avec la philosophie.
- III. — *L'influence de la culture hellénique pousse la foi dans deux directions différentes.* — La transformation du christianisme en philosophie révélée et parfaite. — L'épanouissement des *gnoses*. — Rôle de l'hérésie dans l'évolution de la doctrine. — Action du ritualisme païen.
- IV. — *Aspect du christianisme au début du IV^e siècle.* — C'est une religion autonome et très hostile au judaïsme. — *La règle de foi.* — L'Église et les Églises. — L'exclusivisme chrétien.

I

Paul, en cédant à la force des choses, l'avait pliée à son génie spéculatif; acceptant d'avance la séparation du christianisme et du judaïsme, que les faits lui montraient inévitable, il en avait préparé la

doctrine; mais, dans tous les cas, les actions du milieu hellénique ne pouvaient pas être évitées par la foi chrétienne, dès qu'elle sortirait de Palestine et nous savons que cela s'était produit déjà avant Paul. Il était spécialement fatal qu'on lui appliquât dans le monde grec les procédés de l'exégèse par laquelle les Juifs d'Alexandrie accordaient la Loi de Moïse et la philosophie profane. C'était une manière de philonien, cet Asiate inconnu qui posa dans le prologue du IV^e Évangile l'affirmation que Jésus-Messie avait manifesté sur terre une incarnation du Logos, du Verbe de Dieu, principe d'action de Iahwé, selon l'exégèse alexandrine, et coéternel à Lui¹. Proposition énorme, qui n'allait à rien moins qu'à identifier le Crucifié à une manifestation directe de Dieu, c'est-à-dire, en bonne logique, à Dieu lui-même; et aussi proposition blasphématoire pour un Juif, qui ne pouvait même concevoir que l'Infinité divine, qu'il n'osait nommer, de peur de sembler la définir, s'enfermât dans les étroites limites d'un corps humain. Mais aussi proposition facile à accorder avec la christologie de Paul, ou, pour mieux dire, étroitement apparentée à elle, si on n'oublie pas la déclaration fondamentale de l'Apôtre : « *le Seigneur est l'Esprit* »; et, par ailleurs, proposition si séduisante pour un Grec, et si bien selon le profond désir de la foi qui, tendant toujours davantage

1. Jn., 1, 14 : « *Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique tient de son père.* » Le mot grec *logos* se traduit dans les textes néo-testamentaires par le *Verbe*, ou la *Parole*.

à grandir la personne de Jésus, s'efforçait, presque sans le savoir, de la rapprocher de Dieu !

Sans prévoir encore toutes les conséquences de ces transpositions et majorations de la foi des Douze, les judéo-chrétiens ne les acceptèrent pas toutes volontiers. D'abord parce qu'à souffrir tant de partages le précieux privilège, qu'ils croyaient posséder, d'être « les héritiers du Royaume » s'avalissait et presque s'évanouissait ; ensuite parce qu'ils étaient Juifs et prétendaient le rester, comme ils savaient que leur Maître l'avait été. Ils firent donc à Paul une opposition vigoureuse jusque dans les communautés qu'il fonda. Même après que les Douze l'eurent reconnu comme Apôtre à côté d'eux et se furent résignés en apparence aux concessions qu'il réclamait pour ses propres convertis, ils se laissèrent aller à des « repentirs » qui le mirent parfois dans l'embarras. De violents écrits furent lancés contre lui des rangs des légalistes et ses lettres aux Corinthiens et aux Galates, pour si obscures qu'elles demeurent pour nous dans leur détail, nous donnent au moins une impression nette de l'hostilité de ces hommes qui l'auraient, s'ils l'avaient pu, fait passer pour un imposteur hérétique. Des œuvres très tardives de la littérature chrétienne — tels les écrits attribués à Clément Romain, qui vécut vers la fin du 1^{er} siècle, — portent encore des traces de ces polémiques.

Du reste, la théologie du prologue johannique provoqua, elle aussi, de tenaces protestations. Pourtant, dès la fin de la génération apostolique, on aurait pu prévoir à coup sûr en faveur de qui se préparait l'avenir.

Dès ce temps-là, en effet, il fallait bien admettre que le retour du Seigneur, la *parousie*, dont le retard se prolongeait décidément beaucoup, pourrait se faire attendre encore nombre d'années, en sorte que, tout en continuant de parler d'elle, on commençait à n'en plus vivre ; on la dépossédait peu à peu de la place centrale qu'elle occupait tout d'abord dans la foi. Au reste, le tableau eschatologique dans lequel elle s'encadrait, ne séduisait point l'imagination des Gréco-romains à l'égal de celle des Juifs. Leurs vieilles convictions dualistes, leur penchant au spiritualisme, les empêchaient d'accorder une entière sympathie à la croyance en la résurrection de la chair, au matérialisme du Royaume messianique, où se complaisait la pensée juive. Comme les convertis de la gentilité formaient la grande majorité des fidèles et que la propagande chrétienne n'avait chance de réussir que dans les rangs des hommes d'où ils sortaient, c'était en conformité de leurs aspirations que ce qu'on va bientôt appeler *la règle de foi* devait se préciser et se développer. Puisque les propositions de Saint Paul, ou celles du IV^e Évangéliste, répondaient à leurs vœux inconscients, on pouvait penser que la spéculation christologique, qui débordait déjà tant la foi des Douze, ne ferait que s'amplifier et tiendrait désormais la plus grande place dans le crédo chrétien.

Dans le même temps aussi, le divorce est, en fait, accompli entre l'Église et la Synagogue, et les fidèles de Jésus commencent à parler des Juifs dans des termes qui auraient sans doute surpris le Maître. Bientôt ils vont leur refuser toute intelligence de la

Vérité et même de la Loi mosaïque¹. Les communautés issues des Apôtres et de leurs disciples juifs, recrutées elles-mêmes parmi des hommes de pratique juive, demeurées petites et pauvres et qui subsistent encore en Syrie, en Égypte, peut-être à Rome, sont débordées par les grandes Églises peuplées de transfuges du paganisme. Pour s'efforcer de garder l'enseignement qu'elles ont reçu de ceux qui avaient connu le Seigneur, elles s'exposent à l'accusation de penser *pauvrement* sur lui; et l'heure est toute proche où la plupart des chrétiens leur refuseront le droit de prétendre à leur part du Salut. Saint Justin écrira, vers 160, que les chrétiens qui continuent d'observer les prescriptions judaïques seront, à son avis, sauvés, à la condition de ne chercher à imposer leurs pratiques à personne; mais il ajoutera que maint fidèle ne voudrait pas frayer avec eux². En réalité, les chrétiens gréco-romains ne se sentaient plus liés à Israël et donnaient de la Loi, dont le Christ avait dit qu'il n'y changerait pas un iota, une interprétation purement symbolique.

Dans le même temps encore, les communautés chrétiennes, décidément séparées des synagogues, ont déjà commencé de s'organiser pour vivre. D'abord, elles se choisissent des administrateurs temporels, chargés de veiller à leurs intérêts matériels et au maintien de l'ordre dans leur sein, pen-

1. L'épître dite de *Barnabé*, violemment anti-juive, est, selon toute vraisemblance, un petit écrit alexandrin, qui se place entre 117 et 130; mais, peut-être plus de cinquante ans auparavant, les Juifs sont déjà, pour l'auteur syrien de la *Didachè* : les hypocrites.

2. *Dialogue avec Tryphon* 47.

dant que l'Esprit Saint suscite les inspirés qui soutiennent et répandent la foi. Ensuite, lorsqu'elles sentent le besoin de se stabiliser et commencent à prendre en défiance les initiatives des inspirés, elles cherchent à mettre plus de régularité dans l'administration de ces intérêts spirituels. et, quand s'éteint la génération qui a connu les Apôtres, l'épiscopat monarchique est peut-être né : en tout cas, il va naître.

En d'autres termes, au seuil du second siècle, le christianisme se présente déjà comme une religion indépendante, peu cohérente assurément et dont les dogmes, les rites et les institutions ne dépassent pas encore l'état élémentaire, mais qui a parfaitement conscience de ne plus se confondre avec le judaïsme. Il se trouve déjà bien loin de la pensée de Jésus et de celle des Douze, et c'est désormais à tous les hommes, sans distinction de race ni de condition, qu'il prétend offrir la Vie éternelle.

II

Nous savons que le terrain gréco-romain, au temps où l'espérance chrétienne s'y transporta, ne ressemblait pas à une table rase. Il portait une pensée religieuse, incohérente, il est vrai — en ce qu'elle s'attachait, selon les individus, à des objets différents, ou, inversement, qu'elle cherchait à juxtaposer plusieurs objets dissemblables — mais tout de même vivante, et très peu disposée à se laisser éliminer sans réagir. Dans les classes ignorantes, où elle se confondait trop souvent avec la supersti-

tion, elle trouvait à s'appuyer solidement sur quantité d'habitudes et de préjugés presque impossibles à déraciner; dans les milieux éclairés, elle pouvait compter aussi sur la force de l'habitude, et, en plus, elle tirait un secours efficace de l'éducation intellectuelle. D'un bout à l'autre de l'Empire, les écoles donnaient aux enfants les mêmes formes d'esprit; elles leur inculquaient les mêmes procédés de raisonnement, la même culture générale, en fonction desquels leur pensée religieuse s'organisait nécessairement. Remarquons-le tout de suite, car c'est là un fait capital, la culture du temps des Césars demeurait presque exclusivement littéraire. Des deux disciplines que suivait un jeune homme instruit, pour parfaire son éducation, l'une, la rhétorique, ne prétendait lui enseigner que l'art d'assembler les idées et les mots; l'autre, la philosophie, qui tendait à lui dévoiler le monde, à lui donner l'explication de la vie, à fonder les principes et les règles de la morale, ne s'appuyait sur aucune science positive. Le sens de l'expérience démonstrative, que le génie grec avait jadis pénétré, s'était perdu, et l'on répétait, comme vérités de fait, quantité d'absurdités, qu'un instant d'examen attentif eût ruinées. D'un côté, un empirisme incohérent et, d'un autre, de pseudo-doctrines physiques, entièrement en l'air, telle était, en somme, en ce temps-là, la science de la nature. C'est pourquoi la philosophie, féconde en considérations morales, justes, ingénieuses, voire éloquentes, mais mal enracinées dans la réalité, se dispersait en plusieurs systèmes métaphysiques, intéressants en tant que

constructions intellectuelles, mais purement arbitraires. Au reste, depuis longtemps fondés par les penseurs de la Grèce, ils se trouvaient réduits à n'être plus guère que des thèmes sur lesquels les « Maitres » exécutaient des variations plus ou moins personnelles. Justement parce qu'ils demeuraient très étrangers aux faits positifs, ces thèmes pouvaient assez aisément se transposer et aussi accepter des développements fort étrangers à l'esprit de leurs auteurs premiers. Ainsi Philon les avait assemblés avec les principaux postulats de la Loi juive ; ainsi les philosophes néo-platoniciens tirent d'eux une espèce de religion révélée ; ainsi encore les docteurs chrétiens d'Alexandrie les combineront avec les affirmations de leur foi et il sortira du mélange une dogmatique nouvelle. En soi, ils se montraient incapables de se défendre contre de semblables entreprises ; mais, d'autre part, ils s'étaient si bien enfoncés dans l'esprit des hommes cultivés, ils étaient si communément acceptés comme vérités, même parmi les plus grossiers ignorants, que toute explication du monde, de la vie et de la destinée humaine, toute religion, devaient compter avec eux.

Prenons garde encore qu'introduit dans le monde gréco-romain au 1^{er} siècle, le christianisme ne s'y est solidement enraciné qu'au 2^e, pour ne s'y largement développer qu'au 3^e ; or, ce que nous nommons « l'esprit public », n'est point, durant tout ce temps, demeuré dans la même position au regard des choses de la philosophie et de la religion ; continuant d'être différent chez les *honestiores* et chez

les *humiliores*, il s'est modifié chez les deux. Si le christianisme a fait de tels progrès au III^e siècle, il y a lieu de penser que la modification s'est accomplie selon son intérêt.

Au moment où l'Empire remplace la République, la religion officielle des Gréco-romains est déjà un syncrétisme, une combinaison faite, après la conquête de l'Orient grec par Rome, des dieux des vainqueurs et de ceux des vaincus. Les hommes instruits n'ont plus foi en elle, mais ils la respectent en public et, quand il le faut, participent à ses rites, parce qu'ils continuent de la croire nécessaire au peuple, dont elle contient les appétits et les instincts dangereux ; et aussi parce qu'ils n'oublient pas que l'antique Cité reposait sur elle autrefois, que les efforts féconds des ancêtres ont été soutenus par elle, qu'elle marque encore, dans ce qu'elle a de spécialement romain, le lien visible qui unit entre eux les citoyens de la Ville. Leur scepticisme, plus ou moins profond, demande, selon leur caractère individuel, aux doctrines des diverses écoles philosophiques l'aliment métaphysique dont ils ne peuvent se passer : leur faveur va d'ordinaire au stoïcisme ou à l'épicurisme. Quant aux hommes de petite condition, ils restent dévots aux petits dieux et aux sorciers. Cependant les religions mystérieuses, mystiques et sensuelles de l'Orient, déjà implantées dans l'Empire, y poussent lentement leur fortune. Auguste mit dans son plan d'ensemble de restauration de l'État le complet rétablissement de la religion romaine ; mais, s'il crut possible d'obliger en même temps les gens à enfermer leur sentiment

religieux, quand ils en possédaient encore un, dans les formes du passé, ou de rendre la foi à ceux qui l'avaient perdue, il s'abandonna à une singulière illusion. Quoi qu'il en ait pensé, il ne réussit vraiment qu'à rétablir dans leur intégrité le culte et les temples; et, parallèlement, il fortifia la valeur *civique* des rites officiels. Le véritable patriotisme, ou même le simple loyalisme, supposaient dorénavant la dévotion au *numen Augusti* et à la déesse Rome.

Une telle religion tenait en quelques cérémonies; elle était dépourvue de toute théologie, de toute vraie dogmatique et ne pouvait prétendre à alimenter un sentiment religieux tant soit peu vivant. Or, il arriva que, sous la poussée de l'Orient, que favorisait l'insuffisance de la science, sous l'influence des maux de diverses sortes qui éprouvèrent et ébranlèrent les hommes, du temps de Tibère à celui de Nerva, et contre lesquels le stoïcisme ne défendait qu'une petite élite, le sentiment reprit une place de plus en plus grande dans la conscience des Gréco-Romains. Il s'y amplifia et y devint beaucoup plus exigeant que par le passé. Même dans les classes éclairées, le scepticisme ne tarda pas à être débordé par de puissantes aspirations vers une vie religieuse profonde, et le stoïcisme recula rapidement devant le platonisme, plus plastique, plus facile à emplir de religiosité. S'il y a quelque exagération à dire que Marc-Aurèle fut le dernier des stoïciens, il reste vrai que le déclin de son règne marque la complète décadence de la doctrine à laquelle le noble empereur venait de donner un suprême éclat; le monde païen est désormais mûr pour la dévotion. L'avènement,

avec les Sévère, de princes africains, et syriens, la domination de femmes pénétrées de la piété mystique de l'Orient, en favorisèrent le prompt développement, et le III^e siècle en connut toutes les formes, depuis les plus grossières, étroitement apparentées à la superstition toute pure, jusqu'aux plus raffinées, façonnées par les réflexions d'une philosophie désormais tendue vers le divin. Les religions d'État, selon la formule que toute l'antiquité a connue, se réduisaient à la seule religion de l'Empereur, maintenant que les nationalités, autonomes jadis sur le territoire maintenant conquis par Rome, se trouvaient absorbées par elle; le sentiment religieux le plus vivant s'appliquait désormais tout entier au Salut de l'individu.

Toutes les croyances et tous les cultes eurent alors leurs fidèles, qui les pliaient à leur désir intense d'un avenir de bonheur éternel dans un au-delà mystérieux. La piété de chacun se taillait, parmi cette immense matière religieuse, une religion à sa mesure et combinait ordinairement, pour construire son *credo* et sa pratique, des affirmations de foi et des rites d'origines différentes.

Le christianisme, dès le 1^{er} siècle, se présentait comme une religion orientale, à la fois mystique et pratique, puisque, d'un côté, il reposait sur la révélation divine et promettait le *Salut* éternel par un Médiateur tout-puissant et que, d'un autre, il prétendait instaurer sur terre *une vie* nouvelle, toute d'amour et de vertu. Il avait donc chance de plaire aux hommes épris des mêmes désirs que ceux dont il apportait la réalisation. Toutefois son exclusi-

visme devait faire tort à sa fortune avant de l'assurer. Il se montrait en apparence rebelle à tout syncrétisme ; mais il était encore très simple dans son dogme et sa pratique, donc très plastique, et il pouvait accueillir et s'assimiler, presque sans y prendre garde, les plus répandus : des aspirations religieuses et des usages rituels qu'il allait rencontrer sur le terrain gréco-romain. Je dirai plus : il n'était pas capable de leur échapper et si, au III^e siècle, il se trouve en état de faire victorieusement face à tout le syncrétisme païen, c'est qu'il est lui-même devenu un syncrétisme, en qui se réunissent toutes les idées fécondes, tous les rites essentiels de la religiosité païenne. Il les a combinés et harmonisés de telle sorte qu'il peut se dresser, lui tout seul, devant les croyances et les pratiques incohérentes de ses adversaires, sans leur paraître inférieur sur aucun point d'importance.

Ce travail capital d'absorption, qui nous permet de comprendre qu'un moment soit venu où le christianisme a pu éveiller des sympathies nombreuses et actives dans le monde gréco-romain, s'est lentement accompli, et toujours en rapport avec l'ascension de la foi à travers les diverses couches de la société païenne, où, nous venons de le dire, la mentalité religieuse n'a jamais été partout la même dans le même temps. A chacune de ces couches sociales la foi prendra quelque chose, et à toutes elle devra cette espèce de hiérarchie qui existe encore, en fait, dans l'Église, qui s'y voyait dès le moment où la dogmatique chrétienne a commencé de se fonder, et qui conduit, par une pente insen-

sible, de la foi simpliste des ignorants à la foi philosophique des intellectuels.

Hommes de petite condition, c'est à leurs pareils de la gentilité que les premiers prédicateurs chrétiens se sont adressés et, à vrai dire, c'était auprès d'eux que la doctrine, consolatrice, fraternelle et égalitaire, des humbles frères avait le plus de chance de recevoir bon accueil. Il ne faut pourtant rien exagérer : Paul et ses disciples ont prêché aux prosélytes juifs et tous n'étaient pas des *humiliores* ; dans leurs rangs, on comptait nombre de femmes des classes élevées et certainement aussi quelques hommes ; on a des raisons de croire que plusieurs furent gagnés à la foi. Il n'en demeure pas moins vrai que, jusqu'aux temps des Antonins, les *honestiores* ne formèrent jamais qu'une infime minorité dans l'Église : les esclaves et les tâcherons en constituaient le fonds et comme, en ce temps-là, chaque chrétien nouveau ajoutait une unité à la liste des missionnaires, le christianisme continua de se recruter surtout parmi les *humiliores*. Mais, par les esclaves, il atteignit les femmes libres, leurs maîtresses, et, accidentellement, il attira l'attention de quelques hommes instruits en quête de vérité divine. Grâce aux premières, il s'insinua dans les hautes classes ; grâce aux seconds, il prit contact avec la philosophie, au courant du ^{II}e siècle, et les conséquences de cette rencontre furent incalculables.

Des hommes comme Justin, Tatien ou Tertullien venaient au christianisme parce que leur conversion était l'aboutissement logique d'une crise intérieure :

ils portaient en eux des aspirations que la philosophie toute seule ne pouvait satisfaire, des questions qu'elle ne pouvait résoudre ; et la foi chrétienne répondait aux unes et comblait les autres. Cependant, du jour où ils devenaient chrétiens, de tels hommes, s'ils reniaient tout le passé de leur pensée, ne savaient pas se débarrasser de leur éducation, de leurs habitudes d'esprit, de leurs procédés de raisonnement, de leur acquis intellectuel et philosophique. Qu'ils s'en rendissent clairement compte ou qu'ils le sentissent confusément, la religion qu'ils adoptaient leur semblait pauvre, non dans son fonds, qu'ils jugeaient insondable comme l'Infini, mais dans son expression et, irrésistiblement, ils tendaient à lui donner, quand, à leur tour, ils en parlaient, les allures d'une philosophie révélée. Ils la corsaient, pour ainsi dire, dans son apologétique, de tous leurs procédés d'école et, dans sa dogmatique, des réflexions ou explications que leurs conclusions métaphysiques antérieures leur suggéraient, en présence des postulats chrétiens.

Bien entendu, si ouvert qu'il pût être, en raison de l'incertitude de sa dogmatique, à des influences de ce genre et si assoupli qu'il y fût déjà par la spéculation paulinienne et la johannique, le christianisme issu de la génération post-apostolique ne les avait point prévues et ne possédait aucun moyen ni de les trier ni de les discipliner. C'est pourquoi elles s'exercèrent d'abord sur lui avec autant de confusion que d'intensité, et quelque temps dut s'écouler avant que la masse des fidèles, toujours lente à prendre clairement conscience de la réalité, vit bien

qu'elles poussaient la foi dans deux directions très différentes.

III

L'une tendait à emprunter à la culture hellénique toutes les notions susceptibles de rendre plus profonde et plus belle la doctrine chrétienne première. Évidemment l'assimilation ne s'embarassait pas de scrupules exagérés et la logique, non plus que la réalité des faits, ne se trouvaient pas toujours parfaitement d'accord avec elle; les textes pas davantage; mais enfin, son intention, du moins, était rassurante. Elle ne cherchait qu'à plier aux exigences de ses postulats fondamentaux les affirmations les plus intéressantes de la pensée grecque, et si les unes modifiaient les autres, au point de les rendre bientôt méconnaissables, la transformation se produisait assez lentement pour ne point choquer; surtout elle s'opérait en conformité des aspirations plus ou moins conscientes de la masse des fidèles. Si l'on était venu dire aux Douze que Jésus avait incarné Dieu, ils n'auraient d'abord pas compris; ensuite ils auraient crié à l'abominable scandale; mais ils acceptèrent probablement que Paul dit de Lui qu'il avait été un Homme céleste et même qu'il avait incarné l'Esprit, le *Pneuma* de Dieu; et c'était la première étape d'une majoration que la foi désirait ardemment et qui rapprochera, par degrés et jusqu'à la complète assimilation, le Christ de Dieu. Cette tendance, d'où est sortie l'orthodoxie, n'a point suivi un chemin rectiligne et bien tracé;

elle a hésité, elle s'est égarée souvent parmi des spéculations que la foi commune n'a pas acceptées, elle n'a pas trouvé sans difficultés l'idée ou la formule convenable; mais — c'est le point essentiel — jamais elle n'a tenté une combinaison consciente des idées païennes, quelles qu'elles fussent, et des postulats chrétiens. Si l'on préfère, c'est toujours en fonction de ces postulats qu'elle a choisi et organisé les majorations qu'elle a empruntées à la culture hellénique, même dans cette admirable école d'Alexandrie, dont Origène fut la gloire, et qui acheva le grand-œuvre : la transformation du christianisme en philosophie révélée et parfaite.

L'autre tendance, que le christianisme a connue dès le II^e siècle et peut-être plus tôt, procède d'un point de départ différent. Elle aussi veut majorer les trop simples affirmations premières et les creuser. Elle ne le peut faire qu'en les combinant avec des croyances ou des spéculations empruntées à son ambiance. Mais, d'abord, elle n'apporte aucune prudence dans son choix, qui s'arrête à des objets très nombreux et surtout très disparates : paganisme olympique, orphisme, religions orientales diverses, systèmes philosophiques, tout lui fournit un aliment. En second lieu, elle ne se préoccupe pas d'accorder ses emprunts avec les données historiques, ou seulement traditionnelles de la foi; elle se prétend en possession d'une révélation particulière, par laquelle elle justifie les constructions les plus monstrueuses, véritables systèmes syncrétistes, où le vrai christianisme n'apparaît plus que comme un élément, à peine reconnaissable, d'une cosmogonie compliquée,

et d'une métaphysique abstruse; qui ne lui doivent presque rien, ni l'une ni l'autre. Il va de soi que ces diverses *gnose*s, épanouies au n^e siècle, ont épouvanté les simples et qu'en vérité elles n'avaient point chance de durer, même en versant, comme plusieurs ont fini par le faire, dans des pratiques magiques plus séduisantes pour le vulgaire que les constructions de la métaphysique mystique et symboliste. Elles étaient pourtant dans la logique de l'évolution chrétienne; je veux dire qu'elles nous offrent un aspect de cette évolution qui répond à ce que nous savons de l'esprit du temps où elles sont nées, et qui achève de nous le faire comprendre.

Il n'est point indifférent qu'elles aient paru, non plus que les autres *hérésies*, au milieu desquelles la foi se débat, avant que de trouver son assiette, et qui ne sont, dans la généralité des cas, que des opinions qui n'ont pas réussi, ni plus ni moins singulières que celles qui se sont imposées. Les querelles et les discussions que les unes et les autres ont provoquées ont peu à peu posé et fixé tous les points de la doctrine orthodoxe; elles ont donné aux fidèles l'occasion de scruter et de préciser leur propre pensée ou leurs aspirations; elles ont déterminé les problèmes, accentué les contradictions, que les théologiens ont eu mission de résoudre. Elles ont fait plus encore : elles ont rendu évidente la nécessité, et instant le désir, d'une *discipline de la foi*, d'une règle, et d'une autorité qui la défendit en la personnifiant et, en ce sens, elles représentent le facteur le plus actif de l'organisation ecclésiastique et de l'autorité cléricale, qui se fondent au n^e siècle.

L'autre facteur, il faut le chercher aussi dans une réaction du milieu gréco-romain sur le christianisme primitif, celle qui tend à introduire dans un culte entièrement « en esprit et en vérité », à partir du moment où les frères désertent le Temple juif, tout ou partie du ritualisme païen. Le développement rituel du christianisme s'accomplit parallèlement au développement dogmatique et par les mêmes procédés; il partit des très simples pratiques premières, toutes sorties du judaïsme : le baptême, la fraction du pain, l'imposition des mains, la prière, le jeûne; on leur prêta un sens de plus en plus profond et *mystérieux*; on les amplifia, en leur juxtaposant des gestes familiers aux païens; on les chargea des amples préoccupations que comportaient, par exemple, les rites des Mystères grecs et orientaux; on leur infusa, pour ainsi dire, l'antique et redoutable puissance de la magie. Ce travail commença dès que la foi apostolique se transporta de Palestine sur le terrain grec, et nous l'avons rencontré, déjà singulièrement avancé, dans le paulinisme. Il se poursuivit sans interruption durant tout le temps de la lutte de la religion nouvelle contre ses rivales.

Il est parfois très difficile de dire avec certitude de quel rite païen dérive tel rite chrétien, mais il demeure hors de doute que l'esprit ritualiste des païens s'est imposé peu à peu au christianisme, au point de se retrouver tout entier dans ses cérémonies; la nécessité de déraciner des usages anciens et très tenaces précipita l'assimilation à partir du iv^e siècle. D'ailleurs, la puissance du clergé se

trouva singulièrement accrue par le droit à peu près exclusif qu'il acquit de bonne heure, et malgré quelques hésitations, de disposer de la force magique des rites, qu'on appela les *sacrements*.

IV

Si donc nous considérons l'Église chrétienne au début du iv^e siècle, nous aurons peine à y reconnaître la communauté apostolique, ou, pour dire vrai, nous ne la reconnaitrons plus du tout. Au lieu d'un petit groupe de Juifs, séparés seulement de la majorité de leurs frères par une espérance particulière et une indulgence plus accueillante aux prosélytes que le nationalisme israélite ordinaire, nous voyons maintenant une vaste association religieuse dans laquelle entrent, sans distinction de race ni de condition sociale, tous les hommes de bonne volonté, et qui a conscience de former un corps, d'être le peuple élu, l'Église du Christ. Elle a rejeté Israël, dont elle dit couramment qu'il a quitté les voies du Seigneur et erre misérablement loin de la vérité; elle a trouvé le moyen de se débarrasser des pratiques de la Loi juive et cependant de garder à l'Ancien Testament sa qualité de Livre sacré¹. Sur les affirmations fondamentales de la foi d'Israël,

1. Il semble que le christianisme aurait gagné à se débarrasser de la Loi juive et quelques notables chrétiens, tels Marcion, s'y employèrent; ils ne réussirent pas parce que l'apologétique chrétienne primitive, en s'appuyant constamment sur les textes bibliques réputés prophétiques, avait affermi la vénération judéo-chrétienne pour le Livre et authentiqué son caractère divin.

elle a construit une dogmatique nouvelle fort compliquée, dont la spéculation centrale s'est développée autour de la personne du Christ, maintenant élevé jusqu'à l'identification à Dieu, et dont elle a puisé les éléments, partie dans ses propres réflexions majorantes sur les données premières de sa foi, partie dans les doctrines philosophiques et religieuses du milieu gréco-romain. Cette dogmatique, qui s'exprime par une *règle de foi* établie, sur les opinions de la majorité, par les autorités compétentes, se présente comme la philosophie révélée et parfaite, l'explication *ne varietur* du monde, de la vie et de la destinée, et les théologiens s'emploient avec zèle à l'approfondir et à l'harmoniser.

D'un autre biais, l'Église chrétienne se présente à nous comme un corps constitué; elle s'est peu à peu organisée en Églises particulières sur le modèle des synagogues ou des associations païennes; les fonctions administratives et spirituelles sont concentrées entre les mains d'un clergé hiérarchisé, dont les chefs ont pris l'habitude de se concerter sur toutes les questions intéressant la foi, les mœurs et la discipline, et d'exprimer dans des décisions collectives les opinions de la majorité. Ce clergé préside à des rites plus ou moins directement empruntés au judaïsme ou aux Mystères païens, mais parfaitement christianisés et revêtus, au moins les principaux, de la mystérieuse puissance magique que les cultes secrets de la Grèce et de l'Orient avaient rendue familière aux hommes d'alors. En d'autres termes, le christianisme est devenu une religion véritable, de toutes la plus complète, parce

qu'elle a pris à toutes ce qu'elles avaient de meilleur; la plus accueillante, la plus consolante, la plus humaine aussi, et telle que le simple n'a qu'à croire en elle, sans comprendre, et à obéir à ses autorités sans raisonner pour être assuré de son Salut éternel, et que le philosophe trouve dans ses dogmes ample matière à spéculer.

Toutefois cette religion, si profondément syncrétiste, s'affirme invinciblement exclusive; elle ne souffre aucun partage de ses fidèles avec aucune autre religion; elle ne tolère aucune rivale et, avant que d'assurer sa victoire, cette tendance fondamentale de sa nature lui a causé les plus dangereuses difficultés; particulièrement elle lui a suscité l'animosité de l'État et celle de la société civile tout entière.

Mais, avant que d'essayer de nous rendre compte de la nature, du développement, de la portée et de l'issue de ce conflit décisif, il nous faut serrer de plus près et considérer dans le concret deux faits fondamentaux que nous venons de présenter pour ainsi dire *in abstracto* : la religion du Christ, je veux dire la religion qui regarde le Christ comme son Dieu propre, a, en s'organisant dans le siècle, engendré l'*Église chrétienne* et, de méthode de vie qu'elle était d'abord, est devenue *corps de doctrine et système de dogmatique*.

CHAPITRE VIII

LA FONDATION ET L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE¹

- I. — *Le Christ n'a ni fondé ni voulu l'Église.* — Les Apôtres galiléens ne paraissent pas y songer non plus. — Silence des textes évangéliques. — La légende de la primauté de Pierre. — Sans le vouloir les Apôtres ont préparé l'Église. — Le corps des fidèles et l'Église de Dieu. — Notion qu'en a Paul avant toute organisation ecclésiastique. — Comment s'impose la nécessité d'une telle organisation. — L'idée d'Église au début du II^e siècle.
- II. — *L'origine des Églises particulières.* — Les modèles qu'elles suivent pour s'organiser. — Associations païennes et synagogues. — La nécessité crée les fonctions. — Rapidité du mouvement. — Actions diverses qui favorisent l'installation d'un clergé et l'avènement de l'épiscopat.
- III. — *L'épiscopat monarchique.* — Ses origines. — Disparition de l'épiscopat plural; ses causes. — La défense contre les hérétiques et le respect de la tradition apostolique. — L'évêque président du *presbyterion*. — La théorie d'Ignace. — Causes extérieures qui favorisent sa réalisation générale. — Les listes épiscopales.
- IV. — *L'élection de l'évêque.* — Conditions d'éligibilité. — Les pouvoirs de l'évêque. — Leurs limites. — Résistances dans le clergé. — Constitution de l'*ordo clericalis*. — Ses degrés. — La distinction, dans le peuple chrétien, du clerc et du laïque.
- V. — *L'idée catholique de l'Église.* — Ses principales composantes. — Rôle des Églises apostoliques. — Position unique de l'Église de Rome. — L'Église au seuil du III^e siècle.

I

Le Christ n'avait ni fondé ni voulu l'Église; c'est là, peut-être, la vérité la plus assurée qui s'impose à

1. Edwin Hatch, *The organization of the early Christian*

quiconque étudie les textes évangéliques sans parti pris et, pour tout dire, la supposition contraire fait historiquement figure d'absurdité ; toute l'ingéniosité des théologiens n'y peut rien. Si mal que nous connaissions l'enseignement de Jésus, il nous apparaît d'abord comme une réaction contre le légalisme étroit et le ritualisme absorbant, dont on ne saurait soutenir qu'ils ne soient les indispensables fondements de toute vie proprement ecclésiastique. Il nous apparaît ensuite comme un encouragement énergique à l'effort personnel ; l'individu doit s'élever vers son Père qui est aux cieux par la confiance et l'amour sans doute, mais aussi par la *repentance*, l'amendement décisif de ses vices et, pour ainsi dire, l'épuration de sa conscience autant que l'exaltation de sa volonté ; et c'est là précisément le contraire, en principe, de la psychasthénie ecclésiastique. Si l'on veut bien se souvenir, en outre, que Jésus attendait l'imminente réalisation du Royaume, espérance qui devait écarter de son esprit toute idée d'organiser l'avenir terrestre de ses disciples, et qu'enfin il était juif, parfaitement soumis à la Loi religieuse d'Israël — même lorsqu'il la contrariait en apparence pour l'élargir en réalité, selon ce qu'il croyait son véritable esprit — on achèvera de comprendre pourquoi il n'a pu arrêter un seul instant sa pensée sur la représentation de ce que nous nommons l'Église.

*Churches*⁶, Londres et New-York, 1901 ; A. Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1910.

Si on admet qu'il a donné aux Douze une autorité — et cela fait encore question — ce n'a pu être qu'une sorte de délégation de la sienne propre, pour prêcher, comme il le faisait lui-même, le Royaume et la repentance; il n'a pas fait d'eux des *prêtres*, dont il n'avait vraiment pas besoin. Du reste, si nous les regardons agir, ces Apôtres, après la mort de leur Maître, nous constatons qu'eux non plus ne songent pas à fonder l'Église; ils demeurent très attachés à la religion juive et en pratiquent le culte très exactement; l'avenir, pour eux aussi, c'est le Royaume, ce n'est pas l'Église.

Jamais les textes évangéliques ne mettent dans la bouche de Jésus l'expression « mon Église », ou même « l'Église du Père », hormis dans un seul passage où nous lisons : « *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église...* » (Mt., 16,18-19); mais l'authenticité de cette parole célèbre et entre toutes exploitée paraît absolument insoutenable, à moins d'admettre que le Christ a pu, en une heure d'égarement prophétique, renier son enseignement, son œuvre, sa mission et jusqu'à lui-même¹. Les textes et les faits prouvent, jusqu'à l'évidence la plus aveuglante, que la primauté de l'Apôtre Pierre, que Jésus est censé proclamer dans le texte de Matthieu, n'a pas existé et que les disciples qui se sont groupés autour de lui, de Jean et de Jacques, « frère du Seigneur », l'ont seulement honoré et écouté comme un homme grandi par la confiance et l'amitié du Maître.

1. Ch. Guignebert, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris, 1909; les trois premiers chapitres.

Et pourtant, sans le vouloir et sans le savoir, les Apôtres ont jeté les fondements de l'Église et quand plus tard, la *tradition apostolique* passera pour la norme suprême et infaillible de toute vérité ecclésiastique, ce sera certainement par l'effet d'une exagération, mais non pas par celui d'une complète invention. C'est là un fait à expliquer.

On peut dire que l'*idée d'Église* est née de la transplantation de l'espérance chrétienne de Palestine sur le terrain grec et, si l'on veut, de son universalisation. Pour si précaire que des hommes considèrent la vie sur terre, il n'est pas possible qu'ils ne s'y sentent point unis et plus ou moins solidaires, du moment qu'ils s'attachent au même espoir d'avenir et qu'ils sont, pour ce faire, obligés de sortir des cadres de leur vie religieuse antérieure. Or, très vite, les convertis des synagogues de la dispersion en sont expulsés par les Juifs « endurcis de cœur » et il en va de même des convertis d'entre les prosélytes ; les païens que gagne la foi abandonnent les temples et tous s'unissent en un culte rendu au *Seigneur Jésus*. Culte encore très élémentaire assurément, mais qui comprend déjà la réunion fraternelle (les fidèles se nomment les *frères* entre eux), la prière en commun, un rite d'initiation, le Baptême, et un rite de communion, communion entre les initiés (de ce point de vue les fidèles se désignent comme les *Saints*, vocable très caractéristique), et communion avec le Seigneur, à sa table. Or tous les hommes qui « *invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ* », qui peuvent se dire ses *Saints* et qui, en lui, sont des *frères*, en

quelque lieu qu'ils habitent, font partie de *l'Église de Dieu*; c'est-à-dire que, bien que dispersés par le vaste monde, ils forment à ses yeux *l'assemblée* idéale de ses élus.

C'est là une notion que Paul exprime avec une très grande netteté, et, quand il parle, je suppose, de « *l'Église de Dieu qui est dans Corinthe* », il faut entendre non pas un groupement organisé, une communauté ecclésiastique établie dans Corinthe, mais seulement, si j'ose dire, *le morceau de l'Église universelle de Dieu* qui se trouve dans cette ville. Je me ferai, je crois, intégralement comprendre en disant que l'idée mystique de *l'Église en Dieu* est née d'elle-même, dans l'esprit d'un homme comme Paul, du fait, et comme inévitablement, avant qu'il ne soit encore question d'une organisation ecclésiastique particulière. Au temps où l'Apôtre nous parle déjà de *l'Église de Dieu*, ses lettres nous prouvent que la communauté de Corinthe vit encore en pleine anarchie pneumatique : j'entends qu'elle se gouverne en suivant les suggestions hasardeuses des inspirés. Et l'on sait que les inspirés sont les ennemis nés de tous les clergés; elle n'a pas encore de clergé.

Cette vie-là se peut comprendre durant la toute première période d'enthousiasme et d'illusion, lorsque, chaque samedi soir, les *Saints* espèrent que l'aurore du lendemain marquera le grand jour du *retour*, si ardemment désiré, du Seigneur; mais, à mesure que passent les semaines, les mois et les années, sans qu'arrive cette bienheureuse *parousie*, les inconvénients de l'anarchie se manifestent,

cependant que l'union fraternelle s'affermir, que la séparation des *Saints* du reste du monde religieux hausse leur espérance salutiste à la dignité d'une religion autonome. Alors il faut songer à organiser la communauté particulière et, du même coup, commence le travail inverse de celui qui s'est accompli dans l'esprit de Paul : chaque groupe local de frères devient une Église, et l'Église de Dieu c'est l'ensemble de ces Églises particulières, qui correspondent entre elles, s'encouragent et se soutiennent les unes les autres. Elle tend donc, *d'abord*, à n'être plus seulement une expression mystique de la réalité, mais bien un fait en quelque sorte palpable; *ensuite*, et pour un avenir plus éloigné mais inévitable, elle tend à chercher pour elle aussi, en tant qu'elle est ce fait général, une réalisation matérielle, une organisation qui le consacre.

Si nous nous plaçons, je suppose, au début du 1^{er} siècle, nous apercevons que l'idée paulinienne de l'union de tous les chrétiens en Dieu est parfaitement établie et qu'elle se fortifie de cette conviction qu'il n'existe vraiment qu'une bonne et salutaire doctrine, commune à tous et dont l'inébranlable fondement est à chercher dans la *tradition apostolique*. Il est communément admis que le dépôt s'en trouve dans les *Églises apostoliques*, c'est-à-dire celles qui passent pour remonter à l'initiative d'un Apôtre. En fait l'Église n'est encore que la *fraternité* dispersée dans les Églises particulières, mais il est avéré que les chrétiens n'aiment pas les solitaires et qu'ils ont, tant au point de vue de la consolidation de la doctrine qu'à celui de sa résis-

tance aux ennemis qui les menacent, le sens du groupement. Par suite ils ne conçoivent pas qu'une Église, quoique parfaitement indépendante et maîtresse de ses destinées, vive isolée des autres, pas plus qu'ils ne comprendraient qu'un frère se séparât de la communauté de la cité où il vit; mais la Fraternité chrétienne, l'Église de Dieu n'a encore reçu aucune organisation qui la matérialise; un observateur du dehors, un païen, n'aperçoit encore que des Églises particulières.

II

L'origine de ces Églises particulières elles-mêmes n'est pas sans garder pour nous quelque obscurité. Si nous voulons nous rendre à peu près compte de ce qu'elle fut, écartons d'abord de notre esprit l'idée catholique de l'uniformité, de la régularité, de la fixité. D'une communauté à l'autre il y eut longtemps d'assez notables différences et si, en définitive, toutes finirent par évoluer dans la même direction, ce ne fut point à la même allure.

Il n'est pas besoin de chercher très loin les causes qui ont rassemblé les hommes qui s'attachaient à la même foi : les confréries religieuses étaient dans l'esprit et dans la pratique de l'antiquité. La nécessité de faire front à l'hostilité des Juifs, qui se montre très vite active, et le souci de vivre, très instant chez les nombreux pauvres que l'espérance chrétienne attira d'abord, suffirent à expliquer la constitution des communautés. Les dangers de l'anarchie, et ceux, guère moindres, du *pneuma-*

lisme, c'est-à-dire de l'inspiration directe prise comme guide de l'action, des désordres très fâcheux et inévitables en l'absence d'une discipline organisée, poussèrent tout naturellement ces *fraternités* premières à se donner un gouvernement.

Les modèles ne leur manquaient point : dans les deux moitiés de l'Empire romain, la grecque et la latine, existaient depuis longtemps des associations ou corporations religieuses constituées pour une œuvre commune, pieuse ou charitable, *thiases* et *éranes*, ici, et là *collegia*, et spécialement *collegia tenuiorum*, c'est-à-dire, associations de petites gens ; elles avaient leurs administrateurs élus, leur caisse, alimentée par des cotisations et surveillée par des délégués spéciaux. D'autre part, nous savons déjà que les Juifs de la *diaspora* s'étaient groupés, partout où ils s'étaient rencontrés, ne fût-ce qu'une poignée, en synagogues¹, peut-être diversement, mais régulièrement constituées et organisées. Les chrétiens, qu'ils vinssent de la gentilité ou du judaïsme, savaient donc comment faire pour apprendre à se gouverner.

Il est probable que les deux influences, celle des associations païennes et celle des collèges juifs, se sont exercées à la fois sur eux, l'une plus profondément que l'autre, selon les endroits et les circonstances. Les fonctions sont naturellement imposées par la nécessité, et les noms des fonctionnaires sont, de même, empruntés à la langue cou-

1. Le mot συναγωγή α, au fond, le même sens que le mot ἐκκλησία et il arrive, au II^e siècle, que le premier serve encore pour désigner l'assemblée chrétienne.

rante : tels *presbyteros* qui veut dire *ancien*, *episcopos* qui veut dire *surveillant*, *diaconos* qui veut dire *serviteur*, avant que de signifier *prêtre*, *évêque*, ou *diacre*. On pourvoit avec plus ou moins de diligence et de bonheur à la nécessité d'instruire les convertis, à celle de maintenir l'ordre et les bonnes mœurs et la saine tradition de la foi, à celle d'assurer le culte, à celle enfin d'alimenter les indigents.

Il nous suffit de lire bout à bout les *Actes*, les *Épîtres* pauliniennes et ces trois lettres pseudo-pauliniennes, légèrement postérieures à Paul, qu'on nomme les *Pastorales*¹, pour comprendre avec quelle rapidité se poursuit cette organisation dès qu'elle a commencé. A la fin du premier siècle on entrevoit déjà, au moins dans quelques Églises, un *évêque* unique, *surveillant* général de toute la communauté, c'est-à-dire en passe d'y prendre la haute main sur toutes les fonctions, et, à côté de lui, des *presbytres*, spécialisés dans les fonctions spirituelles et des *diacres*, investis des fonctions matérielles.

Ce qui affermit et précise tous ces organes fixes et stables, c'est d'abord la méfiance croissante et probablement justifiée à l'égard des inspirés itinérants qui, sous les noms d'*apôtres*, de *prophètes* ou de *didascales*, paraissent avoir exercé une influence prépondérante sur les communautés durant les premiers temps de leur existence ; — c'est aussi la diminution de l'autorité des inspirés locaux : on se lasse de l'exceptionnel et de l'incohérent ; la foi du commun des hommes aspire naturellement à

1. I^{re} et II^e à *Timothée* et *Ep. à Tite*.

la fixité, synonyme pour elle de vérité; les *dons* que l'Esprit avait répandus, au hasard de son caprice, sur un nombre plus ou moins grand de *frères* , ne disparaissent du reste pas; ils vont à l'évêque et fortifient son autorité; — c'est encore le désir et le début du ritualisme, que l'ambiance impose et qui réclame des *spécialistes* ; — c'est enfin l'idée, très promptement affirmée, que les pasteurs sont responsables devant le Seigneur du troupeau qui leur est confié : responsabilité suppose autorité!

Ces diverses actions s'accordent dans la tendance à confondre dans les mêmes personnes les fonctions, d'abord distinctes, d'instruction, d'édification et d'administration, ou du moins à donner la haute main sur elles à une seule personne, qui est l' *évêque monarque* . L'avènement et le triomphe de l'épiscopat monarchique constituent la première grande étape de l'organisation de l'Église et ont porté sur son existence à travers les siècles des conséquences incalculables¹.

III

Le mot *évêque* (*episcopos*) signifie, nous l'avons déjà dit, *surveillant* et, en ce sens, il était quelquefois usité dans les associations païennes comme équivalent d' *épimélètes* , qui veut dire *commissaire, intendant* et, dans quelques cas, *directeur* , mais toujours avec l'idée de surveillance. A l'origine, les évêques, car il y en avait plusieurs dans chaque communauté, ne s'occupaient ni d'enseigner ni

1. J. Réville, *Les origines de l'épiscopat* , Paris, 1894.

d'édifier autrement que par le bon exemple qu'ils donnaient. Ils s'occupaient de maintenir et d'affermir l'Église dans la pratique des bonnes mœurs et des préceptes de la véritable foi, et ils avaient la haute main sur ce qu'on peut nommer le *temporel* de la communauté. Les plus anciens textes les rapprochent des *diacres* et non des *presbytres*, et c'est un petit fait significatif au regard des origines et du caractère de leurs fonctions premières.

Leur autorité se développa très vite dès que disparut l'épiscopat plural; nous ne savons pas très exactement comment cette opération s'accomplit, mais nous apercevons mieux les causes qui la rendirent nécessaire. En un temps où le symbole de foi était encore si peu chargé de dogmes et où la redoutable tendance à la majoration, que connaissent la plupart des religions, s'exerçait, du fait des suggestions du milieu syncrétiste, avec une vigueur extrême, il était indispensable d'organiser une défense vigilante autour du troupeau, contre « les loups » du dehors et contre ceux du dedans, c'est-à-dire les *hérétiques*¹; et la défense paraît plus prompte et plus avertie si un seul en est chargé. Concentrée entre les mains d'un seul homme, l'autorité qui fortifie le bon ordre et assure la discipline de la charité semble plus efficace. Du reste, les associations païennes et les communautés juives inclinent assez généralement à se donner une *prési-*

1. Le mot *hérétique* paraît pour la première fois dans l'*Épître à Tite*, 3. 10 : ἀρετικὸν ἄνθρωπον. L'hérétique c'est étymologiquement *celui qui choisit*, mais en fait, au temps où nous plaçons, c'est surtout *celui qui ajoute* inconsidérément.

dence qui assure l'unité d'action dans le groupe et y symbolise, pour ainsi dire, l'union. Chez les frères chrétiens la croyance se répand très vite que les Apôtres ont prévu les difficultés que devaient rencontrer les Églises et que ce sont eux qui, pour y pourvoir, ont institué l'épiscopat. On se représente chaque communauté comme une espèce de résumé de la Grande Église du Seigneur, et l'évêque en est légitimement la tête, comme le Christ est la tête de son Église. Enfin dès que le ritualisme se développe, l'évêque par une assimilation quelque peu forcée, mais inévitable, au Grand Prêtre juif, devient le président des *liturgies*.

Bien des raisons, comme on voit, et d'origine comme de directions assez différentes, concourent à concentrer le pouvoir épiscopal entre les mains d'un seul évêque. D'ailleurs, du jour où il est seul dans sa fonction il n'est pas pour cela le maître absolu dans son Église et, durant un temps, plus ou moins long selon les lieux, il nous apparaît comme le président du *presbyterion*, c'est-à-dire du conseil que forment les presbytres; mais ce n'est là qu'une étape et certaines Églises d'Asie l'ont déjà franchie dès le début du II^e siècle. En ce temps-là, Ignace d'Antioche proclame que l'évêque est le représentant de Dieu dans l'Église, que personne n'y doit faire quoi que ce soit en dehors de lui, qu'agir autrement c'est servir le diable. Sans doute il est tacitement entendu que l'évêque lui-même agit toujours d'accord avec les presbytres et les diacres, mais enfin Ignace écrit : « *Ayez les yeux fixés sur l'évêque pour que Dieu vous regarde* », et « *Il est*

*bon d'honorer Dieu et l'évêque!*¹ » Il est difficile d'aller plus loin.

C'est entre 130 et 150, environ, que le monarchisme épiscopal s'impose successivement à toutes les Églises, et son triomphe se trouve favorisé et fortifié par les crises de divers genres que traverse l'Église à partir de ce moment-là : persécutions qui déciment et dispersent le « troupeau », qui, surtout, laissent derrière elles de nombreux apostats impatients de rentrer au bercail et qu'on n'y peut pas recevoir sans précautions ; hérésies, nées surtout de combinaisons syncrétistes entre les affirmations fondamentales de la foi, de vieux mythes orientaux et des spéculations de philosophes grecs, et très dangereuses, d'abord, parce qu'elles séduisent les « intellectuels » d'entre les frères, plus tard, parce qu'elles flattent les mystiques et, à l'inverse, tous les hommes qu'attire l'apparent réalisme des opérations magiques. Du reste la contagion de l'exemple réduit très vite les résistances que telles ou telles Églises particulières peuvent opposer au mouvement épiscopal et, vers le commencement du III^e siècle, il est couramment admis parmi les chrétiens que l'unité d'organisation, parallèle à l'unité de foi, est aussi nécessaire qu'elle.

Et dès lors on s'emploie activement à justifier le fait accompli. On se persuade que l'épiscopat monarchique a été institué par les Apôtres eux-mêmes, et chaque Église produit une liste d'évêques qui remonte jusqu'à l'Apôtre fondateur, ou, à défaut

1. *Ad Polyc.*, 6, 1; *Ad Smyrn.*, 9, 1.

d'Apôtre, jusqu'au disciple d'un Apôtre, ou jusqu'au délégué d'une Église apostolique considéré comme le fondateur. Le symbole de l'autorité de l'évêque, c'est la chaire, la *cathedra*, sur laquelle toute la suite de ses prédécesseurs est censée avoir pris place avant lui. Quand on dit, par exemple, « la chaire de Pierre », on entend « l'autorité de l'évêque de Rome ». Et le principe de cette autorité c'est en effet la *tradition apostolique*, tout autant que pour la règle de foi. Ce ne sera que plus tard que l'épiscopat monarchique cherchera sa justification dans divers textes de l'Évangile et notamment dans celui de Mt., 16,19 : « *Et je te donnerai les clefs du Royaume des cieux. Et tout ce que tu lieras sur terre sera lié aussi dans les cieux. Et tout ce que tu délieras sur terre sera délié aussi dans les cieux.* »

IV

L'évêque monarque est élu par le peuple et ordonné, c'est-à-dire installé dans l'*ordo sacerdotalis*, par les évêques du voisinage. Le peuple choisit qui il veut, en théorie, mais, sans compter l'influence légitime et habituellement capitale des suggestions venues des presbytres et des diacres de l'Église, on saisit déjà des tentatives pour lui soustraire l'élection. On voit parfois un évêque désigner son successeur ou un groupe d'évêques pourvoir d'autorité à la vacance d'un siège; mais ce sont là encore des exceptions qui se justifient par des circonstances particulières.

Les conditions d'éligibilité sont encore très larges :

on veut que le futur évêque produise une bonne moralité, garantie par le mariage ou le veuvage, et une foi solide, par conséquent pas trop neuve; les qualités intellectuelles restent au second plan et l'âge n'a pas encore grande importance, mais on exige, sans y mettre d'ailleurs une extrême rigueur, des aptitudes physiques générales appropriées à la fonction. Aucune condition proprement ecclésiastique n'est encore imposée; j'entends que le suffrage populaire peut se porter sur un simple *frère*; mais les évêques, du moins, ont déjà tendance à réclamer le passage préalable dans d'autres fonctions de l'Église; et c'est assez prudent.

Dès ces temps reculés, et bien que le poste devienne à l'occasion assez dangereux, compétitions et intrigues vont trop souvent leur train pour l'obtenir; c'est aussi qu'il a de quoi flatter cet esprit de domination inhérent à l'homme et dont le Christ lui-même, à en croire l'Évangile, n'avait pu préserver les Apôtres. L'évêque était censé responsable devant Dieu de la foi, des mœurs et de la discipline de son Église; mais cette responsabilité redoutable, elle-même, le grandissait aux yeux des autres et aux siens propres. En fait, la direction religieuse et morale de la communauté lui appartenait, et aussi le pouvoir disciplinaire et pénitentiel qui, primitivement, résidait dans l'assemblée des *frères*; c'était lui qui retranchait de la communion, c'est-à-dire rejetait pratiquement de la communauté, en l'excluant de la table eucharistique, le pécheur qu'il jugeait scandaleux. Il dirigeait les clercs, administrait les finances, réglait les secours et

aumônes et jouait au besoin le rôle de juge de paix entre ses ouailles. Surtout, il disposait de la puissance des rites sacramentels : il administrait le baptême et il consacrait l'eucharistie. De toutes ses fonctions, c'est assurément celle qui lui valait le plus de prestige; son importance à ce point de vue ira même croissant à mesure que s'implantera plus avant dans le rite l'idée magique du sacrement mystérieux et tout-puissant. Si l'on ajoute encore à tout cela le devoir qu'a l'évêque de visiter les malades et de consoler les affligés, on jugera de l'ampleur de son rôle et de tous les aspects de son autorité.

Cette autorité n'avait vraiment d'autre limite que son propre abus, qui provoquait des résistances chez les clercs et les fidèles et, au besoin, une espèce de grève qui obligeait l'imprudent à se démettre de sa charge, ou les évêques qui l'y avaient installé à l'en déposséder.

Si puissant qu'il soit chez lui, d'ailleurs, l'évêque n'est rien dans l'Église d'à côté, rien qu'un frère qu'on y reçoit avec honneur, mais qui n'y peut même pas prendre la parole sans l'expresse invitation de l'évêque local. En droit, chaque Église est encore complètement indépendante et libre de régler comme elle l'entend sa foi et sa discipline. Cependant le péril de cette autonomie dans l'isolement apparaît déjà clairement; si elle avait duré, l'Église catholique ne se serait jamais réalisée et les chrétiens se seraient éparpillés en sectes minuscules. La pratique corrige heureusement le droit : d'abord, chaque Église se préoccupe de ce que fait sa voisine; les petites, surtout, prennent modèle sur les grandes; les fidèles

circulent de l'une à l'autre et nouent entre elles des liens parfois assez étroits; les évêques se visitent de proche en proche et, surtout, ils s'écrivent; dans les cas embarrassants ils se réunissent déjà par petits groupes et se consultent. Et c'est ainsi que l'autorité de l'évêque monarque est bien, en fait comme en droit, le fondement essentiel de l'organisation catholique, fort longtemps avant qu'il ne soit question du pape.

L'évêque triompha assez facilement des laïques, qu'il déposséda des droits qu'ils exerçaient dans la communauté primitive; il n'eut point partie si aisée avec les autres fonctionnaires ecclésiastiques, presbytres et diacres. Nous avons la preuve de résistances tenaces, mais au fond superflues, d'abord parce qu'elles demeurèrent isolées et incohérentes, ensuite, et surtout, parce qu'elles ne trouvèrent point, pour se fonder, des principes et des raisons comparables à ceux qui soutenaient l'épiscopat monarchique.

Après sa victoire définitive, les autres fonctionnaires ecclésiastiques — le *clergé*, comme on dira seulement au III^e siècle — forment à côté de lui un *ordre*, une catégorie spéciale dans le corps des fidèles. On entre dans cet *ordre* par l'*ordination*, dont l'évêque dispose pratiquement en maître, et qui n'est encore que l'*installation* dans des fonctions spéciales. Peu à peu, il s'attachera à cette installation, pour chaque fonction, un cérémonial particulier et l'idée d'une mystérieuse collation d'aptitude qui deviendra le sacrement de l'*ordre*; mais nous n'en sommes pas là encore au II^e siècle.

Dans cet *ordre* clérical (*ordo clericalis*) nous apercevons les *diacres*, qu'il faut encore nommer après l'évêque parce qu'ils sont ses auxiliaires et comme ses yeux, qui regardent et le renseignent, et ses bras, qui agissent. Plus tard (*Const. apost.*, 2, 30), on trouvera le *type* de ce rapport entre l'évêque et les diacres dans la relation de Moïse et d'Aaron. De bonne heure on voit paraître dans les grandes Églises un diacre en chef, l'*archidiaque*. Au iv^e siècle encore, il arrivera que des diacres refuseront d'accepter leur subordination hiérarchique aux prêtres et, en principe, ils auront raison, car leurs fonctions n'étaient point d'abord inférieures à celles des presbytres; elles étaient d'une autre nature et il convenait de parler de parallélisme, non de subordination. Mais le temps a effacé peu à peu ces différences fondamentales, si bien que les conciles du iv^e siècle jugent franchement répréhensible et quelque peu scandaleuse l'attitude des diacres qui ne veulent pas rester debout devant les prêtres et communier après eux.

Les prêtres (*presbytres*) semblent être sortis du conseil des anciens (*sanhédrin*) de la synagogue juive. Ils forment d'abord le conseil de la communauté, qui, en fait, la dirige; puis leurs fonctions se précisent lentement dans le domaine spirituel et après l'avènement de l'épiscopat monarchique, ils deviennent les délégués et, au besoin, les suppléants de l'évêque dans toutes les fonctions de ce domaine. Et c'est pourquoi ils se considèrent comme supérieurs aux diacres, confinés à peu près exclusivement d'abord dans les besognes de l'administration matérielle.

La vie rituelle et ecclésiastique, en se développant, ajoute peu à peu aux diacres et aux prêtres, dans l'*ordo clericalis*, divers fonctionnaires spécialisés et subalternes : exorcistes, acolytes, lecteurs, portiers, que nous apercevons en place dès le début du III^e siècle, ou à peu près. L'évêque les choisit et l'usage s'établit progressivement de considérer ces fonctions accessoires comme destinées à éprouver et à fortifier les vocations, qui trouvent ensuite leur emploi véritable dans le diaconat, la prêtrise ou même l'épiscopat. Bien entendu, tous ces clercs doivent être de mœurs irréprochables, mais ils peuvent se marier, même après leur *ordinatio*.

Le clergé de ce temps-là comprend aussi des femmes. On les nomme *diaconesses*, *veuves* ou *vierges*, et il n'est pas facile de distinguer les fonctions particulières qui correspondent sans doute à ces trois désignations, ni de les préciser pour aucune. On comprend seulement que ces femmes attachées à l'Église n'ont pas à enseigner, mais à servir ; elles semblent être les auxiliaires de l'évêque en tant qu'il est obligé de s'occuper des *sœurs* dans la communauté. La défiance à l'égard de la tentation sexuelle paraît alors extrême parmi les chrétiens et elle est fondée sur l'expérience ; on prend des précautions, parfois un peu puériles, pour en garder les clercs.

En théorie tous ces clercs vivent de l'autel, c'est-à-dire des dons et offrandes des fidèles, mais, suivant l'exemple de l'Apôtre Paul, bon nombre d'entre eux travaillent aussi de quelque métier honorable.

Longtemps la communauté chrétienne reste une

petite société — comme était l'association juive de terre païenne — dont tous les membres sont, si je puis dire, religieusement égaux, où, par suite, la possession des fonctions met entre ceux qui l'ont et les autres une différence de fait mais non d'espèce. Cela change peu à peu. Tant que vit l'idée de la souveraineté pratique de l'Esprit, qui souffle où il veut, il n'existe aucun moyen d'établir une distinction durable entre le clerc et le fidèle inspiré, et je répète que tel n'est pas encore le sens de l'*ordinatio*. En droit un simple fidèle peut, à l'occasion, baptiser, prêcher, consacrer l'eucharistie, administrer la pénitence. Le clergé s'efforce naturellement de restreindre et même de supprimer cette faculté, qui limite sa propre importance. L'évolution de l'ordination dans le sens d'un sacrement, qui est censé conférer à celui qui le reçoit des privilèges permanents de l'Esprit pour exercer telle ou telle fonction, en même temps que disparaît pratiquement l'inspiration individuelle dans l'assemblée, met peu à peu le simple fidèle, le *laïque*¹, dans une situation inférieure et passive par rapport aux clercs.

Dans la seconde moitié du II^e siècle, un curieux mouvement piétiste, commencé en Phrygie, à l'instigation d'un certain Montanus, tend énergiquement à rendre la première place dans l'Église aux inspirés et à ramener le clergé à la simple administration de la communauté, mais l'insuccès de ce Montanisme précipite encore le résultat contre lequel il s'était insurgé; il avait, en vérité, commis un anachronisme.

1. Le mot grec λαός veut dire *peuple*; le λαΐκος, c'est donc l'homme du peuple chrétien.

V

Il est visible que l'évolution interne des communautés chrétiennes aux deux premiers siècles les conduit à la conception et, du moins virtuellement, à la réalisation de l'idée de l'Église catholique. C'est là tout autre chose que la représentation paulinienne de l'Église de Dieu ; il ne s'agit plus seulement, en effet, d'une union des cœurs fraternels dans la même espérance, symbolisée, ou mieux, exprimée, par l'invocation commune, en tous lieux, du « même nom divin » devant qui toute la création ploie le genou ; il s'agit d'une unité de foi, de rites, de pratiques, d'esprit, de discipline et aussi d'un principe commun de direction générale — en attendant que se constitue l'organisme qui, désormais nécessaire, l'explicitera et l'appliquera.

L'idée catholique semble, en somme, procéder essentiellement de deux composantes principales, l'une étant, si j'ose dire, du plan de la pratique et l'autre de celui de la théorie.

Dès la fin du II^e siècle, Tertullien exprime la conviction courante en disant que *les chrétiens forment un corps*, dont les membres doivent rester unis pour le bien de tous et pour l'affermissement de la vérité. Du reste, cette union fraternelle n'a d'autre fondement encore que l'idée qu'elle *doit* être et la bonne volonté de tous ; il n'est pas encore question de la subordination de telles Églises à telle autre, par quoi, au moins, le problème se trouverait simplifié. Je n'en veux pour preuve que l'attitude de Saint Cyprien,

évêque de Carthage au III^e siècle, — pourtant grand apôtre du bon accord — à l'égard d'Étienne, évêque de Rome, contre lequel il soulève tout l'épiscopat africain sur une question de discipline, en affirmant le droit imprescriptible de chaque Église à rester maîtresse chez elle. L'idée du *corps chrétien* est née, en fait, du contact répété entre les communautés diverses, des conversations entre évêques, de lettres échangées à propos de questions instantes pour tous, telle la fixation de la date de Pâques, ou l'attitude à prendre en face d'une doctrine nouvelle.

Et voilà la première des composantes dont j'ai parlé ; l'autre c'est l'idée de la *foi catholique*, ce mot voulant dire d'abord la foi commune, générale, opposée à la foi particulière et exceptionnelle, donc hérétique. J'ai dit déjà que cette foi *normale*, dans l'opinion courante, c'est tout simplement celle des Apôtres, conservée par une tradition immuable dans les Églises qu'ils ont fondées. Et, en corollaire inévitable, les Églises professent que hors de cette foi-là il n'est point de salut. Saint Irénée, évêque de Lyon dans le dernier quart du II^e siècle, développe cette opinion. Elle a pour conséquence pratique de favoriser la prééminence honorifique, en attendant mieux, des Églises *apostoliques* : c'est-à-dire de commencer à déterminer ce qu'on pourrait appeler les futurs cadres administratifs de la catholicité. Les *métropolitains* ne paraissent officiellement qu'au début du IV^e siècle, mais ils existent en fait bien avant. Autrement dit, les grandes Églises, celles des grandes villes, exercent peu à peu sur les communautés moindres qui les avoisinent une influence qui ressemble

à une hégémonie ; les conciles du IV^e siècle, quand ils reconnaîtront l'autorité des évêques *métropolitains*, n'auront plus guère qu'à sanctionner et à régulariser ce qui existe déjà.

Qu'on songe un instant aux conditions favorables que réunissait l'Église de Rome pour acquérir la primauté en Occident et l'on ne s'étonnera pas qu'elle ait un jour réalisé son destin.

On la disait fille de l'Apôtre Pierre, dont elle croyait posséder la chaire et le tombeau ; l'Apôtre Paul l'avait visitée et, en rendant l'âme sous la hache du bourreau auprès d'une des portes de la ville, il avait fait, pour ainsi dire, doublement apostolique l'œuvre de Pierre. De bonne heure la communauté romaine fut nombreuse et riche, ses catacombes en témoignent, et la générosité de ses aumônes aux autres Églises lui vaut d'être appelée par Ignace « *présidente de la charité* »¹. Sur elle rejailit le prestige de la capitale de l'Empire. Bien longtemps avant qu'elle ne s'avise d'exploiter à son profit divers textes évangéliques pour fonder sa primauté de juridiction, les autres Églises d'Occident, dont elle est, du reste, peut-être l'ainée et, pour beaucoup, la mère, ne font point difficulté de lui reconnaître une primauté honorifique qui s'impose.

Ainsi, dès le seuil du III^e siècle, les Églises ont reçu l'organisation dont elles conserveront au moins les cadres, et elles sont orientées vers la durée ; de même l'Église universelle commence à sortir du

1. Adresse de son *Épître aux Romains* : προκαθημένη τῆς ἀγάπης.

domaine de l'abstraction et du rêve pour se réaliser dans l'union et la confédération des Églises particulières. L'avenir n'aura qu'à développer logiquement les prémisses posées dès lors.

Notons tout de suite que cette organisation des chrétiens en communautés disciplinées et closes, aussi bien que cette tendance à la catholicité, semblent favoriser l'exclusivisme chrétien, accentuer l'air d'opposition que prend le fidèle vis-à-vis de l'incrédule, l'hostilité de la société chrétienne à l'égard de l'autre. Quand on regarde les choses de près on s'aperçoit que ces Églises ne sont point, comme elles se flattent de l'être, isolées de leur milieu, qu'elles y vivent au contraire et en vivent, et qu'elles constituent de merveilleux organes de réduction, d'absorption syncrétiste, de tout ce qui garde la valeur d'un aliment religieux dans les religions qui les entourent; cependant que la tendance catholique favorise la mise en équilibre, la combinaison en un tout cohérent des acquisitions particulières et dissemblables. Et dès maintenant il est possible d'entrevoir en puissance dans l'Église les raisons profondes qui expliqueront la volte-face de l'État et de la société au iv^e siècle.

CHAPITRE IX

L'ÉTABLISSEMENT DE LA DOCTRINE ET DE LA DISCIPLINE

- I. — *Comment on devient chrétien au début du II^e siècle : le baptême; ses caractères et son sens. — Les spéculations christologiques; trois types principaux : paulinisme, johanisme, docétisme. — Tendances communes. — Ce qu'elle devient chez le commun des fidèles. — Les exigences morales de la foi. — La vie rituelle.*
- II. — *Le développement du ritualisme; il complique l'entrée dans l'église. — Le catéchuménat et la discipline de l'arcané. — L'institution du catéchuménat. — Les compétentes. — Complication rituelle du baptême.*
- III. — *Le développement de la croyance. — Double influence qui le domine : celle des simples; celle des philosophes. — La chimère de la fixité et la règle de foi. — Son histoire. — Comment se pose le problème de la Trinité. — Son développement au III^e siècle. — Les résistances à l'évolution dogmatique : Ébionites et Aloges.*
- IV. — *Le développement de la vie ecclésiastique. — L'existence du fidèle tend à se ritualiser. — Origines de la messe. — Le sens que tend à revêtir l'eucharistie. — La transsubstantiation.*
- V. — *La pénitence : son caractère. — Sa réglementation rituelle est encore élémentaire. — Pas d'autres sacrements au début du III^e siècle. — Conclusion.*

I

Nous savons qu'au temps où sa séparation du judaïsme consacre la qualité de religion autonome

que revêt le christianisme dans le monde gréco-romain, on ne conçoit pas une religion sans rites et, puisque la foi chrétienne se donne naturellement comme une révélation, on ne conçoit pas davantage qu'elle ne s'organise pas en affirmations métaphysiques que l'on appelle des *dogmes*. De même donc que nous avons cherché à voir comment le christianisme s'est donné un cadre et des organes de vie pratique, au cours des deux premiers siècles, il nous faut essayer de nous rendre compte des voies qu'il suit et des résultats auxquels il arrive, dans le même temps, au regard du ritualisme et de la dogmatique.

Si nous nous plaçons à la fin de la période apostolique, au déclin du premier siècle, nous constatons qu'on devient très facilement chrétien. Il suffit de confesser que Jésus-Christ est le Messie promis par Dieu aux hommes, qu'il est mort pour leurs péchés et qu'il reviendra bientôt, pour juger les vivants et les morts, et inaugurer le Royaume de Dieu, où les justes mèneront avec lui une vie bienheureuse dans leur corps ressuscité et glorifié. C'est à peu près tout. Quand on croit cela, on reçoit le baptême, rite juif, adopté par les chrétiens. Dans le Mystère paulinien, tout chargé de symbolisme — et de réalisme — syncrétiste, il signifie, et renouvelle en quelque sorte chez le néophyte, la mort et la résurrection du Seigneur, et, pour le commun des convertis, il symbolise au moins et ratifie la repentance, le changement de vie, et il garantit l'effacement total des péchés. Le baptême est considéré comme le *sceau* du Seigneur, dont est marqué le chrétien, et il

s'accompagne d'une *illumination* qui est un don de l'Esprit saint. On admet généralement que ce baptême est la consécration nécessaire de la conversion et, dans le principe, il ne suppose pas grande cérémonie; il peut être administré par n'importe quel chrétien et reçu sans beaucoup de préparation; il est, pour ainsi dire, un acte de foi, et les œuvres de l'Esprit sont rapides. Peut-être déjà le baptisé récite-t-il une courte formule qui exprime les propositions fondamentales de sa croyance.

Nous savons qu'elles se ramènent à quelques affirmations peu compliquées; mais dès que le néophyte est entré dans l'Église, il se trouve sollicité par des spéculations que tout le monde assurément n'admet pas, mais qui excitent un intérêt passionné; c'est, comme il est naturel, la personne du Christ qui en est l'objet principal. Une fois disparu le petit groupe apostolique qui l'a connu « dans la chair », aucune considération d'ordre historique ne retient ni ne limite les expériences et les majorations de la foi. En somme, elles se développent autour de trois représentations initiales du Seigneur susceptibles d'être creusées. C'est d'abord celle du *paulinisme*, dont je rappelle les traits principaux : Jésus a été un homme céleste, c'est-à-dire un homme qui, dans ses éléments spirituels, préexistait, au ciel, à son incarnation et dont le principe de vie, pour ainsi dire, est l'Esprit divin lui-même, « car le Seigneur est l'Esprit »¹; il est venu sur terre inaugurer une

1. II Cor., 3, 17 :

humanité nouvelle, dont il est l'Adam, une humanité qu'il a libérée du joug du péché, en acceptant, pour l'en racheter, de vivre comme un homme misérable et de périr d'un supplice infamant. « *Il est l'image de Dieu invisible, le premier né de la création, car en lui ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles; toutes choses ont été créées par lui et en lui. Et il est avant toutes choses et tout subsiste en lui* » (Coloss., 8, 6 et ss.). Sa personne est donc, selon la très frappante expression de Sabatier « le lieu métaphysique où se réunissent Dieu et la création » ; sa résurrection et sa glorification en Dieu garantissent au fidèle sa propre victoire sur la mort. J'ai déjà dit que cette christologie, où les influences du milieu syncrétiste se manifestent, est la première des *gnoses* chrétiennes. Elle ne porta pas sur le moment tous ses fruits ; on la comprit mal et, même dans les Églises fondées par l'Apôtre, on l'oublia d'abord ; mais elle vivait dans ses *Épîtres* ; on alla l'y rechercher, on la crut inspirée et elle devint un des fondements sur lesquels bâtit la spéculation helléno-chrétienne.

En second lieu s'affirme la christologie *johannique*, qui repose sur l'indentification du Seigneur au Logos, ce qui, d'abord, paraît tout proche de la formule, paulinienne « le Seigneur est l'Esprit », mais ce qui, réellement, enferme un sens métaphysique beaucoup plus profond, puisque le Logos, émanation de Dieu, c'est, en dernière analyse, Dieu, et que dire : « Le Seigneur c'est le Logos », c'est presque dire : « Le Seigneur c'est Dieu ». Proposition énorme et scandaleuse pour un Juif, je le répète, mais, en revanche,

proposition fort acceptable pour un Grec, qui admet volontiers des degrés dans la divinité, et bien dans la direction où tend la foi vivante, laquelle, d'instinct, exalte toujours davantage le Seigneur.

Vient enfin la christologie *docète* (δόκησις = *apparence*), qui soutient que le Seigneur n'a été un homme qu'en apparence, qu'il n'a souffert et n'est mort qu'en apparence. Le *docétisme* cherchait, par ce biais, à échapper à la nécessité d'imposer à l'Être divin une humiliante association avec la chair et ses œuvres; mais il se trouvait entraîné à imaginer une économie de la rédemption tout autre que celle qui a prévalu dans la foi commune. D'ailleurs, de cette économie même, les réalisations varient sensiblement de l'un à l'autre des divers systèmes gnostiques qui l'ont adoptée.

Il est visible que, nonobstant les différences de leur point de départ et, si l'on veut, de leur esprit, ces trois christologies tendent au même résultat, qui est de faire sortir le Christ de l'humanité en le rapprochant de Dieu. Opération en soi très difficile, parce que le christianisme a pris à son judaïsme fondamental un monothéisme intransigeant et, qu'en acceptant que le Seigneur soit vraiment un être divin, il ne peut, semble-t-il, que le subordonner à Dieu, comme le Sôter des Mystères l'est à la Divinité suprême. Bien avant que la pensée chrétienne ne se soit orientée vers l'idée de la trinité des personnes divines, unies dans une essence unique et proprement dans l'Être divin en soi, bien des combinaisons ont été essayées, dont beaucoup n'ont laissé que des souvenirs vagues et confus; mais le commun des

fidèles n'était tenu encore de s'attacher à aucune d'elles et ce qu'on lui demandait *de croire* n'exigeait pas de lui un grand effort de pensée.

Ce qu'on lui demandait *de faire*, c'était de bien vivre, c'est-à-dire de se garder avec le plus grand soin de toutes les défaillances morales considérées par le consentement commun des hommes comme des péchés, de lutter d'un effort constant contre les mauvais instincts de la chair, en plaçant une absolue confiance dans la grâce du Père céleste et dans l'intercession du Seigneur Jésus-Christ. Du judaïsme on avait gardé les prières fréquentes et les jeûnes. Toute la vie rituelle tient encore dans la réunion eucharistique — c'est-à-dire dans l'assemblée cultuelle qui se place le samedi soir et dure jusqu'à l'aurore du dimanche — où l'on consacre et consomme rituellement les espèces divines, le pain et le vin. Il n'est pas probable du reste que toutes les communautés donnent déjà le même sens à l'eucharistie : la plupart y voient seulement un mémorial de la passion et un repas d'union fraternelle ; d'autres la considèrent comme un moyen efficace de s'associer au Seigneur dans l'acte essentiel de son ministère terrestre, une sorte de complément et de renouvellement des dons du baptême. C'est à peine si on aperçoit ou devine quelque autre pratique telle que l'onction d'huile, accompagnée d'imposition des mains que l'Épître dite de Jacques conseille d'appliquer aux malades : c'est encore fondamentalement un usage juif.

Voilà ce que sont vers le début du II^e siècle, l'initiation, la doctrine courante et le culte des chrétiens ;

c'est quelque chose de très simple et, en même temps, de très plastique, où, sur un fonds juif très reconnaissable, les influences des religions hellénistiques et, indirectement sans doute, mais visiblement aussi, celles des conceptions philosophiques grecques tombées dans le domaine public, commencent à manifester leurs actions. Essayons donc de voir comment, dès qu'elles les affirment, se compliquent à la fois l'entrée dans l'Église, la croyance et les pratiques.

II

L'entrée dans l'Église se complique essentiellement sous l'influence du ritualisme, qui se développe à peu près sur tous les terrains religieux dès qu'ils commencent à être régulièrement exploités, et qui semble, du reste, inhérent à l'existence d'un clergé véritable. Il faut tenir compte aussi de la crainte du faux frère qui mésuserait du « Mystère » si on le lui livrait inconsidérément. On prend donc des précautions contre la profanation. On a cru longtemps qu'elles avaient fini par s'organiser en un système qu'on nomme la *discipline de l'arcane*, c'est-à-dire du *secret* : on aurait disposé en étapes l'instruction et l'initiation du futur chrétien et il n'aurait reçu le fin mot du Mystère qu'à la dernière de ces étapes et après des épreuves bien probantes. On aperçoit quelque chose comme cela dans la réalité après l'institution du *catéchuménat*, autrement dit après l'organisation d'un cours régulier d'instruction chrétienne à l'usage des candidats au baptême ; mais alors l'*arcane* ne peut plus être qu'une fiction et une

simple figuration rituelle, pour la bonne raison que le fin mot du Mystère c'est le point de départ et la raison d'être de la conversion. La révélation progressive n'est plus guère alors qu'un symbole et le converti sait du premier jour ce qu'on lui dira le dernier, à peu de chose près. Avant l'établissement du catéchuménat l'*arcane* n'aurait aucun sens, et elle n'a pas beaucoup d'importance pratique après.

Cependant la simple intention de prendre des précautions pour garantir des profanations, sinon les croyances, qu'on ne peut refuser à qui les demande, au moins ce que j'appellerai déjà les *sacrements*, conduit à établir un stage pour les apprentis chrétiens. C'est cela précisément qui est le *catéchuménat* (*κατηχέω* = *j'enseigne*), dont la première attestation se trouve chez Tertullien¹ et qui paraît s'être généralement établi vers la fin du second siècle, sans, du reste, s'enfermer partout exactement dans les mêmes formes. Toutefois, il représente partout une éducation et un contrôle de la foi du néophyte par les autorités de la communauté. On devient *catéchumène* en se faisant inscrire sur une liste et en subissant certains rites préparatoires, dont le principal est l'exorcisme; puis, après une période plus ou moins longue d'instruction et d'examen, on passe dans la série des *competentes*, des aspirants au baptême, lequel est administré par l'évêque à l'occasion d'une grande fête, Pâques ou la Pentecôte.

Ce baptême devient lui-même une cérémonie compliquée qui comporte au moins une série d'ins-

1. *De praescriptione*, 41, 2.

tructions spéciales et d'exorcismes, une triple immersion, une imposition des mains, accompagnée d'une onction de chrême consacré, une première communion. Il est désormais entendu que si le simple catéchumène peut être sauvé, la plénitude des dons — ou charismes — du chrétien n'appartient qu'au baptisé et que le baptême, seul, noue entre le fidèle et le Seigneur les liens mystérieux qui le mettent dans sa main comme son bien propre. Et il n'est pas difficile de retrouver l'esprit des Mystères hellénistiques dans cette initiation progressive, dans ces rites tout puissants et dans l'opinion qu'on a de leur portée. On se fait une si haute idée de la rigueur des engagements que comporte le baptême et du péril qu'il y aurait à ne pas les tenir, que des hommes parfaitement chrétiens de cœur jugent plus commode et plus prudent de ne demander le baptême qu'à l'article de la mort. Et c'est, malgré la résistance du clergé, une pratique qui paraît très répandue, surtout dans l'aristocratie chrétienne, à la fin du III^e et au début du IV^e siècles.

III

Quant à la croyance, c'est la foi qui l'a nourrie et amplifiée. Dans un milieu que nous savons, d'ailleurs, tout pénétré de dogmatique, elle s'est développée sous une double influence : d'abord celle des simples qui ne peuvent guère, sans doute, s'élever au-dessus des inventions et des majorations médiocres, mais qui, tout en rêvant de l'immobilité dans la vérité, sont incapables de la garder. Ce sont

eux qui, dès le début, acceptent et imposent les plus compromettantes acquisitions de la christologie, parce qu'elles grandissent le Seigneur. Au fond, les fidèles qui viennent de l'hellénisme et ont l'esprit plein des affirmations de l'orphisme ou des Mystères, n'y renoncent pas volontiers en entrant dans le christianisme; au contraire, ils les y cherchent, ils veulent les y retrouver et, sans même en avoir conscience, mais irrésistiblement, ils les y introduisent. — Il faut, en second lieu, tenir compte de l'influence des philosophes, j'entends des hommes instruits, des hommes qui, par leur culture, sont préparés à raisonner sur la foi et à devenir des théologiens. Sans doute le christianisme professe dès l'abord qu'il possède la vérité tout entière; par suite, la philosophie qui fait métier de la rechercher n'a plus de raison d'être; et certains docteurs, tels Tertullien, Arnobe ou Lactance, ne manquent pas de le proclamer. Cependant la séduction de la pensée grecque continue à s'exercer sur la plupart de ceux-là qui l'ont subie avant que de céder à l'entraînement de la foi chrétienne. Eux non plus ne veulent pas, ou du moins ne peuvent pas, même lorsque honnêtement ils s'y efforcent, abandonner les données essentielles ni surtout les méthodes de leur spéculation d'école, et ils les appliquent aux prémisses de la foi et aussi aux suggestions du sentiment religieux des simples. Des dogmes compliqués, comme celui de la Trinité, ou subtils, comme celui de la Transsubstantiation, ont dû leur naissance et leur organisation aux majorations et aux raisonnements des philosophes poussés par les

affirmations parfois contradictoires des simples¹.

Dans un cas comme dans l'autre, et en dernière analyse, c'est toujours la foi qui exalte et majore la doctrine et c'est toujours à son ambiance religieuse ancienne qu'elle emprunte les éléments qu'elle aménage dans sa croyance nouvelle.

Comme il était naturel, au sortir de la période primitive où la foi ne se réglait, en définitive, que sur les suggestions de l'Esprit, les chrétiens virent surtout le danger que pouvait lui faire courir la « subjectivité », j'entends la fantaisie individuelle. D'autre part, ils subirent l'éternelle illusion de toutes les religions révélées : la vérité est *une*, donc *immobile*, et très vite ils imaginèrent qu'elle tenait toute dans la prédication apostolique. Pour assurer cette conviction, tout autant que pour parer au danger de l'éparpillement des croyances ou à leur surenchère inconsidérée, ils eurent tendance à établir une *règle de foi* (*regula fidei*) censée invariable. C'est cette tendance qu'exprime parfaitement la formule de Tertullien : *La foi tient dans une règle; c'est sa loi et son salut d'observer une loi*².

Quelques indices permettent de penser que, dès le premier siècle, il exista de courtes règles qu'ap-

1. Ce sont surtout les docteurs chrétiens d'Alexandrie qui favorisent cette action *fécondante* de la philosophie grecque sur les données de la foi. Le plus illustre d'entre eux, Origène (III^e siècle), en vient à exprimer les « vérités apostoliques » dans la langue de Platon, autrement dit, à reprendre sur le christianisme le travail d'interprétation platonicienne et — à un moindre degré — stoïcienne, jadis entrepris par Philon sur le judaïsme. Cf. la préface de son *De principiis*.

2. *De praescriptione*, 14 : *Fides in regula posita est; habet eam et salutem de observatione legis*.

prenaient par cœur et récitaient les convertis qui venaient au baptême. Ce qu'on nomme encore le *Symbole des Apôtres* n'est qu'une règle de foi, très ancienne, puisque, sous sa forme primitive, elle paraît s'être constituée à Rome vers 150, et qu'on a attribuée aux Apôtres pour la faire accepter de toutes les Églises. Elle ne fut du reste pas seule de son espèce, et les textes du II^e et du III^e siècles nous en citent d'autres qui lui sont plus ou moins analogues. Ces citations nous prouvent qu'il demeure quelques différences entre les symboles acceptés dans les diverses Églises et même que chacun de ces symboles garde longtemps une certaine souplesse¹, mais aussi elles prouvent que toutes les Églises ont dès lors leur règle de foi, leur symbole baptismal. Et cela est fort important parce que les formules de ces symboles servent, pour ainsi dire, de thèmes à la méditation de la foi chrétienne, et qu'il suffit de les creuser en théologie pour que des dogmes en jaillissent.

Tout naturellement le centre de toute cette spéculation, c'est la christologie, dont l'évolution détermine celle de tout le reste. Sans entrer ici dans un détail inutile, notons les trois points essentiels que voici : 1^o en principe la foi ne transigeait pas sur l'affirmation fondamentale du monothéisme ; 2^o le point d'aboutissement logique de toutes les majorations de la foi touchant la personne et le rôle du

1. Le *Symbole des Apôtres* a été plusieurs fois retouché pour barrer la route à telle ou telle hérésie. Pour se rendre compte de la souplesse dont je parle, il suffit de comparer trois textes de Tertullien : *De virginibus velandis*, 1, *Adversus Praxeam*, 2, *De praescriptione*, 13.

Christ Jésus, c'était son identification à Dieu; 3° on tendait, à l'inverse, à préciser en trois personnes de mieux en mieux caractérisées, c'est-à-dire de plus en plus distinctes, les trois termes que posait le symbole : Père, Fils, Esprit. Et cela revient à dire que la foi s'attachait avec une fermeté croissante à des propositions contradictoires.

Le bon sens, pour sortir d'embaras, n'avait le choix qu'entre deux solutions : ou abandonner franchement le monothéisme et se résigner au *trithéisme*; ou abandonner la distinction des personnes en Dieu et tomber dans le *modalisme*, c'est-à-dire considérer chacune des personnes comme une simple modalité, un des aspects essentiels de l'Être divin unique. Or la majorité des chrétiens n'a pas voulu choisir et elle a prétendu maintenir, à la fois, et l'unité indivisible de Dieu, et l'existence en lui de trois personnes distinctes. De ce paradoxe sont sortis d'innombrables débats au cours desquels surgissent problèmes sur problèmes et difficultés sur difficultés et qui, après avoir causé dans les Églises un trouble effroyable, ne s'apaiseront à peu près qu'au v^e siècle, sous l'enlissement de formules théologiques inintelligibles à la raison.

Dès le courant du II^e siècle, il est acquis que Jésus-Christ est Fils de Dieu, suivant une génération spéciale, mais directe, qu'il est Dieu aussi et organisateur du monde par la volonté du Père et avec le secours de l'Esprit. L'orthodoxie sur la relation du Fils au Père tend à se constituer en repoussant à la fois trois interprétations différentes de cette relation : 1°) La thèse *adoptianiste*, nettement for-

mulée à Rome par Théodose, à la fin du II^e siècle, et suivant laquelle l'homme Jésus avait été, pour ainsi dire, *adopté* par Dieu pour son Fils, par une sorte d'incorporation du Logos, que ses vertus particulières lui avaient méritée; 2^o) la thèse *modaliste*, qui supposait que Dieu, essentiellement Un, se manifestait dans des fonctions diverses, telles celles de Créateur, de Sauveur, d'Inspirateur, sans pourtant cesser d'être lui-même; si bien qu'en rigueur on pouvait dire que le Père avait subi la Passion, en même temps que le Fils et l'Esprit; un certain Praxéas enseignait cela à Rome vers 190; 3^o) la thèse *gnostique*, trop multiforme pour être ramenée à une formule, mais dont on peut toujours dire qu'elle représentait le Christ comme un être divin, un Éon, intermédiaire entre la perfection divine et l'imperfection humaine. Les sectes gnostiques sont d'ordinaire *docètes*, c'est-à-dire — je le rappelle — qu'elles ne considèrent la vie humaine du Christ, son passage dans la chair, que comme une apparence.

Les débats que ces divergences christologiques engendrèrent nous semblent confus, et si éloignés de ce que nous sommes habitués à considérer comme des discussions raisonnablement conduites, que nous avons parfois de la peine à les prendre au sérieux. Il ne faut point s'arrêter à cette impression: ils ont eu une très grande importance, parce qu'ils ont obligé la foi commune à scruter ses propres virtualités et à se préciser elle-même. N'oublions pas que la plupart des dogmes se sont déterminés et façonnés à coups de *négations* et d'*anathèmes*:

l'opinion qui prévaut et s'affirme est, par définition, celle qui n'est pas condamnée, ou la contradiction de celle qu'on rejette. Les procédés de raisonnement sont ceux de la sophistique et de la dialectique formelle des Grecs; les concepts qui peu à peu se superposent aux croyances premières et les transforment en dogmes procèdent de la métaphysique hellénique et s'expriment en formules par le secours de son vocabulaire.

Cette évolution, comme il était naturel, rencontra des oppositions. Certains hommes s'attachent aux formes anciennes de la foi apostolique et aux traditions du judéo-christianisme primitif; ce sont probablement les descendants directs des premiers fidèles Palestiniens, car c'est surtout au delà du Jourdain qu'on les trouve, longtemps encore, dans la région où les chrétiens de Jérusalem, fuyant la ville, s'étaient réfugiés lors de la grande révolte juive de l'an 66. Très vite, les Églises helléniques les accusent de penser *pauvrement* du Seigneur et les méprisent sous le nom d'*Ébionites* (Les *Ebionim* = les pauvres). Nous savons déjà qu'au temps de Justin on commence à douter de leur salut, et le moment est proche où l'on va les considérer unanimement dans la grande Église comme des hérétiques. Au vrai, ce ne sont que des attardés qui s'obstinent à garder des croyances dépassées et inadaptables au milieu grec. On entrevoit aussi d'assez tenaces résistances à la constitution de la théologie du Logos; par laquelle s'est préparé et finalement fondé le dogme de la Trinité. Mais les *Aloges*, ainsi qu'on nomme ces réactionnaires, n'ont pas plus que

les Ébionites la moindre chance d'arrêter le courant qui entraîne la foi chrétienne vers la constitution d'une métaphysique dogmatique de plus en plus compliquée et de plus en plus éloignée des affirmations apostoliques.

A la fin du II^e siècle, ce travail de dogmatisation n'est encore qu'ébauché, mais ses tendances sont très visibles et elles ne se modifieront plus essentiellement. L'espérance chrétienne est dès lors devenue la religion chrétienne, la religion dont Jésus-Christ est le dieu véritable. Elle s'est définitivement séparée du judaïsme et, loin de professer pour lui des sentiments filiaux, elle le renie et le maudit comme le plus intraitable ennemi de la Vérité.

IV

Un autre trait encore manifeste cette consolidation du christianisme dans les formes d'une religion autonome et exclusive, c'est le développement de plus en plus large et profond de la vie ecclésiastique. Je veux dire que, de plus en plus, l'individu, considéré du point de vue religieux, tend à s'absorber dans la communauté, à subordonner tous les actes essentiels de sa vie à la direction ou, du moins, à l'influence de personnes, qui sont les autorités constituées de l'Église, et de rites, qui expriment l'action de présence du Seigneur au milieu de ses fidèles et les unissent véritablement entre eux en lui. Il ne faut pas parler trop tôt et en rigueur de *sacrement*, ni surtout appliquer inconsi-

dérément ce terme à toutes les pratiques de l'Église ancienne qui, par l'intermédiaire de l'évêque, s'attachent, par exemple, au mariage ou à la mort des fidèles, mais il est très vrai que, par le seul fait qu'elles se ritualisent, ces pratiques tendent à devenir des sacrements, c'est-à-dire des opérations mystérieuses d'où découlent comme spontanément des grâces spéciales.

Nous avons déjà compris comment le baptême s'était rituellement compliqué et sacramentellement précisé; moins vite, mais encore promptement évoluent dans le même sens deux usages anciens de la vie ecclésiastique : l'eucharistie et la pénitence.

La réunion eucharistique que connaissait la communauté primitive devient, dès le courant du n^e siècle, la messe, c'est-à-dire un ensemble ordonné de lectures, de prières communes, d'instructions et de chants, dont le point culminant est marqué par la consécration des espèces eucharistiques et la communion. L'accord n'est pas fait parfaitement sur le sens profond et les caractères véritables que revêtent ces rites dans cette période reculée de la vie chrétienne, et on a longuement discuté naguère autour de la question de savoir si le meuble ecclésiastique qui servait à la consécration était déjà un autel ou encore une table. Ce qui, du moins, est certain, c'est que l'eucharistie était dès lors considérée comme un *mystère* qui procurait aux fidèles la communion du Seigneur, suivant la conception qui prévalait déjà dans la doctrine de Paul. Les aliments eucharistiques, le pain et le vin, sont regardés comme une nourriture surnaturelle qu'il

faut, à peine de grand péril, recevoir dans des dispositions religieuses particulières.

Et comme dans ce rite, à la vieille idée fondamentale de la communion divine par absorption du dieu se rattachent le souvenir de la mort du dieu et la croyance à l'efficacité rédemptrice de cette mort, il est inévitable que l'idée de sacrifice y entre à son tour. Il le faut, non pas seulement parce que toutes les religions de l'ambiance où se forme le christianisme sont sacrificielles et qu'il est difficile de déshabituer les hommes d'une notion si communément acceptée, mais encore parce que l'idée du renouvellement mystique de la mort du dieu est, sous des modalités plus ou moins analogues, enracinée dans le culte de la plupart des divinités du Salut. On entend bien qu'il ne s'agit plus en vérité de la *commémoration* du sacrifice initial de rédemption accompli sur le Calvaire, parce que, si l'eucharistie n'était que cela, elle ne dépasserait pas la valeur d'un symbole; il s'agit bien d'un sacrifice où le dieu redevient la victime volontaire, tout en recevant l'hommage de l'oblation, et dont le résultat est la production d'une force (*dynamis*) magique, génératrice d'avantages mystiques inappréciables pour tous les participants. On a dit très justement que cette représentation de l'eucharistie correspondait à l'introduction dans le christianisme d'un « morceau de paganisme », du paganisme des Mystères, bien entendu.

Elle porte des conséquences pratiques et dogmatiques de première importance.

Dans les cultes orientaux des dieux mourant et

ressuscitant, l'insistance liturgique se porte tantôt sur la célébration de la mort, tantôt sur celle de la résurrection du Sôter et rarement, autant que nous en pouvons juger, elle se répartit sur les deux épisodes également. Dans le christianisme primitif, celui des Douze, c'est la résurrection qui prend la première place parce qu'elle apparaît comme la garantie de la grande espérance : prochain retour du Christ et inauguration du Royaume. A mesure que le retard de la *parousie* en rend l'attente normalement moins instante, l'importance de la résurrection du Seigneur dans la foi se transpose, pour ainsi dire, et, de garantie de la proche venue du Royaume, elle passe à celle de la résurrection des fidèles à la fin des temps. C'est déjà le rôle qu'elle joue chez Paul¹. En revanche, l'eucharistie prend une signification plus haute à mesure que la spéculation s'amplifie sur l'incarnation et le Salut par la croix du Seigneur, et c'est ainsi que Paul, qui qualifie toute sa prédication de « discours de la croix », apporte à la tradition première sur le dernier repas de Jésus les additions essentielles qui font de ce repas la réalisation anticipée du mystère explicité par la Passion et que l'eucharistie est censée exprimer à son tour indéfiniment. Elle devient ainsi l'acte liturgique central du culte chrétien et la source essentielle de la grâce du Seigneur, placée par lui au milieu de la communauté qui « invoque son nom ».

Tout cela, elle ne le devient que parce que s'im-

1. I. Cor., 15, 12 et ss.

plantent dans la conscience chrétienne, d'abord, la conviction que le Seigneur est bien *réellement présent* dans l'assemblée eucharistique, en contact direct et en communion immédiate avec ses fidèles, ensuite, la notion de ce que nous nommons la *transsubstantiation*¹. On entend que, par la vertu de la consécration, il s'opère un changement du pain en chair et du vin en sang de Jésus, de sorte que l'absorption des espèces consacrées constitue une *incorporation* à la fois matérielle et spirituelle du Seigneur au chrétien, et du Seigneur sous la forme qu'il a lui-même indiquée comme appropriée à l'accomplissement du mystère.

Assurément ces réalisations dogmatiques ne trouvent pas leur formule du premier effort et les textes² où nous les entrevoyons d'abord ne sont pas exempts d'hésitations et d'obscurités; le contraire serait surprenant. Toutefois, dès la fin du II^e siècle, si la constitution surnaturelle de l'eucharistie n'a pas encore reçu son achèvement, les directions générales d'où elle en tirera les éléments sont déterminées.

¹ Cf. *I Cor.*, 11, 23 et ss. Je n'entends pas dire que c'est Paul lui-même qui a forgé la formule qui contient à la fois l'affirmation que le pain consacré est le corps « qui a été livré pour vous » et la coupe celle « de la Nouvelle Alliance dans mon sang », et l'ordre de « faire cela », c'est-à-dire de répéter sur les espèces pain et vin, les mêmes gestes et les mêmes paroles, « en mémoire de moi » : je crois que la capitale majoration eucharistique que cette formule suppose a été l'œuvre de la communauté hellénistique où l'Apôtre s'est formé et qu'elle lui a été transmise comme « parole du Seigneur ».

² On les trouve groupés dans Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence* (traduction française), Paris, 1910.

V.

La pénitence est évidemment moins avancée dans ce même temps, mais le sens de son évolution est également marqué.

Il ne s'agit pas ici de la pénitence que le pécheur peut mener en son privé quand lui vient le repentir de ses fautes, ni de la correction morale qui en doit résulter pour lui ; ces diverses opérations sont d'obligation pour tous les chrétiens et constituent, depuis la prédication de Jésus lui-même, le fondement de leur morale pratique ; mais en tant qu'ils ne sont pas de notoriété publique et ne font pas scandale, ses écarts ne regardent que sa conscience. Il en va tout autrement des défaillances par lesquelles il lui arrive de manifester aux yeux de ses frères une faiblesse aussi inquiétante pour son salut que redoutable aux âmes mal afferemies. De très bonne heure, la communauté se croit donc tenue à un double devoir vis-à-vis du péché patent : redresser son auteur par un avertissement fraternel ; prendre des précautions pour qu'il ne fasse tort qu'à lui-même. Il en résulte la nécessité de constituer une discipline ecclésiastique qui pourvoie à la réparation de la faute publique, qui retranche de la communauté le pécheur scandaleux, et l'y fasse rentrer quand il a donné satisfaction. Cette discipline prend très vite l'aspect d'un corps de rites, suivant la tendance qui sollicite tous les actes de l'Église, et, en raison de l'importance — tant pour le coupable que pour la communauté — qu'elle acquiert dans la vie

chrétienne, il est fatal que ses opérations prennent la valeur et le sens d'un sacrement : celui qui restitue au pénitent pardonné la capacité de recevoir de nouveau les grâces salutaires qui favorisent la société des *Saints*.

A la fin du II^e siècle, la réglementation rituelle de la pénitence a déjà reçu un développement et une précision considérables, mais, à dire vrai, sa théologie sacramentelle ne semble pas même ébauchée; il est pourtant certain qu'elle paraît dès lors nécessaire et qu'elle existe en puissance dans les rites dont disposent les autorités ecclésiastiques pour *lier* ou *déliar* sur la terre comme dans les cieux.

Au début du III^e siècle, les textes, interrogés sans parti pris, ne nous révèlent l'existence, à aucun degré que ce soit, des quatre autres sacrements que la suite des temps déterminera dans l'Église; la confirmation, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction. Je ne veux pas dire qu'il ne nous soit pas, à nous, possible d'apercevoir leurs germes sous diverses pratiques déjà en usage dans la liturgie, mais j'entends que les chrétiens de ce temps-là ne les soupçonnent pas encore.

Dès lors, le christianisme est constitué en religion originale; il a sa dogmatique, sa liturgie, sa discipline qui, pour élémentaires qu'elles soient encore, n'en possèdent pas moins déjà leurs fondements essentiels et leurs directions principales d'avenir. Elles ne sont point nées par une sorte de génération spontanée et il est visible qu'elles sont au contraire constituées par un syncrétisme dont l'ambiance orientale — celle d'Israël, des religions à Mystères et

de la pensée hellénique — a fourni tous les éléments. C'est par la même méthode syncrétiste que, toutes trois, elles recevront les développements que l'avenir leur imposera; elles absorberont peu à peu et s'assimileront, non pas, certes, sans hésitations dans le choix, ni tiraillements dans l'adaptation, mais pourtant sans s'arrêter jamais, tout ce que le monde gréco-romain enferme de religion vivante et durable. *Opération inconsciente*, assurément, mais poursuivie sans relâche jusqu'au moment où se manifestera, sans contestation possible, la caducité de tous les corps religieux que la foi et la liturgie chrétiennes auront vidés de leur substance.

CHAPITRE X

LE CONFLIT AVEC L'ÉTAT ET LA SOCIÉTÉ

- I. — Comment ce conflit entrave la fortune du christianisme. — *Les responsabilités.* — Les refus des chrétiens et les exigences de l'État. — L'opposition entre le christianisme et la société. — L'opinion courante sur les chrétiens. — Son importance pratique.
- II. — *Le point de vue de l'État s'affirme au III^e siècle :* assimilation du christianisme à l'anarchisme. — Les princes persécuteurs. — Pourquoi les persécutions n'ont pas réussi. — Comment se prépare le changement de front de l'État et de la société. — *Le compromis constantinien* et l'édit de Milan. — Ses causes. — Ses conditions et leur instabilité foncière.
- III. — *Les concessions de l'Église.* — Leurs limites. — Pourquoi la position prise par Constantin n'est pas tenable. — L'Église d'État à la fin du IV^e siècle. — La fin du paganisme. — Résistance de l'aristocratie; pourquoi et comment elle fléchit. — Résistance du monde intellectuel. — Résistance des campagnards; leur christianisation apparente.

La fortune du christianisme se trouva retardée et put paraître un instant compromise par une violente hostilité que manifestèrent contre lui le gouvernement romain et la société païenne, et qui s'exprima par ce qu'on nomme les *persécutions*¹.

1. Les persécutions ont été l'objet de nombreuses études. *L'Histoire des persécutions* de Paul Allard, réputée dans le monde catholique, manque de critique. On lira avec profit : Bouché-Leclercq, *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911; L. Hardy Canfield, *The early persecutions of the chris-*

I

Dans la brouille du christianisme et de l'État, chacun des deux adversaires eut sa part de responsabilité. Les chrétiens des premiers âges croyaient la fin du monde imminente et ils la désiraient ; tout naturellement ils se détachaient des soucis et des devoirs de la vie terrestre et, dans leur cœur, l'amour de la Jérusalem céleste faisait grand tort à celui de la patrie romaine. Le service militaire leur était odieux, parce qu'il comportait des obligations idolâtriques et qu'ils exécraient la guerre ; leur participation au service civil leur semblait superflue ; surtout ils se refusaient obstinément à prendre part à aucune des manifestations loyalistes que le gouvernement impérial réclamait, parce qu'elles revêtaient toutes un caractère religieux. Leur conscience religieuse se montrait très chatouilleuse et les obligeait à opposer quantité de *non possumus* aux exigences les plus usuelles de la vie civique. L'État païen ne pouvait tolérer l'attitude de ces hommes dont le nombre croissait sans cesse et qui semblaient avoir pris pour devise le mot de Tertullien : *secessi de populo* = *Je me suis retiré du peuple*.

Sans doute, tous les fidèles ne montraient point au regard des exigences de la vie du citoyen l'ex-

tians, New-York, 1913, qui indique bien les sources et même les donne souvent *in extenso* ; A. Manaresi, *L'impero romano e il christianesimo*, Turin, 1914, qui expose clairement l'ensemble du problème et contient toutes les indications bibliographiques utiles. Le meilleur livre général est celui de Linsenmayer : *Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian*, Munich, 1905.

clusivisme intransigeant d'un Tertullien, puisque le rude apologiste avouait qu'il y avait des chrétiens dans l'armée et dans les emplois publics, mais le loyalisme silencieux ne suffisait pas à balancer, dans le jugement des gouvernants, les démonstrations inconsidérées ou, du moins, les résolutions opiniâtres et affichées, les déclarations préalables des exaltés. Ceux-là compromettaient tous les autres irrémédiablement, parce qu'ils étaient les seuls que les magistrats eussent occasion de voir de près et d'entendre.

D'autre part, si l'État pratiquait une réelle et très large tolérance à l'égard des religions non-officielles, il y apportait pourtant quelques restrictions qu'il jugeait indispensables à sa propre existence. Par exemple, il voulait que tous les cultes marquassent de la déférence au culte officiel et il exigeait qu'à l'occasion, tout citoyen fût prêt à prouver son patriotisme en prononçant un serment « par le génie » de l'Empereur, en participant à un sacrifice en l'honneur du *numen Augusti*. D'autre part, il se défiait beaucoup des superstitions « qui troublent l'âme légère des hommes » et, de son point de vue, la foi chrétienne, d'origine orientale, exaltée et mystique, étrangère à tout ce que l'habitude romaine considérait comme une religion, puisqu'elle n'avait ni temples, ni dieu figuré, paraissait être, suivant une expression de Pline, « *une superstition difforme et sans mesure* » = *superstitionem pravam et immodicam*. Enfin, l'État redoutait beaucoup les sociétés secrètes et sa police savait que les chrétiens se réunissaient de nuit sans autorisation.

Eux n'acceptaient point que ce pût être un délit de déjouer les embûches du démon qui se cachait sous les apparences des idoles, de résister à ses suggestions, de tout sacrifier à Dieu et de s'assembler pour lui rendre grâces et le prier tous ensemble. Leur conscience opposait sa revendication victorieuse aux exigences de l'État et aux obligations de la loi. Tertullien exprimait encore l'impression des meilleurs d'entre eux quand il écrivait : *legis injustae honor nullus*, c'est-à-dire : *on n'est point tenu de respecter une loi injuste*, et, naturellement, c'était le scrupule chrétien qui prononçait sur la qualité de toute loi. L'État ne peut tolérer pareille indépendance.

Cette incompatibilité de point de vue, qui se marquait entre l'État et les chrétiens, se retrouvait entre eux et la société; ils ne respectaient aucun de ses préjugés, aucune de ses habitudes et presque aucun de ses principes. Un Tertullien (fin du n^o et début du m^o siècle) représentait le mariage et la procréation des enfants comme une regrettable concession aux exigences de la chair; il n'était pour lui de vrais biens que les spirituels; il condamnait les joies et les distractions de la vie; il brisait les distinctions sociales et confondait dans la même foi le maître et l'esclave; sur le siècle tout entier il jetait son mépris orgueilleux.

Bien entendu, il ne manquait pas de chrétiens disposés dès lors à composer avec la vie commune et tous ne portaient pas en eux l'âme d'un martyr, mais le populaire, à son ordinaire, jugeait l'Église sur les individus qui s'imposaient à son attention et

les païens des hautes classes scrutaient le danger pour eux-mêmes, leur condition et leurs privilèges, de ces proclamations d'apparence si révolutionnaire.

On conçoit que l'État et la société, incapables de comprendre ce qu'il y avait de noble dans l'exclusivisme chrétien, en aient ressenti une profonde irritation, que l'une ait pris les fidèles en horreur, en reportant sur eux toutes les calomnies antijuives, et que l'autre les ait persécutés. A la fin du II^e siècle, la question semble posée de telle sorte qu'elle ne puisse être résolue que par la disparition d'un des deux adversaires et le christianisme ne semble vraiment pas en état de faire front à l'assaut des autorités publiques, poussées et soutenues par l'opinion quasi-générale. Les hommes instruits méprisaient les chrétiens, soit qu'ils les considérassent comme des juifs dévoyés et reniés par la Synagogue, soit qu'ils dédaignassent de s'informer de leur doctrine; le populaire les haïssait en raison de la singularité de leur vie et des bruits abominables répandus sur leurs assemblées¹.

Cette haine, qui s'exprimait en manifestations violentes, a été tout d'abord la cause principale des persécutions. Les magistrats intervenaient pour calmer le tumulte et pour donner satisfaction à l'aveugle passion de la multitude; ils instruisaient contre des gens qu'ils auraient d'eux-mêmes probablement laissés tranquilles. Ils savaient bien qu'ils n'étaient pas très dangereux et que si leur manie

1. Les malintentionnés reportaient sur eux les vieilles accusations sorties de l'antisémitisme : celles de meurtre rituel et d'orgies secrètes, compliquées de raffinements orduriers.

d'intolérance religieuse était blâmable et même délictueuse, elle ne supposait ni la pratique du meurtre rituel ni la grosse immoralité que de redoutables racontars leur prêtaient. Néanmoins le refus des chrétiens de « jurer par le génie de l'Empereur » et d'honorer son image en brûlant devant elle quelques grains d'encens, entraînait l'accusation de lèse-majesté et la mort; c'est pourquoi le II^e siècle a connu des martyrs, spécialement en Asie Mineure, sous Trajan, et à Lyon, sous Marc-Aurèle, en 176¹.

II

L'État ne s'avisait guère qu'au courant du III^e siècle du péril social que semblait recéler le christianisme; mais il se mit alors à le considérer comme une espèce d'anarchisme. Ce furent les meilleurs princes, les plus attachés aux devoirs de leur dignité et, comme nous dirions, les plus patriotes, qui se montrèrent les ennemis les plus acharnés des Églises chrétiennes. Des Empereurs comme Dèce, Valérien, Galère et Dioclétien, dans la seconde partie du siècle, eurent très nettement l'intention de couper court à la propagande, de se débarrasser du clergé et de provoquer, par l'abjuration obtenue sous la menace du supplice, la disparition totale de la religion nouvelle. Ils ne reculèrent, pour atteindre leur but, ni devant les plus féroces mesures de contrainte, ni

1. Je laisse de côté ce qu'on nomme la persécution de Néron, qui ne paraît avoir été qu'une utilisation accidentelle des préjugés populaires pour détourner de l'Empereur le soupçon d'avoir mis le feu à Rome en 64.

même devant de nombreuses exécutions. Plusieurs accusations de droit commun jouaient ensemble pour accabler les fidèles : religion illicite, société secrète, lèse-majesté, refus d'obéissance s'il s'agissait de soldats, *ignavia*, c'est-à-dire lâcheté devant les devoirs de la vie publique et privée, voire même magie. Du reste ces accusations, quand elles s'appliquaient aux chrétiens, présentaient cette singularité d'être immédiatement abandonnées dès que l'inculpé consentait à dire qu'il renonçait à sa foi, ce qui permet de supposer que c'était bien au fond la religion chrétienne elle-même, et pour elle-même, que l'on poursuivait. On s'est même demandé si, dès le temps de Néron, une loi spéciale ne l'avait pas purement et simplement interdite; ce n'est point prouvé, mais ce n'est pas impossible. En pratique les choses se passaient comme si le simple fait de s'avouer chrétien supposait des crimes et délits punissables de mort. La procédure criminelle des Romains était habituellement rude; dans les procès chrétiens elle l'était au maximum, parce qu'en matière de lèse-majesté le droit de *coercition* du magistrat ne connaissait pas de limites; les tourments les plus barbares étaient mis en œuvre pour obtenir l'abjuration du martyr. Naturellement le tempérament particulier de chaque juge apportait des adoucissements, ou, au contraire, des aggravations à cette « question » redoutable.

Heureusement pour les chrétiens l'effort dirigé contre eux par l'État demeura toujours incohérent et intermittent; jamais, même aux plus mauvais jours de Dioclétien, il ne fut poussé à fond; jamais

il ne fut soutenu longtemps, de sorte qu'entre chaque crise l'Église se reconstituait. Les persécutions firent assurément des victimes, mais, dans la masse chrétienne proprement dite, elles n'arrivèrent qu'à provoquer des apostasies temporaires et parfois, en revanche, un enthousiasme contagieux. On a souvent répété le mot que Tertullien lance comme un défi aux persécuteurs : *sanguis martyrurum semen christianorum* = le sang des martyrs c'est de la graine de chrétiens. Il s'est, en somme, justifié et les pièces hagiographiques qui nous restent nous offrent de bien curieux exemples de contagion mentale. C'était surtout dans l'intervalle des crises que l'Église tirait grand parti du témoignage du sang pour sa propagande.

Au commencement du iv^e siècle, après l'échec de la persécution de Dioclétien, l'État put comprendre que les chrétiens se trouvaient désormais trop nombreux pour que la violence en vint à bout. Et d'ailleurs, à bien considérer le problème, il ne lui paraissait plus se poser dans les mêmes termes qu'au n^e siècle.

Le christianisme n'était plus désormais religion de savetiers et de foulons ; il avait fait des adeptes dans les diverses classes de la société ; au fur et à mesure que s'accroissait le nombre de ses fidèles, une moyenne d'opinions tout à fait rassurantes s'était établie dans l'Église. On n'y attendait plus du jour au lendemain la fin du monde ; on s'y pliait aux habitudes et presque aux préjugés courants ; il y avait des chrétiens dans l'armée, dans l'administration, et les autorités ecclésiastiques y consentaient ;

la morale et la résignation chrétiennes avaient raffermi tous les principes sociaux. Par-dessus tout, la société des fidèles, unie, disciplinée, conduite par des chefs obéis, présentait à l'État le réjouissant spectacle de l'ordre fondé sur un gouvernement bien réglé et dont se manifestait déjà l'esprit politique. Enfin les préjugés si répandus dans le peuple aux deux premiers siècles, contre la vie chrétienne, avaient peu à peu disparu, à mesure que l'extension de l'Église, favorisée par quelques périodes de tolérance, l'avait amenée à vivre davantage au grand jour. On pouvait songer à un compromis.

Les circonstances le hâtèrent¹. Il arriva qu'en 311, le plus zélé des persécuteurs, l'empereur Galère, reconnaissant l'inutilité de ses efforts et obligé de céder aux difficultés que lui suscitait l'invincible obstination de l'Église, se résigna à la tolérer et mourut peu après. Son édit de tolérance donna très justement aux chrétiens l'impression qu'ils avaient cause gagnée et sa mort ouvrit entre plusieurs compétiteurs une querelle pour le pouvoir où chacun des rivaux chercha à se concilier le plus possible de partisans. L'occasion s'offrait belle à l'Église de faire payer son appui, que sa force et surtout son universalité rendaient particulièrement précieux. Or,

1. A consulter P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, en tenant compte toutefois du point de vue catholique et des tendances apologétiques de l'auteur; T. de Bacci Venuti, *Dalla Grande persecuzione alla vittoria del Cristianesimo*, Milan, 1913; C. Bush Coleman, *Constantine the Great and christianity*, New-York, 1914, très bonne étude des sources et des légendes, avec bibliographie étendue; Ed. Schwartz, *Kaiser Constantin und die Christliche Kirche*, Leipzig, 1913, ouvrage de vulgarisation scientifique.

un des belligérants lui inspirait confiance et lui avait déjà donné des marques de sa bonne volonté ; c'était Constantin.

Il n'était pas encore chrétien, mais il pratiquait un syncrétisme très large. Comme son père Constance Chlore, qui, paraît-il, avait, dans son gouvernement de Gaule, escamoté les derniers édits de persécution, il harmonisait dans son esprit le respect de l'ancienne religion et la crainte du dieu des chrétiens. En outre, il avait connu beaucoup de prêtres dans l'entourage de son père ; il avait pénétré leurs véritables dispositions et appris que, tout en maintenant les principes sur lesquels s'était fondé le christianisme ancien, ils ne se refusaient pas, dans la pratique, à accorder les concessions indispensables à l'État. Il constatait que la persécution, non seulement n'avait pas réussi, mais encore troublait la vie courante gravement, parce que la haine dont les chrétiens avaient été jadis l'objet dans le peuple, n'existait presque plus depuis qu'ils étaient devenus très nombreux, qu'on les connaissait mieux et surtout qu'ils vivaient comme tout le monde. Il savait que l'Église constituait une force très active, et que tous les princes qui l'avaient combattue avaient connu quelque infortune. Enfin il avait appris qu'à une armée nombreuse et aguerrie, son adversaire Maxence prenait soin de joindre par des prières, des sacrifices, voire des opérations magiques, l'appui de tous les dieux païens ; il ne lui restait à lui-même qu'à faire appel au Christ.

Peut-être ses résolutions et ses espoirs en vinrent-ils à s'extérioriser et à se présenter à lui sous forme

d'une vision qu'il précisa plus tard en la racontant; en tout cas, il fut vainqueur et se crut plus ou moins débiteur du Christ. La reconnaissance, la foi, la politique, s'accordèrent à lui inspirer l'édit de Milan (313), qui faisait place parmi les divinités respectables au puissant dieu des chrétiens et prétendait établir l'égalité, devant l'État, de toutes les religions, sur les bases de la liberté de conscience. Mais, à vrai dire, l'Église ne voulait pas d'une telle solution et l'État ne pouvait pas s'y tenir.

III

Amenée, par la force des choses et par un sens très pratique de la réalité, à accorder aux exigences de la vie publique et sociale toutes les concessions nécessaires, l'Église chrétienne n'avait pas, pour cela, renié ses principes : dépositaire de la vérité divine, elle voyait dans chaque païen un suppôt de Satan et la seule idée d'une égalité de traitement avec le paganisme lui semblait un outrage, que la nécessité seule pouvait lui faire tolérer. Au reste, il n'y avait aucune raison pour qu'elle ne continuât pas à vider les croyances païennes de toute leur sève, puisqu'elle avait déjà trouvé profit à le faire. D'autre part, l'État ne pouvait guère échapper à l'antique habitude qui voulait qu'un lien étroit unit la Cité et la religion; l'ordre public semblait également intéressé à ce que le gouvernement conservât la haute main sur les querelles que l'antagonisme des deux religions ne pouvait manquer de susciter et

son impartialité se trouvait liée à sa stricte neutralité. Or les princes ne restèrent pas neutres et la force du christianisme, décuplée par la victoire, les saisit et les entraîna bientôt; les clercs les mêlèrent presque malgré eux à leurs propres affaires, obtinrent d'eux de multiples faveurs, les intéressèrent à leurs succès.

Dès la fin du règne de Constantin, on pouvait prévoir l'union de l'Église et de l'État, l'absorption du paganisme par le christianisme et sa totale destruction, avec la connivence et, au besoin, l'aide de l'État. L'œuvre, qui s'accomplit au courant du iv^e siècle, subit quelques retards, non du fait de l'Église, qui s'habitua très vite à considérer qu'il était du devoir de l'État de l'assister contre les hérétiques et les païens, sans prévoir à quelle servitude elle courait elle-même, mais bien du fait des Empereurs, qui, soit par hostilité, comme Julien, soit par sincère désir de maintenir l'équilibre entre les deux religions, comme Valentinien, résistèrent à l'entraînement. Avec Théodose, et par l'action du premier homme d'État qu'elle ait possédé, l'archevêque de Milan, Saint Ambroise, l'Église toucha au but: la religion chrétienne, à l'exclusion de toute autre, avait acquis la qualité de religion d'État¹.

Assurément le paganisme ne disparut pas tout d'un coup, mais il n'offrit à l'assaut méthodique de l'Église et au zèle tumultueux de quelques évêques et des moines, qui se donnèrent mission de le pourchasser, qu'une résistance incohérente. Et il en fut

1. Consulter Boissier, *La fin du paganisme*², Paris, 1894, 2 vol.

ainsi, non seulement parce que, en perdant l'appui du gouvernement, il se trouvait privé de toute direction centrale et s'éparpillait en un grand nombre de cultes séparés, mais surtout parce que ses tenants les plus obstinés le considéraient de points de vue si différents qu'ils ne pouvaient guère se sentir solidaires en le défendant.

L'aristocratie des vieilles villes romaines, et spécialement celle de Rome elle-même, bien plus qu'aux croyances des ancêtres, s'attachait à leurs pratiques religieuses, parce qu'elles lui semblaient inséparables de ses traditions de famille. L'admiration et le respect du passé ne se logeaient tout à fait bien que dans le cadre où ce passé lui-même avait vécu, et ces deux sentiments constituaient une espèce de religion très tenace parce qu'elle tenait, pour ainsi dire, au point d'honneur et qu'elle ne pouvait être directement attaquée dans ses convictions, en elles-mêmes vénérables. Ainsi Toxotius, mari de Paula, se croyait obligé de rester païen parce qu'il prétendait descendre d'Énée.

Chez beaucoup de ces aristocrates vivait une conviction très profonde et très sincère, qu'exprime très bien le plus célèbre d'entre eux, le *praefectus urbis* Symmaque, dans un rapport où il demandait, en 384, le rétablissement, dans la salle des séances du Sénat romain, d'une antique statue de la Victoire que l'Empereur Gratien en avait fait enlever l'année précédente. Il s'agit de la conviction qu'il est utile aux hommes de ne point s'écarter d'usages religieux dont l'épreuve du temps a consacré l'efficacité. La République, disait Symmaque, a vécu dans la pros-

périté tant qu'elle est demeurée attachée aux dieux des ancêtres ; elle n'a connu les malheurs et les périls que depuis le temps où le respect des divinités nationales a fléchi. Argument faible en critique assurément, mais argument de sentiment qui n'avait pas besoin d'être solide pour paraître fort. Quand Rome sera prise par Alaric, en 410, il s'élèvera des rangs des païens capables de ressentir l'humiliation, une haute clameur contre le christianisme et Saint Augustin ne croira pas trop faire pour l'abattre en écrivant la *Cité de Dieu*.

Ajoutons que l'égalitarisme foncier du christianisme ne pouvait, quels que fussent les accommodements de sa pratique, inspirer beaucoup de sympathies à des hommes en qui vivait encore quelque chose de l'orgueil des grandes gentes. Obéir au clergé, à l'évêque, qui venait *de n'importe où*, ce n'était pas pour eux très tentant.

Cette résistance finit toutefois par céder peu à peu. D'abord parce qu'une aristocratie qui n'est pas en même temps un parti politique tient difficilement contre la défaveur croissante du gouvernement, et qu'en définitive une tradition capitule plus aisément qu'une foi religieuse véritable — et cette foi-là ne paraît plus guère qu'à l'état d'exception chez ces aristocrates¹ — ; ensuite parce que les malheurs du temps, spécialement au v^e siècle, inclinèrent beaucoup d'entre eux à l'ascétisme, qui, sans

1. La plus intéressante de ces exceptions nous paraît être celle que nous offre *Prætextatus*, grand fonctionnaire de la seconde moitié du siècle, théologien convaincu et prêtre très pieux de plusieurs cultes.

être exclusivement chrétien, s'accordait très bien avec le christianisme et, à ce moment-là même, s'y épanouissait sous la forme du monachisme ; enfin parce que les femmes de la noblesse se laissèrent entamer très vite par la foi mystique et ascétique que leur offraient des moines éloquents et exaltés. Les plus hautes figures chrétiennes de Rome, vers la fin du iv^e siècle, sont celles de Mélanie, de Paula et de ses filles ; ce sont toutes de grandes dames que leur zèle pousse à quitter le monde pour vivre dans l'ascèse et finalement à s'en aller s'établir en Palestine, l'une sous la conduite de Rufin, les autres sous celle de Jérôme, deux moines.

A côté de l'aristocratie du sang, celle de l'esprit refuse longtemps son adhésion à la foi chrétienne et affecte même souvent de l'ignorer. Elle remplace les traditions de famille de l'autre par la superstition de l'hellénisme ; je veux dire par une admiration encore plus sentimentale qu'esthétique de la littérature et de la pensée grecques, et, comme cette culture hellénique est, en fait, toute baignée de paganisme, elle semble inséparable du respect des vieux mythes et des anciens dieux. Du reste la philosophie néo-platonicienne, qui, sous l'influence de Porphyre et surtout de Jamblique, est devenue un ample syncrétisme où voisinent la métaphysique, la théurgie et les enseignements des Mystères, offre toutes les ressources utiles pour interpréter les mythes et grandir les dieux ; les Mystères eux-mêmes, qui durent toujours, ajoutent à cet ensemble déjà imposant leurs émotions sensuelles, leurs espérances et leurs consolations. Abondance

de biens nuit quelquefois, quand leur masse accable l'homme, qui ne peut jouir d'eux que s'il les domine. En l'espèce la confusion de toutes ces représentations, doctrines, théories, images, pratiques, traditions est telle que personne ne peut les enfermer toutes dans une vraie religion. Les hommes qui s'y essaient, comme l'empereur Julien, n'arrivent qu'à un piétisme, sincère assurément, mais confus, tout personnel et proprement *incommunicable*. Chacun choisit, « dans le tas » de matière religieuse qui s'offre à lui, ce qui lui convient et en fait une religion à sa mesure. Tout au plus existe-t-il des *écoles* de philosophes; elles n'ont ni la cohésion ni la vie envahissante des Églises chrétiennes. C'est pourquoi la tentative de restauration des vieux cultes, tentée par Julien durant son court passage sur le trône impérial (360-363), n'a rencontré aucune chance de succès.

Piétiste convaincu et fanatique d'hellénisme, l'« Apostat » n'était qu'un philosophe de pensée obscure et son syncretisme, vaille que vaille assemblé autour de sa dévotion au Soleil, ne pouvait vraiment pas passer pour une doctrine. Lui-même exprimait, avec une grande ardeur et quelque esprit, des antipathies vigoureuses contre les « Nazaréens »; mais toute sa sophistication demeurait impuissante à organiser la dogmatique cohérente qui seule pouvait tenter de ruiner la leur; de même sa politique s'efforçait en vain de faire un clergé et une Église des prêtres dispersés et des rites excentriques de tous les cultes qu'il aurait voulu unifier. Il se trouvait réduit par la force des choses à imi-

ter de loin et très médiocrement le christianisme, en qui s'exprimaient désormais les sentiments religieux qui vivaient en ce temps-là et les habitudes rituelles vraiment adaptées à leurs besoins. Aussi bien, de notre point de vue, sa tentative, que son incontestable sincérité rend digne de respect, nous apparaît-elle comme un anachronisme assez peu intelligent. Les fonctionnaires impériaux firent mine officiellement de suivre les suggestions du maître, qui, du reste, se plaignait de leur manque de zèle ; les chrétiens tinrent bon, et, comme Julien n'eut ni le temps ni, sans doute, le désir de revenir aux mesures de contrainte de Dioclétien, l'Église, qui pourtant ne lui a pas ménagé sa haine, n'eut vraiment à lui reprocher que des tracasseries sans portée.

A mesure que la culture profane s'affaiblit, à la fois parce qu'elle ne produit plus rien de fort et vit du passé et parce que, d'autre part, la dogmatique chrétienne absorbe plus complètement la substance de la pensée grecque encore vivante, les intellectuels cèdent peu à peu et entrent individuellement dans le corps chrétien. Leur polémique, qui n'intéresse que les lettrés, est obligée de se faire discrète pour ne point s'aliéner les autorités publiques, et elle ne peut prévaloir contre la contagion de la foi et les répliques chrétiennes nombreuses et pressantes. Il se produit, aux iv^e et v^e siècles, une littérature apologétique très abondante qui fait front contre toutes les argumentations païennes. Ses raisons ne sont pas au fond meilleures que les leurs, mais elles ne sont pas non plus pires et elles

présentent l'avantage de ne point prendre posture de réaction. Elles prétendent garder des traditions du passé, dans tous les domaines, ce qui vaut d'être conservé et pourtant elles le placent dans le grand courant de pensée religieuse et de sentiment fidéiste qui entraîne évidemment les hommes de ce temps.

La résistance la plus tenace vient du peuple des campagnes, des *pagani*¹, attachés à de petits dieux locaux très spécialisés et à des coutumes anciennes que la superstition consolide. Leur rudesse naturelle rend leur évangélisation assez dangereuse, d'autant qu'il est difficile de les persuader autrement qu'en frappant leur imagination par une entreprise audacieuse contre leurs sanctuaires, leurs simulacres, leurs arbres sacrés, leurs sources miraculeuses. La foi qui rayonne des villes trouve bientôt dans les monastères ruraux une aide précieuse et bien placée pour agir. Dans beaucoup de cas elle finit par s'imposer par la lente pénétration de la pression journalière; dans d'autres, elle opère le miracle de convertir d'un seul coup un village ou même un canton plus étendu. Le plus souvent elle procède par substitution; elle transpose à son profit les légendes et les superstitions, et le culte des saints lui rend cette opération assez facile: elle les installe à la place des petites divinités familières aux-

1. Le mot *paganus* veut dire habitant du *pagus* = *pays*. Il est prouvé aujourd'hui que c'est l'hostilité des *paysans* au christianisme qui a déterminé le sens *paganus* = *païen*; il semble dater de la première moitié du iv^e siècle et il se généralise peu à peu dans la seconde.

quelles les paysans tiennent tant parce qu'ils leur demandent quantité de menus services journaliers. Et c'est ainsi que les campagnes ont au moins l'air de se christianiser. L'œuvre est très avancée à la fin du v^e siècle.

Au reste, on aurait pu dès l'abord prévoir l'issue de la lutte de fond engagée dès le premier quart du iv^e siècle. Le succès durable de la foi chrétienne dans les grands centres urbains et dans le monde officiel, l'organisation de l'Église en face de la dispersion incohérente de ses adversaires et surtout l'énergie vivante qu'elle portait en elle, tandis que les vieilles religions du paganisme s'enfonçaient d'elles-mêmes dans la mort, autant de phénomènes qui annonçaient le triomphe du christianisme et le préparaient.

CHAPITRE XI

LE SENS DU TRIOMPHE

- I. — *Le prix de la victoire du christianisme.* — C'est l'Église qui est victorieuse. — Achèvement de l'organisation cléricale. — Développement du sacerdotalisme et de la théologie. — Les querelles doctrinales et l'orthodoxie. — Le syncrétisme du fonds et les emprunts de la forme. — L'action des simples. — Le monachisme; son rôle. — Les premières étapes de l'évolution chrétienne : contrastes et continuité.
- II. — *Comment la première espérance chrétienne s'est transformée.* — Conséquences de l'opération. — Comment le triomphe les aggrave. — Comment il n'est qu'une apparence. — Responsabilité de l'Église. — Elle devient un des aspects de l'État romain. — Elle hérite de lui au v^e siècle. — Avantages matériels et inconvénients spirituels. — Comment l'idée et le fait d'une distinction entre le *fidèle* et le *parfait* s'implante dans l'Église; son importance pratique.
- III. — *Le triomphe considéré du point de vue de l'histoire des religions.* — L'Occident en face du christianisme premier. — Comment ce dernier représente un syncrétisme issu des besoins religieux de l'Orient. — Les concurrences : Mithra; — le néoplatonisme; — le manichéisme.
- IV. — *Les trois religions en présence au IV^e siècle.* — Leurs ressemblances. — Infériorité pratique du néoplatonisme. — Position meilleure du manichéisme. — Pourquoi l'État romain le proscrit. — Pourquoi l'Église peut lui tenir tête. — Pourquoi elle triomphe de lui. — Persistance du néoplatonisme et du manichéisme, après la victoire du christianisme. — Leur action dans l'avenir.

Ce triomphe qu'atteste particulièrement, au iv^e siècle, la conversion de l'État romain, marque

une étape importante de l'évolution du christianisme. Au reste, la victoire avait été achetée, et si cher que l'on peut affirmer hardiment que les fidèles des temps apostoliques l'auraient considérée comme un désastre. L'excuse des chrétiens du temps de Constantin est qu'ils n'eurent pas le choix des conditions.

Du premier coup d'œil, on reconnaît que ce ne furent point, à proprement parler, les fidèles du Christ qui triomphèrent de l'hostilité de l'État et en modifièrent le sens; ce furent leurs gouvernants, ce fut l'Église, et les avantages que les simples laïques tirèrent du compromis constantinien, n'arrivèrent que comme une conséquence de l'accord passé entre deux puissances, deux gouvernements, dont chacun cherchait d'abord d'instinct son intérêt.

Le clergé, sûr de l'avenir, achève, au iv^e siècle, de s'organiser. L'institution des métropolitains, c'est-à-dire, en somme, des archevêques, et des primats, c'est-à-dire des patriarches, resserre et harmonise sa hiérarchie, en l'acheminant peu à peu vers la monarchie pontificale. La multiplication des synodes et des conciles affermit et précise la notion qu'il a déjà de la *catholicité* nécessaire de la foi et, en même temps, lui permet de donner plus d'unité à sa discipline, plus d'extension à sa dogmatique. Une poussée puissante d'activité agite le grand corps chrétien tout entier et il semble qu'il attire à lui, pour en faire sa chair, tout ce que le monde païen garde encore de substance vivante. Il n'est pas jusqu'à la liturgie dont il s'enveloppe et se pare qui ne prenne plus d'ampleur et plus d'éclat;

elle fait sienne toutes les pompes des cultes antiques qui ne répugnent pas absolument aux affirmations fondamentales de la foi.

D'un autre biais, l'Église chrétienne qui, vis-à-vis de l'État, incarne le peuple chrétien tout entier, a tendance à modeler son organisation administrative sur celle de l'État, à accepter ses cadres, plus même, à devenir, sous réserve de ses libertés et privilèges, qu'elle sait à l'occasion défendre, une des deux grandes branches de l'administration publique. En elle se développe, sous l'influence d'une promiscuité inévitable avec les fonctionnaires de tout ordre et en contre-coup de ses conquêtes dans les rangs de l'aristocratie, l'esprit gouvernemental et administratif, qui l'isole de plus en plus des laïques et, en même temps, l'incline de plus en plus aux combinaisons politiques. Elle y perd plus que son indépendance : l'esprit du siècle la pénètre et il arrive que le sens de sa raison d'être et de sa mission s'obscurcisse en elle.

Dans le triomphe du christianisme, ce qui frappe l'observateur le moins prévenu, c'est tout d'abord la puissance du sacerdotalisme ; il semble que la vie de l'Église du Christ tienne toute dans la conscience des évêques ; c'est, en second lieu, le développement monstrueux de la théologie. Le ferment de toute cette spéculation, c'est toujours la pensée grecque, qui réagit sur la foi comme le siècle sur les mœurs ou l'État sur l'Église. Les chrétiens puisent à la source abondante des idées métaphysiques, soit directement, dans les écrits des philosophes néoplatoniciens qu'ils suivent en les méprisant, soit indirectement,

tement dans les œuvres d'Origène, qu'ils admirent ou qu'ils maudissent, mais que ses détracteurs instruits exploitent presque à l'égal de ses admirateurs. Le iv^e et le v^e siècles sont donc emplis par le plus extraordinaire conflit de doctrines transcendantes, qui se croisent, se détruisent ou se combinent et au milieu desquelles la pensée de quelques grands docteurs guide les hésitants et les ignorants. Il s'agit, par exemple, de déterminer dans quel rapport de nature se trouvent le Fils et le Père dans la Trinité, ou encore suivant quelle modalité s'harmonisent dans la personne du Christ la nature divine et la nature humaine qu'elle possède également, et si la Vierge Marie a droit ou non au titre de *mère de Dieu*. L'orthodoxie, c'est en fait l'opinion qui réunit la majorité dans les conciles, et cette majorité n'est que bien rarement assez forte pour imposer à toute l'Église des solutions promptes et définitives; elle ne se fixe d'ordinaire qu'après des oscillations assez troublantes pour les simples, qui croient volontiers, nous le savons, que la vérité est une, éternelle et partant immobile.

Ce qui paraît nouveau dans ces conflits doctrinaux du v^e et du vi^e siècles, ce n'est point le fait du désaccord et ce n'est pas davantage l'originalité des questions agitées. Le désaccord, il a été aux trois premiers siècles la condition même du progrès de la foi et comme son aliment, et plusieurs des questions qui forment la matière des querelles auxquelles je viens de faire allusion sont posées depuis longtemps; ce qui surprend un peu, c'est l'ampleur, l'acharnement et la durée des batailles. La logique

pose les problèmes successifs qui sortent l'un de l'autre. En vérité, nous traversons une phase inévitable de l'évolution du dogme chrétien, que le III^e siècle a laissé trop insuffisamment achevé pour que puisse s'en contenter une vie normale de la foi. Il faut choisir sur plus d'un point entre plusieurs tendances encore mal déterminées et diverses. Dès qu'on veut les préciser et les trier, on se dispute et, plus l'objet est important, plus la dispute prend d'âpreté; et, d'ailleurs, plus la dogmatique se complique, plus difficilement on se met d'accord. Il arrive que les adversaires perdent toute mesure dans les mots et dans les gestes, et c'est un spectacle vraiment extraordinaire que celui que nous offrent les principales péripéties de la querelle arienne ou de la querelle monophysite. Des hommes comme Eusèbe de Nicomédie, le très chrétien empereur Constance, ou les trois terribles patriarches d'Alexandrie, Théophile, Cyrille et Dioscore, ne nous donnent pas l'impression de s'être très étroitement attachés au grand commandement de l'Évangile, dont pourtant Jésus est censé avoir dit qu'il contient toute la Loi et, par suite, je pense, toute la théologie : Aimer par-dessus tout Dieu et le prochain.

On dirait que l'Église emploie à se déchirer elle-même toutes les forces que la persécution ne l'oblige plus à tendre pour la défense de sa vie ; mais, en réalité, elle traverse une crise de croissance et c'est l'orthodoxie qui en sortira, l'orthodoxie qui consacra la victoire de la collectivité sur l'individu et qui fondera l'intolérance nécessaire, au nom de Dieu. La théologie, science de nuances et de conci-

liation, se nourrit de toutes ces controverses et elle en prend dans l'Église une importance effrayante. Par elle la religion tend à devenir *savante*, la formule impose sa tyrannie, l'initiative du sentiment religieux s'affaiblit et l'élan personnel passe pour suspect d'hérésie. Désormais, la doctrine va régner sur la foi et c'est un événement capital dans l'histoire de la vie chrétienne.

Il convient, au reste, de noter que tous les grands débats dogmatiques qui troublent ces deux siècles se développent en Orient ; l'Occident ne les comprend pas ; il ne s'y intéresse pas de lui-même et il n'y prend parti que lorsqu'ils semblent menacer l'unité catholique ou compromettre « la tradition apostolique ». Spontanément, les gens de l'Ouest de l'Empire ne s'arrêtent qu'à des questions pratiques : Quelle est la constitution de la nature morale de l'homme et quel rendement peut-on en espérer ? Qu'est-ce que le péché et comment y échapper ? Quel secours attendre de la grâce et jusqu'à quel point est-elle nécessaire au Salut ? L'homme est-il libre dans sa volonté ou prédestiné à vouloir selon que Dieu l'a décidé ? Les hérésies qu'on nomme le *priscillianisme* (au iv^e siècle) et le *pélagianisme* (au v^e siècle) sont sorties de ces problèmes encore bien plus moraux que théologiques.

Et cependant l'idée catholique s'affirme avec une précision de plus en plus grande ; elle consolide la conviction qu'il ne peut y avoir qu'une foi, comme une Église. En corollaire s'affermite de plus en plus l'opinion que, hors de cette Église, il n'est pas de salut, et qu'il faut lui apporter non pas seulement

une soumission libre et filiale, qui se plie à des directions autorisées, mais un assentiment doctrinal interne et complet. Il est visible encore que la doctrine qui se formule et s'arrête peu à peu, en tâtonnant parmi les contradictions furieuses, continue de n'être qu'un syncrétisme théologique, c'est-à-dire une juxtaposition aux données de la foi apostolique de notions religieuses et philosophiques essentiellement disparates, empruntées aux milieux complexes où le christianisme a vécu, unies entre elles par des raisonnements tout à fait voisins de ceux de la sophistique grecque, recouvertes de formules plus ou moins ingénieuses, mais, au fond, vides et décevantes. C'est par là que se manifeste spécialement l'influence des aristocrates de l'esprit, lettrés et philosophes, que la foi a gagnés et qui, je le répète, n'ont déposé en l'adoptant, ni la substance ni surtout la méthode et les formes de la spéculation qui les avait jusqu'alors retenus. On s'est appliqué, ces années dernières, à démontrer que la plupart des Pères grecs du iv^e siècle pensaient, raisonnaient, parlaient et écrivaient suivant les règles, les procédés et les habitudes de la rhétorique profane enseignée dans les écoles d'éloquence, et on y a parfaitement réussi. Il est même curieux de voir à quel point ils sont esclaves des artifices qu'ils font ouvertement profession de mépriser. Le fonds qu'ils exploitent pour adapter la foi chrétienne à leurs propres exigences de pensée n'est point d'une autre origine que la forme dont ils ne savent point se débarrasser : il vient de l'école des philosophes où ils ont fréquenté.

A qui pourtant regarde les choses d'un peu près, il apparaît que les simples, soumis en apparence à leur clergé et prêts à recevoir de lui leur règle de foi, sont bien moins passifs qu'ils ne le paraissent; plus même, que c'est dans leur vie religieuse qu'il faut chercher le principe de la plupart des transformations subies par le christianisme. De tels hommes ne réfléchissent ni ne raisonnent; ils ne prennent aucun souci des contradictions ni même des absurdités où ils tombent, mais ils sentent et ils s'émeuvent. Leur foi spontanée et intense exige impérieusement la majoration; il faut que ses objets s'amplifient ou que leur nombre augmente et comme, d'autre part, ces ignorants ne possèdent aucun moyen d'échapper aux suggestions de leur entourage, d'écarter de leurs habitudes l'acquis de leur hérédité et que leur existence entière se trouve encore pénétrée de tous côtés par le paganisme, c'est au paganisme qu'ils demandent les éléments de leur majoration, aux coutumes ancestrales, aux rites séculaires et presque innés, aux croyances et aux superstitions de toujours, qu'ils en viennent à ne plus distinguer de leur propre pensée religieuse. Le syncrétisme a voulu à la fois que Jésus fût Dieu et que Dieu restât un; il a enfanté les légendes qui ont fait de la naissance et de l'existence du Christ le plus merveilleux des miracles; avec le culte de Marie, c'est une véritable déesse qu'il réinstalle dans sa foi et, avec le culte des Saints, c'est un vrai polythéisme, dont souvent les légendes des héros païens lui fournissent les éléments. Naïvement convaincu que rien n'est trop beau pour Dieu, il

souhaite de retrouver dans « la maison du Seigneur », tout l'éclat idolâtrique des cérémonies païennes; et, avec sa confiance dans le geste et la formule, il y ramène toute la magie des Mystères, pire même, celle de l'orphisme, qui est le Mystère du peuple. Il arrive que cette poussée de la foi populaire mette les théologiens dans le plus grand embarras, mais c'est leur métier d'en sortir, de découvrir, coûte que coûte, les compromis ou les arrangements nécessaires.

A partir du iv^e siècle, la foi populaire dispose d'ailleurs de moyens d'expression très efficaces parce que, dès ce temps, se multiplient les moines. Ce ne sont pas tous des hommes du peuple assurément et le monastère attire bien des âmes délicates que le monde épouvante ou qu'il déchire, bien des chrétiens d'élite qui comprennent plus ou moins nettement que la morale de l'Évangile, qu'ils ont au cœur, s'accorde mal avec les nécessités du siècle et que le christianisme dont le monde se contente n'est point selon Jésus; mais, dans l'armée monacale, ils ne forment qu'une minorité. Au reste, leur ardente piété, en perpétuel souci de la tentation, se trouve naturellement bien disposée en faveur des conclusions majorantes de la foi des simples, d'où elle peut recevoir un réconfort nouveau; elle leur prête parfois un appui décisif, les encourage et les complète. Un Saint Jérôme, tourmenté par les révoltes de sa chair, et cherchant les moyens de triompher d'elles dans les macérations et dans la méditation du mystère de la virginité de Marie, non seulement l'acceptera selon toute l'extension qu'il

avait déjà reçue dans la foi populaire, en affirmant la virginité perpétuelle de la Mère de Jésus, mais, pour ainsi dire, il l'aggraverait, en posant, en corollaire, l'affirmation de la virginité perpétuelle de Joseph. La plupart des moines venaient du peuple et la mise en commun de leur passion religieuse, la culture intensive qu'ils en faisaient, l'autorité que leur prêtait la sainteté de leur vie, l'énergie farouche et tenace de leurs affirmations, la véritable grandeur morale des plus notables d'entre eux, dont la gloire rejailissait sur tous parce que la règle les mettait au niveau de tous, tout cela leur assurait un grand crédit près du commun des fidèles, et, malgré qu'elles en eussent, forçait les autorités ecclésiastiques à compter avec eux. A eux aboutissaient les désirs et les suggestions de la foi populaire; par eux, ils se clarifiaient, se triaient, s'ordonnaient et finalement s'imposaient aux théologiens, qui s'en arrangeaient du moins mal qu'ils pouvaient.

Ainsi, par une sorte de collaboration inconsciente d'influences, assez diverses dans leurs origines, mais convergentes dans leur action, une religion très différente du christianisme, que nous avons entrevue déjà au seuil du III^e siècle, s'est constituée au IV^e siècle et se trouve pratiquement maîtresse du monde romain au moment où s'ouvre le V^e siècle.

Quand on songe à ce qu'a été le christianisme du Moyen Age : universaliste et guerrier, exclusiviste, violemment intolérant, et particulièrement redoutable aux Juifs, hérissé de dogmes absolus, qui défient la raison, de rites minutieux et multiples, puissants et mystérieux, encombré d'innom-

brables *dévotions* particulières, qui s'adressent à tant de Notre-Dames pratiquement distinctes et à tant de Saints spécialisés, régi par un clergé maître de la foi et de la conscience des laïques et qui, déjà hiérarchisé étroitement, tend de plus en plus à recevoir le mot d'ordre d'un centre unique, poussé par la formidable armée des moines et contenu par la troupe ergoteuse et subtile des théologiens; quand on le contemple dans les innombrables et somptueuses églises qu'il habite, au milieu des splendides cérémonies qui s'y développent et des symboles qui les animent, et qu'on le compare à la religion du prophète galiléen, humble et doux, qui prétendait seulement annoncer à ses frères la Bonne Nouvelle de la venue du Royaume et les rendre dignes de la recevoir, à la religion de ce Jésus, dont la piété s'élevait vers le Dieu de ses pères d'un confiant élan filial, tout simplement, on ne voit plus guère ce qu'il y a de commun entre ceci et cela. Il semble que, sous le nom du Christ, ce soit la vie philosophique et religieuse du paganisme, avec tous ses contrastes et toutes ses incohérences, qui ait repris vigueur et triomphé de la religion en esprit et en vérité que le Maître juif avait vécue. Pourtant, si dissemblables qu'ils soient, le christianisme d'un Saint Thomas d'Aquin ou celui d'un Pierre l'Ermite et celui de Jésus ou celui de Saint Pierre sont unis, à travers la suite des temps, par un lien ténu, mais réel. Ce sont les nécessités de la vie, de la durée, qui ont déterminé et rendu indispensable l'évolution, dont la levée de Jésus marque le point de départ et dont le thomisme, aussi bien que la foi

d'un croisé, la théologie de Saint Augustin, la gnose d'Origène ou l'Évangile de Saint Paul ne sont que des étapes. Il n'en reste pas moins vrai que le *triomphe* de l'Église au cours du iv^e siècle n'a été rendu possible que par la faillite de la foi première, de celle qu'on peut appeler la foi des Douze.

II

Le malheur pour le christianisme avait été de reposer d'abord fondamentalement sur la grande espérance de la *parousie*. On peut se tracer un plan de vie admirable et inaccessible quand on est sûr que toute existence humaine va, d'un instant à l'autre, s'arrêter et qu'on recueillera, pour toute l'éternité, le fruit de l'effort de quelques jours. Or la grande espérance ne s'est point réalisée et son ajournement, toujours prolongé, a livré les chrétiens du commun, à l'égal des autres hommes, à toutes les séductions de leur animalité et à l'entraînement des habitudes ataviques. Ils n'ont point renié l'idéal de vie sans lequel leur religion perdait son sens, mais pratiquement, ils n'ont plus cherché à le réaliser et, chez eux, la *croyance* à des propositions dogmatiques et la foi dans l'efficacité magique des rites a remplacé l'effort personnel que réclamait l'Évangile. Ce n'est pas au iv^e siècle que cette déformation a commencé et nous en avons entrevu les signes bien avant le triomphe, mais elle s'est accentuée avec lui, tout simplement parce qu'alors des conversions très nombreuses ont fait entrer dans l'Église quantité de fidèles préparés trop vite et d'au-

tant plus incapables de se défendre contre la *dynamis*, la force de la vie, redoutable à toutes les religions.

Désormais le cauchemar de la persécution a disparu et le chrétien peut mener une existence normale; alors la séparation se fait plus complète en lui entre ses devoirs de fidèle et ses besoins d'homme. Les devoirs s'enferment dans un certain nombre d'obligations, dont le nombre même, et surtout les exigences, tendent à se restreindre¹; les besoins se développent, pratiquement sans restriction, dans les formes que l'habitude a données à la vie courante. En d'autres termes, la lutte mystique entreprise par le christianisme primitif contre la vie l'a conduit à une défaite totale, que, dans le fait, l'Église a acceptée et sanctionnée, se contentant de transformer en thème de méditation pour le fidèle l'idéal qui enfermait dans le principe l'essence même de la foi et qui, en vérité, constituait sa raison d'être.

C'est la vie gréco-romaine tout entière qui revêt une apparence chrétienne et elle se juxtapose à cet idéal qui la désavoue sans la gêner. Le grand résultat visible, au seuil du v^e siècle, c'est donc que le triomphe du christianisme n'a été, à tous points de vue, qu'une apparence et que, loin d'avoir transformé le monde gréco-romain, il a été réellement absorbé par lui, adapté à ses besoins ataviques et à ses habitudes, dans tous les domaines de l'esprit et

1. Ainsi les *offices* célébrés à l'Église perdent peu à peu de leur durée et l'usage s'y établit pour le commun des fidèles de n'y prendre part que le dimanche.

du corps. Et parce que c'est l'Église, en tant qu'elle est devenue une puissance de gouvernement et, comme telle, qu'elle a incliné aux compromis et aux concessions, parce que c'est l'Église qui a triomphé dans de pareilles conditions, après s'être identifiée au christianisme, c'est elle qui est responsable de l'inévitable résultat.

Elle est devenue un des aspects de l'État romain ; elle lui a pris avec ses cadres et son sens de l'administration, son désir de l'ordre et de la régularité, sa crainte des individualités trop originales et trop débordantes, qui agitent et troublent les simples, qui rompent la cadence du rythme social consacré. Elle a seulement porté à l'ancien idéal ce respect de le maintenir comme thème de choix pour ses sermons ; il n'a plus une influence véritable et profonde sur la conduite de ce *christianisme extérieur nominal*, comme dit Tolstoï, dont elle se résigne peu à peu à se contenter pour le commun des laïques.

Le v^e siècle, en amenant la ruine de l'autorité impériale en Occident, semblera d'abord grandir l'Église, en ce qu'il l'instituera en quelque sorte l'héritière de l'Empire sur le terrain politique et social, comme elle s'est déjà substituée à lui dans le domaine religieux et moral, car elle restera, dans la Romania bouleversée par les barbares, la seule organisation où vive encore le vieux principe romain d'unité et de centralisation, et bientôt elle songera à se donner à elle-même la réalité d'une direction monarchique. L'efficacité de sa protection lui sera en ce temps-là un très actif moyen de propa-

gande et sa *catholicité* y gagnera. Mais cette puissance nouvelle qu'elle acquerra au temporel l'enfoncera davantage dans le *sécularisme*, l'éloignera plus encore de l'*idéisme* premier, l'attachera plus étroitement au *réalisme* de la vie d'ici-bas. De plus, ni sa doctrine, ni ses mœurs surtout, n'y gagneront et il naîtra en elle cette idée de la Réforme nécessaire, qui sera, à travers les siècles, le cauchemar de son existence.

Cependant une circonstance particulière a singulièrement favorisé cette capitulation pratique de l'Église devant le monde. J'ai montré son importance d'un autre point de vue; j'y reviens ici. De tout temps s'étaient manifestés dans l'Église, ou s'étaient dressés à côté d'elle, des hommes qui n'acceptaient pas que la doctrine chrétienne, sous quelque aspect qu'on la considérât, ne fût qu'un idéal inaccessible et qui s'efforçaient héroïquement de le réaliser pour leur propre compte. Ils protestaient avec une admirable vigueur contre les renoncements à la règle divine; ils flétrissaient toutes les capitulations : telle avait été l'attitude d'un Tertullien ou d'un Commodien, celle de la secte des Montanistes et, à un degré moindre, celle des Novatiens. Leur race n'a pas disparu au iv^e siècle et l'excès du mal doit même, en logique, grandir leur zèle. C'est bien, en effet, ce qui se produit.

Toute la vie chrétienne du iv^e siècle, et en vérité toute la vie religieuse de ce temps, est traversée par un profond courant de rigorisme ascétique, et c'est, au premier abord, une surprise qu'il n'ait point plus visiblement contrarié le mouvement qui

a entraîné l'Église dans le sens que nous savons. Il en faut chercher la raison dans le fait que le monachisme organisé est né et que le couvent s'est ouvert tout large aux chrétiens qui, répudiant les inquiétantes concessions au siècle, ont cherché le moyen de vivre réellement en se conformant à la morale chrétienne authentique.

Il y a des ascètes isolés qui demeurent dans le monde et s'y singularisent par leurs austérités; mais, s'ils recueillent l'admiration lointaine des simples, ils n'exercent pas d'action sérieuse sur eux, parce que, surtout, les autorités ecclésiastiques veillent sur leur zèle, parfois indiscret, pour les empêcher de déprécier le genre de vie de tout le monde et spécialement de prêcher contre le mariage et le mode d'alimentation commun. Ce sont, en effet, les œuvres de la chair et l'usage des viandes et du vin qui les offensent d'ordinaire le plus. Au iv^e siècle, un évêque espagnol, nommé Priscillien, entreprend de *restaurer* les mœurs des fidèles dans le sens de l'antique discipline chrétienne; la plupart des autres évêques de son pays le considèrent comme un dangereux énergumène; ils le soupçonnent et l'accusent de manichéisme, parce que cette religion, d'origine perse, professait un ascétisme rigoureux, et ils parviennent à le faire supprimer par le bras séculier. En Gaule, Saint Martin, évêque de Tours, dont le culte devait prendre une telle extension quelque temps après sa mort, passe sa vie dans l'isolement où l'enferment ses frères en épiscopat, à cause de la rigueur de son ascèse personnelle et du « mauvais exemple » qu'elle donne.

Dès qu'augmente le nombre des âmes blessées, inquiètes et encombrantes, l'Église fait jouer « la soupape de sûreté » du monastère. J'entends non pas que, de propos délibéré, elle débarrasse le champ de son activité séculière des fidèles qui l'y gêneraient, mais seulement qu'elle indique à ceux d'entre eux qui s'acharnent à la poursuite de l'idéal le moyen de l'atteindre, en sortant de la vie véritable sans mourir. Le plus souvent elle n'a qu'à les laisser faire et, dès le iv^e siècle, il lui paraît déjà utile quelquefois de contrarier les vocations inconsidérées.

Ainsi s'établissent deux catégories de chrétiens, par une sorte de distinction entre les *fidèles* et les *parfaits*, qui existait dans le bouddhisme et dans le manichéisme. La doctrine est la même pour les uns et les autres, mais il est entendu qu'une application réduite de ses préceptes pratiques peut suffire au Salut et convient aux forces du plus grand nombre des hommes. L'application intégrale est réservée à une élite, dont les mérites vigoureux sont censés compenser la faiblesse de leurs frères du commun. Ces derniers, d'ailleurs, ont à leur disposition un moyen efficace de *compenser* pour leur propre compte : l'exercice de la charité sous la forme de l'aumône et du legs pieux, l'*œuvre* pie sous toutes ses espèces. On l'a très justement dit : *le vrai chrétien c'est le moine*. C'est aussi grâce au moine que le christianisme a pu s'adapter à la vie séculière et pourtant ne point s'anémier trop vite et ne point se laisser submerger par l'inévitable réaction des vieilles habitudes religieuses païennes, long-

temps vivantes après que sont mortes les croyances positives qui les justifiaient.

III

Tel est donc l'aspect chrétien du triomphe. Du point de vue plus général de l'histoire des religions, il se présente autrement.

N'oublions pas d'abord que le christianisme premier, c'est essentiellement une religion orientale, une construction dont le judaïsme a fourni les fondements et dont l'ensemble doit tous ses éléments à ce monde hellénistique où se combinaient les influences grecques et les influences proprement orientales — asiates, syriennes, mésopotamiennes, iraniennes, égyptiennes — depuis les conquêtes d'Alexandre. L'Occident s'est trouvé préparé à la pénétration chrétienne par la propagande, le long des voies de commerce ou autour des camps, de plusieurs cultes orientaux du Salut, celui d'Isis, celui de la Grande Mère de Phrygie, celui de Mithra et d'autres; mais il n'a eu aucune part à la formation de la religion nouvelle; il l'a prise, pour ainsi dire, par l'extérieur et, en y pénétrant, il l'a rendue plus massive et plus rigide.

Il était incapable de saisir et plus encore d'exprimer dans son latin si peu nuancé, la subtile fluidité de la pensée grecque, nourrice de la théologie première; et la complexité des impressions mystiques de l'Orient, par quoi s'expliquent tant de remous que la foi des premiers siècles a connus, lui échappait tout à fait. Tout nourri qu'il était de

culture juridique, il a d'instinct tendu à enfermer la métaphysique chrétienne dans des formules strictement closes et immuables, et à codifier rigoureusement la morale religieuse. C'est cette opération-là, en définitive, qui a donné au christianisme la physionomie qu'il a gardée dans l'Europe occidentale et que nous lui connaissons. Mais ce n'était point encore celle qu'il revêtait au temps du triomphe et qu'il ne commença de perdre vraiment qu'au v^e siècle, sous l'action de l'Église romaine. Nous avons donc bien affaire encore au iv^e siècle à une religion purement orientale¹.

Quand nous avons essayé de nous rendre compte de l'état religieux de l'Orient au temps de Jésus et de Saint Paul, nous y avons constaté l'existence d'une masse énorme de matière religieuse, provenant de cultes périmés, sinon abolis, en grande partie amorphe encore, mais en voie de recomposition autour d'un certain nombre de noyaux de cristallisation, sous l'influence de tendances à la fois précises et générales. En d'autres termes, des besoins religieux très vivants se trouvaient répandus dans tout l'Orient, que dominait le désir du Salut, la certitude que l'homme tout seul ne pouvait pas le réaliser et qu'il lui fallait le secours d'un intermédiaire divin, mais aussi la conviction qu'il devait, par une vie convenable et par des rites efficaces,

1. Je n'entends pas dire que la transformation du christianisme dans le sens juridique et ritualiste ne fût pas déjà commencée dans les Églises d'Italie, d'Afrique et des Gaules, mais seulement que, jusqu'au triomphe, ces Églises, celle de Rome exceptée, n'ont pas beaucoup de rayonnement et que c'est encore de l'Orient que vient toute vie doctrinale.

mériter cette assistance salutaire. Ces besoins cherchaient à s'exprimer en utilisant les vieux cultes et en élargissant les vieux mythes.

C'étaient là, à vrai dire, des cadres un peu étroits pour qu'on y pût enfermer sans inconvénients des pensers sans cesse grandissants et pour lesquels ils n'étaient point faits. De plus l'identité des préoccupations et des spéculations fondamentales se manifestait d'un culte à l'autre, imposant l'idée d'un élargissement qui les enfermât ou les dépassât tous. Il suffisait de s'informer et de réfléchir un instant pour comprendre que les Mystères d'Isis, les histoires divines mises à part, contenaient le même fonds de religion que ceux d'Adonis ou d'Attis ; et ce n'était pas une solution à la portée de tout le monde que celle d'Apulée, qui se faisait initier successivement à tous les grands Mystères. Le syncrétisme inconscient avait posé le problème ; le syncrétisme conscient chercha à le résoudre aux ^{II}^e et ^{III}^e siècles : chaque culte du Salut hausse son dieu à la qualité de Divinité suprême, dont les autres ne sont pour ainsi dire que des aspects ou des fonctions ; il absorbe tous les autres en lui. Solution incomplète et insuffisante : d'abord parce qu'il subsiste en fait trop de cultes séparés, ensuite parce que l'opération syncrétiste laisse trop de place à la fantaisie individuelle, enfin parce qu'elle demeure pratiquement incompréhensible et inaccessible pour un trop grand nombre d'hommes. C'est pourquoi la nécessité se fait nettement sentir, dans la seconde moitié du ^{III}^e siècle, d'une coordination plus vaste et plus solide.

Le christianisme représente en somme la première en date des tentatives faites dans ce sens et la première réussie, parce que ses origines juives lui assuraient le bénéfice d'un monothéisme fondamental et d'un exclusivisme, certes intolérant, mais alors encore bienfaisant, parce qu'il assurait son individualisme et, sans lui interdire les emprunts, l'obligeait à se les assimiler tout de suite, à les fondre dans un ensemble cohérent. Sans doute il se produisait dans le corps chrétien des divergences d'opinion parfois très graves et sur des questions essentielles : elles pouvaient conduire jusqu'à la scission, à la constitution de sectes ; mais il restait, dans tous les cas, une opinion commune, une conviction de la majorité, qui réduisait vite les dissidences à n'être que des hérésies et qui, se précisant elle-même, devait se fortifier aussi de leurs écarts.

On a cru longtemps que, vers le temps où le christianisme s'enracine définitivement dans l'Empire et arrive vraiment à la notion, même déjà à la constitution sommaire d'une doctrine orthodoxe, c'est-à-dire au courant du III^e siècle, le monde a balancé entre le Christ et Mithra. C'est là, je crois, exagérer grandement l'influence considérable du mithracisme, dont la propagande reste beaucoup plus fermée et plus restreinte que celle du christianisme, qui ne se compose jamais que de petits cénacles clos et dispersés, qui se prive de l'invincible esprit de prosélytisme des femmes en n'admettant que des hommes à ses initiations, qui n'a rien surtout de ce qu'il faut pour être, sinon pour devenir, un culte populaire au

sens large du terme. Les vrais ennemis du christianisme sont ailleurs.

Ce sont deux religions, orientales comme lui, qui procèdent des mêmes préoccupations générales que lui, se nourrissent des mêmes sentiments religieux, traitent la même matière religieuse, que nous avons définie; on les nomme le *néoplatonisme* et le *manichéisme*. Procédant de la même crise religieuse que lui, elles se constituent dans le même temps, la seconde moitié du III^e siècle et, au premier abord, différant l'un de l'autre et différant de lui par leurs formes, leur point de départ, leur affabulation, le choix et la mise en plans de leurs éléments, elles présentent pourtant les mêmes caractères généraux.

Ainsi le néoplatonisme garde les apparences d'une philosophie qui s'appuie, si j'ose dire, *au spirituel* sur la pensée de Platon remise au point de la spéculation du temps, et, *au surnaturel* sur le polythéisme olympique. On aperçoit tout de suite que la spéculation philosophique n'est qu'un instrument d'adaptation qui lui sert à interpréter en symboles ce polythéisme, à le subordonner à la *monolâtrie* orientale, c'est-à-dire au culte du Soleil qui se retrouve à la base de toutes les religions orientales du Salut, et à le développer en panthéisme ¹.

1. Les deux premiers grands maîtres de l'École, Plotin et Porphyre, redoutent encore beaucoup l'entraînement de la superstition et c'est une des raisons de l'hostilité de Porphyre contre le christianisme; leurs successeurs, à commencer par l'illustre Jamblique (+ 330 ?), donnent de plus en plus le pas dans leur spéculation aux préoccupations religieuses et à l'apologétique païenne sur la recherche proprement philosophique; ils s'érigent en défenseurs de l'*hellénisme* contre l'intolérance *barbare* des chrétiens.

Le *manichéisme*, au contraire, repose sur la base du dualisme chaldaïque : le mythe fondamental de la lutte entre la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, l'esprit et la matière ; sa doctrine procède de la révélation d'un prophète, Mani, et non de la réflexion d'une école de penseurs, et elle emprunte ses éléments à un champ beaucoup plus vaste que ne font le néoplatonisme et le christianisme lui-même, puisqu'on y relève des influences mésopotamiennes, perses, bouddhiques, à côté des influences gnostiques qui forment le principal de son fonds.

IV

Les trois religions se détestent et marquent, évidemment, des tendances et un esprit dissemblables ; mais aussi que de points communs ! Toutes trois, rompent avec l'antique conception de la religion nationale ; toutes trois sont universalistes ; toutes trois expliquent le monde et la vie sensiblement de la même manière, ou, du moins, par la même méthode ; toutes trois prétendent arracher l'homme à sa misérable condition pour le conduire au Salut éternel en Dieu ; toutes trois sont au fond monothéistes et toutes trois veulent que l'homme gagne la vie immortelle et bienheureuse en se soumettant à des rites cultuels et aux règles d'une morale austère.

Le *néoplatonisme* présente dès l'abord une sérieuse infériorité : il n'a pas de *fondateur* et il n'arrive pas à s'en découvrir un ; il ne peut pas rapporter sa doctrine à une manifestation personnelle de Dieu,

qui authentique et, pour ainsi dire, concrétise la révélation dont il prétend disposer. C'est à cause de cela qu'il garde une apparence de religion artificielle, un air de spéculation abstraite et très individuelle. Tout autre est la position du manichéisme qui se justifie par Mani, comme le christianisme par Jésus¹.

Les docteurs chrétiens ont communément représenté le *manichéisme* comme une hérésie chrétienne. Rien ne paraît moins exact, car c'est *secondairement* que la doctrine et la légende manichéennes ont pris, au contact du christianisme et pour des raisons de propagande, dans un milieu christianisé, une physionomie chrétienne. La capacité de syncrétisme du manichéisme n'a pas été épuisée par son fondateur, mais c'est bien comme une religion originale qu'il se présente tout d'abord et si Mani se place dans la descendance spirituelle de Jésus, qu'il compte parmi les messagers de Dieu qu'il l'ont précédé, c'est du Jésus des Gnostiques qu'il s'agit et Mani ne doit rien, ou à peu près, à l'Évangile galiléen.

Il prêche une religion du Salut par le renoncement, tout comme avait été le christianisme à ses débuts, mais, en métaphysique, plus simple, plus claire, plus rigoureusement logique que le christianisme et, en morale, plus austère et plus radicale. Les calomnies que les orthodoxes chrétiens ont rééditées contre lui n'ont pas plus de fondement qu'elles n'en avaient — car c'étaient les mêmes — quand elles servaient jadis contre les conventicules

1. Mani, Manès ou Manichée est né à Babylone en 215 ou en 216 et a péri en Perse entre 275 et 277.

chrétiens. Après un succès brillant et rapide, le manichéisme vit d'ailleurs sa fortune brusquement arrêtée par l'opposition féroce de l'État romain, qui le considéra comme un anarchisme encore plus redoutable que le christianisme, une espèce de montanisme outré, qui devait logiquement conduire ses sectateurs à l'abandon de tous leurs devoirs de citoyens et d'hommes et qui, venu de la Perse, pays de l'ennemi héréditaire de l'Empire, ne pouvait convenir à des Romains. Tel est le point de vue auquel se place l'Empereur Dioclétien dans un terrible édit (des environs de 300), qui prononce contre les manichéens les pénalités les plus dures et tend évidemment à leur totale extermination. La haine de l'Église, qui voit dans la religion concurrente un renouveau de gnosticisme, bien plus redoutable que celui du ⁱⁱe siècle, s'associe cordialement à celle de l'État.

Et c'est là qu'est la vraie cause de l'insuccès final du manichéisme, en soi mouvement religieux très intéressant et très puissant et qui, malgré les persécutions implacables qu'il a subies durant plusieurs siècles, a montré une vitalité surprenante. Sans doute sa doctrine ne valait pas plus en raison que la métaphysique théologique du christianisme, mais elle était un peu plus simple et si sa morale, inhumaine, ne pouvait guère espérer conquérir les masses populaires, l'heureuse distinction entre les *Élus* et les *Auditeurs* permettait plus d'un accommodement ; il suffit pour s'en convaincre de songer au succès de l'albigéisme dans le midi de la France au Moyen Age, car l'albigéisme paraît avoir été essen-

tiellement une adaptation chrétienne du manichéisme. Quant à ses chances de succès parmi les intellectuels, il suffit de songer, pour les juger considérables, que Saint Augustin a été gagné par lui et qu'il s'en est jugé satisfait pendant plusieurs années. On est même fâché pour l'illustre docteur que, n'ayant vu par lui-même rien de répréhensible dans les assemblées manichéennes, alors qu'il appartenait à la secte, il ait eu plus tard la faiblesse de ramasser et de couvrir de son nom les ragots ignobles qui couraient contre elle dans les milieux chrétiens¹.

Au temps où le manichéisme commença d'inquiéter l'Église, elle avait sur lui l'avantage d'être déjà assez fortement organisée ; son unité et sa cohérence, que la discipline épiscopale maintenait énergiquement, pouvaient assez aisément tenir tête à des conventicules isolés et réduits à se cacher. Elle disposait, pour lutter contre l'ascétisme des manichéens et leur *anti-sécularisme*, de l'instrument efficace qui lui servait pour elle-même à neutraliser les zèles trop tumultueux qui se levaient chez elle : je veux dire le monachisme. Aussi le manichéisme a-t-il exercé sur le développement du monachisme chrétien une influence difficile à mesurer aujourd'hui, mais certainement considérable. Au reste, les tendances manichéennes resteront longtemps un objet d'horreur pour les autorités ecclésiastiques et fourniront à maintes reprises l'occasion ou le prétexte d'accusations très redoutables. L'évêque espagnol Priscilien périra victime de l'une d'elles en 385.

1. Spécialement dans son *De moribus manichaeorum*, 2, 19, 70 et dans son *De haeresibus*, 46.

Il n'y avait aucune chance que le monde devint néo-platonicien, mais il pouvait, en revanche, parfaitement bien devenir manichéen au iv^e siècle. Si c'est chrétien qu'il a, en définitive, été, il en faut donc surtout chercher la cause dans l'avance de l'Église, avance de son organisation et avance de sa propagande, qui a déjà adapté ses catéchèses aux besoins, c'est-à-dire aux habitudes des médiocres, autant que sa théologie s'est ouverte aux spéculations des intellectuels. Il la faut chercher encore dans l'appui de l'Etat, qui persécute les manichéens, et dans le secours du monachisme, qui permet aux chrétiens naturellement inclinés à la rigueur manichéenne de mener en effet une vie rigoureuse, tout en demeurant dans l'Église et en l'édifiant.

En d'autres termes, si le christianisme a supplanté le néo-platonisme et le manichéisme au déclin du monde antique, c'est qu'il a su exprimer mieux qu'eux leurs propres tendances et les exprimer non pas à l'exclusion l'une de l'autre, mais *toutes à la fois*, en les équilibrant, en les harmonisant aussi et, surtout, en les réglant juste au point où elles correspondaient aux besoins des diverses catégories d'hommes qui cherchaient leur pâture religieuse. L'expérience de trois siècles de difficultés de tout genre lui avait donné le tact spontané grâce auquel il se gardait des thèses excessives et des disciplines exagérées ; il avait acquis le sens de la vie. La vie l'emplissait et l'emportait avec elle, comme lui-même s'identifiait à elle dans le domaine du spirituel, avec une souplesse extrême, qu'on n'a pas de peine

à constater dès qu'on regarde la réalité des faits avec attention.

Remarquons d'ailleurs qu'en supplantant directement le néoplatonisme et le manichéisme, au iv^e siècle, le christianisme les a partiellement absorbés, l'un dans sa dogmatique, l'autre dans son éthique et sa discipline, mais ne les a pas vraiment anéantis. Ils subsisteront à côté de lui. Le premier vivra dans des écrits philosophiques qui continueront longtemps encore d'inspirer les spéculations de la métaphysique orientale et produiront tout au long du Moyen Age de profondes infiltrations dans la théologie de l'Occident. Le second se prolongera par diverses sectes très étendues, d'où sortiront, à plusieurs reprises, des hérésies redoutables et tenaces qui causeront de grosses inquiétudes à l'Église catholique, et, ne serait-ce que par la répression qu'elle en fera, exerceront une durable influence sur son esprit et ses institutions.

CONCLUSION

Impressions d'ensemble qui ressortent de notre étude. — *Caractère essentiellement oriental du christianisme.* — Matériaux composites qui l'ont édifié en Orient. — *Le premier syncrétisme chrétien* : la doctrine du Salut. — Ce qui assure sa supériorité sur les réalisations religieuses analogues. — Son installation sur le terrain hellénique. — Conséquences : pénétration de la métaphysique grecque dans la doctrine. — *Le second syncrétisme* : constitution de la dogmatique. — L'œuvre des Alexandrins. — Réalisme des dogmes pour les Orientaux. — En quoi les Occidentaux sont incapables de les comprendre.

Essayons donc de rassembler et de résumer les impressions d'ensemble, que, du point de vue historique, nous laissent ces quatre siècles de vie religieuse, dont nous venons de suivre le développement et de considérer quelques aspects.

Le christianisme est une religion orientale par ses origines et par ses caractères fondamentaux; et, s'il était resté ce qu'il fut d'abord, il portait en lui beaucoup moins de chances de conquérir le monde occidental que n'en avaient rassemblées la religion d'Isis l'Égyptienne, celle de la Grande Mère Cybèle la Phrygienne, celle du Syrien Adonis ou celle du Perse Mithra. Il y pouvait, à la rigueur, comme elles, séduire quelques hommes, dont les dispositions naturelles auraient répondu à ses propres

tendances, ou qu'un hasard aurait poussés à la conversion. Tout au plus, toujours comme les organisations religieuses que je viens de rappeler, aurait-il pu prétendre à y constituer de petites chapelles, à y illuminer des groupes restreints d'initiés. Et encore ne pouvait-il aspirer à ce succès médiocre qu'après avoir subi, dans les milieux syncrétistes de la *diaspora*, cette première transposition dont il est habituel de rapporter l'honneur à Saint Paul et qui, nous l'avons dit, est plutôt le fait de la première Église d'Antioche, antérieure à lui. Tel qu'il sortait en effet de l'initiative de Jésus et de celle des Douze, il n'aurait su vivre hors des milieux purement juifs, car il n'avait de sens que pour eux en tant que doctrine; il constituait simplement une représentation particulière du messianisme israélite. En tant que groupement religieux, il n'était qu'une secte juive prise en marge de l'orthodoxie, telle que la représentaient le Temple de Jérusalem et la Synagogue judéenne.

C'est donc une religion qui a été édiflée sur un fonds juif *avec des matériaux assez différents, mais tous également orientaux*; grecs sans doute, pour une large part, mais aussi, pour une autre, asiates, syriens, mésopotamiens et égyptiens. Elle nous apparaît, au déclin du 1^{er} siècle, comme un de ces *Mystères syncrétistes*, dont le monde oriental a réalisé plusieurs types, pour donner satisfaction à son besoin mystique du Salut, de la Vie éternelle et bien heureuse par delà les misères et les médiocrités de l'existence terrestre. Sa supériorité sur ses congénères tient à deux traits principaux : son origine

juive l'a mise à l'abri des encombrantes compromissions avec les louches légendes mythologiques qui choquent les âmes délicates, et la réalité humaine de son « Seigneur », sa glorification attestée solidement, prêtent à ses affirmations une espèce de certitude et une précision incomparables. Elle est plus riche et plus simple que les autres religions du Salut. Son intolérance — encore un trait juif — la garde des mélanges où son essence première se serait altérée, mais elle ne lui interdit pas les emprunts discrets faciles à assimiler. Elle peut prendre et elle prend partout, sans presque rien donner. Pourtant, et si originale qu'elle paraisse, par cette particularité et, dans une certaine mesure par la réduction qu'elle opère de ses emprunts, elle n'est pas unique en son genre et elle répond aux aspirations d'un temps et d'un milieu qui ne les ont pas réalisées qu'en elle.

Par l'intermédiaire de la *diaspora* juive, la voilà installée sur le terrain hellénistique, où elle profite de la propagande de la Synagogue et l'absorbe. Mais, du coup, elle se trouve en face de la pensée grecque. De ce contact et de l'issue qu'il aurait dépendait son avenir. Elle pouvait, sans inconvénient, pour commencer, opposer sa *gnose*, sa science divine révélée, à la vaine *sagesse du monde*, qui est *folie devant Dieu* ; elle devait même proclamer son mépris de la philosophie et ne jamais abandonner ce lieu commun, parce qu'il est inévitable et indispensable qu'une secte piétiste prenne d'abord cette attitude pour bien affirmer qu'elle se place hors de ce monde et au-dessus, qu'elle ne saurait être

atteinte ni entamée par aucun effort de la réflexion humaine; il n'en est pas moins vrai que si elle avait pratiquement persisté dans cette attitude de façade, si elle n'avait point toléré en fait que les sages du siècle, venus à elle par sympathie mystique, lui apportassent leurs habitudes de réflexion et leur méthode de dialectique, leurs *dogmata* essentiels et leur passion de la spéculation métaphysique, elle ne serait pas sortie des milieux qui l'avaient d'abord accueillie. Elle aurait vécu et aurait fini — depuis assez longtemps pour qu'il n'en soit plus question que dans les livres des érudits — comme une religion d'exaltés, de désespérés et de gueux.

Heureusement pour elle, la rigueur même de ses principes d'exclusion la rassura sur le danger des compromissions. Dès le II^e siècle elle s'ouvrit aux désabusés de la philosophie profane; et, demeurés foncièrement philosophes, sans le savoir, attachés par toutes les fibres de leur être intime à la passion métaphysique, ils considérèrent presque malgré eux les affirmations essentielles de sa gnose comme des thèmes à méditation et à spéculation. Ils voulurent qu'elle fût, et elle devint par eux, une philosophie, la philosophie parfaite, qui recueillait tout le meilleur de la théodicée, de l'éthique et aussi tout l'essentiel de la cosmologie helléniques. Ces acquisitions nouvelles n'excluaient pas les autres, les anciennes, celles qui sortaient des Mystères de l'Orient et qui s'étaient si bien incorporées à elle qu'elles semblaient être sa chair et son sang de toujours. Au contraire, une subtile exégèse, où la métaphore et le symbole tenaient lieu de raisons positives, les harmonisaient

ensemble les unes et les autres, et, pendant que la *doctrine du lait* continuait d'alimenter tout paisiblement les simples, la *doctrine de l'Esprit* illuminait les sages d'une clarté chaque jour plus rayonnante. Et c'est ainsi que le rêve messianique de Jésus, conçu sous l'horizon d'Israël, d'abord élargi en Mystère de Salut universel, devenait la religion grandiose où fusionnait tout ce qui vivait en religion de la mystique orientale et de la spéculation rationaliste grecque.

Ce travail, dont les Alexandrins furent les grands ouvriers et Origène le maître d'œuvre, au III^e siècle, n'alla pas sans difficultés et sans longs tâtonnements entre des solutions extrêmes de problèmes délicats. Avec un sens remarquable du possible et de l'utile, la foi moyenne, au fond souveraine maîtresse de son symbole, écarta peu à peu les exagérations, réduisit les contrastes, consolida les formules où elle trouvait la satisfaction de ses besoins théologiques. Il y eut de rudes crises, des écarts inquiétants, des luttes pitoyables et scandaleuses; rien de tout cela ne suffit à entraver l'essor du christianisme, puisqu'il était devenu le noyau de cristallisation de toute vie, de toute passion religieuse féconde, puisque aussi il était l'Église, c'est-à-dire une organisation et une discipline, un gouvernement.

Au déclin du IV^e siècle, il n'était pas encore entré dans la pleine sérénité de l'orthodoxie, mais il était en possession de l'ensemble de sa dogmatique; il s'appuyait solidement sur des cadres liturgiques bien établis et il était virtuellement maître du monde romain. En réalité, pour tout ce qui concernait la doc-

trine proprement dite, il recueillait le fruit de trois cents ans de débats orientaux. Ses croyances fondamentales, exprimées en formules longuement discutées et, du reste, encore mouvantes, offraient donc à l'esprit des gens d'Orient un sens plus ou moins clair et plus ou moins profond, selon le degré de culture de chacun; un sens correspondant à une idée ou à un sentiment, mais toujours un sens *réel*. Aux diverses étapes de son évolution il en avait toujours été ainsi; c'est même ce contrôle permanent de l'idée et du sentiment des fidèles qui avait déterminé le sens et fixé les résultats de cette évolution même. Mais, née d'un certain milieu et pour lui, la dogmatique chrétienne devait nécessairement rester fort obscure pour des hommes que leur formation intellectuelle et leur sensibilité, leurs dispositions naturelles et leurs habitudes d'esprit rendaient étrangers à ce milieu. Tel était justement le cas des Occidentaux, chez qui pourtant une telle fortune était réservée à l'Église chrétienne.

Ces Occidentaux ne portaient pas en eux tout l'acquis de la culture orientale et ils n'atteignaient la pensée hellénique qu'à travers des adaptations incomplètes et infidèles. Un très petit nombre d'entre eux, par l'acquisition totale de la langue grecque et par un long séjour en Orient, pouvait se faire une espèce de mentalité grecque; le reste, c'est-à-dire la masse, n'arrivait, dans ses parties les plus cultivées, qu'à une grossière approximation d'intelligence ou, pour l'immense majorité des hommes, ne se faisait pas la moindre idée d'une cervelle orientale. La langue même de ces gens-là, le latin, ne possédait

pas les mots qu'il aurait fallu pour exprimer exactement les nuances du grec. Mais surtout les formules traduites, ou plutôt à peu près adaptées à leurs formes de langage, leur arrivaient comme des affirmations rigides, sans l'enveloppe des inaccessibles discussions qui les avaient peu à peu précisées et fixées. Ils ne pouvaient les saisir qu'en gros, pour ainsi dire, et les accepter sans se les expliquer. C'est pourquoi il est permis de dire sans paradoxe que les Occidentaux n'ont jamais vraiment compris, dans l'antiquité, les dogmes chrétiens, qu'ils ne les ont pas davantage compris depuis et que la religion qu'ils ont, de leur propre effort, construite sur eux a été autre chose, dans son esprit et son essence, que le christianisme oriental, autre chose, sortie essentiellement de leur propre fonds, en accord avec leurs propres sentiments et coulée sous des formules mal faites pour la contenir. *En rigueur, les Occidentaux n'ont jamais été chrétiens.*

