Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 5 (1872)

Artikel: Histoire des dogmes

Autor: Astié, J.-F. / Baur, F.-C.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379129

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.07.2025

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

HISTOIRE DES DOGMES

DE F.-C. BAUR[1].

Introduction.

I. *Rapports de l'histoire des dogmes avec les autres sciences théologiques.*

L'histoire des dogmes se trouve dans les plus étroits rapports avec l'histoire de l'église et avec la dogmatique : c'est là ce qui fait la grande importance de notre science. Comme le christianisme rentre dans la série des phénomènes historiques, on n'arrive à en connaître l'essence qu'au moyen de l'histoire. Dès les premiers temps, il a existé dans l'église comme phénomène historique. Par conséquent, l'histoire de l'église chrétienne renferme tout ce qui se rapporte au christianisme, comme phénomène historique; elle se divise en diverses parties principales, suivant les faces diverses sous lesquelles la vie religieuse se manifeste. L'une de ces parties a pour objet la doctrine, base de l'église dans son développement historique, le dogme dans le sens le plus étendu du mot. L'histoire des dogmes n'est donc qu'une partie de celle de l'église. Mais l'importance du sujet et les difficultés particulières qui l'entourent ont conduit à le traiter à part. Bien que l'histoire des dogmes ne soit qu'une partie de l'histoire de l'église, on peut l'enlever à cette position subordonnée pour la placer sur le même pied. Traitez à part l'histoire des dogmes, et il ne reste souvent pour l'histoire en général que le côté extérieur de la vie ecclésiastique. L'une

[1] *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, von Ferdinand Christian Baur, weil. Doctor und Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen. Leipzig, Fues's Verlag (L.W. Reisland 1865.)

des sciences embrassant surtout le côté extérieur, l'autre le côté intérieur, il est aisé de comprendre que celle-ci doit avoir le pas sur la première. Au fond, le caractère spécial de chaque période est toujours déterminé par la position que la conscience ecclésiastique prend à l'égard du dogme. Celui-ci demeure donc constamment le principe dont les phénomènes extérieurs ne sont que les conséquences.

La dogmatique est le système des dogmes résultant du développement historique antérieur, et constituant, à un moment donné, le contenu de la foi chrétienne. La dogmatique est donc le résultat de l'histoire des dogmes, le sédiment, en quelque sorte que le fleuve de l'histoire dépose dans son cours comme autant d'îlots représentant à un moment donné la vérité permanente, pour être plus tard dissous par la marche du fleuve et devenir à leur tour de l'histoire ancienne. En effet, chaque résultat définitif en apparence doit être à son tour le moment, l'ingrédient d'un développement nouveau. La dogmatique n'est donc qu'une partie de l'histoire des dogmes : elle s'en distingue en ce que le courant incessant qui constitue le fleuve de l'histoire des dogmes paraît, à la conscience subjective, s'être définitivement arrêté, et qu'il a l'air de n'avoir coulé exclusivement que pour produire cette espèce de précipité définitif qu'on appelle la dogmatique d'une époque. La dogmatique, en vue de fixer son point de vue, ne peut s'empêcher de se placer dans le courant de l'histoire des dogmes. Mais si elle se plonge dans le courant, c'est en se livrant à d'incessants efforts en vue de l'arrêter, autant que possible, ou du moins pour arriver à la claire conscience de ce qu'il y a de persistant au milieu du changement, afin de dégager l'élément substantiel et permanent du sein de la conscience empirique qui varie sans cesse. Plus la dogmatique réussit à se faire une position à part, mieux elle remplit sa mission : se laisse-t-elle, au contraire, entraîner par le courant incessant de l'histoire des dogmes, elle est absorbée. Que de prétendues dogmatiques qui, en présentant d'une manière plus ou moins complète les diverses opinions, ne diffèrent pas essentiellement d'une histoire des dogmes ! Schleiermacher, dans sa dogmatique, a beaucoup mieux réussi que Hase

à séparer les deux sciences. Moins on admet dans une dogmatique de vérités généralement reçues, moins elle répond à sa notion. Les vérités généralement reçues faisant partie de la conscience religieuse d'une époque constituent donc la base de la dogmatique de cette époque. La mission de la dogmatique est par conséquent de sauvegarder et de défendre aussi longtemps que possible les convictions qui ont été une fois reconnues comme partie intégrante de la conscience religieuse et scientifique. La dogmatique ne pourrait maintenir sa position sans le sentiment qu'il y a pourtant quelque chose de permanent au milieu des variations et des changements incessants. L'histoire des dogmes à son tour ne saurait demeurer tout à fait étrangère à ce sentiment. Toutefois, ce qui constitue décidément la position dépendante de la dogmatique, c'est qu'elle est forcée de reconnaître que tout ce qui, dans un moment donné, paraît permanent et persistant, n'est que temporaire et doit tôt ou tard être repris et dissous par le fleuve de l'histoire. Chose étrange ! ce sentiment de lutter contre un fleuve irrésistible a été surtout éprouvé par le théologien qui, de nos jours, a réussi mieux qu'aucun autre à faire le départ entre l'élément permanent et l'élément variable, entre la dogmatique et l'histoire des dogmes. Les manuels de dogmatique du XVIIme siècle ne répondent plus à nos besoins ; les nôtres vieilliront à leur tour ; la dogmatique est condamnée à être périodiquement absorbée par l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi la haute main appartient incontestablement à cette dernière. Ce qui fait encore ressortir la position dépendante de la dogmatique, c'est que pour fixer ce qui est permanent et généralement admis par la conscience religieuse d'une époque, elle est obligée de s'orienter en se plaçant au point de vue de l'histoire des dogmes et parfois de faire assez avant invasion dans le domaine de l'histoire pour trouver un point ferme. La conscience du dogmaticien a l'histoire des dogmes pour base ; celui-là seul qui a suivi tout le développement historique du dogme, qui a bien saisi les diverses phases de son évolution, celui-là seul peut faire le départ entre ce qu'il y a de relativement définitif et permanent pour une époque donnée et les éléments transitoires qui reparaissent périodiquement.

II. *L'objet de l'histoire des dogmes.*

Les dogmes constituent l'objet de cette histoire. Mais, que doit-on entendre par là? Chez les Grecs et chez les Romains, ce mot, qui, étymologiquement et primitivement signifiait décision, ordre, commandement, servait déjà à désigner des opinions et des principes philosophiques ayant quelque chose d'absolu, une valeur générale reconnue par tous. Le mot dogme implique donc l'idée de quelque chose d'essentiel, de nécessaire, de fondamental qui possède une valeur absolue. Le mot conserve ce sens, même lorsque ce qui élève cette haute prétention est purement arbitraire et n'a qu'une valeur subjective. Dans le Nouveau Testament, ce mot a une signification tour à tour politique (Luc. II, 1 ; Act. XVII, 7) et religieuse. (Eph. II, 15; Col. II, 14, 20; Act. XVI, 4.)

Les Pères entendirent désigner par le mot dogme l'enseignement chrétien en oppositionà celui du judaïsme ; puis, d'une manière générale, les principes de l'enseignement chrétien, en tant qu'ils ont une valeur absolue, et doivent être reconnus par tous. Le christianisme est le dogme en tant que, à titre de révélation divine, il a pour contenu la vérité religieuse absolue. Les dogmes sont donc les enseignements de la foi chrétienne en tant qu'ils contiennent la vérité chrétienne absolue. Or, comme ce qui doit passer pour vérité absolue doit être déterminé aussi exactement que possible, ce dernier caractère se trouve également impliqué dans la notion de dogme. Les enseignements de la foi chrétienne sont des dogmes en tant qu'ils sont exprimés par des propositions qui, autant que possible, les présentent sous une forme didactique. Ainsi on ne saurait parler d'un dogme de la Trinité sans se représenter immédiatement une forme déterminée de cet enseignement. L'enseignement chrétien, en général, étant le dogme par excellence, les divers dogmes sont les déterminations particulières de cet enseignement, la monnaie du dogme par excellence. Pour écrire l'histoire des dogmes, il faut se placer au point de vue de la conscience dogmatique la plus récente. La mission de

l'historien est de suivre le dogme chrétien depuis le tout commencement à travers les phases diverses de son développement. Ce n'est donc qu'à la conscience empirique du moment qu'il peut emprunter la notion de l'objet dont il est appelé à faire l'histoire. L'historien est toujours obligé de partir du moment présent pour remonter vers le passé : il doit refaire à reculons tout le chemin que la chose elle-même a parcouru, afin d'acquérir conscience des évolutions que le principe a faites d'une manière exclusivement objective. Cela nous découvre le lien étroit qui rattache l'histoire des dogmes à la dogmatique. Il faut que l'historien débute par avoir sous les yeux tout le système des dogmes, tel qu'il s'est déployé en sa plénitude dans la conscience dogmatique de son époque. Ce n'est qu'alors qu'il peut suivre la marche du dogme depuis le commencement, se plonger dans le mouvement, le suivre pas à pas, pour découvrir dès le début les éléments du développement subséquent qui ne peut être que la conséquence nécessaire de tout ce qui précède. Car enfin, il faut en tout premier lieu connaître quelle est l'essence d'une chose, savoir ce qu'elle contient pour se rendre compte de ce qu'il faut chercher dans son histoire, pour grouper tout ce qui en fait partie et ne négliger rien de ce qui constitue une phase de son développement.

Il résulte de tout cela que l'histoire des dogmes doit porter sur le dogme dans toute son étendue, dans tout son contenu, tel qu'il s'est déployé dans tout le cours des temps, et avec toutes les conséquences qui en ont découlé. L'histoire elle-même, dans sa marche objective, constituant un mouvement continu, l'exposition historique à son tour ne saurait s'arrêter avant d'avoir atteint la dernière phase du développement dans le moment présent. Il serait arbitraire et opposé à la nature des choses de fixer un point au delà duquel on ne voudrait pas aller. On ne saurait donc prétendre arrêter l'histoire des dogmes au moment où la doctrine d'une église se fixe dans ses symboles. Ceux-ci, en effet, se bornent à répondre aux besoins de leur temps ; ils ont leur propre histoire ; le mouvement dogmatique les a dépassés; il est résulté de tout cela des formes nouvelles de la con-

science dogmatique qui ne sont pas moins importantes pour l'histoire des dogmes que les anciennes. C'est aussi là un contenu que le dogme a tiré de son propre sein.

Quant au commencement de l'histoire des dogmes, il faut le placer au moment où le mouvement dogmatique a commencé. Sera-ce déjà dans le Nouveau Testament ou après? Ceux qui se rangent à cette dernière opinion soutiennent que l'histoire des dogmes doit avoir une présupposition, une base, placée en dehors du développement historique et le dominant. Si l'histoire du dogme est l'évolution du dogme, et s'il est vrai qu'il ne puisse y avoir de devenir sans quelque chose qui devienne, il faut bien qu'à la base de ce qui change et se modifie sans cesse il se trouve un certain *substratum* permanent, qui demeure la vérité identique à elle-même, à l'abri de tous les changements divers que les opinions humaines ne manquent pas de provoquer dans tout le cours des siècles. L'histoire des dogmes ne commencerait donc qu'en deçà de l'enseignement de Jésus et des Apôtres qui nous présenterait l'élément permanent et immuable.

C'est dans cet esprit que Münscher, au début de la première période de chaque dogme, place un court résumé de l'enseignement de Jésus et des apôtres. Sans doute l'enseignement de Jésus et des apôtres ne saurait être exclu du contenu de l'histoire des dogmes puisque c'est à lui que celle-ci se rattache. Reste à savoir seulement si les enseignements du Nouveau Testament sont bien l'élément permanent et immuable. On peut admettre dans un certain sens l'enseignement biblique comme l'élément substantiel servant de base à tout le contenu du dogme; de sorte que, bien compris, il serait quelque chose de définitif et de permanent en face des changements qui se produisent dans l'histoire. Mais il est fort douteux que l'exégèse, comme on le suppose, suffise à elle seule pour faire disparaître toutes les différences au sujet du contenu de l'Ecriture.

Tout revient à déterminer l'opinion qu'on se fait de l'enseignement de Jésus et de ses apôtres renfermé dans l'Ecriture. Du moment où on le considère à tel point comme un tout qu'il en résulte une unité complète excluant la moindre différence essentielle, il est tout à fait inutile de s'arrêter aussi longuement

qu'on le fait dans les théologies bibliques à un point qui ne présente encore aucun mouvement historique. Tout change au contraire dès qu'on part de l'hypothèse que dans le Nouveau Testament on peut distinguer des tendances et des types divers, des conceptions différentes de l'enseignement primitif de Jésus. Il devient alors évident que l'on retrouve, déjà dans le Nouveau Testament, les commencements de cette évolution qui s'est poursuivie dans le cours de l'histoire des dogmes. Le contenu du Nouveau Testament forme donc le tout commencement du mouvement historique. On peut signaler déjà dans cette première phase les mêmes différences qui par la suite ont toujours été en se développant. Mais comme ce commencement du développement historique se trouve délimité par le fait qu'il est renfermé dans les livres du Nouveau Testament, on l'a séparé du reste de l'histoire des dogmes comme formant un tout indépendant. La théologie du Nouveau Testament est ainsi la présupposition essentielle de l'histoire des dogmes ; en elle se trouvent les premiers commencements, les premiers éléments du développement dogmatique, en tant que déjà dans les écrits du Nouveau Testament on peut distinguer, sinon les divers types d'enseignement, du moins quelque chose qui y tend. Sans une connaissance exacte de la théologie du Nouveau Testament il est par conséquent impossible de suivre la marche de l'histoire des dogmes. C'est que la première porte exactement le même caractère historique que la seconde. Elle est l'exposition des enseignements du Nouveau Testament, en tant qu'il renferme des tendances et des types différents, et c'est justement là ce qui la place dans un rapport très étroit avec l'histoire des dogmes.

C'est là en même temps ce qui distingue l'histoire des dogmes de la dogmatique, malgré les nombreux points de contact de ces deux sciences. Ce que la dogmatique aimerait tant conserver comme permanent devient pour l'histoire des dogmes le premier chaînon d'une série nouvelle. La dogmatique possède ainsi dans la théologie biblique un point ferme qui n'est pas encore engagé dans le développement historique. Mais elle est intéressée à placer ce point ferme aussi haut que possible et à ne le trouver que dans l'enseignement de Jésus, en tant que

simple présupposition de celui des apôtres. Il est donc hors de doute que si l'enseignement de Jésus, puisqu'il n'est pas donné d'une façon immédiate, ne saurait appartenir au mouvement de l'histoire des dogmes, celui des apôtres y rentre déjà.

L'histoire des dogmes a donc pour objet tout ce qui depuis le tout commencement du christianisme et de l'église jusqu'à nos jours a concouru au développement et à la fixation des dogmes chrétiens. Mais au milieu de ce développement et de ces déterminations, quel est l'objet propre de l'histoire des dogmes? Le seul fait que cette histoire tire son nom non pas du dogme mais des dogmes, implique que le dogme, un en lui-même, va toujours plus se brisant et se morcelant pour faire mieux ressortir les différences contenues en son sein. Grâce au fait que les différences s'accusent toujours plus, de sorte qu'on arrive à la conscience tantôt de l'une, tantôt de l'autre, à mesure qu'elles sont formulées d'une façon plus ou moins adéquate, on obtient une série de déterminations qui dans leurs rapports les unes avec les autres, peuvent être considérées comme tout autant de dogmes. Ce qui en soi n'est qu'une simple détermination du dogme devient dogme à son tour, et cela d'autant plus que la détermination que le dogme obtient par ce moyen est plus importante et plus essentielle. Cette détermination s'accuse avec indépendance pour se donner une existence propre. Plus il y a de déterminations dogmatiques de ce genre s'affirmant d'une manière indépendante et pouvant tour à tour devenir le centre de gravité de la conscience dogmatique, plus l'unité substantielle du dogme se morcelle en une multiplicité de dogmes dont chacun devient à son tour une unité, un centre. La substance unique du dogme se morcelle ainsi, en quelque sorte, en une pluralité de monades dont chacune à son tour, dans sa différence d'avec les autres, possède de nouveau l'unité du dogme et devient un centre substantiel du tout. Il suffit de rappeler ici les dogmes de la Trinité, de la personne de Christ, du péché, de la grâce, des sacrements. Chacun de ces dogmes fondamentaux est à son tour tellement important et riche qu'il peut servir de point de départ et de centre pour développer le dogme tout entier. Chaque dogme fondamental contient un article es-

sentiel de la foi chrétienne. On voit assez que l'histoire a eu ses bonnes raisons pour tirer son nom non du dogme, au singulier, mais des dogmes. Elle a pour objet le dogme dont les différences accusées sont devenues autant de centres substantiels en vue de l'exposer dans sa totalité.

Maintenant, la conscience dogmatique d'une époque pourra trouver son centre de gravité dans tel ou tel dogme. L'objet de l'histoire sera donc les dogmes en tant qu'exprimant la conscience dogmatique d'une époque par les divers rapports dans lesquels ils se trouvent les uns avec les autres. Chaque dogme occupe à son tour la première place et imprime son cachet à une période entière. Plus le mouvement d'une époque se concentre sur un dogme particulier pour rayonner ensuite dans diverses directions et pénétrer le contenu de la foi chrétienne de l'esprit de ce dogme, plus nous devons considérer celui-ci comme l'expression de la conscience générale d'une époque. Il va sans dire que les déterminations dogmatiques doivent faire d'autant plus l'objet de l'histoire des dogmes qu'elles expriment non pas les opinions d'un individu, mais d'une époque entière. L'histoire devant reproduire ce que chaque période renferme en elle objectivement, chaque dogme ne peut être considéré que comme l'expression de la conscience d'une époque.

On voit assez l'importance qu'ont pour l'histoire des dogmes les discussions publiques sur des questions dogmatiques, des résolutions prises à la suite des délibérations des représentants de l'église chrétienne. Ce sont là tout autant d'objets principaux de l'histoire des dogmes, à titre d'expression authentique de la tendance dominante d'une époque. C'est du même point de vue qu'il convient d'apprécier tous les autres éléments qui doivent faire l'objet de l'histoire des dogmes. Ce n'est pas à dire que ce qui n'a pas été l'objet des délibérations et des décisions des assemblées ecclésiastiques soit sans valeur aucune. Les discussions d'un synode ne sont que le résultat d'un mouvement qui a pénétré profondément dans la vie spirituelle d'une époque ; on ne peut donc saisir toute leur portée sans remonter à ce qui a été le commencement, l'occasion de la grande importance qu'elles ont fini par acquérir. Les décisions des conciles ne sont

pas non plus l'unique moyen de conquérir l'assentiment général aux déterminations dogmatiques. Indépendamment de toute autorité synodale, les écrits des Pères distingués ont exercé pendant plusieurs siècles une autorité décisive. Le fait s'explique par la circonstance qu'ils se sont trouvés les organes fidèles d'une certaine tendance de l'époque. Au fond, c'est toujours là qu'il en faut venir pour apprécier la valeur d'un principe pour l'histoire des dogmes. L'importance de ce principe dépend du plus ou moins grand rôle qu'il a joué. En se plaçant ainsi à ce point de vue historique, on voit disparaître la grande antithèse entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie. Quand on réfléchit à tout ce qu'il y a de relatif dans les formules; quand on se rappelle que ce qui a débuté par être de l'hétérodoxie a fini par devenir de l'orthodoxie, et que l'orthodoxie à son tour a perdu son prestige, on a peine à comprendre que celle-ci ait plus de droits que l'autre à occuper une place dans l'histoire des dogmes. Plus au contraire l'antagonisme entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie est vif et prolongé, plus il importe que l'histoire porte toute son attention sur les points débattus.

L'objet principal de l'histoire des dogmes porte donc sur les formes diverses que les dogmes ont revêtues comme expression de la conscience religieuse des diverses périodes. Tout ce qui concerne les dogmes dans l'ensemble et dans les détails trouve son unité dans la conscience générale d'une époque. La marche qu'un dogme suit dans son développement nous présente ainsi des tentatives faites tantôt d'un point de vue, tantôt d'un autre pour obtenir un centre auquel puisse être rattaché tout ce qui forme le contenu de la conscience dogmatique. Plus ce point central est important, plus il pénètre profondément dans tout l'ensemble des dogmes, plus on est sûr d'avoir en lui la formule fondamentale de tout un système de dogmes. C'est ainsi que la doctrine augustinienne du péché, qui tient si étroitement à beaucoup d'autres dogmes, contient tous les germes d'un système. Il est dans la nature des choses que dans le développement des dogmes, après avoir commencé par certains dogmes principaux, on s'élève ensuite à un point de vue plus général et qu'on ait en vue les relations qui réunissent tous les dogmes en un sys-

tème. Cette tendance à systématiser doit aussi faire l'objet de l'histoire des dogmes. Celle-ci ne doit pas seulement montrer comment chaque dogme particulier peut être ramené à son expression scientifique, à sa formule, elle doit encore faire voir comment le dogme, dans son développement, aspire à réunir tous les dogmes en un tout scientifiquement ordonné. C'est là ce qu'on appelle l'histoire de la dogmatique. D'après tout ce qui précède, on comprend aisément qu'elle doit aussi rentrer dans l'histoire des dogmes. On a prétendu les séparer sous prétexte que celle-ci s'occuperait surtout du contenu, l'autre de la forme. Mais en toutes choses le fond ne détermine-t-il pas la forme ? Dès que l'on interdirait à l'histoire de la dogmatique de s'occuper du contenu, on ne sait plus ce qui lui resterait. Le rapport formel entre les divers dogmes dépendra toujours de la conception dogmatique fondamentale qui leur servira de base. L'histoire de la dogmatique doit être à son tour une histoire des systèmes dogmatiques. On ne peut se rendre compte des formes particulières que les dogmes ont revêtues si l'on ne remonte jusqu'à ce qui constitue leur principe général et déterminant : car c'est en effet là ce qui fait de tout cet ensemble de dogmes un système. Pour n'établir entre l'histoire de la dogmatique et celle des dogmes qu'un rapport arbitraire et extérieur, il faut se faire une idée peu claire de ce qui constitue la mission de cette dernière. On n'y voit que l'histoire des dogmes particuliers qui formeraient l'élément matériel, tandis que leur agencement représenterait l'élément formel. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit également de faire l'histoire du dogme dans son unité et celle-ci n'est nullement formelle : s'il y a une pluralité de dogmes, c'est uniquement parce que le dogme un s'est brisé, épanoui en une pluralité de dogmes qui sont les moments, les éléments constitutifs de sa notion. L'histoire des dogmes a pour objet et les éléments et la notion. Tout en expliquant et en justifiant l'existence particulière de chacun des dogmes, l'histoire doit montrer qu'ils sont parties intégrantes d'une seule et même notion, les membres d'un système.

III. *La méthode de l'histoire des dogmes.*

Après avoir signalé ce qui doit entrer dans l'histoire des dogmes, ce qui en constitue l'objet, il s'agit d'examiner comment il faut le traiter : Comment on peut arriver à obtenir subjectivement conscience de ce qui est objectivement donné. La véritable méthode historique ne peut être que celle qui s'en tient à l'objet lui-même, suit la marche même de la chose, se plonge entièrement en elle pour exclure ainsi tous les éléments étrangers qui ne seraient qu'autant d'éléments subjectifs. Il ne s'agit pas uniquement de rattacher d'une manière extérieure les choses les unes aux autres ; il faut s'enquérir des relations de cause et d'effet, mettre à nu la trame intérieure de l'histoire. La manière dont tout cela se fait constitue l'essence de la méthode. Celle-ci doit s'attacher à signaler le marche du développement, le milieu dans lequel il s'accomplit. Mais ce mouvement, on ne doit ni le faire soi-même artificiellement, ni se le représenter : il doit être immanent à l'objet lui-même. La méthode de l'histoire des dogmes ne saurait être autre que le mouvement du dogme lui-même. Celui-ci renferme en son sein le principe qui l'a poussé à devenir quelque chose historiquement donné. L'histoire des dogmes tout entière n'est que la notion du dogme se brisant en ses divers éléments constitutifs et allant toujours plus en se déployant. La notion étant la pensée de l'esprit, ce n'est qu'au moyen de l'essence de celui-ci qu'on peut apprendre à connaître le mouvement immanent à la notion du dogme. On entrevoit la haute mission de la méthode. On voit combien c'est une chose importante d'aller chercher dans l'essence même de l'esprit ce principe moteur général qui seul a permis au dogme de s'épanouir en ce que nous appelons l'histoire des dogmes. On accorde ordinairement que dans notre science l'important est bien de se rendre compte du principe général au moyen duquel le particulier sera expliqué. Mais c'est ici le point où l'histoire des dogmes a le plus de peine à se rendre compte de son essence. On parle bien de certaines causes générales se rapportant à l'origine, aux divers change-

ments que les dogmes subissent, de certains principes qui ont agi sur l'esprit, sur la matière, sur la forme de la pensée, mais on fait de tout cela un mélange assez arbitraire d'éléments fort hétérogènes.

Münscher ramène à quatre les causes générales qui ont agi pour amener les changements que les dogmes ont subis : 1° la nature de l'esprit humain en général (spéculation, progrès, temps de calme, retour en arrière, passions humaines) ; 2° les milieux divers dans lesquels les chrétiens ont vécu : différence de climat (orient et occident), circonstances intérieures des chrétiens (constitution et usages ecclésiastiques) et extérieures (condition des religions refoulées par le christianisme); 3° les changements dans les besoins des diverses époques; 4° les changements divers survenus dans les sciences auxiliaires de la dogmatique (exégèse, philosophie, histoire). — Tout cela est extérieur et superficiel.

Chez Baumgarten-Crusius, on doit signaler un manque de logique dans l'énumération des causes et surtout l'absence d'un principe général dominant le tout : les discussions des apôtres, l'application qu'ils ont faite des idées chrétiennes ont donné lieu à des études dogmatiques, à la formation de certains systèmes ; l'état de la Bible, son interprétation littérale, le besoin de l'esprit humain de s'élever du sentiment à l'idée, de la foi à la science, de passer de la pratique à la théorie, de systématiser ; l'esprit de certaines époques et des religions étrangères ; l'histoire générale de l'humanité, le développement du christianisme et de l'église ; climat, mœurs, caractère national ; constitutions, législations, judaïsme et paganisme, philosophie; docteurs et chefs de l'église. L'auteur,—cette remarque suffira, — ne signale guère que des causes extérieures comme ayant agi sur l'histoire des dogmes. La seule exception c'est la tendance générale de l'esprit humain. En divisant l'histoire des dogmes en générale et en spéciale, Baumgarten-Crusius ne fait que combiner d'une manière purement extérieure ce qu'on a appelé la méthode chronologique et la méthode systématique. On n'arrive pas à l'unité, faute d'avoir pénétré plus loin que la surface et pour s'en être tenu à l'extérieur.

C'est aussi là le défaut de Néander. Il est d'autant plus frappant que ce théologien a rompu avec tout ce qu'il y a d'extérieur dans la manière de comprendre et d'exposer l'histoire. Bien loin de ne voir que des subtilités dans les controverses des anciens temps, il reconnaît qu'elles avaient leur raison d'être dans la nature même des choses. Pour ne pas être exposé à attribuer un trop grand rôle, soit aux circonstances extérieures, soit aux individualités, Néander demande qu'on se place au centre même de tout le développement dogmatique; les controverses d'un moment donné sont les conséquences naturelles des points de vue opposés qui se sont formés pendant une période dans la manière de concevoir le dogme chrétien. Mais comme chaque période est déterminée par celle qui l'a précédée, il faut se demander quel doit être, en dernière analyse, le point de départ du développement dogmatique en général. Néander explique tout par la grande antithèse du réalisme et de l'idéalisme. Mais d'où vient-elle à son tour? Evidemment de la nature humaine en général. Le dogme chrétien prendrait une forme différente suivant que les individus seraient naturellement portés au réalisme ou à l'idéalisme. C'est là le côté défectueux de la conception de Néander. Comme la nature humaine n'a d'existence que dans les individus, nous ne rencontrons dans tout le cours de l'histoire que des individualités. Néander ne s'élève pas plus haut que la considération psychologique. L'élément général, qui est le principe du mouvement de l'histoire, devient une pure abstraction : la nature humaine, qui dans sa généralité est une notion purement abstraite. Il ne s'élève pas jusqu'à cette généralité concrète, l'esprit pensant, qui possède dans la nature même de la pensée le principe de son mouvement, et qui dans les individus, membres vivants de l'organisme historique, s'efforce d'arriver à la liberté de la conscience de lui-même. Aussi, bien qu'il s'efforce de saisir tout leur sens profond, les phases diverses du développement dogmatique demeurent chez Néander de simples opinions, les opinions subjectives de quelques individus. Nous n'arrivons jamais à des pensées de l'esprit déterminant la notion de la chose elle-même, vraie en soi, indépendamment de toute

opinion subjective, de la forme accidentelle qu'elles peuvent revêtir dans la conscience individuelle, et ne pouvant par conséquent être comprises que du point de vue général de la spéculation. Grâce à ce qu'il y a de défectueux dans le point de vue de Néander, on ne peut jamais remarquer chez lui le progrès immanent de l'histoire. On voit toujours apparaître des individualités nouvelles, mais jamais de nouvelles époques de développement, résultat de la nécessité intérieure des choses. Il ne se passe rien de réellement nouveau; les vieilles choses vont se reproduisant sans cesse; les controverses nouvelles ne sont que la répétition des anciennes sous des formes nouvelles. Dans la lutte provoquée par la réformation entre le protestantisme et le catholicisme, Néander ne sait voir qu'une reproduction de l'ancienne controverse entre Augustin et Pélage. Tout se divise en supranaturalisme, mysticisme, tendance contemplative d'une part, et en spéculation, tendance rationnelle, rationaliste, exclusivement intellectuelle, dialectique, d'autre part. Mais tandis que les matériaux se rangent ainsi à droite ou à gauche, se classant d'après les principales catégories, on obtient, il est vrai, certaines tendances marchant parallèlement, mais on cherche en vain au milieu un grand courant progressif de l'esprit. La plus grande antithèse sur laquelle tout repose, est d'une part, le christianisme pénétrant l'humanité comme un levain et d'autre part la nature humaine diversement pénétrée, suivant les aptitudes diverses des individus. La conception ne peut s'élever au-dessus de cette antithèse; on ne sort pas du cercle étroit de certaines oppositions qui se reproduisent sans cesse. Cette conception de l'histoire ne soupçonne pas que, bien loin de se borner à s'opposer l'un à l'autre extérieurement, le christianisme et la nature humaine forment une unité, parce que le christianisme a sa base dans l'essence même de l'esprit qui, par conséquent, ne saurait prendre à l'égard du dogme une attitude exclusivement négative. Ici encore il nous manque quelque chose de vraiment général renfermant tout en soi et pouvant en laisser tout sortir. La méthode de l'histoire des dogmes n'est pas la simple reproduction du mouvement du dogme lui-même, aussi n'obtient-on pas de progrès

vraiment vivant. On voit divers facteurs qui agissent, mais l'unité du mouvement manque, parce que celle du principe fait défaut.

Rosenkranz, dans son *Encyclopédie des sciences théologiques,* a essayé de concevoir l'histoire des dogmes comme un développement continu, déterminé par l'harmonie intérieure des éléments qui la constituent. L'analyse, la synthèse, l'élément systématique sont les trois principes qui pénètrent surtout le développement de l'histoire des dogmes dans les diverses périodes. Au sein de l'église grecque, qui est celle du sentiment substantiel, la connaissance dogmatique est analytique, c'est-à-dire elle morcelle la foi régnante, qui est en elle-même savoir et pensée, en ses diverses faces, pour exprimer ensuite ces différences comme propositions générales. C'est ainsi qu'un dogme vient s'enchaîner à un autre jusqu'à que tous les traits caractéristiques de la foi chrétienne éclatent dans tout leur jour. Dans l'église romaine la connaissance devient synthétique. Les dogmes existent déjà. Ils sont admis comme vrais; il ne s'agit plus que de les prouver. Cette méthode, qui consiste à justifier les dogmes au moyen des preuves logiques, a le défaut de ne pas produire elle-même les matériaux, mais de les recevoir d'ailleurs. Comme il y a encore divorce entre le fond et la forme, on obtient tout au plus un assemblage plus ou moins heureux de dogmes divers avec les preuves qui les accompagnent. Avec le protestantisme, nous voyons apparaître la connaissance systématique dont le nerf, l'âme, est l'idée avec son mouvement immanent. Là, il s'agit moins de quelques dogmes particuliers ou des preuves à l'appui, mais bien d'établir certains principes. Dans la lutte provoquée par ce qu'ils ont d'excessif, ces principes s'élèvent d'eux-mêmes à cette unité organique qui peut seule répondre aux exigences de la science en se développant elle-même d'une manière vivante. La méthode n'est plus que ce qu'elle doit être en réalité: le mouvement dialectique du contenu lui-même; la longue querelle de la théologie et de la philosophie se trouve enfin vidée.

Le défaut de la conception de Rosenkranz c'est de ne déterminer le mouvement du dogme que d'après l'activité formelle

de l'esprit. En prenant ainsi une attitude tour à tour analytique, synthétique, systématique à l'égard du dogme, l'esprit considère l'objet de la connaissance comme quelque chose d'extérieur qui lui est donné à l'avance. Il reste toujours à savoir d'où vient cet objet sur lequel s'effectuent ces diverses opérations intellectuelles. Rosenkranz n'est pas heureux quand il désigne sous le nom d'activité synthétique le fait d'établir la vérité du dogme par des preuves formelles : ce n'est encore là que de l'analyse. Il ne prouve pas non plus la nécessité de passer de l'analyse à la synthèse, et de celle-ci à la systématisation. De plus, comment peut-il être question d'une connaissance absolue se créant son propre objet, alors que dès le commencement le dogme est présenté comme donné du dehors à l'esprit? Il faut que déjà dans les deux premières phases nous ayons le mouvement dialectique de l'objet ; il faut admettre au point de départ l'identité du sujet et de l'objet. L'analyse, la synthèse et la systématisation sont juxtaposées d'une manière trop extérieure, faute d'avoir été dérivées ; de l'essence même de l'esprit et d'avoir été présentées comme son mouvement immanent. Le seul progrès accompli par Rosenkranz consiste à avoir placé le principe de développement continu dans l'esprit lui-même. Il a établi avec beaucoup de raison que les facteurs extérieurs (climat, nationalité, individus, etc.) ne peuvent jamais avoir joué un rôle décisif.

Kliefoth (*Introduction à l'histoire des dogmes*, 1839) s'est également élevé contre l'empirisme grossier pour se rendre compte de l'essence même de l'histoire des dogmes. Il admet trois grands cycles dogmatiques : celui de la théologie dans le sein de l'église grecque ; celui de l'anthropologie dans l'église romaine ; celui de la sotériologie dans le protestantisme. L'erreur principale de cette conception consiste à n'admettre qu'une différence du plus au moins d'une période à l'autre. Le dogme va en augmentant en quantité, en quelque sorte, d'une période à l'autre, mais cela tient uniquement à l'attitude différente que la conscience humaine prend à son égard. Le changement que subit le dogme d'une période à l'autre consiste non pas dans une différence de quantité, mais en ce que même ce

qui existe déjà devient autre. Kliefoth signale ensuite le développement intérieur de chaque période et les lois qui y président. Les dogmes sont d'abord analysés et formés; puis réunis par la méthode synthétique et consacrés par les confessions de foi; enfin arrive la systématisation. Mais à peine formé et arrêté, le dogme commence à se dissoudre. L'esprit se détourne de ce qui est cristallisé dans les symboles pour aspirer peu à peu et sans s'en rendre compte vers quelque chose de nouveau. Le dogme, lui, est hors d'état de s'approprier ces éléments nouveaux; vieilli, il se dissout en ses éléments constitutifs; l'esprit scientifique s'en détourne pour porter son attention sur la nouvelle vie chrétienne qui a surgi, et, en s'efforçant d'en comprendre les éléments constitutifs, il forme la transition pour arriver à une période nouvelle. Deux courants caractérisent cette troisième période, l'un qui porte vers les symboles et le passé; il donne naissance au traditionalisme, à la scolastique, au piétisme, dont la dissolution engendre l'indifférence et le rationalisme; puis vient le courant de la mystique représentant les éléments nouveaux. D'abord informe et vague, cette tendance prend peu à peu de la consistance en s'appropriant les éléments de vérité qui se trouvent dans les autres; puis, à la suite d'une grande phase de syncrétisme, les tendances diverses s'unissent pour constituer le principe d'une période nouvelle qui se développe en suivant la marche déjà indiquée. — Une théorie qui fait tout aboutir à un syncrétisme général dans lequel elle voit le plus beau résultat du développement du dogme, se contredit elle-même. Il n'y a ni progrès ni résultat acquis; le même cycle historique va se répétant sans cesse. Les mêmes phénomènes se reproduisent dans chaque période; il n'y a ni progrès ni résultat acquis, mais une incessante monotonie. Puis, comme ces phases diverses, d'après Kliefoth, ne sont que les divers points d'arrêt d'une seule et même période, il en résulte que toute l'histoire des dogmes ne peut former qu'une seule période. Il ne reste plus qu'à prendre chacun de ces points d'arrêt comme autant de périodes, mais alors en constatant de l'une à l'autre, non pas une simple différence du plus au moins, mais bien une différence spécifique.

L'erreur fondamentale de toutes ces tentatives diverses tient à ce qu'on ne se fait pas une juste idée de l'évolution, du procès historique que la méthode a pour mission de reproduire. La méthode vraie ne peut être autre chose que le mouvement immanent de l'objet lui-même, le mouvement de l'idée se mouvant elle-même. Mais ce mouvement propre de l'idée n'est autre que celui de l'esprit, en tant que l'activité, le mouvement de l'esprit n'est autre que la pensée. Pour obtenir la notion du dogme, il faut donc remonter jusqu'à l'essence de l'esprit pensant. L'idée en elle-même, en tant que vivante et se mouvant elle-même, ne pouvant être autre chose que l'esprit dans son activité comme pensant, pour saisir la notion du dogme chrétien, même quant à son contenu, il faut l'expliquer par l'essence même de l'esprit. De même que le christianisme, le dogme chrétien doit être subordonné à la notion supérieure de religion qui n'est à son tour dans son essence qu'un rapport de l'esprit avec l'esprit, dans lequel celui-ci, au moyen de l'activité de la pensée, se réconcilie avec lui-même. Toute pensée est réconciliation de l'esprit avec lui-même, en vue de devenir pour la conscience ce qu'il est déjà en lui-même et d'arriver ainsi, au moyen de la pensée, à s'affirmer comme esprit pensant et conscient. Dans le fait de la pensée, l'esprit se prend lui-même pour objet ; il se distingue de lui-même ; il pose en face de lui quelque chose qui diffère de lui-même, pour arriver à statuer l'unité entre lui et ce qui diffère de lui, pour s'élever au-dessus de cette différence, se ramasser en quelque sorte en lui-même et devenir, dans cette unité de l'esprit subjectif et objectif, l'esprit libre, conscient. Cette activité double de l'esprit qui consiste à sortir de lui-même, pour rentrer ensuite en lui-même, ou encore cette différence dans l'unité et cette unité dans la différence est le principe du mouvement de l'esprit qui détermine toutes les autres phases de l'activité spirituelle. C'est de ce point de vue-là qu'il faut également considérer le mouvement du dogme chrétien. Celui-ci a pour présupposition la révélation chrétienne. Celle-ci est à son tour un acte de l'esprit. Elle présente à l'esprit conscient un objet comme immédiatement donné, afin qu'il devienne l'objet d'une

foi remplie elle-même du contenu de l'idée absolue. Saisi par la puissance de l'esprit absolu, le sujet éprouve le besoin de se plonger, avec toute son activité intellectuelle, dans l'étude de cet objet, la révélation, qui lui est présentée comme venant immédiatement de Dieu, et cela pour obtenir conscience de ce qu'elle renferme, afin d'acquérir une pleine et entière représentation de ce qu'elle contient. On peut appeler cette opération une analyse de l'objet. Mais ce n'est pas à dire que les déterminations qu'on fait du contenu de la foi, au moyen de cette analyse, possèdent le même caractère objectif que la foi elle-même, qui, elle, renferme en soi tout le contenu de l'idée absolue. C'est seulement le sujet qui s'explique à lui-même et qui analyse le contenu de la foi, qui se plonge en lui avec sa pensée et ses représentations. Aussi, tout en paraissant accuser seulement le contenu objectif de la foi, au moyen de ses formules, il se pose lui-même en face de lui-même ; il s'objective lui-même. Les représentations, les jugements, les réflexions dans lesquelles le sujet transforme le contenu de la conscience religieuse passent sous la forme de principes de foi et de doctrines comme autant de vérités objectives, absolues, données d'une manière immédiate, tandis qu'elles ne sont en réalité que les reflets de la conscience subjective qui se les représente.

La première période de l'histoire des dogmes, l'histoire de l'ancienne église, montre de la manière la plus claire que c'est bien ainsi que les choses se sont passées. Il n'y a pas de période plus riche en assertions dogmatiques, en formules et en dogmes qu'on présente comme autant de vérités inébranlables ; jamais on ne vit tant de conciles dont les débats portent à peu près d'une manière exclusive sur des questions de dogme. C'est l'époque de la plus grande fécondité dogmatique ; on dirait que le dogme éprouve en quelque sorte le besoin de déployer extérieurement tout ce qui est renfermé dans son sein. Pendant que le sujet s'abandonne ainsi au besoin qui le presse, qu'il consacre toute sa force à formuler des dogmes et à s'objectiver en eux, il éprouve une certaine satisfaction intérieure ; il ne peut se sentir un avec le dogme que quand celui-ci a pris

une forme déterminée et cela parce que la forme donnée au dogme est tirée de celle que le croyant possédait déjà en lui-même. Chaque fois que le dogme obtient une détermination nouvelle et allant au fond des choses, il est aisé de montrer que cela repose sur un certain intérêt subjectif; certaines conceptions dominantes de l'époque sont appliquées au dogme, ce qui explique pourquoi les formules nouvelles trouvent généralement de l'écho dans la conscience des contemporains. Le sujet met ainsi le dogme à l'unisson avec lui, et prend à son égard une attitude libre qui convient entièrement à sa conscience religieuse. Mais, d'autre part, il ne tarde pas de résulter de tout cela un rapport qui est loin d'être celui de la liberté. Plus le sujet en vue de pénétrer le dogme s'objective en lui, plus il lui fait le sacrifice de sa liberté. Les formules dans lesquelles le dogme se fixe acquièrent une autorité qui s'impose au sujet, à laquelle il ne saurait plus se soustraire. Il s'affirme dans ces formules une certaine objectivité qui, bien qu'elle soit l'œuvre du sujet, acquiert une puissance indépendante qui en resserre le mouvement dans des limites toujours plus étroites. Il suffit de rappeler la tournure que les choses ont prise après le concile de Nicée. Les conciles se succèdent, les dogmes s'ajoutent aux dogmes jusqu'à ce qu'il se forme tout un cycle de doctrines. On sait quelle en fut la conséquence. Comme tout ce que l'église avait officiellement sanctionné devenait immuable, l'individu n'eut plus aucune liberté d'opinion; il dut se soumettre sans réserve aucune à l'autorité ecclésiastique. Le dogme se présenta comme une barrière qu'il ne pouvait être question de renverser et on dut s'en sentir d'autant plus gêné à mesure qu'on acquit toujours plus le sentiment que cette limite était purement arbitraire. Et ce sentiment ne pouvait manquer de se faire jour tôt ou tard, vu que des formules d'une origine souvent si accidentelle, si peu d'accord entre elles, ne pouvaient à la longue continuer de satisfaire l'esprit. Ainsi conçue, l'histoire du dogme tout entière nous apparaît comme une lutte incessante de l'esprit avec lui-même : éternellement en lutte avec lui-même, il ne peut jamais arriver à se mettre d'accord; semblable à Pénélope, il ne cesse de défaire sa toile pour la recommencer de nouveau.

A peine s'est-il limité et lié lui-même au moyen d'une autorité déterminée qu'il cherche à s'y soustraire et à s'en débarrasser. Ce qu'il a tiré de son propre sein afin de s'objectiver en lui ne tarde pas à devenir quelque chose d'extérieur, d'étranger; tout son besoin est de se l'approprier à nouveau pour le maîtriser, pour se réconcilier avec lui.

Nous entrons alors dans la seconde période du développement du dogme. En face de la conscience individuelle se dresse le dogme revêtu de toute la puissance que lui confère son objectivité extérieure. Mais le sujet éprouve toujours plus le besoin de s'assimiler le dogme, de lui enlever ce qu'il a d'extérieur pour lui trouver un point de contact avec sa propre conscience. Ce besoin, le sujet l'a bien éprouvé dès le commencement, mais il a dû le sacrifier à la nécessité de s'objectiver dans le dogme pour ne le laisser poindre que dans certains phénomènes peu importants. Maintenant, au contraire, que grâce à l'autorité de l'église, le dogme se présente avec une objectivité imposante, le sujet est d'autant plus pressé de se poser en face du dogme avec toute l'énergie dont sa conscience est susceptible, pour voir jusqu'à quel point il peut le dominer. Il s'agit maintenant de faire prévaloir la liberté du sujet en face de la tyrannie exercée par le dogme. Et ce qui caractérise cette seconde période, c'est que cet essai d'émancipation ne peut avoir lieu à l'égard de quelques dogmes isolés; il doit porter sur l'ensemble de la doctrine; il s'agit d'efforts accomplis au nom d'un principe commun, avec un sentiment croissant et toujours plus distinct de la tâche à accomplir. C'est là ce qui distingue essentiellement le dogme du moyen âge de celui de l'ancienne église, c'est là ce qui donne à la scolastique une si grande importance, comme forme nouvelle de la conscience dogmatique.

La scolastique s'efforce avant tout d'enlever au dogme ce qu'il a d'extérieur, d'immédiat; il s'agit de s'assimiler ce qui est empiriquement donné, et qui repose exclusivement sur l'autorité de l'église; ne se contentant pas de croire, les scolastiques veulent savoir, comprendre ce qui est déjà objet de foi. Le dogme est sans contredit vrai en lui-même, mais justement pour cela sa vérité doit pouvoir être prouvée. La scolastique

prétend se rendre compte de ce qu'il y a de rationnel dans le dogme. Bien qu'à la suite des démonstrations de la scolastique le dogme demeure exactement ce qu'il était antérieurement, l'attitude prise par la conscience est tout autre. La conscience s'est assimilé plus ou moins le dogme ; quoique dans un sens limité, il s'est établi entre elle et lui un certain accord. Il y a progrès, car l'esprit s'efforce de briser des chaînes qu'il a lui-même forgées. Malgré tout cela la scolastique était entrée dans une voie qui ne pouvait conduire au but. Tout en poursuivant l'émancipation du sujet, elle le laissa plus asservi que jamais. Le dogme ne perdit jamais ce caractère extérieur qu'elle s'efforcait de lui enlever ; il demeura toujours une barrière infranchissable, un point de départ, une hypothèse absolue au-dessus de laquelle l'esprit scolastique ne put jamais s'élever. Voilà pourquoi tous les moyens que la scolastique mit en œuvre pour s'assimiler le dogme furent exclusivement formels ; on se contenta de grouper les raisons pour et contre, de le soumettre à une analyse logique, de faire valoir toutes les considérations en faveur de ce qui devait être prouvé, c'est-à-dire de ce qui était déjà supposé vrai. Bien que la tendance de la scolastique fût éminemment rationnelle, on n'aboutit jamais proprement à une rupture avec le dogme. Quand le doute se montra, il n'alla jamais bien au fond des choses. On eut beau examiner le dogme sous toutes ses faces, il demeura essentiellement le même. Tous les efforts en vue de lui donner une grande clarté formelle, de le rendre rationnel eurent pour effet, bien loin d'émanciper le sujet, de l'enchaîner toujours plus à l'objet. L'esprit succombe sous la masse des matériaux que la scolastique réunit pour exposer systématiquement la doctrine ecclésiastique. Il est impossible d'imaginer un esclavage plus oppressif que celui du formalisme qui envahit la théologie.

De là l'absolue nécessité d'entrer dans une troisième phase qui permettrait de réaliser l'idéal que le moyen âge avait poursuivi en vain. Celui-ci était parti de l'hypothèse parfaitement juste qu'il devait y avoir une entente possible entre l'esprit et le dogme, par suite du lien intime qui les rattachait l'un à l'autre. Mais, pour arriver à constater cet accord, au lieu de supposer

le dogme parfaitement exact, il fallait débuter par s'assurer de sa vérité. On ne devait pas craindre de le dominer pour rompre avec lui, dès qu'il présenterait à la conscience des éléments non assimilables. Or, grâce au caractère que la scolastique avait imprimé à la dogmatique, ces éléments-là devaient abonder.

Si jusque-là la conscience religieuse s'était sentie identique avec le dogme, il se fit une scission qui les mit dans une hostilité irremédiable. Le sujet acquit le sentiment de sa liberté ; il ne tint plus pour vrai le principe sur lequel le dogme reposait ; il dut en chercher un autre essentiellement différent. On mit donc en avant le principe de l'autorité de l'Ecriture seule, reposant à son tour sur cet axiome que la conscience ne doit reconnaître pour vrai que ce que la raison lui présente comme revêtu de ce caractère. Le sujet émancipé sent qu'il doit pouvoir se trouver d'accord avec la vérité qui constitue le contenu essentiel du dogme. Malheureusement le principe nouveau ne prévalut pas dans la chrétienté tout entière. Tandis que les uns s'émancipaient au nom du principe nouveau, les autres ne voulurent pas en entendre parler et demeurèrent toujours plus enchaînés à l'ancien point de vue.

Cette période nouvelle sera ainsi dominée par l'antithèse du protestantisme et du catholicisme. Le progrès ne s'effectua donc que dans un cercle déterminé, tandis qu'à côté on se constituait en réaction. Le principe nouveau, déjà sous ce point de vue, trouva dans la conscience de l'époque des limites qu'il ne put rompre ; dans le sein du protestantisme lui-même, il rencontra des difficultés de divers genres qui arrêtèrent son libre essor. Il dut essuyer bien des résistances avant d'arriver à s'affirmer avec la pleine et entière conscience de ce qu'il devait être. Il fallut bien du temps et des controverses avant que les protestants eux-mêmes arrivassent à se rendre clairement compte de ce qui était impliqué dans leur principe. Un des résultats les plus importants de ce développement dogmatique, c'est que les rapports purement formels et extérieurs établis entre la théologie et la philosophie prirent fin. Ces deux sciences furent forcées de se toucher par ce qu'elles avaient de central, de se préoccuper des mêmes intérêts. La théologie

sentit toujours mieux qu'elle ne pouvait s'acquitter de sa mission qu'en se plaçant au point de vue de la liberté, qui est éminemment celui de la philosophie. On abandonna toujours plus l'axiome du moyen âge qui admettait deux vérités, l'une en théologie, l'autre en philosophie. Il n'y a évidemment qu'une vérité, par conséquent l'opposition entre la théologie et la philosophie doit tendre toujours plus à disparaître.

Revenons à la méthode en vue de laquelle nous avons dû entrer dans ces détails. Elle doit donc consister à suivre, à reproduire le mouvement immanent du dogme lui-même. Dès que l'histoire des dogmes forme un tout, un ensemble, une évolution, un procès dont les phases sont déterminées par les éléments qu'il contient; du moment où tout ce qui précède est la présupposition nécessaire de ce qui suit et ce qui vient après le résultat inévitable de ce qui l'a précédé, si bien que les formes diverses du dogme ne puissent être considérées que comme les phases, les moments d'un principe un, la vraie exposition historique sera celle qui présentera ce fait dans tout son jour. De toutes les méthodes la plus défectueuse sera celle qui perdra de vue l'ensemble pour s'arrêter aux détails, au côté extérieur et accidentel des choses, sans jamais s'élever jusqu'à l'esprit qui seul peut être le principe moteur de tout le mouvement. Toute l'évolution du dogme s'accomplit entre deux pôles qui doivent finir par se rencontrer dans l'unité de l'objectivité et de la subjectivité. D'une part nous avons le dogme dans sa vérité objective que l'esprit est appelé à s'assimiler en se convainquant toujours plus de sa certitude ; d'autre part la certitude du sujet n'est pas moins absolue ; il faut qu'elle coïncide pleinement avec celle du dogme. C'est entre ces deux points extrêmes que s'accomplit toute l'évolution du dogme, qui n'est autre que le travail de l'esprit se livrant à des efforts incessants pour arriver à s'assimiler en toute liberté le contenu absolu du dogme. Dans chaque forme nouvelle qu'il prend, il faut voir une tentative nouvelle de l'esprit de mieux s'assurer de la vérité, de mieux s'en approprier le contenu. Mais on a beau progresser, on sent toujours que la dernière formule est inadéquate comme le reste ; voilà pourquoi, une fois commencé, le travail d'assimi-

lation ne peut être arrêté; il porte en son sein le principe même du mouvement ; l'idée doit parcourir toutes les phases ; il faut qu'il y ait, par conséquent, des formes de la conscience subjective servant à exprimer l'union, la pénétration intime et l'accord de l'objectivité et de la subjectivité. Sans un terme pareil, le travail de l'esprit serait tout à fait inutile, une évolution, un procès à l'infini qui n'aboutirait à rien. Du moment donc où l'on se représente le développement du dogme comme un procès immanent, il faut partir de la supposition que dès le point de départ le dogme n'est pas étranger à la nature de l'esprit ; qu'il n'est que l'esprit qui, s'étant pris lui-même pour objet, est occupé à se réconcilier avec lui-même dans cette antithèse de l'objectivité et de la subjectivité.

Le cours entier de l'histoire des dogmes devient, par conséquent, une évolution continue qui n'est autre que celle de l'esprit lui-même. A ce titre, l'histoire des dogmes renferme un élément critique et on peut dire qu'elle est sa critique ou qu'elle aboutit à résoudre les dogmes en pensées. C'est là le côté négatif de l'évolution correspondant au côté positif qui vient d'être signalé. Le dogme ne peut se livrer à toutes les évolutions qui viennent d'être signalées sans prendre une attitude négative à l'égard de tout ce qu'il laisse en arrière en avançant. On ne peut adopter une formule nouvelle qu'après avoir reconnu l'insuffisance de celle qui a régné jusqu'alors. Le principe même du mouvement consiste en ceci que les formules ne peuvent jamais reproduire l'essence de la chose que d'une façon inadéquate, ce qui pousse la conscience à en chercher sans cesse de nouvelles, vu qu'elle ne peut prendre son parti de la contradiction qu'elle constate. L'édifice ne paraît s'élever que pour s'écrouler sur lui-même ; l'histoire semble destinée à n'être qu'un changement incessant de formules, servant à manifester clairement tout ce qu'il y a d'accidentel et de fini dans les formes diverses que le dogme revêt successivement. Tout le développement historique n'aurait donc que le résultat négatif de justifier la pleine et entière liberté de la conscience à l'égard de tout dogme déterminé. La réformation déjà, nous l'avons vu, a pris cette position critique à l'égard du dogme reçu. Ce

qui distingue essentiellement le protestantisme du catholicisme, c'est la critique ; et plus le principe du protestantisme a été se développant dans toute sa pureté, plus on a vu l'élément critique gagner en importance. Mais il faut qu'à cela vienne s'ajouter l'élément positif. Tout en montrant comment le dogme se dissout lui-même à mesure qu'il se forme ou se transforme, la vraie méthode de présenter l'histoire doit s'attacher à signaler ce qu'il y a de permanent et d'impérissable dans le dogme.

IV. — *Les périodes de l'histoire des dogmes.*

La division des périodes résulte de la méthode. Il faut reproduire dans l'exposition historique les grandes phases qui marquent le mouvement même du dogme. Il y a donc trois grandes masses (ancienne église, moyen âge, réformation) dans lesquelles se divisent naturellement les matériaux de l'histoire. Ces trois périodes peuvent à leur tour se subdiviser en trois autres. Ici encore il faut éviter tout arbitraire ; les divisions de l'exposition doivent correspondre au mouvement intérieur de l'idée elle-même. Baumgarten-Crusius a d'abord admis douze périodes, ce qui a pour résultat de tout confondre sans marquer suffisamment les traits caractéristiques de chaque époque. Hagenbach a aussi admis une division défectueuse qui implique que la doctrine de l'église est toujours demeurée la même, pour l'essentiel. En dépit de la prédilection qu'on peut avoir pour le système ecclésiastique, l'histoire est là pour montrer avec la dernière évidence que les choses ne se sont jamais passées ainsi. Tout cela tient à l'erreur qui fait considérer les diverses formules, que le dogme a successivement revêtues, comme en étant des parties constitutives L'essentiel n'est pas de savoir si le dogme existe et s'il jouit de la sanction ecclésiastique, mais bien de déterminer l'importance qu'il a pour la conscience de l'époque, car après tout il n'existe qu'en tant qu'il est objet de foi. Plus on tiendra compte de ce fait, mieux on apprendra à saisir l'histoire des dogmes tout entière comme une évolution de la conscience cherchant à s'assimiler le dogme, plus on comprendra que les dogmes n'ont pas en eux-mêmes une existence objective, qu'ils

n'existent pas comme une chose en soi, indépendamment de la conscience, mais bien à titre de formes de la conscience individuelle qui doivent changer avec celle-ci suivant les époques. L'histoire doit sans doute être considérée comme le mouvement objectif du dogme lui-même, mais cette objectivité du point de vue n'empêche nullement de prendre la base d'observation dans la conscience même du sujet. En effet, le dogme lui-même implique l'élément subjectif, car enfin l'évolution du dogme n'est autre que celle de l'esprit lui-même qui possède dans le dogme, en lequel il s'est objectivé, à la fois son côté objectif et son côté subjectif.

Tout ce qui précède nous permet de trancher la question subsidiaire sur la valeur de la méthode systématique, dogmatique, synthétique s'attachant à l'ordre des choses et de la méthode chronologique qui se préoccupe surtout de l'ordre dans le temps. En suivant la première on expose les dogmes d'après l'ordre qu'ils occupent dans la dogmatique et on signale d'une manière continue les modifications qu'ils ont subies pendant le cours des diverses périodes. Suivant la marche des temps, la seconde méthode passe dans une même période d'un dogme à l'autre, en exposant les opinions et les systèmes auxquels ils ont donné lieu. Si la première méthode a le grand avantage de faire ressortir les changements divers qu'un dogme subit dans le cours des siècles, elle a l'inconvénient de trop l'isoler de son milieu et des circonstances diverses au milieu desquelles il a pris naissance. La méthode chronologique a l'avantage de ne pas séparer ce qui se présente réuni d'après la nature des choses. Elle fait voir comment, dans les diverses périodes, les dogmes sont devenus tour à tour l'objet de l'examen dogmatique, et elle peut exposer sans interruption les doctrines et les systèmes qui se sont fait remarquer. La difficulté particulière de cette méthode c'est de réussir à s'attacher à l'exposition des choses sans trop se préoccuper des personnes. En s'en tenant à l'ordre chronologique, on tombe dans beaucoup de répétitions et on manque d'un fil conducteur auquel puissent être rattachés tous les détails qui ont de l'importance pour l'histoire. La méthode chronologique est insuffisante parce qu'elle

doit interrompre sa marche pour donner place à bien des choses plus importantes qu'on ne le croirait d'abord et qui ne sont pas fournies par l'ordre des temps.

On a reconnu depuis longtemps que le mieux serait de combiner ce qu'il y a de bon dans chacune de ces deux méthodes. Mais il arrive fort souvent qu'au lieu de combiner ces deux méthodes on les juxtapose, en laissant chacune d'elles former un tout indépendant. En vertu d'une distinction tout à fait arbitraire, la méthode chronologique s'attacherait à exposer l'élément général, tandis que la méthode systématique relèverait l'élément spécial. Les deux méthodes devraient donc se pénétrer et se combiner pour en former une seule qui serait la vraie. Ce résultat ne peut être obtenu qu'au moyen d'une division de l'histoire en périodes, résultant de la nature même des choses. On fait droit à l'élément historique, qui doit toujours être respecté, en admettant la division en périodes, mais dans le sein de chacune il faut aussi exposer les dogmes particuliers d'après l'ordre qu'ils doivent occuper pour former un tout organique, un système. On fait ainsi ressortir la physionomie dogmatique de chaque période, en signalant les divers traits qui la caractérisent, en présentant chacun avec la perspective convenable et variable. On voit ainsi comment et dans quelles circonstances chaque dogme devient tour à tour centre de gravité. Toutes les périodes réunies nous présentent alors les diverses phases du dogme dans le cours de son développement, avec les formes diverses qu'il revêt pour correspondre à la conscience dogmatique de chaque époque. L'histoire entière apparaît alors comme extrêmement variée, mais elle n'en est pas moins le produit nécessaire de la nature même des choses, le théâtre du développement organique de la conscience chrétienne éminemment une. Afin de faire à l'élément général la place qui lui revient, et pour que le particulier puisse apparaître comme la manifestation du premier, il convient d'ouvrir chaque période par une introduction. On présente ainsi la notion encore abstraite dans son unité pour la voir ensuite s'épanouir et se briser dans des éléments divers.

V. — *Rapports de l'histoire des dogmes et de l'histoire de la philosophie.*

Ces rapports sont des plus intimes. Les problèmes sont souvent les mêmes pour les deux sciences, et, particulièrement de nos jours, les changements les plus importants que les dogmes ont subis sont venus de la philosophie. Sans une culture philosophique étendue il ne saurait être question de pénétrer bien profond dans l'intelligence de l'histoire des dogmes. En outre, l'histoire de la philosophie ne saurait être considérée comme une simple science auxiliaire de celle des dogmes. Leur rapport est tellement intime qu'elles doivent être regardées comme les deux portions d'un même tout. L'objet est le même, la recherche du vrai, de l'absolu ; la seule différence, c'est qu'en théologie l'étude se meut sous la forme du dogme chrétien. Mais cette forme ne saurait être quelque chose d'arbitraire, de purement extérieur à l'esprit humain ; c'est une forme de la pensée que l'esprit humain lui-même se donne ; c'est une forme de la conscience résultant du développement même de cette dernière. Voici encore un fait qui milite en faveur de notre thèse. Dans la période la plus productive du dogme on a justement vu la pensée philosophique tourner toujours plus à la théologie, telle qu'elle constitue le contenu de l'histoire des dogmes. Le cas est le même que pour l'histoire de l'église, qui dans telle période absorbe l'histoire universelle. Il n'y a aucun mouvement intellectuel qui soit indépendant du dogme et l'histoire de celui-ci se borne en bonne partie à montrer comment l'esprit de libre recherche vient expirer dans les bras de la foi qui l'étouffe. Cette invasion réciproque de ces deux sciences dans leur domaine respectif doit avoir une cause d'autant plus profonde qu'elle est plus étendue. On ne peut s'en rendre compte qu'en y voyant une phase de l'évolution historique dans laquelle se meut l'esprit. Mais la chose demande à être prise un peu de haut pour être bien comprise.

La religion et la philosophie sont identiques dans l'esprit dont elles sont deux phénomènes de forme essentiellement différente. Ce qui caractérise la religion, c'est que son contenu

se présente à l'esprit comme lui venant d'une manière absolue, par la révélation extérieure. Et, bien que celle-ci ne renferme en elle rien qui contredise la raison, elle a son origine en dehors de la raison; aussi n'existe-t-elle que sous forme de représentation, comme quelque chose de donné d'une manière immédiate qui ne s'est pas encore réconcilié avec la conscience intellectuelle. Dans la philosophie, au contraire, l'esprit contemple la vérité comme lui étant immanente, comme le fruit de sa propre activité. Le particularisme propre à l'ancien monde se manifeste en ce que ces deux formes de l'esprit, la religion et la philosophie, s'y présentent comme entièrement séparées, et l'opposition de la religion et de la philosophie se reproduit également par celle de l'orient et de l'occident. La plus pure expression de l'orient, le judaïsme, trouve dans la forme religieuse l'exposant exclusif de sa vie intellectuelle; la philosophie, dans cette civilisation, ne s'élève jamais jusqu'à une position indépendante. En occident, chez les Grecs, la philosophie atteint son développement organique complet; elle prend place parmi les plus beaux phénomènes de l'esprit humain, n'ayant pas une moins haute portée historique que la religion de l'Ancien Testament. Le plus beau fruit du développement de ces deux tendances principales, c'est la fusion de ces deux particularismes dans un universalisme qui les domine. La dispersion des Juifs dans le monde connu et la fondation du royaume d'Alexandre contribuèrent puissamment à amener cette grande évolution. Le merveilleux résultat de cette puissante synthèse fut la philosophie religieuse d'Alexandrie, telle qu'elle nous apparaît dans le système de Philon.

D'une part le judaïsme, jusque-là exclusif et fermé, s'ouvre à l'influence étrangère, ce qui amène une transformation de la conscience religieuse des Juifs; d'autre part, la philosophie grecque dit son dernier mot sous la forme d'une philosophie de la religion. On admet en général que cet événement aurait coïncidé avec une complète décadence de la philosophie grecque dont la séve serait décidément tarie. Mais ce n'est là saisir que le côté négatif de cette grande période. Il convient aussi de tenir compte d'un principe nouveau et important qui va

faire époque. D'un autre côté, il ne faut pas méconnaître qu'en s'élevant jusqu'à l'universalisme l'esprit passe du point de vue de la subjectivité à celui de l'objectivité, du point de vue de l'immanence qui était celui de la conscience philosophique, à celui de la transcendance qui caractérise la religion et la révélation. L'esprit philosophique grec ayant perdu sa productivité et son énergie, c'est sous la forme de la philosophie religieuse que s'effectue le renouvellement de la vie intellectuelle. Le subjectivisme qui avait caractérisé la philosophie grecque aboutit au scepticisme : l'esprit subjectif reconnut qu'il ne possédait pas en lui-même la vérité. Sous peine de renoncer définitivement à toute vérité, ce qui est impossible au scepticisme lui-même, on devait compléter ce point de vue négatif en proclamant que la vérité se trouve cependant hors du sujet, qu'elle réside d'une manière absolue en Dieu, d'où elle ne peut parvenir jusqu'à nous qu'au moyen de révélations surnaturelles. C'est là la transition de la philosophie à la religion. Dans la dernière école de la philosophie grecque, le néoplatonisme, l'élément négatif et subjectif se transforme en une objectivité transcendante. Dieu, l'absolu, domine la conscience individuelle: toute vérité apparaît d'origine divine et comme fruit d'une révélation. Cela nous explique un des traits les plus caractéristiques du néoplatonisme. Il s'attache aux traditions religieuses, aux symboles et aux mythes, dans lesquels il compte trouver une antique vérité divine : il aspire à être une rénovation religieuse. C'est là pour nous le trait fondamental. La philosophie se charge elle-même de faire tomber les barrières qui la séparent de la religion, et, en sachant contempler sous les formes religieuses l'élément un et divin s'épanouissant librement à l'abri de l'étroitesse et du particularisme des nationalités, elle élargit à l'infini la conscience humaine. Mais en tout ceci on partait d'une hypothèse qui s'imposait à la conscience philosophique comme indiscutable, du fait immédiat d'une révélation à l'égard de laquelle l'esprit subjectif était tenu de prendre une attitude purement passive et réceptive.

Le néoplatonisme est un des deux grands courants de cette

époque nous présentant la fusion de la philosophie grecque avec les religions de l'orient. Le second est la philosophie juive d'Alexandrie, qui nous montre le judaïsme brisant ses étroites limites nationales, se sentant attiré vers la philosophie grecque, mais ne lui donnant accès que pour la subordonner au principe de la religion mosaïque qui, dans cette conscience religieuse élargie, doit toujours demeurer le principe déterminant. On ne peut se rendre compte de la philosophie juive d'Alexandrie qu'en admettant chez les Juifs le développement de besoins spéculatifs. C'est qu'une religion a beau être positive et traditionnelle, tôt ou tard il doit arriver un moment, avec le progrès du développement et de la culture, où l'esprit, ayant acquis la conscience de lui-même, s'élève au-dessus des formes reçues pour se rendre compte de la religion établie, en appelant à son aide la réflexion et la spéculation. La philosophie juive d'Alexandrie fut la résultante de circonstances nouvelles qui obligèrent les Juifs à sortir de leur petit monde étroit pour s'habituer à respirer un air plus libre dans de plus vastes horizons. Plus le judaïsme rompt avec le particularisme, en sentant le besoin d'une culture philosophique plus étendue, plus il se trouve porté à l'émancipation spirituelle. Alexandrie était à tous égards la ville qui mieux qu'aucune autre pouvait servir de théâtre à cette évolution du judaïsme traditionnel. Les besoins de spéculation éveillés, les Juifs devaient être attirés par le platonisme, philosophie éminemment idéale et aspirant à l'absolu. Bien qu'on s'émancipe et qu'on rompe avec la tradition pour respirer à l'air libre, la pensée philosophique part, d'une manière plus précise encore que dans le néoplatonisme, de l'hypothèse de la religion positive. Le Juif d'Alexandrie avait beau s'intéresser à la spéculation, il n'en était pas moins enchaîné par l'autorité de l'Ancien Testament; c'étaient là des limites qu'il ne pouvait franchir sous peine de devenir entièrement infidèle à sa conscience juive; il ne pouvait donner accès aux idées nouvelles qui l'assaillaient de toutes parts qu'autant qu'il demeurait convaincu de leur identité avec le contenu de l'Ancien Testament.

L'interprétation allégorique des livres sacrés, à laquelle il eut recours pour les mettre d'accord avec ses idées spéculatives, témoigne des efforts auxquels il dut se livrer pour concilier des éléments si hétérogènes.

L'allégorie fut le lien mystérieux destiné à ramener à l'unité des éléments si divers; ce fut le moyen de mettre d'accord la spéculation, vers laquelle on se sentait attiré, avec le point de vue de l'Ancien Testament qui ne pouvait être abandonné : car, aussi longtemps qu'il demeurait l'unique source de la vérité, on ne pouvait admettre que les principes sanctionnés par lui. On dut donc trouver les idées nouvelles dans les livres de Moïse, ce qui ne put avoir lieu qu'en introduisant dans la lettre un esprit tout nouveau. Les livres saints furent comme une pure forme pour un contenu qui leur était entièrement étranger, mais qu'on s'imaginait, avec la meilleure foi du monde, tirer du texte, tandis qu'en réalité on en était redevable à la spéculation. Les deux éléments qu'on fut ainsi amené à distinguer dans l'Ancien Testament devaient être dans le même rapport que l'esprit et la lettre, l'âme et la corps, le contenu et la forme, l'intérieur et l'extérieur. Mais comme l'élément spéculatif qu'on prétendait dégager des livres saints, devait en constituer l'esprit et l'âme, ce fait montre clairement combien ces Juifs allégorisants s'étaient, sans s'en douter, éloignés du point de vue mosaïque. Et cependant, d'un autre côté, l'arbitraire violent au moyen duquel on se trompait soi-même en faisant usage de l'allégorie, montre jusqu'à quel point la conscience philosophique et religieuse était encore enchaînée aux formes de l'Ancien Testament. Le Juif ne pouvait s'assimiler rien qui ne se présentât sous les formes de l'Ancien Testament; pour la forme du moins les éléments spéculatifs nouveaux se trouvaient enchaînés à certaines expressions impliquées dans la notion même de religion, conséquemment par une hypothèse absolue impliquée dans la religion. Considérés de ce point de vue-là, le néoplatonisme et la philosophie juive d'Alexandrie nous apparaissent comme des phénomènes parallèles et du même genre. L'allégorie, spécialement

cultivée par les Juifs, joue aussi son rôle dans le néoplatonisme, comme elle s'associe d'une manière générale au caractère symbolique et mystique des religions anciennes.

Nous voyons donc dans le néoplatonisme et dans le judaïsme alexandrin des phénomènes appartenant sans contredit à l'histoire de la philosophie, mais ayant en même temps des relations essentielles avec l'histoire des dogmes chrétiens. Des écrits des néoplatoniciens et de ceux de Philon on peut tirer, construire un système de dogmes en tout semblable à celui que fournissaient les écrits des Pères de l'église. Le système de Philon, en particulier, tient de si près à celui de la théologie chrétienne du premier siècle qu'on pourrait être presque tenté de voir dans le dernier une continuation du premier. Au lieu d'une franche philosophie, on voit apparaître cette façon de dogmatiser spéciale à la théologie chrétienne, une spéculation ne manquant sans doute pas de contenu spéculatif, mais la pensée philosophique éminemment libre est enchaînée dans des formes religieuses ; elle part d'une hypothèse qui lui impose des limites, elle doit avoir son début, non pas en elle-même, mais dans la foi. On voit donc le lien intime qui rattache l'une à l'autre l'histoire des dogmes et celle de la philosophie. La philosophie religieuse d'Alexandrie fait à tel point la transition, que le même fleuve qui, jusqu'à présent, a eu son cours dans l'histoire de la philosophie, va changer de lit pour continuer sa course pendant des siècles sous le nom d'histoire des dogmes. Au fond il n'y a plus d'histoire de la philosophie; tout ce qui, à partir de ce moment, doit rentrer dans l'histoire de l'esprit humain a reçu du dogme chrétien ses formes, son cachet, sa couleur, et s'y rattache plus ou moins : toute pensée est exclusivement déterminée par le dogme et par la foi ecclésiastique. Reste à savoir la position que prend ici le christianisme comme point de départ du dogme.

Considéré comme une forme que l'esprit s'est donnée dans un moment déterminé, le christianisme doit être contemplé du même point de vue que les phénomènes qui viennent de nous occuper. Tous ces faits ont leur centre le plus intime dans le besoin que l'esprit éprouve de généraliser, d'universaliser tout

ce qui est étroit, national, particulier; de pénétrer dans un monde plus large, plus étendu, afin d'arriver à la vraie conscience de lui-même dans cet élément général s'épanouissant dans cette sphère nouvelle et qui seul constitue ce qui est vrai et essentiel. Si cette tendance à l'universalisme est déjà manifeste dans le judaïsme alexandrin et dans le néoplatonisme, le christianisme est au contraire l'universalisme le plus pur. L'esprit nous y apparaît dépossédé de tous les éléments particularistes dont il est toujours demeuré entaché dans les formes antérieures de son existence; la conscience de l'esprit n'arrive à l'unité parfaite, à l'accord définitif avec elle-même que dans le général, l'absolu, qui est le principe même du christianisme. Le triste état de la société au moment où le christianisme fit son apparition obligea l'esprit à rentrer en lui-même, et, grâce à ce recueillement dans lequel il dut se dépouiller de tout ce qu'il y avait dans sa subjectivité de faux et de fini, il se donna une nouvelle forme d'existence qui ne pouvait être qu'un retour à l'objectivité, à ce qui est, à Dieu. Voilà pourquoi le christianisme fit son apparition dans le monde, non pas comme philosophie, mais comme religion. Toutefois, sous ces formes religieuses, en qualité de révélation divine, il était quelque chose de donné d'une manière absolue, mais immédiate, qui ne pouvait pas être tout d'abord objet de science, mais objet de foi. Le dogme chrétien a donc son point de départ dans la foi; il est lui-même la foi sous forme de représentation, et toute pensée se rapportant au dogme, pour si libre qu'elle soit d'ailleurs, ne peut avoir son principe déterminant que dans la foi seule. C'est en cela que consiste la grande différence entre l'histoire de la philosophie et celle des dogmes; dans celle-ci la pensée prend une tout autre forme, celle de la foi; la pensée aspire à pénétrer toujours plus le contenu de la foi, à s'y objectiver. Il arrive enfin un moment où le contenu entier de la foi est épuisé; la pensée libre forme alors un tout complet, un système formé de dogmes déterminés par une autorité extérieure, une pensée devenue transcendante et extérieure à elle-même.

Ritter présente autrement les rapports de l'histoire des dogmes et de l'histoire de la philosophie. Dans la pensée de s'oppo-

ser à ceux qui prétendent qu'aux premiers siècles de l'église et chez les scolastiques, la philosophie s'est formée au service de la doctrine ecclésiastique, il insiste sur une philosophie chrétienne dont la patristique aurait formé la première période. Si Ritter veut dire que les prétendus philosophes de l'époque se sont bornés à appuyer, au moyen de considérations philosophiques, un système théologique déjà admis, ce n'aurait plus été que de la sophistique. Entend-il simplement dire par là que les Pères et les scolastiques ont été tellement gagnés par la doctrine officielle que toutes leurs recherches n'ont eu pour but que d'en dégager le sens clair et net, c'est réduire à zéro la philosophie de ces temps-là, car enfin la libre recherche en constitue l'essence. On part toujours de la supposition que le christianisme et la doctrine ecclésiastique n'ont fait que nuire à la philosophie. Mais, bien loin d'avoir entraîné et asservi la philosophie, le christianisme l'a conduite, et il en a étendu les horizons en lui imprimant un mouvement nouveau et en lui présentant de profonds problèmes à sonder. Il est résulté de tout cela que la philosophie s'est d'abord préoccupée avec une prédilection marquée de la vie religieuse de l'humanité, ce qui a été une exagération. Mais sans de pareilles exagérations il ne s'accomplit jamais de grande évolution dans le sein de l'humanité.

A la rigueur, le terme philosophie chrétienne n'est pas mal choisi pour désigner la tournure nouvelle prise par la spéculation après l'avénement du christianisme ; seulement, qu'on ne prétende pas attribuer à la philosophie une indépendance qu'elle n'a pas eue à cette époque. Au fond, Ritter lui-même est obligé de concéder que jusqu'à la scolastique inclusivement il n'y a pas eu de philosophie comme science complétement indépendante; que ce qu'il dit pour caractériser ce qu'il appelle la philosophie chrétienne, implique qu'elle avait son point de départ dans la foi ; qu'elle ne se mouvait que dans la sphère du dogme chrétien ; qu'elle avait une tendance plutôt théologique que philosophique. Chez Origène, sans doute, l'élément de la libre pensée s'accuse plus fortement que chez d'autres, mais, ce Père part toujours des faits chrétiens. Du reste, l'opposition que sa tendance provoqua montre assez qu'elle n'était pas dans l'es-

prit du temps. Si l'on veut à tout prix désigner par le terme de philosophie chrétienne ce qui ne fut au fond que de la théologie, ce ne peut, en tout cas, avoir été que de la philosophie religieuse comme celle d'Alexandrie. La philosophie païenne qui doit faire la contrepartie de la philosophie chrétienne ne peut être sortie de la religion païenne, puisqu'elle est provenue de la complète insuffisance de celle-ci. La philosophie chrétienne s'est au contraire développée avec la foi. Ce qui distingue les deux philosophies c'est que celle des païens n'avait rien de religieux, tandis que celle des chrétiens ne se comprendrait pas sans la base religieuse. Cette conception nouvelle de la philosophie ne peut s'expliquer que par le changement qui s'était effectué dans la conscience humaine. Quand on parle d'une histoire de la philosophie chrétienne, c'est surtout pour maintenir la continuité de la tradition philosophique dont le fil ne doit jamais avoir été interrompu. Toutefois, que cette préoccupation légitime ne fasse pas méconnaître la différence entre la philosophie d'une part et la religion et la théologie de l'autre. La continuité de l'esprit, toujours identique à lui-même, doit être cherchée dans ce fait que la philosophie et la théologie sont au même titre des formes, des moments, des phases diverses de l'esprit occupé à se retrouver lui-même.

S'il est de la nature de l'esprit qu'à un moment donné l'histoire de la philosophie se transforme en théologie et que la libre pensée soit enchaînée par la foi, il n'est pas moins de la nature de l'esprit de briser un jour ces chaînes théologiques qu'il s'est données. Après s'être objectivé dans le dogme, en s'y créant tout un monde qui lui est étranger et transcendantal, l'esprit se retire de cette objectivité pour rentrer en lui-même. Le dogme doit être dépouillé de la forme extérieure qu'il a revêtue pour être ramené à son principe intérieur dont le siége se trouve dans l'essence même de l'esprit.

Après que l'histoire de la philosophie est allée se perdre dans celle des dogmes qui l'a absorbée, elle s'en affranchit et rompt avec elle. La rupture s'annonce déjà dans la scolastique : ce sont des préoccupations exclusivement philosophiques qui ont donné naissance aux luttes des réalistes et des nominaux. Pour si

faible que soit ce premier mouvement, l'histoire de la philosophie commence à conquérir un terrain qui lui est propre. Mais ce n'est qu'après le mouvement d'émancipation de la réformation qu'elle commence proprement comme science indépendante, avec Descartes et Spinoza. Dès qu'elle eut ainsi conquis sa position indépendante, elle ne tarda pas à avoir des rapports avec la théologie : les deux sciences agirent l'une sur l'autre. La libre pensée fit toujours plus invasion dans le domaine de la théologie, qui ne put se soustraire à la nécessité de soumettre ses dogmes à une assimilation rationnelle. La théologie et la philosophie furent ainsi amenées à trouver leur contenu commun dans l'idée de l'absolu qui a pour les deux la même importance. De nos jours, les rapports entre les deux sciences sont devenus tels qu'une histoire des dogmes qui ne serait pas pour l'essentiel une histoire de la pensée spéculative appliquée à la théologie et à la religion, se mettrait en opposition avec toute la tendance scientifique de l'époque. C'est aujourd'hui la préoccupation philosophique qui est le point de vue dominant dans l'histoire du dogme. Dans la question des rapports de l'histoire des dogmes et de celle de la philosophie, nous voyons se reproduire les mêmes phases dialectiques que dans le cours du développement du dogme lui-même.

VI. *Histoire de l'histoire des dogmes.*

L'histoire des dogmes, étant essentiellement une histoire, doit se borner à suivre le mouvement même du dogme pour arriver à en obtenir conscience. L'histoire objective devient subjective quand l'homme acquiert conscience de l'objet qui se trouve placé devant lui. Le sujet doit donc se borner à laisser la chose, telle qu'elle est en elle-même, se refléter dans sa conscience. Mais ce n'est qu'après avoir pris tour à tour diverses attitudes à l'égard de l'objet que la connaissance du sujet, à l'égard de celui-ci, arrive à n'être que la chose elle-même considérée du côté subjectif. Dans le sentiment de sa liberté subjective, l'homme n'est que trop disposé à mêler ses propres idées à l'histoire même des choses, à les déterminer

d'après son opinion, au lieu de se laisser déterminer par elles. Cela nous explique pourquoi l'objectivité de l'histoire est conçue de si différentes manières. Ce n'est qu'à la suite de plusieurs tâtonnements qu'on s'élève jusqu'à une vraie objectivité; de sorte que ce qui est objectivement arrivé a de nouveau son histoire subjective. Il faut que l'homme apprenne à abdiquer devant l'objet et à faire, dans l'intérêt même des choses, abstraction de ses préoccupations et de ses intérêts à lui. Plus le point de vue subjectif prédomine, plus l'exposition des choses est défectueuse. Or, suivant les époques, les préoccupations subjectives ont prévalu de diverses façons. Une tractation scientifique de l'histoire des dogmes doit principalement signaler les préoccupations subjectives des époques diverses dans leurs différentes tendances, montrer ce qu'elles ont d'exagéré et établir comment l'homme en est venu à se dégager toujours plus de sa subjectivité pour prendre à l'égard du dogme une attitude objective. Mais, avant de prendre un certaine position historique à l'égard du dogme, il est indispensable que celui-ci ait déjà parcouru une certaine partie de sa course. Il ne peut, en effet, y avoir d'histoire que s'il s'est déjà passé une certaine série d'événements. On atteignit de bonne heure ce point-là pour ce qui est de l'histoire du dogme chrétien. Plus les différences d'opinion furent grandes dans les premiers siècles, plus profondes furent les divisions qui en résultèrent, plus on eut de matériaux historiques importants sur lesquels il fallait s'entendre. On dut établir un certain rapport entre les divers phénomènes en relation avec le dogme et expliquer la position que devaient prendre à l'égard du dogme des opinions opposées entre elles. A cette tendance résultant de la nature même des choses vint s'ajouter une préoccupation subjective poussant dans la même direction. Comme la primitive église, et en particulier le dogme manifestaient une aspiration très prononcée vers l'unité, partant de ce fait, on ne pouvait supposer que, depuis le commencement, le dogme eût subi la moindre modification. Subornée par la préoccupation dogmatique, la conscience historique vise à admettre dans le dogme aussi peu de changements que possible d'une époque à l'autre. On partit donc de l'hypothèse de la

stabilité, de l'identité parfaite du dogme avec lui-même ; il ne peut y avoir rien paraissant différer de l'enseignement traditionnel. On n'avait pas le moindre soupçon d'un développement dans le dogme. Et comme dans la pratique on avait grand soin de faire rentrer violemment dans l'unité ou de répudier tout ce qui semblait s'en écarter, on se représentait ces opinions et ces idées comme n'ayant aucun rapport avec le dogme ; elles furent rangées dans le vaste domaine de l'hérésie. La nature et l'essence du dogme n'impliquent nullement des formes diverses, celles-ci ne peuvent être qu'un fruit du caprice subjectif qui, en face de l'unité du dogme, toujours identique à elle-même, se complaît dans le besoin de changer et d'innover. C'est là l'hydre dont chaque hérésie est une nouvelle tête ; c'est là l'ancien serpent qui ne peut assez répandre de toutes parts son funeste poison. On n'admit donc que l'opposition entre l'hérésie et la vérité catholique. Si l'on ne voulait voir aucune trace de variation dans le dogme, en revanche l'on prenait plaisir à signaler dans l'hérésie d'incessantes variations. Le trait caractéristique qui sépare les deux domaines c'est que dans celui de l'hérésie il n'y a rien de constant, de permanent : tout se divise à l'infini et se dissout par la contradiction qui lui est inhérente. La différence qui sépare la vérité de l'erreur n'étant pas moins tranchée que celle qui sépare la lumière des ténèbres, la conscience historique se brise en deux ; on arrive à une conception dualiste. Telle est la première position que la conscience subjective prend à l'égard du dogme. Le dogme demeure immuable, toujours semblable à lui-même ; l'hérésie ne cesse de changer, de se modifier, de se contredire. Il ne saurait y avoir d'histoire du dogme puisque celui-ci est censé ne changer en rien ; il ne peut y avoir qu'une histoire des hérésies.

C'est bien sous cette première forme que l'histoire des dogmes a fait son entrée dans le monde, comme le montrent les relations d'Irénée et de Tertullien sur les hérésies de leur temps. On voit que la conscience historique commence à se réveiller. Irénée, en particulier, pour rendre compte de certains phénomènes importants de son époque, se voit obligé de remonter le cours des temps, de donner l'origine des hérésies et de signaler tout

ce qui les concerne. C'est surtout chez Épiphane et chez Théodoret que nous voyons l'histoire des dogmes prendre une position indépendante sous le nom d'histoire des hérésies. Épiphane, en particulier, cherche à faire rentrer dans son histoire des quatre-vingts hérésies antérieures ou postérieures au christianisme tout ce qui concerne le dogme en tant que sujet au développement et au changement. Pour mieux le saisir jusque dans ses racines, il remonte jusqu'aux temps antérieurs au christianisme. L'intérêt historique se montre aussi, particulièrement chez Épiphane, en ce qu'il embrasse dans son étude des opinions qui n'ont pas encore été rejetées comme hérétiques, comme par exemple les enseignements d'Origène. Ce qui montre à quel point la préoccupation était subjective, c'est qu'on s'attachait beaucoup plus à réfuter ces hérésies qu'à les exposer. L'historien ne songe qu'à obtenir une confirmation de ses propres convictions, en réfutant et en rejetant toutes les hérésies qui leur sont contraires. L'objet dont s'occupe l'historien n'a en lui-même aucune valeur, mais uniquement celle que celui-ci lui prête dans l'intérêt de ses opinions. L'unité, l'immutabilité du dogme orthodoxe est l'axiome inébranlable qui sert de point de départ. Aussi, de même qu'on ne s'occupe des hérétiques que pour trouver dans leurs incessantes variations une confirmation des doctrines reçues, quand on se préoccupe des docteurs orthodoxes, c'est uniquement pour trouver dans leurs déclarations une confirmation du dogme officiel. C'est surtout dans divers écrits d'Athanase qu'on trouve des considérations de ce genre. Les Ariens prétendaient, de leur côté, que leur doctrine n'était nullement nouvelle ; ils insistaient aussi sur leur accord avec d'anciens Pères. Tout cela impliquait une différence dans le développement du dogme. Mais Athanase se garde bien de faire cette concession. Aussi, quand on lui objecte que Denis, évêque d'Alexandrie, avait des idées ariennes, son principal argument est que ce docteur n'ayant pas été repoussé comme hérétique par d'autres évêques, est mort orthodoxe et a été inscrit sur le catalogue des Pères. On calomnie donc les Pères, quand on prétend qu'ils n'ont pas enseigné la plus pure orthodoxie. Et, pour ne pas compromettre cette prétendue

unité, on va jusqu'à donner des différences bien réelles pour de simples apparences. Tandis qu'Épiphane avait classé Origène parmi les hérétiques, Athanase le range parmi les orthodoxes, sous prétexte que ce qu'il a écrit dans ses recherches et ses discussions n'était pas son opinion vraie. On prétendait se débarrasser des contradictions les plus manifestes en ayant recours à l'idée de l'accommodation. C'est par de pareils tours de force qu'on veut établir l'immutabilité du dogme. Toute variante portant sur le dogme, quand elle n'est pas illusoire, est rejetée comme hérésie. Il n'y a donc pas d'histoire du dogme, mais simplement une histoire des hérésies.

Cette conception dualiste de l'histoire se rattache naturellement à un certain docétisme. Du moment où l'unité et le changement sont dans une opposition telle qu'il n'y a plus de point de contact, tout mouvement dans l'unité, toute différence ne peut avoir son siége que dans la représentation. Mais pourquoi faut-il donc que l'histoire soit d'une monotonie désespérante, d'une incessante identité avec elle-même? Evidemment c'est parce que l'homme redoute de perdre le centre de gravité de sa conscience dogmatique, du moment où y il aurait la moindre variation, le moindre mouvement, le plus léger changement dans la doctrine officielle. C'est uniquement dans son propre intérêt, parce qu'il ne se sent pas encore assez fort, parce qu'il n'a pas en lui-même une confiance suffisante pour s'appuyer sur ses propres forces, que le sujet ne peut admettre la moindre solution de continuité dans l'histoire; pour qu'il puisse être d'accord avec lui-même, il faut aussi que tout le soit en dehors de lui. C'est dans le but de prévenir ainsi toute division de la conscience qu'on s'efforce de nier tout développement historique. Tous ces efforts pour chercher à se débarrasser des faits les moins contestables mettent à nu l'étroitesse, l'arbitraire, les faiblesses intellectuelles et morales du sujet. Il redoute la réalité vivante de l'histoire; il n'ose pas regarder en face ce qu'elle renferme, et dans son grand embarras il prend sur lui de faire subir aux faits les plus grandes violences. Cette conception de l'histoire dura aussi longtemps que l'orthodoxie dont elle était la conséquence nécessaire. Les hérétiques, au

contraire, pour lesquels le dogme reçu était loin d'avoir la même importance, eurent plus de liberté d'esprit; ils furent même intéressés à faire ressortir les différences et les contradictions que renferme l'histoire.

Ainsi Etienne Gobarus, à propos de cinquante-deux articles se rapportant à des sujets débattus dans l'église, expose deux explications non pas seulement différentes mais contradictoires. Il a recours, pour cela, non pas à des arguments ou à des témoignages bibliques, mais à des citations des Pères, dont les unes appuient, les autres contredisent les enseignements de l'église. Comme cet écrivain appartenait au parti monophysite et ne reconnaissait pas l'orthodoxie du concile de Chalcédoine ni les autorités sur lesquelles il s'appuyait, il ne peut avoir pour but que de démontrer historiquement que l'uniformité du dogme, affirmée par l'église catholique, était une fiction. Voici comment on passa de la conception d'une pure histoire des hérétiques à une vraie histoire des dogmes. Ce fut en reconnaissant qu'il pouvait y avoir au sujet d'un dogme des opinions également légitimes, pour si différentes qu'elles fussent d'ailleurs. Le *Sic et non* d'Abélard marcha plus tard dans la voie ouverte par Gobarus. La préoccupation historique se montre ici clairement en ce que l'auteur expose crûment le pour et le contre, sans se livrer à la moindre tentative de conciliation. Malgré cela, le sens historique n'en manque pas moins à la scolastique. Elle ne traite le dogme historiquement qu'en un point. Pour appuyer ses sentences, elle remonte aux anciennes autorités; et comme elle passe en revue le pour et le contre, elle oppose les témoignages entre eux. Toutefois, c'est dans le seul but de lever la difficulté par des procédés dialectiques; l'identité du dogme est bien toujours le point dont on part et auquel on ramène tout. Il ne fallait rien moins qu'une modification de la conscience religieuse pour changer l'attitude de celle-ci à l'égard du dogme. C'est ce qui eut lieu à la réformation.

Le schisme que tous les efforts des siècles précédents avaient tendu à prévenir s'accomplit enfin. La réformation en effet, dans son essence, n'est rien d'autre qu'une rupture avec le

dogme reçu et avec l'église : une division survenue dans la conscience ecclésiastique. On sent qu'il n'est pas aussi important qu'on l'a cru jusqu'alors de se sentir parfaitement d'accord avec le dogme reçu ; cet accord paraît même impossible à mesure qu'on constate que la doctrine traditionnelle contredit la conscience chrétienne formée au contact de la Parole de Dieu. On a ainsi atteint le point où l'objectivité du dogme peut reprendre tous ses droits. Plus on s'émancipe pour ne se sentir lié que par ce qu'en son âme et conscience on doit considérer comme la Parole de Dieu, plus l'attitude qu'on prend à l'égard du dogme est libre. On n'avait plus aucun intérêt à nier les nuances, les différences, les contradictions que présente le cours de l'histoire, car plus la contradiction entre la doctrine primitive et la doctrine récente se trouvait accusée, moins la légitimité du schisme pouvait être contestée. C'est donc à partir de la réformation que le point de vue historique reprit ses droits et qu'on se livra à des études sur la marche et les changements du dogme. Ce point de vue-là perce déjà dans *les Centuries de Magdebourg,* destinées à donner à la réformation une base historique. Chose étrange toutefois, tandis que c'est le protestantisme qui éveille le premier le sens historique, le premier ouvrage important traitant de l'histoire du dogme sortit du camp catholique. Il s'agit de l'ouvrage *(De theologicis dogmatibus)* du jésuite français Denis Pétau. Il se propose d'exposer, d'après la méthode historique, le système des principaux dogmes théologiques, tels que nous les connaissons par l'Ecriture et par la tradition ecclésiastique. Les dogmes sont les principes ecclésiastiques ayant une valeur absolue et demeurant toujours identiques à eux-mêmes, la tradition ecclésiastique immuable à l'égard de laquelle le contenu de l'histoire est dans le même rapport que les accidents avec la substance. On pourrait voir dans cet ouvrage un effet indirect de la réformation : le jésuite Pétau éprouve, lui aussi, le besoin de réformer la théologie en la débarrassant du fatras scolastique dont on ne pouvait plus s'accommoder. Sauf cette réserve, l'ouvrage est foncièrement catholique. Au fait, il n'admet pas, il ne peut admettre un développement du dogme. Le

protestantisme de cette époque n'a rien produit qui puisse être comparé à ce livre.

L'ouvrage de l'écossais Joh. Forbesius à Corse *(Instructiones historico-theoligicæ)* ne saurait élever à cet égard la moindre prétention. Il prétend montrer l'accord de la doctrine réformée avec les enseignements des Pères, ce qui montre combien la manière protestante de comprendre les dogmes laissait encore à désirer. Tout en ayant rompu avec l'unité romaine, on demeurait fidèle à la conception dogmatique de l'histoire, renforcée des préoccupations polémiques. L'opposition du catholicisme et du protestantisme s'était substituée à celle du dogme et de l'hérésie. Les protestants éprouvaient toujours le besoin de se savoir d'accord avec le dogme ecclésiastique; mais, dans le but de reproduire la pure doctrine évangélique, ils remontaient jusqu'aux temps les plus anciens, encore purs des corruptions venues plus tard. Qu'il s'agît des rapports des réformés et des luthériens ou des controverses avec les catholiques, tous les protestants insistaient beaucoup sur l'accord qui devait exister entre eux et la doctrine de la primitive église. La préoccupation polémique fut poussée si loin qu'on prétendit trouver la vérité chez les hérétiques répudiés par l'église romaine, qui devinrent une série de *testes veritatis* en faveur de la vérité évangélique qui, grâce à eux, n'avait jamais complétement disparu.

Tout cela explique pourquoi, durant tout le cours du XVIIe siècle, l'histoire des dogmes continue à être traitée dans les dogmatiques. Aussi longtemps que ce point de vue polémique domina, il suborna la critique qui se garda bien de s'en prendre aux articles sur lesquels on était d'accord avec Rome. Les protestants, au contraire, tinrent à honneur de montrer qu'au sujet de la Trinité et de la personne de Christ ils demeuraient pleinement d'accord avec Rome. On le voit, le mouvement qui devait être introduit dans le dogme par le principe protestant ne pénétrait pas encore bien profond. Il ne s'agissait pas encore d'une critique indépendante; le point de vue polémique dominait. Toutefois en prétendant, au nom du principe protestant, purifier la doctrine en faisant le départ entre les éléments primitifs et les éléments dérivés, on faisait implicitement

de la critique. Mais elle était encore subordonnée à des hypothèses et à des opinions préconçues.

Une époque nouvelle s'ouvrit pour l'histoire des dogmes, lorsque le point de vue critique se substitua franchement aux préoccupations polémiques. Mosheim, Walch (le jeune) et Semler ont représenté à cet égard, dans le domaine de l'histoire des dogmes, la tendance critique qui envahit tous les domaines vers le milieu du XVIIIe siècle. La critique a bien des missions à accomplir dans le champ de l'histoire : ce n'est que quand elle s'acquitte de toutes qu'elle est en mesure de fonder la vraie méthode historique. Cette méthode se proposant avant tout de saisir l'objet dans sa pureté première, dégagé de tout ce qui peut le troubler, la critique doit porter en tout premier lieu sur les sources. Il faut également écarter chez le sujet, préjugés, hypothèses, étroitesse, tout ce qui peut troubler la vue claire et nette de l'objet. Lorsqu'on a ainsi rapproché autant que faire se peut le sujet et l'objet, il importe beaucoup de bien suivre l'évolution dialectique de celui-ci. Pour bien connaître la chose, il faut en posséder la notion. La notion n'est autre que le principe moteur intérieur qui pousse l'objet à parcourir les phases diverses du développement au moyen desquelles l'idée se réalise.

Ces trois hommes se distinguent par une étude approfondie et étendue des sources, par un examen attentif des matériaux qui doivent servir de base à une histoire des dogmes. Walch, qui se distingue particulièrement sous ce rapport, manque en revanche de la liberté d'esprit et de l'indépendance dogmatique qu'on est en droit d'exiger d'un historien du dogme. Mosheim est déjà plus libre, Semler tout à fait émancipé. Mais il tombe dans l'arbitraire : il représente l'extrême opposé du catholicisme. L'histoire entière devient le produit d'une subjectivité illimitée. Sa critique abonde en hypothèses aventureuses dépourvues de toute base historique. Semler se contente de tout renverser pour ne donner finalement dans ses écrits que des matériaux informes puisés aux sources. Mosheim se distingue à cet égard très avantageusement de Semler. Grâce à un heureux talent de combinaison, il sait rapprocher les éléments homogènes et introduit le point de vue synthétique entièrement méconnu par

le précédent. C'est ainsi qu'on voit poindre chez Mosheim l'idée de ce qui a été désigné comme le troisième facteur de la critique. Il est pleinement convaincu que dans l'histoire et surtout dans le domaine intellectuel, il doit y avoir du mouvement et un organisme de la vie et de l'esprit.

Semler fut celui de ces trois hommes qui exerça le plus d'influence sur la période critique qui suivit. A lui se rattache Rœsler qui contribua beaucoup à intéresser à l'étude des dogmes, ainsi que quelques théologiens (Gruner, Seiler, Dœderlein) qui étudient à la fois la dogmatique et l'histoire des dogmes.

La confusion de ces deux sciences se comprend sans peine. L'indifférence pour le dogme reçu étant à son comble, il fallait bien remplir les dogmatiques des matériaux de l'histoire du dogme, sous peine de n'avoir rien à dire. Manquant d'un autre côté de tout souffle spéculatif, on s'imaginait avoir atteint les dernières limites du libéralisme lorsqu'on déplorait l'inutile perspicacité que tant de docteurs avaient déployée au sujet de tant de problèmes sans rapport avec la doctrine chrétienne, et les déplorables controverses qui avaient fait tant de tort à l'église chrétienne. On ne savait plus voir dans l'histoire que les jeux arbitraires d'un subjectivisme déchaîné. Les personnages historiques que la substance prédominante du dogme avait jusque-là relégués à l'arrière-plan surgissent tout à coup et de toutes parts. Ils remplissent toute la scène historique, sur laquelle les intérêts et les passions humaines viennent jouer le rôle prédominant. Plus un auteur se montre habile à pénétrer dans ce bizarre fouilli et à l'analyser psychologiquement, plus il peut se vanter d'être passé maître dans l'art du pragmatisme historique. Nul n'excella plus dans cette partie que Planck, comme on le voit par son *Histoire du dogme protestant depuis la réformation jusqu'à la Formule de concorde*. Cet ouvrage est très important parce qu'il expose, en remontant aux sources, toutes les controverses de l'époque de la réformation. Le subjectivisme joue le rôle prépondérant quand il s'agit de comprendre l'histoire ; tout est accidentel ; l'auteur n'a pas la moindre idée d'une nécessité logique dominant tout le cours du développement.

Le rationalisme fit prédominer également les préoccupations

subjectives. Tirant tout de la raison, il est dépourvu de sens historique ; mais, comme les cadres de sa dogmatique sont vides, il est obligé pour les remplir de recourir à l'histoire. Il fait voir comment le dogme s'est formé d'une manière tout à fait accidentelle et comment il se dissout sous les coups de la critique. La dogmatique et l'histoire des dogmes arrivent ainsi à se confondre, comme dans les ouvrages de Staëudlin et de Wegscheider. Le point de vue exclusivement subjectif de ces historiens se montre en ce qu'ils se bornent à exploiter l'histoire pour en obtenir les matériaux de leur critique rationaliste. L'histoire du dogme n'a rien à gagner à être ainsi confondue avec la dogmatique. On peut faire la même observation au sujet de la dogmatique de Strauss; l'histoire est sacrifiée à la critique qui demeure la préoccupation principale. Le dogme produit l'effet de n'être là exclusivement que pour être critiqué ; on s'attache exclusivement à son côté négatif, sans tenir nul compte de l'élément positif.

Nous sommes toutefois redevables à la période rationaliste d'un ouvrage qui dans un certain sens fit époque. Münscher fut le premier écrivain protestant qui traita l'histoire des dogmes dans toute son étendue et conformément à sa notion. Malgré des qualités incontestables, cet ouvrage a vieilli, parce que les raisonnements superficiels et toute la conception du rationalisme s'y étalent à leur aise. L'ouvrage d'Augusti avait précédé celui de Münscher, mais il a tant de défauts qu'on ne saurait plus s'en servir.

Arrivés presque aux auteurs contemporains, nous en trouvons plusieurs qu'il ne vaut guère la peine de caractériser. Nous ne parlerons que des principaux. L'ouvrage de Baumgarten-Crusius fit le premier accomplir un progrès scientifique à l'histoire des dogmes. Il est fait avec soin et contient des trésors d'érudition. Mais l'ordre, la méthode et la division des matériaux laissent infiniment à désirer. Divisé en paragraphes et en explications, ce livre vous place souvent en face de vagues abstractions dépourvues de la fraîcheur de la vie concrète et de tout organisme historique.

L'Histoire des dogmes d'Engelhardt se propose uniquement de faire revivre les sources, dans les paroles mêmes des auteurs.

L'exposition est d'une extrême sécheresse : il ne saurait être question d'un développement partant d'une idée quelque peu nette. Il voit bien dans l'histoire des dogmes une série d'efforts auxquels se livre la raison pour comprendre les dogmes particuliers, mais il n'essaie pas même de saisir l'histoire des dogmes comme une évolution dialectique.

L'Histoire des dogmes de Meier (1840) se recommande par la division et l'arrangement, mais les dogmes s'y présentent dans l'ordre chronologique et non d'après leurs relations systématiques.

Comme la précédente, l'*Histoire du dogme* de Hagenbach a le mérite d'abandonner la fausse division en une partie générale et une partie spéciale. Il suit l'ordre systématique. Ces trois derniers ouvrages paraissent vouloir rompre avec le subjectivisme en se bornant au simple rôle de narrateur, sans introduire leurs appréciations dans le cours du récit. Ce n'est pas assez pour répondre aux exigences de la notion scientifique de l'histoire des dogmes.

Nul ouvrage n'a mieux su que celui de Néander faire une place indépendante à l'histoire des dogmes à côté de celle de l'église. Il se distingue de tous les précédents par une étude attentive des sources, mais il manque d'une conception spéculative.

Les catholiques n'ont presque rien fait pour l'histoire des dogmes. D'après les explications que Klee donne sur la notion de l'histoire des dogmes dans son manuel, son point de vue ne paraît pas beaucoup différer de celui des protestants. Il avoue que les dogmes se sont formés dans le cours des temps, bien que la substance soit toujours restée la même et n'ait fait que changer de forme. Malheureusement l'exécution ne répond guère à ces idées. Exagérant la pensée que le dogme est toujours resté substantiellement le même, l'auteur tombe dans une grande monotonie. Les catholiques ne veulent pas que l'histoire des dogmes soit une science éminemment protestante, mais jusqu'à présent ils n'ont rien fait pour renverser cette manière de voir. Au fond, le catholicisme ne peut renoncer à l'idée de la stabilité absolue du dogme pour admettre un développement réel. Suivre le développement du dogme, c'est tenir

compte de tous les phénomènes qui s'y rapportent, de façon à distinguer ce qui est accidentel et passager de l'essence même. Ainsi pour la période antérieure à la réformation, il faut constater qu'à côté du dogme reçu, toutes les autres opinions échouent et n'arrivent à rien constituer de solide et de permanent. Mais arrivé à la réformation, on est obligé de reconnaître que cette conception du dogme, qui place la vérité toute d'un côté et l'erreur de l'autre, ne peut se maintenir. Le protestantisme se distingue justement de toutes les prétendues hérésies qui l'ont précédé, en ce qu'il a réussi à se constituer à part. C'est là un fait qui contredit l'assertion catholique en vertu de laquelle le dogme ecclésiastique serait toujours demeuré identique à lui-même. Il ne reste plus à Pétau et à Klee que d'ignorer le développement dogmatique dans le sein du protestantisme, faute d'en savoir rendre compte.

De tout ceci il résulte qu'on ne saurait prétendre que le dogme demeure toujours identique à lui-même, dans le cours de son développement. Bien loin de lui prescrire ce qu'il doit être et devenir dans le cours des temps, on doit lui laisser la pleine et entière liberté de ses mouvements. Mais pour cela il faut s'élever jusqu'au point de vue de la libre pensée qui est celui du protestantisme. Les catholiques ont beau dire, l'histoire des dogmes demeure donc une science protestante. Toutefois le protestant doit se garder de tomber dans une liberté subjective et arbitraire. Il s'agit ici d'une liberté qui a ses lois immanentes et qui se confond avec la nécessité, non pas extérieure et accidentelle, mais avec celle qui découle de la notion objective de la chose. Ce qu'il y a de vrai dans la conception catholique, c'est qu'elle reconnaît au dogme son unité objective, mais on a le tort de se la représenter d'une façon tout à fait extérieure; on la voit dans l'unité extérieure du dogme reçu. On prend la forme extérieure du dogme pour son essence même, tandis que l'unité vraie, vivante ne peut résider que dans l'esprit s'objectivant dans le dogme.

Ce n'est que du point de vue spéculatif qu'il est possible de concevoir cette unité du principe spirituel, car lui seul admet une vérité absolue. Du moment où on se place à l'extrême opposé du catholicisme pour ne voir dans l'histoire que variété

et changement incessant, il n'y a plus de vérité absolue; tout se morcelle; il n'y a ni unité de mouvement, ni unité de principe. Or la pensée spéculative part de l'hypothèse qu'il existe une vérité absolue et par conséquent une conscience absolue. La science de l'absolu doit aussi avoir l'absolu pour objet, car un absolu qui ne serait pas tel pour la conscience subjective ne serait pas un vrai absolu. Du point de vue spéculatif, l'histoire des dogmes ne peut être conçue que comme l'évolution de la vérité absolue prenant en elle une forme subjective. En d'autres termes, le principe du mouvement c'est l'esprit faisant effort pour arriver à la conscience de lui-même et obtenir ainsi le sentiment de son unité. Dans cette évolution, l'esprit s'objective dans le dogme, il devient à ses propres yeux quelque chose d'extérieur et d'objectif, mais il rentre ensuite en lui-même et s'élève jusqu'à la liberté que lui donne la conscience de lui-même. Au point de vue spéculatif, il s'agit d'arriver à une conscience de l'absolu, ce qui ne peut se faire qu'en partant de l'hypothèse que le sujet est lui-même identique à l'absolu. En partant de ces idées, on peut aussi reconnaître au milieu des variétés que présente l'histoire des dogmes une unité qui n'est autre que celle du principe en mouvement. Voilà pourquoi cette conception spéculative fait essentiellement partie de la notion protestante de l'histoire des dogmes. Pourvu toutefois qu'on ne tombe pas dans la conception rationaliste de l'histoire des dogmes, tout aussi extrême, tout aussi fausse que celle du catholicisme. Ce n'est qu'en s'élevant jusqu'au point de vue spéculatif qu'on peut enlever à la conception catholique et à celle du rationalisme qui s'excluent ce qu'elles ont d'étroit, d'arbitraire et de faux. C'est seulement dans cette direction que notre science peut avoir son développement subséquent. Dans ces leçons, comme dans mes travaux précédents, je m'efforce de faire atteindre à l'histoire des dogmes ce terme désiré.

J.-F. ASTIÉ.