

# Dogmatique chrétienne manuel pour l'enseignement académique et pour les études particulières

Autor(en): **Valeton, J.-J.-P. / Oosterzee, J.-J. van**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **7 (1874)**

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379163>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# DOGMATIQUE CHRÉTIENNE

## MANUEL POUR L'ENSEIGNEMENT ACADÉMIQUE

### ET POUR LES ÉTUDES PARTICULIÈRES

PAR

DR J.-J. VAN OOSTERZEE

---

Vers la fin de l'année dernière a paru le troisième et dernier volume de la *Dogmatique chrétienne* de M. le prof. van Oosterzee. C'est sur ce livre que nous voulons fixer l'attention de nos lecteurs. Ouvrage d'une étendue vraiment considérable, il mérite d'être connu, d'autant plus que de nos jours l'apparition d'une dogmatique chrétienne n'est pas chose fréquente. Destiné cependant avant tout à servir de guide à l'enseignement oral du professeur, ce livre, quant à la forme et au contenu, a le caractère d'un manuel, nom que du reste il porte en titre, plutôt que d'une exposition complète et vraiment scientifique de la dogmatique chrétienne, à l'étude indépendante, approfondie et suivie de laquelle il veut exciter le lecteur. Enfin ce n'est pas une dogmatique dans le sens rigoureux du mot, à savoir une exposition systématique de la doctrine autorisée et reconnue de l'église que l'auteur veut donner; c'est plutôt sa foi individuelle, basée sur l'autorité de la Bible et des symboles ecclésiastiques, qui nous est proposée sous ce nom. Ce n'est donc qu'en tenant

<sup>1</sup> *Christelijke Dogmatiek, Handboek voor academisch onderwijs en eigen oefening*, door J. J. van Oosterzee. Utrecht, Kemink en Zoon, 1870-72. Deux tomes en trois volumes. Le premier tome est de 366 pages en gr. in-8, le second en deux volumes de 936 pages. L'auteur est professeur en théologie à l'université d'Utrecht.

compte de ces deux faits que l'on peut juger équitablement cette œuvre vraiment remarquable.

Nous nous bornons à en donner le résumé. Et tout d'abord nous dirons peu de chose de la forme ; il suffit de rappeler que c'est l'orateur van Oosterzee qui en est l'auteur ; c'est dire que la lucidité et la facilité, la beauté et l'élégance qui appartiennent au style de cet éminent professeur n'y font pas défaut. Pour la disposition, M. van Oosterzee s'est tenu à la méthode suivie pour la première fois dans sa *Théologie biblique*, livre qui a précédé de quelques années la *Dogmatique chrétienne*. Chaque paragraphe commence donc par un résumé succinct ou quelques lignes du sujet qui y est traité ; viennent ensuite dans des annotations abondantes les développements spéciaux. Enfin chaque paragraphe est suivi d'une énumération détaillée de la littérature respective et d'un nombre plus ou moins grand de questions auxquelles l'enseignement oral du professeur doit donner la réponse.

L'idée mère qui a présidé à ce travail est celle du *royaume des cieux*. Après une première partie, la partie formelle, qui forme le *fondement apologétique* et qui roule sur la religion, la révélation et les saintes Ecritures, l'auteur construit, dans la seconde partie, la partie matérielle, l'*édifice dogmatique*. Or c'est là qu'il traite en sept chapitres de Dieu, le roi du royaume ; de l'homme, sujet du royaume ; de Christ, son fondateur ; de la rédemption, son salut ; de la voie du salut, sa constitution ; de l'église, sa pépinière ; des choses à venir, son accomplissement.

Le tout est précédé d'une *Introduction* dans laquelle sont exposés dans quatre chapitres et une vingtaine de paragraphes : le caractère, les sources, l'histoire et la prétention de la dogmatique chrétienne.

Science historico-philosophique, distincte de la théologie biblique aussi bien que de la philosophie spéculative, la dogmatique chrétienne est cette discipline qui s'occupe à examiner et à développer systématiquement le contenu et la base du dogme, c'est-à-dire de la vérité religieuse telle qu'elle est professée par l'église en général ou par une de ses communautés

en particulier. (§ 1.) — Cet examen est rendu possible, d'un côté par le fait qu'il existe un monde spirituel et une vérité éternelle, de l'autre par l'aptitude que possède l'homme de s'élever des choses visibles aux choses invisibles. (§ 2.) — Ce monde spirituel cependant n'étant reconnu que par la foi, cette science est une science de la foi, ayant son principe et sa méthode à elle. Née de la foi, elle veut en pénétrer le contenu et le principe, et ne parvient donc qu'à un certain degré de certitude qui cependant lui suffit pleinement. (§ 3.) — Dans l'encyclopédie théologique, elle a sa place à la tête de la théologie systématique ; quoique à peine séparable de la morale chrétienne, elle doit néanmoins en être distinguée ; recevant des services considérables de la théologie exégétique et historique, elle en rend à son tour d'autres non moins considérables à toute la théologie pratique. (§ 4.) — Comme aucun développement de la doctrine du salut ne saurait être l'expression parfaitement adéquate de la vérité chrétienne, la valeur de la dogmatique est toujours relative. Elle n'en est pas moins réelle pour tout chrétien, encore plus pour tout théologien, et surtout pour tout ministre du saint Evangile. (§ 5.)

Le second chapitre de l'Introduction maintient la distinction courante entre *source primaire*, la Bible, et *source secondaire*, les écrits symboliques. L'une et l'autre sont subordonnées à la *source principale* qui est le Christ, tandis que la conscience chrétienne occupe la dernière place parmi les sources de la dogmatique chrétienne. (§ 6.) — Christ étant la plus haute révélation de la vérité dans le domaine religieux, il est nécessairement le centre de toute vraie dogmatique. Tout ce que celle-ci enseigne de Dieu, de l'homme, etc., doit être considéré à la clarté qui découle de lui, et rien de ce qui est en contradiction avec lui ne saurait être reconnu comme vrai. (§ 7.) — La Bible étant sinon le seul moyen, du moins le moyen le plus sûr de connaître Christ, elle est par cela même la source primaire, en même temps que la pierre de touche de toute vérité religieuse. La valeur différente qu'il faut attribuer pour l'usage dogmatique aux différents livres de la Bible, dépend de leurs rapports plus ou moins directs avec la personne et l'œuvre de Christ. (§ 8.)

— Les écrits symboliques, contenant les témoignages de la foi que professe soit toute l'église chrétienne (le symbole dit des apôtres, le symbole de Nicée, le symbole *quicumque*, dit d'Athanase), soit l'église réformée (la confession néerlandaise rédigée par Guido de Bréz avec l'aide de Saravia, de Model et d'autres, le catéchisme d'Heidelberg, les canons de Dordrecht, on peut y ajouter les quatre questions faites avant la célébration de la sainte cène), sont d'un plus grand intérêt pour la partie historique que pour la partie philosophique de l'étude dogmatique. La dogmatique, tout en se gardant de méconnaître la continuité de la foi de l'église, ne saurait se laisser entraver par la lettre des écrits symboliques. (§ 9.) — La vérité objective ne devenant la propriété spirituelle de l'homme qu'autant qu'elle trouve en lui un point de contact subjectif, la conscience chrétienne rend à la vérité chrétienne un témoignage qui a une haute valeur. Par conscience chrétienne, il faut entendre ce que le chrétien sait en lui-même des choses spirituelles par suite de l'expérience intime et de la contemplation de soi. La doctrine du salut cependant ne pouvant être déduite ni de la raison, ni du sentiment, ni de la conscience elle-même, mais seulement des faits que donne la Bible, la conscience chrétienne ne fait en réalité qu'en sceller la vérité, et tout en méritant d'être considérée comme source interne, elle n'est en aucune manière la source principale de la dogmatique. (§ 10).

C'est au chapitre troisième de l'Introduction que l'auteur trace à grands traits l'histoire de la dogmatique chrétienne. Il y voit cinq périodes. D'abord celle de l'épanouissement. L'église des sept premiers siècles n'a fait que fort peu pour la dogmatique dans son ensemble ; elle se borne à l'apologie du christianisme et au développement de quelques-uns des dogmes les plus importants ; développement qui porte en Orient un caractère théologique, en Occident un caractère anthropologique. On s'occupe plus de la christologie et de l'amartologie que des questions qui traitent de la sotériologie et de l'eschatologie. (§ 11.) — La seconde période est celle du développement. Les représentants les plus nobles du scolasticisme et du mysticisme s'efforçant au moyen âge soit de rassembler, de définir et de

démontrer la doctrine traditionnelle, soit de la compléter et de la défendre, la dogmatique commence depuis le VIII<sup>e</sup> siècle à se développer sous l'influence de Platon et d'Aristote, mais elle le fait dans un sens qui rend une épuration toujours plus nécessaire. (§ 12.) — Celle-ci a lieu dans la troisième période depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, d'une manière aussi riche que bienfaisante. Les fondateurs des églises luthérienne et réformée sont en même temps les premiers dogmaticiens. On s'occupe davantage et mieux de la dogmatique, mais ce développement est bientôt entravé par les nombreuses divisions des protestants et par la décadence de l'esprit de la réformation. (§ 13.) — Suit une période de dégénération ; aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles reparaît l'influence d'abord du scolasticisme, plus tard du rationalisme, parfois aussi du mysticisme. C'est le dogmatisme théologique qui entrave l'examen de la doctrine du salut, plus tard le criticisme philosophique qui l'égare ; mais on voit surgir cependant de temps à autre des esprits supérieurs et réformateurs. (§ 14.) — La dernière période est celle du renouvellement ; une conception plus juste et plus féconde de la vérité vient remplacer le rationalisme et le supranaturalisme antérieurs. Partant de l'Allemagne (Schleiermacher) et faisant sentir son influence sur les différentes églises des autres pays, cette tendance prend pour thème la vie divine, révélée historiquement en Christ, et connue à la lumière des saintes Ecritures seules par la voie d'une expérience spirituelle. (§ 15.)

C'est enfin au quatrième et dernier chapitre de l'Introduction que l'auteur se prononce sur la prétention de la dogmatique chrétienne. Et tout d'abord le point de départ de la dogmatique ne pouvant pas être en contradiction avec son caractère, ne saurait être ni un scepticisme effréné, ni un dogmatisme inflexible, mais seulement la foi personnelle fondée sur la Bible et sur l'expérience, et garantie par une apologétique rigoureuse. C'est ce principe qui décide du rapport de la dogmatique avec les sciences non théologiques, et trace en même temps les limites de son propre domaine. (§ 16.) — Ce n'est donc que l'intuition et que la réflexion sur ce que l'œil de la foi a contemplé qui conduit ici à la science. Tout dogme doit être tiré de la

source principale, puis, après examen critique, être rattaché aux autres dogmes d'une manière analytico-synthétique, de sorte que chaque partie reçoive sa lumière et sa valeur de sa liaison avec l'ensemble. La *preuve* dogmatique ne réussit qu'auprès de celui qui accepte, tout au moins dans une certaine mesure, le même principe. Elle est déterminée du reste par la nature de chacun des dogmes, et a atteint son but quand elle a démontré que la foi est raisonnable et que l'incrédulité ne l'est pas. Le critérium de la vérité de chaque thèse réside dans son accord tout ensemble avec la parole de Dieu et avec le témoignage de l'expérience spirituelle. (§ 17.) — La division de la dogmatique doit ressortir de l'idée principale de la révélation chrétienne, et, en plaçant toutes les parties dans leur juste rapport, servir à faire bien apprécier tout l'ensemble. D'après M. van Oosterzee, c'est la division se fondant sur l'idée du royaume des cieux qui satisfait le mieux à cette prétention de la dogmatique. (§ 18.) — Or la foi ne pouvant saisir son objet que par approximation, on ne saurait mettre en question la perfectibilité de la dogmatique chrétienne, bien distincte de celle de la révélation elle-même. Il faut distinguer cependant entre l'évolution et la révolution. Le vrai progrès consiste ici à bâtir toujours plus sur le fondement inébranlable, c'est-à-dire à décrire, à justifier, à développer et à appliquer d'une manière toujours plus satisfaisante et universelle le contenu de la doctrine du salut, en ayant égard aux besoins du temps. (§ 19.) — Le but final de la dogmatique chrétienne est l'avancement du royaume des cieux et partant la glorification de Dieu. Tout doit concourir à ce but, les facultés intellectuelles et morales de son adepte aussi bien que la manière de l'étudier et de l'exposer. (§ 20.)

Nous passons à la partie formelle, intitulée le *fondement apologétique*. C'est là que la question de la religion réclame un premier chapitre. L'examen de la nature et du caractère de la religion en général, se place nécessairement à la base de la dogmatique chrétienne. La religion étant la vie de l'homme en communion personnelle avec Dieu, ce mot de religion désigne subjectivement une certaine tendance de la vie spirituelle de l'homme, objectivement le culte que produit cette ten-

dance. (§ 21.) — Fondée dans la nature de l'homme, la religion est la conséquence de la relation primitive de l'humanité avec Dieu, telle que Dieu même l'a voulue. Le sentiment religieux est donc la notion toujours plus claire de cette relation. Tout homme a donc un droit irrévocable à la religion, de même que la religion a droit sur lui. Le reniement de toute foi religieuse doit être considéré comme un crime de lèse-humanité. (§ 22.) — La religion a son siège dans le sanctuaire le plus intime du cœur, non pas dans une faculté prise à part, soit intelligence, soit volonté, soit sentiment, soit conscience au sens courant de ce mot ; mais dans la conscience entendue au sens de Vinet, comme l'ensemble des besoins et des idées qui constituent toute la nature supérieure de l'homme. De ce foyer elle pénètre toute la vie intérieure et extérieure de l'homme vraiment religieux. C'est là le secret de sa puissance, la cause de sa lutte incessante, le gage de sa durée et de son triomphe à venir. (§ 23.) — Le but de la religion sera différemment conçu, selon le degré de développement que l'on aura atteint. L'homme vraiment religieux n'aura pour but ni de rendre service à Dieu, ni de tirer de lui un profit personnel, mais seulement d'entrer dans cette union personnelle avec Dieu par laquelle Dieu est glorifié et le cœur de l'homme entièrement satisfait. Ce but suppose le point de vue théiste. (§ 24.) — Les formes différentes de la vie religieuse de l'humanité témoignent toutes d'une même origine et d'un même besoin. Quoique la forme la plus défectueuse soit respectable et que la forme la plus excellente soit inférieure à l'idéal de la religion parfaite, leur valeur n'est pourtant nullement égale, et surtout la différence entre celles qui sont monothéistes et celles qui ne le sont pas est trop grande pour n'être qu'une différence de degré. Parmi les premières, le christianisme a une supériorité incontestable. Les religions païennes pourraient être nommées les religions d'un *désespoir impuissant*, la religion d'Israël celle de l'*espérance croissante du salut*, le christianisme celle de la *satisfaction spirituelle* ; le mahométisme celle de la *sensualité flattée*. (§ 25.) — L'altération de la religion résulte de la domination exclusive d'une seule faculté sur un principe qui est appelé à vivifier l'homme tout entier.



C'est de là que proviennent les sectes qui engendrent toujours de nouvelles maladies, et celles-ci, lorsqu'elles se développent sans obstacle, peuvent être mortelles et faire dégénérer la religion en impiété. De l'influence exclusive de l'intelligence naît l'*intellectualisme*, puis le *doctrinarisme* soit rationaliste, soit supranaturaliste; de l'influence du sentiment naît un *mysticisme* nébuleux et maladif, puis un *fanatisme* effréné qui se manifeste par le *zélotisme*; de l'influence de la volonté le *moralisme*, ou le *légalisme*, dont l'apogée est dans le *pharisaïsme* ou dans le *piétisme*; de l'influence de la conscience l'*ascétisme* et l'*individualisme*. (§ 26.) — Le culte de Dieu devant être volontaire, mais non arbitraire, le vie religieuse a besoin d'une autre règle que celle qu'offrent la sagacité et le caprice humains. C'est de Dieu même que l'homme doit apprendre de quelle manière il doit être servi; point de religion sans une révélation primitive; point de religion pure sans une révélation spéciale et continuelle. (§ 27.)

La question de la révélation est abordée dans le second chapitre. Il faut entendre par révélation l'acte du Dieu vivant par lequel il communique à l'homme les mystères de sa nature et de sa volonté. On peut établir une distinction entre révélation extérieure et intérieure, entre révélation générale et spéciale, entre révélation de faits et de mots, mais non entre révélation médiate et immédiate. Ces différentes sortes de révélation cependant ne sauraient se contredire, elles doivent se compléter les unes les autres. (§ 28.) — La révélation en général, c'est-à-dire celle qui est primordialement donnée à tous dans la nature, l'histoire et l'homme, proclame hautement et avec une autorité irrécusable la certitude de l'existence de Dieu, la majesté de son être, et la sainteté de sa volonté. La sublimité en est reconnue par les esprits les plus nobles, son obscurcissement s'explique par la domination du péché, et tandis qu'il est fort important, surtout au point de vue chrétien et réformé, d'en maintenir la réalité, on peut dire d'autre part qu'elle a atteint sa destination pour l'humanité quand elle a réveillé dans l'homme l'aptitude à recevoir la révélation spéciale, en même temps que le désir de l'obtenir. (§ 29.) — La nécessité de la révélation spéciale, c'est-

à-dire de celle qui renferme les faits destinés à tous, il est vrai, mais non pas encore communiqués à tous, découle de la triste condition dans laquelle la domination de l'erreur, du péché, de la misère et de la mort a plongé l'humanité tout entière, et est confirmée par l'histoire de la religion et de la philosophie. Ne pouvant être démontrée à quiconque nie la puissance du péché et le besoin de rédemption, elle ne saurait être révoquée en doute par quiconque veut reconnaître ces faits. (§ 30.) — La possibilité de la révélation spéciale, contestée tour à tour au nom de la spéculation et de l'expérience, n'offre de difficultés insolubles ni logiques, ni métaphysiques, ni psychologiques, et n'est contraire ni à la majesté ou à l'immutabilité, ni à la sagesse ou à la bonté de Dieu. Le grand nombre des prétendues révélation n'infirmes nullement l'existence d'une révélation authentique, et le fait qu'elle ne se reproduit plus de nos jours ne prouve pas qu'elle n'ait jamais eu lieu. (§ 31.) — La réalité de la révélation du salut est maintenue par l'église chrétienne de tous les siècles. Son apologie est d'abord un caractère pratico-juridique, puis philosophique, puis ecclésiastique, puis historico-biblique, tandis que de nos jours c'est de Christ surtout qu'elle fait le centre de sa démonstration. Cette réalité est rendue manifeste à quiconque possède les conditions morales nécessaires, les ayant reçues d'elle-même. Elle se base sur des preuves *externes* et *internes*. Les premières sont : la fondation du christianisme par un Nazaréen crucifié ; sa préparation séculaire parmi les juifs et parmi les gentils ; son heureuse extension, sa conservation rigoureuse, et son maintien puissant ; ses effets bienfaisants ; les miracles et les prophéties, les prophéties faites par Jésus lui-même, et les miracles dont il a été soit l'auteur, soit l'objet ; le siècle apostolique, et, pour l'ancienne alliance, le monothéisme, la théocratie, l'existence permanente et le sort d'Israël. Or les miracles et les prophéties demandent un développement plus spécial. Ce ne sont pas des preuves appliquées du dehors à la révélation, mais les éléments mêmes de la révélation qui témoignent chacun à sa manière de la divinité de son origine et de son contenu. Voici la notion du miracle : un fait du domaine naturel ou spirituel extraordinaire, inexplicable par le cours

naturel des choses, et partout causé nécessairement par un acte immédiat de la volonté toute-puissante de Dieu. Voici la notion de la prophétie : l'annonce de faits à venir, se rapportant à la révélation, impossibles à calculer par l'esprit naturel et partant communiqués nécessairement par l'intermédiaire divin.

Les preuves *internes* sont : l'impression que fait sur nous le plan de Jésus d'établir sur la terre le royaume des cieux universel, spirituel, éternel, comprenant les cieux et la terre, fondé par des forces morales ; le témoignage que Christ s'est rendu à lui-même ; la personnalité du Seigneur ; le contenu religieux et moral de la révélation du salut, et l'influence qu'exerce le christianisme sur le cœur de l'homme pour l'éclairer, le consoler, le sanctifier. Or s'il est préférable de commencer par l'argumentation historique, la révélation étant avant tout un fait historique, et de l'appuyer ensuite par les arguments moraux, la vraie force de l'apologie ne se trouve que dans l'union des preuves externes et internes. La foi, cependant, étant le résultat moins d'un travail logique que d'un travail psychologique, ces preuves en sont l'appui et la justification plutôt que la source réelle. Enfin c'est le témoignage du Saint-Esprit qui imprime un sceau infaillible à la certitude acquise de cette manière. Rendant témoignage moins à la Bible comme livre qu'à son contenu religieux et surtout sotériologique, il produit la certitude intérieure, donnée par Dieu lui-même, concernant la révélation du salut en Christ, telle qu'elle est enseignée dans les saintes Ecritures. Ce n'est pas un argument pour celui qui ne croit pas, mais une confirmation de la foi pour celui qui la possède ; on ne le reconnaît qu'à sa propre force. (§ 32.) — La haute sublimité de la révélation du salut en Christ ressort : 1<sup>o</sup> de ses rapports avec la révélation générale qu'elle confirme et complète ; 2<sup>o</sup> de son contenu sotériologique et de la réponse qu'elle fournit aux besoins spirituels de l'homme ; 3<sup>o</sup> de la comparaison avec tout ce qui en dehors d'elle s'est nommé révélation spéciale. On ne saurait donc croire à la perfectibilité de la révélation chrétienne, tandis au contraire que celle de la conception que les hommes s'en font ne saurait être révoquée en

doute. (§ 32.) — La révélation surnaturelle, en tant qu'elle est le fruit d'une action libre de Dieu, s'adresse surtout à la raison humaine, savoir à l'organe par lequel l'homme parvient à la notion de l'absolu et de l'infini. D'un côté donc la séparation absolue de la raison et de la foi est contraire à la psychologie, à la religion, au christianisme, au protestantisme, et de l'autre côté la raison ne saurait prononcer d'une manière absolue sur des choses qu'elle ne connaît que par suite d'une révélation du dehors. La raison, après avoir reconnu la réalité de la révélation et partant son droit de parler avec autorité, doit en accepter sur parole le contenu, en tâchant d'y pénétrer toujours davantage. (§ 34.)

C'est dans un troisième chapitre sur les saintes Ecritures que l'auteur achève de poser le fondement apologétique. Distinguées de la révélation elle-même, les saintes Ecritures forment dans leur ensemble le document authentique et indispensable de la révélation du salut, c'est-à-dire de ce que Dieu a fait, fait et fera pour fonder son royaume sur la terre. C'est cette idée du royaume des cieux qui d'un côté forme l'unité de la Bible, et qui de l'autre détermine la valeur de ses différentes parties. (§ 35.) — Quoique le contenu de la Bible soit éminemment divin, l'histoire de l'origine des saintes Ecritures composées en différents temps par des hommes, pour des hommes, et d'une manière essentiellement humaine, nous donne le droit de parler d'un côté humain de la Bible. Les livres canoniques sont ceux dont le contenu a été considéré par l'église comme règle de foi et de vie. Ce n'est que la science, que la critique qui peut prononcer sur la canonicité d'un livre quelconque; la foi cependant reconnaîtra toujours dans l'histoire de la Bible les traits du soin particulier de Dieu pour les intérêts de l'humanité. (§ 36.) — Les livres apocryphes, tout en ayant leur importance historique et apologétique, sont inférieurs aux livres canoniques sous les rapports historiques, religieux et moraux. Le protestantisme ne s'en sert qu'en seconde ligne et seulement pour autant qu'ils sont d'accord avec les livres canoniques; or cette attitude du protestantisme vis-à-vis de la littérature apocryphe est justifiée et par l'histoire et par la nature des choses.

(§ 37.) — Le caractère des saintes Ecritures étant éminemment historique, la crédibilité de l'histoire sainte, manifeste à un sérieux examen historico-critique, est une question de vie ou de mort pour la foi chrétienne. Pour la maintenir il faut commencer par le Nouveau Testament, puis remonter à l'Ancien, enfin juger chaque partie dans ses rapports avec l'ensemble.

(§ 38.) — La crédibilité des témoignages historiques autorise la foi à l'origine divine des saintes Ecritures. Les auteurs étant remplis du Saint-Esprit plus que d'autres personnes, et chacun dans sa mesure particulière, leur témoignage sur la vérité du salut possède le caractère d'un témoignage infallible de Dieu. L'inspiration des saintes Ecritures dans leur ensemble en est la conséquence naturelle; toute notion mécanique de l'inspiration étant rejetée; on doit l'admettre de manière à faire droit au caractère divin comme au caractère humain de la Bible, à distinguer d'un côté entre les deux idées de *sainte Ecriture* et de *Parole de Dieu*, à maintenir de l'autre leur unité et leurs justes rapports. On peut alléguer comme témoignages historiques: celui du Seigneur sur ses premiers apôtres, celui des apôtres sur eux-mêmes et sur leurs écrits, celui du Seigneur et de ses apôtres sur l'Ancien Testament, celui de l'Ancien Testament sur lui-même, celui de l'église chrétienne sur toute la Bible. Voici les thèses dans lesquelles peuvent se résumer les définitions dogmatiques de M. v. Oosterzee. L'inspiration de la Bible est la conséquence naturelle de celle des auteurs. Cette inspiration est intérieure et dynamique, non extérieure et mécanique. Les notions d'inspiration et de révélation, quoique bien distinctes, sont étroitement liées l'une à l'autre. Les auteurs sacrés étaient les organes du Saint-Esprit dans une mesure spéciale, mais inégale. L'inspiration avait lieu non aux dépens, mais au profit de leur individualité. Elle doit être considérée non comme un secours momentané, mais comme une conséquence naturelle du fait qu'ils étaient dirigés continuellement par le Saint-Esprit. Elle a ses limites tracées de même que ses degrés divers. Elle a progressé graduellement. Elle s'étend aussi aux choses relativement petites. Elle se rapporte non-seulement aux choses, mais aussi aux mots, même à toute la

langue de la Bible. L'inspiration des auteurs de l'Ancien Testament a un caractère quelque peu différent de celle des auteurs du Nouveau Testament. La question de l'inspiration doit être bien distinguée de celle de la canonicité. Il n'y a pas la moindre donnée dans les saintes Ecritures qui soit absolument contraire à cette notion de l'inspiration. Par suite de l'inspiration la Bible peut être nommée la Parole de Dieu, puisqu'elle renferme la parole de Dieu. (§ 39.) — La valeur de la Bible consiste en ceci qu'elle est indispensable à la connaissance de la révélation du salut, parfaitement suffisante pour ce but, assez claire en elle-même, et revêtue sur le terrain religieux d'une autorité irrécusable. Elle a donc une importance qu'on ne saurait attribuer ni à la tradition ecclésiastique, ni à n'importe quelle autre parole ou écriture humaine. C'est la tâche de l'église et de la théologie protestante de maintenir cette importance contre les objections du catholicisme, du rationalisme et du mysticisme. (§ 40.) — Le libre examen appliqué à la Bible est pour tout homme qui cherche la vérité, spécialement pour le chrétien réformé, un droit, un devoir, un privilège. Pour l'usage dogmatique, la Bible doit être bien sondée, expliquée d'après de justes règles, éclaircie, élaborée, développée à l'aide de la confession de l'église, et consultée comme guide dans l'examen philosophique de la vérité. Ce n'est que d'un usage semblable de la Bible, dirigé et fécondé par le Saint-Esprit, que l'on peut attendre une apologie suffisante de la foi à la révélation chrétienne. (§ 41.)

Le fondement apologétique ainsi posé, l'auteur construit dans la seconde partie de son travail l'édifice dogmatique ; nous en avons indiqué les sept chapitres. Voici d'abord un chapitre sur Dieu, renfermant la théologie proprement dite. Cette étude se divise en deux parties ; elle traite d'abord de la *nature* de Dieu, puis de ses *œuvres*. (§ 42.)

*Première partie.* Il faut distinguer entre une connaissance de Dieu suffisamment pure, qui reste possible malgré l'incompréhensibilité de Dieu, et une connaissance de Dieu parfaitement adéquate, qui ne l'est pas. Dieu ne saurait être connu que par l'œil de la foi et que par l'effet de sa propre révélation. (§ 43.)

— Or la foi en Dieu a sa base non dans des raisonnements abstraits mais dans la nature même de l'homme. La dogmatique ne saurait donc fournir des preuves pour l'existence de Dieu ; elle ne fait qu'assurer la profession de sa foi en l'appuyant de préférence par des arguments de son propre ressort ; donc surtout par le fait de la révélation du salut. (§ 44.) — C'est de ce fait que se déduit la notion de Dieu. Du point de vue chrétien, Dieu est l'être de tous les êtres, l'esprit infini, personnellement distinct de la création, infiniment supérieur à elle (la transcendance), mais ayant avec elle des rapports étroits, continuels et directs (l'immanence). La vérité et la valeur de cette notion de Dieu étant au-dessus de toute objection raisonnable, le déisme et le panthéisme doivent être récusés au nom de la religion comme de la science chrétienne. (§ 45.) — L'unité de Dieu se déduit d'elle-même de la notion chrétienne de Dieu ; le monothéisme est indispensable à la religion et à la morale. (§ 46.) — La nature de Dieu se montre à nous dans ses différents attributs qui nous donnent le droit de le nommer l'être parfaitement absolu. On ne saurait parler de ces attributs sans plus ou moins y mêler l'anthropomorphisme, et l'anthropopathisme. La division des attributs peut se faire de plusieurs manières. L'auteur préfère la suivante : attributs qui se rapportent au mode d'existence de Dieu, attributs qui se rapportent à sa manière d'agir. (§ 47.) Quant aux premiers, Dieu possède la vie en soi ; il est indépendant, éternel, invariable, partout présent, incomparable, invisible, impénétrable, sublime et bienheureux. (§ 48.) — Les seconds sont : d'abord ceux qui se rapportent à sa pensée : la toute-science et la toute-sagesse ; puis ceux qui se rapportent à sa volonté : la toute-puissance, la pleine liberté, la sainteté, la justice, la miséricorde, la vérité (fidélité). (§ 49.) — L'unité de tous ces attributs se trouve dans l'amour. Dieu est amour, voilà le meilleur sommaire de la notion chrétienne de Dieu. (§ 50.) — Dieu en tant qu'amour est créateur et père de tout ce qui existe. Plus l'objet de son amour est susceptible de sa faveur et de sa communion, plus cette relation paternelle doit être intime. Or l'objet parfaitement adéquat de cet amour ne saurait être ni une créature, ni toute la création ; il doit

être le Fils éternel. On peut donc parler d'une relation naturelle avec toute la création, d'une relation spirituelle et morale avec les êtres spirituels, d'une relation métaphysique avec le Fils. (§ 51.) — Le Fils de Dieu, personnellement distinct du Père, est si étroitement lié à lui, que l'un ne saurait être pensé sans l'autre. Le Père est la cause, l'origine, le commencement de toutes les choses visibles et invisibles ; le Fils est la parole, la sagesse, l'image du Père. Autre que le Père, mais participant entièrement à la même nature, le Fils a le principe de son existence dans le Père ; depuis toute éternité il y a une communion de vie et d'amour entre le Père et le Fils dans laquelle Dieu se révèle parfaitement. (§ 52.) — Le Saint-Esprit, autre que le Père et le Fils, force personnelle et participant à la nature divine, est le principe personnel par lequel Dieu se connaît et se pénètre soi-même et par lequel la plénitude de la vie divine révélée dans le Fils est communiquée à la créature. (§ 53.) — C'est dans ce triple nom de Père, Fils et Saint-Esprit que se dévoile toute la richesse de la notion chrétienne de Dieu, en même temps que l'incompréhensibilité de l'être divin. La profession de ce mystère, logiquement nécessaire, et qui ne se base ni sur des arguments philosophiques, ni sur la conscience chrétienne, ni même sur toute la Bible, mais spécialement sur l'évangile du Nouveau Testament, est le rempart du théisme chrétien, et pour le chrétien même une source inépuisable de lumière, de consolation, et de sanctification. (§ 54.) — La notion de Dieu développée, nous arrivons nécessairement à l'idée d'un plan divin, se dévoilant dans le temps, mais dont la clef ne se trouve que dans les documents de la révélation du salut. Ce plan infini, moral, indépendant et éternel, se réalisant à la gloire de Dieu dans toutes ses œuvres, a pour but la fondation du royaume de Dieu. Le chef de ce royaume est l'Homme-Dieu, en qui tous les membres s'unissent étroitement entre eux et avec Dieu. (§ 55.)

Tout cela nous mène à la *seconde partie* qui traite des œuvres de Dieu. Dieu, cause libre, non-seulement de la forme actuelle, mais aussi de la matière primitive de tout ce qui existe, a créé les choses visibles et invisibles par la parole de sa puissance.



Il faut donc rejeter l'idée d'une création éternelle, le matérialisme, le hylozoïsme, la théorie de l'émanation, celle de l'évolution ou de la transmutation, comme faisant tort à la foi au Dieu vivant, qui est la cause indépendante de tout. (§ 56.)

La doctrine qu'il existe des anges n'est en aucune manière contraire à la raison. Elle a une importance religieuse, et quand on la préserve de tout embellissement fantastique en dehors de la Bible, elle éclaire nos regards pour voir d'autant plus la gloire de Dieu et de son royaume. Il faut reconnaître cependant qu'à cet égard le nombre des questions auxquelles on ne saurait donner une réponse dépasse de beaucoup celui des questions auxquelles on peut le faire avec quelque raison. (§ 57.) — Quant à la terre, la foi en Dieu comme créateur du monde ne dépend pas de l'interprétation des documents mosaïques. Ceux-ci cependant considérés d'un œil impartial, et comparés avec les cosmogonies des autres peuples et les découvertes des sciences naturelles, doivent nous convaincre de plus en plus de la vérité incontestable de leur contenu essentiel qui provient d'une révélation divine. Considéré à cette lumière, le monde primordialement bon nous donne le spectacle de la toute-puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu. (§ 58.) — L'existence d'une providence infinie, multiple dans ses manifestations, souvent au-dessus de l'intelligence humaine dans son mode d'agir, poursuivant la réalisation du plan divin, a pour la pensée théologique comme pour la vie spirituelle une importance qui ne saurait être révoquée en doute. Il faut distinguer entre la conservation et le gouvernement de toutes choses par Dieu, sans qu'il soit nécessaire de s'arrêter encore spécialement à la théorie du concours divin prêté aux causes secondaires. (§ 59.) — La conservation de toutes choses est cet acte de Dieu par lequel il conserve l'organisme de la création dans son ensemble, et dans ses parties spéciales, aussi longtemps que cela lui plaît. La nécessité de cet acte est fondée sur la nature des choses finies, et il nous est garanti par la notion chrétienne de Dieu. (§ 60.) — Le gouvernement de toutes choses est cet acte de Dieu par lequel il fait servir à ses intentions tout l'organisme de la création dans son ensemble et dans

ses parties spéciales. Ce gouvernement étant la manifestation de la plus haute liberté occupée à maintenir un ordre éternel, on ne saurait y voir ni une inflexible fatalité, ni un hasard, ni un caprice. C'est ici que la possibilité du miracle et de l'exaucement de la prière, trouve d'un côté son fondement inébranlable, et de l'autre sa limite naturelle. (§ 61.) — Le gouvernement de Dieu a spécialement pour objet la vie, le sort et les actions des hommes. Voulus ou tolérés par Dieu, ils sont en tout cas admis par lui comme les anneaux de son plan admirable. Dieu ayant compté sur la libre activité de l'homme, l'histoire de l'humanité devient l'œuvre de Dieu, sans que la liberté de l'individu soit anéantie. La science de la foi rejette toute théorie qui ferait tort à l'un des deux facteurs, de manière à renier soit le sentiment religieux soit le sentiment moral. (§ 62.) — Puisque le problème du monde ne trouvera sa solution que lors de la réalisation du plan divin, une théodicée parfaitement satisfaisante n'est ni possible, ni même absolument nécessaire. Cependant pour réussir tant soit peu, la théodicée doit prendre pour point de départ la foi à la révélation du salut, puis traiter des questions suivantes : le gouvernement de Dieu, en regard du mal moral, du mal physique, de la destinée humaine, de l'obligation de l'homme d'agir lui-même, du perfectionnement moral de l'humanité, des problèmes de la Providence. (§ 63.) — L'harmonie entre la nature et les œuvres de Dieu est si incontestable, que sous ce rapport du moins l'incrédulité se condamne elle-même. (§ 64.)

Après Dieu vient l'homme, sujet de son royaume ; c'est donc dans un second chapitre que l'auteur traite de l'anthropologie, dont la Bible est à son avis la meilleure source. Ici encore on peut distinguer deux parties : la nature primitive de l'homme et son état actuel moral. (§ 65.)

*Première partie.* L'homme doit sa naissance à un acte créateur de Dieu, et n'est en aucune manière le produit naturel des classes inférieures de créatures. La doctrine de l'unité du genre humain, prêchée par la Bible et maintenue par la science moderne contre les objections de tout genre, a une importance non-seulement morale, mais religieuse. (§ 66.) — L'homme

être sensible en même temps que spirituel, apparenté par le corps à la poussière, par l'esprit à Dieu, est une personnalité destinée, d'après toute l'organisation de sa nature, à une vie en communion avec Dieu. L'anthropologie chrétienne doit rejeter et le spiritualisme et le matérialisme. (§ 67.) — C'est dans la destination infinie de l'homme, qui est de chercher et de glorifier Dieu et de lui devenir toujours plus conforme, que se trouve la garantie de son immortalité personnelle. La doctrine de l'immortalité ne saurait être prouvée d'une manière absolue; elle est le fruit naturel de la foi au Dieu vivant et de la conscience qu'on a d'être dans une communion spirituelle avec lui. (§ 68.) — L'excellence particulière de l'homme est signalée par l'expression biblique : créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu. Cette image consiste dans la liberté et la conscience de soi-même ; elle appartient essentiellement à la nature de l'homme et n'est pas absolument effacée par le péché. (§ 69.) — Tant que l'image de Dieu restait sans souillure, l'homme connaissait Dieu, l'aimait et jouissait dans sa communion de la plus parfaite béatitude, sans être soumis à la mort. De plus il était dans un état qui renfermait la possibilité d'un développement normal, et la nécessité d'un développement continu. (§ 70.) — La possibilité du péché se base pour l'anthropologie sur la liberté de choix que possède l'homme en même temps qu'une nature sensible, et pour la théologie sur le fait que Dieu ne veut le bien moral que par la voie d'une obéissance morale. La conscience religieuse et la conscience morale, cependant, nient le plus fortement possible la nécessité inévitable du péché. Le péché n'est pas la conséquence d'une causalité divine, il n'est ni voulu, ni ordonné de Dieu. (§ 71.)

Nous en venons à la *seconde partie* qui traite de l'état actuel de l'homme. C'est ici que la généralité absolue du péché et de la misère, qui est un fait proclamé par l'évangile et affirmé par l'histoire et par la conscience, nous frappe avant tout. Or pour connaître et pour déplorer véritablement le péché, il faut le considérer à la lumière de la conscience, de l'évangile et de l'expérience spirituelle. (§ 72.) — Tout ce qui, soit en principe soit en fait, est contraire à la loi morale, est péché. Dieu de-

mandant avant tout l'amour, le péché revêt le caractère d'égoïsme puis d'hostilité; or cette définition renferme déjà sa condamnation absolue. Il ne consiste non en ce que nous ne sommes pas encore ce que nous devons devenir, mais en ce que nous sommes le contraire de ce que nous devons être. (§ 73.) — Le péché au dedans de l'homme n'est la conséquence ni de l'organisation primitive de sa nature, ni du caractère invariable du bien, ni de son entourage, ni de rien en dehors de lui-même; mais de la mauvaise disposition, fruit de la corruption morale, qui a son siège dans le cœur et qui s'étend de là dans toutes les directions de la vie. (§ 74.) — Il y a un rapport direct entre la chute du premier homme et la corruption morale de toute la nature humaine, rapport qui cherche sa juste expression dans la doctrine du péché originel. C'est donc l'histoire du premier homme, qui, malgré toutes les questions soulevées à cet endroit, nous donne la clef du problème du péché, en même temps qu'elle nous renvoie à une puissance du mal antérieure aux premiers hommes. (§ 75.) — Le premier péché humain est le fruit d'une séduction dont l'auteur doit être cherché parmi les anges déchus. La raison n'a pas le droit de nier la possibilité de l'existence et de la puissance d'un monde d'esprits déchus, affirmées expressément par les saintes Ecritures. La science de la foi, cependant, trouve des limites infranchissables dans ses efforts pour expliquer la dernière cause du mal moral. (§ 76.) — Le péché, en conservant toujours le même caractère, celui de transgression de la loi, se manifeste sous les formes les plus différentes. On peut les diviser en péchés contre Dieu, contre le prochain, contre soi-même; péchés de commission et d'omission; péchés de pensée, de parole, d'action; péchés, d'un côté, de précipitation, d'ignorance et de faiblesse, de l'autre, d'intention; enfin en péchés rémissibles et péchés irrémisibles; c'est cette dernière division que préfère l'auteur. Le péché reste toujours une puissance funeste qui pénètre et domine toute la vie de l'homme et de l'humanité, et qui conduit ainsi l'homme à une condition toujours plus déplorable, pour en faire enfin sa victime. C'est d'abord l'état de discorde, puis de servitude, puis de fausse

assurance, puis de dissimulation, enfin d'endurcissement. (§ 77.) — La damnabilité du péché résulte de la culpabilité de l'homme. Elle est fondée sur la nature de Dieu, de l'homme, de leur rapport mutuel, méconnu et violé par le péché. Tous les péchés sont damnables en tant qu'ils sont commis contre la plus haute majesté et le plus grand amour, mais tous ne le sont pas au même degré. (§ 78.) — Il y a un rapport direct et mutuel entre le péché et la misère. Le pécheur trouve déjà pendant cette vie dans tout ce qui lui manque, ce qui le souille, ce qui lui arrive et ce qui l'attend, une partie de sa juste rémunération ; le jugement de Dieu paraît dans toute l'histoire, et même dans la nature. Il n'est cependant consommé que de l'autre côté de la tombe, où une misère éternelle attend le pécheur obstiné. (§ 79.) — La possibilité d'être délivré du jugement de Dieu, résulte du fait que le pécheur reste toujours homme. Elle ne peut se réaliser cependant que par une intervention spéciale de Dieu. (§ 80.)

C'est de cette intervention divine que traitent les chapitres III et IV. C'est la rédemption, opérée par la révélation de la vérité et de la grâce de Dieu en Jésus-Christ ; c'est donc le couronnement et la fin des œuvres de la création et de la Providence. Elle ne s'explique que par la richesse de l'amour infini de Dieu. Avant de parler de l'œuvre de la rédemption, il faut s'arrêter d'abord à la personne du Rédempteur. C'est donc de la christologie que traite le troisième chapitre ; deux parties représentent ici le décret de la rédemption et la personnalité de Christ. (§ 81.)

*Première partie.* Le plan divin du salut projeté avant la fondation du monde, exécuté dans le cours des siècles, ayant Christ pour centre, veut le salut éternel de tous ceux qui marchent dans la voie ordonnée de Dieu. Or le salut ne dépendant que de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, et non d'un mérite quelconque, la doctrine consolante d'une prédestination personnelle à salut est professée à juste titre par l'église chrétienne ; mais reconnaissant son impuissance à sonder ces profondeurs, la science de la foi cherche à connaître le décret de la rédemption à la lumière de l'histoire et de l'expérience spirituelle. (§ 82.) — Le plan du salut est révélé par degrés et après une

préparation soigneuse. Les premières traces s'en montrent dans un rapport direct avec l'histoire la plus ancienne de l'humanité, avec Adam, Sem, et la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. (§ 83.) — Le mosaïsme, fruit d'une révélation spéciale, a préparé de plusieurs manières le développement du plan du salut. Ce n'est pas seulement la loi, c'est toute la religion et la théocratie fondée par Moïse qui a été l'instituteur conduisant à Christ. (§ 84.) — La royauté en Israël n'est en aucune manière la fin de la théocratie, mais le commencement et le point de départ d'une nouvelle révélation. La dynastie de David est isolée dans la tribu de Juda. Dès lors l'attente d'un Messie, dont les souffrances et la gloire deviennent le sujet de descriptions poétiques et prophétiques, se développe toujours davantage. Plus l'éclat de la royauté diminue, plus on désire le Messie. Enfin la chute de la royauté et la disparition de la théocratie frayent le chemin à l'apparition du royaume de Dieu. (§ 85.) — C'est encore la prophétie, spécialement les prophéties messianiques qui ont annoncé et préparé le jour du salut. Elles esquissent d'un côté la personne du Messie, de l'autre le caractère de son œuvre et l'éclat de son royaume, et forment l'intermédiaire entre le particularisme de l'ancienne alliance, et l'universalisme de la nouvelle. (§ 86.) — La préparation historique de la révélation du Christ se termine en Israël par l'apparition et l'activité de Jean-Baptiste. C'est en elles aussi qu'est symbolisée la préparation continuelle de la révélation chrétienne dans le monde et dans le cœur. (§ 87.) — La préparation du Rédempteur dans le monde païen ne doit être ni méconnue, ni égalée avec celle en Israël. Opérée en partie par Israël lui-même, en partie par d'autres organes, elle montre de la manière la plus incontestable que Dieu n'est pas seulement un Dieu des juifs, mais aussi des gentils. (§ 88.) — Le monde païen, aussi bien que le monde juif, sent au commencement de l'ère chrétienne le besoin et le désir d'une rédemption que maintenant il est mis en état de recevoir. C'est là un fait qui a une valeur non-seulement historique, mais aussi apologétique et dogmatique. (§ 89.)

*Seconde partie.* La personnalité du Rédempteur forme le

centre de l'étude dogmatique. Pour la connaître, il faut puiser à des sources indirectes et directes : les premières sont les témoignages des auteurs juifs et païens : Fl. Jos. A. J. id. 3, 3 (passage probablement interpolé); Tacite, Ann. XV, 44; Suétone (Claud.) c. 25; Lucien, De morte peregr., c. 11-13. Les secondes, qu'on peut distinguer en sources du premier et du second rang, sont 1<sup>o</sup> les quatre évangiles, appuyés par l'histoire de l'église et par la conscience chrétienne, 2<sup>o</sup> les Actes des apôtres, les épîtres, l'Apocalypse, et quelquefois les évangiles apocryphes. (§ 90.)—Toute conception de l'histoire de Jésus qui n'explique pas son influence puissante sur la vie religieuse et morale, ne saurait être vraie. Or pour fournir cette explication, il ne faut pas se placer à un point de vue naturaliste ou mystique, ou purement philosophique, mais vraiment chrétien et historique (surnaturel). (§ 91.) — D'après le Nouveau Testament, la vie de Jésus est une vie essentiellement humaine. Le docétisme, quelle que soit du reste la forme sous laquelle il se présente, manque donc de tout fondement historique; dans son principe, comme dans sa tendance, il est mortel pour la foi et pour la science chrétienne. (§ 92.) — Bien qu'essentiellement homme, Jésus est resté pur de tout mauvais penchant, comme de toute souillure morale. (Objections historiques et philosophiques.) C'est donc avec raison que l'église de tous les siècles l'a reconnu comme l'homme saint et parfait, l'idéal de l'humanité. Fait d'une importance péremptoire, la pureté immaculée de Jésus ne saurait être reconnue que par ceux qui admettent la possibilité du miracle, et qui voient en Jésus quelque chose de plus qu'un homme. (§ 93.)— Jésus lui-même affirme, de même que ses premiers témoins, que primordialement il a été infiniment plus qu'homme. Nous le nommons donc le Fils de Dieu, non-seulement dans le sens moral ou théocratique, mais dans le sens métaphysique du mot, et nous affirmons ainsi que, à côté de sa nature essentiellement humaine et immaculée, Jésus participe à la nature divine. Par là il est lui-même le plus grand miracle de toute l'histoire. (§ 94.)— Les deux natures, divine et humaine, dans la personne de Christ, ne sont pas juxtaposées seulement, elles sont si étroitement unies que cette personnalité n'est ni

simplement humaine, ni simplement divine, mais réellement et éternellement homme-Dieu. Le mode de cette union ne saurait être pénétré par notre intelligence; elle se laisse justifier cependant soit devant la théologie, soit devant l'anthropologie. La réalité de cette union est suffisamment garantie, et son importance pour la foi de la vie chrétienne est si grande, que sans elle la juste appréciation de la personne et de l'œuvre du Seigneur devient absolument impossible. (§ 95.) — La conception ecclésiastique de la personnalité de l'homme-Dieu devait varier selon les temps. L'histoire de ce dogme, cependant, nous montre une certaine évolution ascensionnelle d'après une nécessité logique. Première période jusqu'à 451 : lutte continue sur chacune des natures de Christ, puis sur le mode de leur union. Seconde période jusqu'à la réformation : la nature divine accentuée au-dessus de la nature humaine, même aux dépens de celle-ci. Troisième période jusqu'à 1800 : la nature humaine relevée, on commence à méconnaître, puis à nier la nature divine. Quatrième période depuis le commencement du siècle : efforts pour faire droit à la nature humaine de Christ et pour en maintenir l'union avec la divine. (§ 96.) — De l'avis de tous les chrétiens Jésus a réalisé l'idéal messianique non pas en ce qu'il s'est senti et déclaré le Messie, mais en ce qu'il a été envoyé, manifesté, fortifié comme tel par Dieu lui-même. Cette vérité se base avant tout sur le fait qu'il a accompli l'œuvre du Messie, rempli l'attente de l'antiquité et satisfait les besoins de l'humanité. L'affirmation que Jésus est le Christ a donc un sens non-seulement historique, mais religieux et moral. (§ 97.) — Le Christ est destiné à être le Sauveur du monde, et le roi d'un royaume spirituel, dans lequel le plan du salut est parfaitement réalisé. C'est en vertu de son caractère d'homme-Dieu qu'il est capable d'accomplir cette destination. (§ 98.)

C'est dans un quatrième chapitre que sont exposés d'abord l'œuvre du Rédempteur, puis les bienfaits de la rédemption. (§ 99.)

*Première partie.* On peut distinguer trois états traversés par le Christ : l'état de la préexistence, celui de l'humiliation, celui de la glorification. Déjà avant son incarnation, le verbe avait été



la source de la lumière et de la vie, aussi bien, quoique dans une toute autre mesure, pour le monde païen que pour les juifs. (§ 100.) — L'incarnation est selon nous l'acte du Fils de Dieu par lequel il a revêtu la nature humaine par le moyen de la vierge Marie et par l'efficace du Saint-Esprit. Le caractère de ce fait ne saurait être décrit que très imparfaitement ; sa réalité historique cependant est suffisamment affirmée ; son importance pour la sotériologie est au-dessus de toute objection. (§ 101.) — La vie sainte du Rédempteur nous montre le rapport direct avec l'œuvre de la rédemption, d'une humiliation toujours plus profonde, d'une lutte toujours plus croissante, d'une obéissance toujours plus parfaite. (§ 102.) — Cette obéissance parfaite du Seigneur atteint son apogée dans la mort qu'il a subie volontairement et innocemment, d'après la volonté du Père, avec une pleine conscience, et dans le but arrêté que cette mort soit la vie du monde. (§ 103.) — L'ensevelissement du Fils de Dieu, terme de son humiliation, est le passage à l'état de glorification. Crucifié selon la chair, vivant selon l'esprit, il a vécu avec conscience pendant l'état intermédiaire, et est allé montrer au monde des esprits qu'il était le roi du royaume de Dieu, le Sauveur des pécheurs. (§ 104.) — Le troisième jour Jésus est ressuscité corporellement, a été vu des siens ; témoins en sont : saint Paul, saint Jean (évangile et Apocalypse), les évangiles synoptiques, le Seigneur lui-même. D'ailleurs il faut compter avec les faits suivants : le tombeau vide, la foi des disciples, la contenance des ennemis, la fondation du christianisme. Pour la sotériologie la résurrection de Jésus est d'une importance capitale ; elle est dans un rapport direct avec la justification du pécheur, avec un renouvellement dans la communion de Christ, avec la glorification des siens. (§ 105.) — La glorification du Seigneur dans le ciel a été la conséquence nécessaire de sa résurrection, et ne peut-être jugée à sa juste valeur que considérée dans ses relations avec son humiliation précédente et sa gloire future. Par suite de ce fait, Jésus est corporellement éloigné de la terre, mais revêtu, selon sa nature d'homme-dieu, d'une puissance dans le ciel et sur la terre, signalée par l'expression figurée : assis à la droite de Dieu. (§ 106.)

— Par la foi à la parousie du Seigneur nous entendons l'espoir qu'il manifestera toujours plus l'éclat de son règne et reparaitra un jour comme roi de l'église et juge du monde pour mettre fin à l'économie présente et pour achever le royaume de Dieu que lui-même a fondé. (§ 107.)

*Seconde partie.* Pour bien connaître les faits du salut, il faut distinguer entre le triple office de Christ, prophète, souverain sacrificateur, et roi. (§ 108.) — Jésus est le plus haut prophète en tant que par lui et en lui nous est parvenue une révélation du plan et de la volonté de Dieu à salut, qui est supérieure à toutes les autres, et qui pendant cette économie ne sera pas remplacée par une révélation plus parfaite: supériorité d'origine de contenu, de forme, d'autorité, de tendance, d'influence, de valeur. C'est ainsi que Jésus-Christ est devenu pour nous sagesse de la part de Dieu. (§ 109.) — Justice de la part de Dieu il est notre seul souverain sacrificateur en tant que lui seul a satisfait les besoins les plus intimes de l'humanité, et que par son sacrifice il a rétabli la communion avec Dieu. Or cet office sacerdotal s'étend sur son séjour terrestre et sur sa vie glorieuse dans le ciel. (§ 110.) — Sur la terre Jésus a offert le sacrifice expiatoire par son obéissance parfaite, ayant accompli volontairement la loi de Dieu, et subi le coup de sa sainte colère contre les péchés du monde. C'est ainsi qu'il a satisfait le droit de la plus haute majesté et qu'il a expié pour tous ceux qui croient en lui la coulpe du péché, en anéantissant par ce fait même en principe sa puissance et sa domination. Il y a donc entre notre rédemption et le sacrifice de la croix un rapport direct, rapport qui fait éclater toutes les perfections de Dieu avec une splendeur jusque-là inconnue. (§ 111.) — Cette doctrine de la rédemption M. van Oosterzee la développe dans un certain nombre de thèses dont voici le contenu essentiel. Le premier besoin de l'humanité est la réconciliation avec Dieu. Une véritable réconciliation ne peut être que le fruit d'une véritable expiation. La réconciliation et l'expiation ne peuvent dériver que de Dieu. Dieu même ne saurait les effectuer que d'une manière conforme à sa majesté. Dieu l'a fait par l'intermédiaire de son Fils humilié et glorifié. Nous ne pouvons connaître le vrai car-

ractère de ce fait que d'après l'évangile de l'Ancien et du Nouveau Testament lu à la clarté de la conscience et par l'expérience chrétienne. D'après le plan éternel de Dieu, Jésus a dû mourir non-seulement par le péché mais pour le péché. La mort de Christ, non moins que toute sa vie, porte le caractère du sacrifice de la plus parfaite obéissance. C'est ainsi qu'il a parfaitement accompli la loi, et qu'il a porté en son propre corps le poids de la colère de Dieu contre les péchés de tout le genre humain. En face de la désobéissance de tous, ce sacrifice a une vertu expiatoire en tant qu'il est offert par le Fils de Dieu, qui, second Adam, représente toute l'humanité et la remplace devant Dieu. C'est par ce sacrifice que le droit de la majesté souveraine est parfaitement maintenu. Eu égard à ce sacrifice, Dieu a fait grâce en Christ à l'humanité en général, tandis que chaque croyant, en particulier, est absous de la culpabilité et de la peine du péché. Avec la culpabilité, la puissance et la domination du péché sont supprimées en principe dans le pécheur, et c'est ainsi que le but moral de la rédemption en Christ est atteint. L'efficacité de la réconciliation s'étend non-seulement sur le présent, mais aussi sur le passé et sur l'avenir, sur le ciel et sur la terre ; elle est parfaitement complète, de sorte que rien ne peut y être ajouté. Résultat de l'office sacerdotal de Jésus sur la terre, cette réconciliation est la plus haute révélation de toutes les perfections de Dieu dans leur unité harmonique. C'est à la doctrine évangélique de la réconciliation que le développement historique de ce dogme doit être mesuré. Cette doctrine évangélique doit se maintenir continuellement contre toutes sortes d'objections exégétiques et historiques, critiques et philosophiques. — Jésus-Christ accomplit dans le ciel son office sacerdotal en tant qu'il intercède continuellement pour tous les siens et que, du haut de son sanctuaire, il leur accorde sans cesse sa bénédiction. C'est là le couronnement de son activité terrestre. (§ 112.) — Jésus-Christ est le roi éternel, en tant qu'il est établi par Dieu chef du royaume, et que comme tel il assemble, gouverne, protège et perfectionne son église, renouvelle les cœurs et conquiert le monde. C'est donc par la royauté de Christ que le but de son œuvre prophétique et sacerdotale est atteint, et

qu'il nous est devenu sanctification de la part de Dieu. (§ 113.)— En tant que prophète, souverain sacrificateur et roi, Jésus nous est devenu rédemption de la part de Dieu. En lui et par lui, une nouvelle humanité, justifiée, sanctifiée, glorifiée en principe, se présente devant Dieu. C'est ainsi qu'il est le seul et parfait médiateur entre Dieu et les hommes, le véritable roi du royaume, digne de tous les hommages. (§ 114.) — Après cette exposition de la sotériologie objective, la sotériologie subjective, en d'autres termes la voie du salut ou la constitution du royaume, forme le sujet d'un cinquième chapitre. Deux questions se présentent : quelles sont les obligations imposées au pécheur ? Comment peut-il parvenir à remplir ces obligations ? (§ 115.)

La *première partie* du chapitre traite des exigences de l'évangile. L'évangile de la grâce doit trouver un point de contact dans l'intérieur de l'homme. Ce point de contact ne saurait être autre que le désir personnel de délivrance, désir qui se manifeste sous toutes les formes possibles, mais qui ne trouve sa satisfaction qu'en Christ. (§ 116.) — On ne saurait participer à la rédemption qu'en acceptant le salut par la foi. L'auteur développe donc ici la nécessité, la notion, l'objet, la nature, la base, l'activité, la prétention de la foi, puis son rapport avec le salut. (§ 117.) — Avec la foi, la conversion est absolument nécessaire pour quiconque veut entrer dans le royaume de Dieu. Inséparable de la foi, la conversion comprend la tristesse selon Dieu, l'aversion du péché, le don de soi au Seigneur, l'effort pour glorifier Dieu. Ainsi naît l'homme nouveau, dans lequel revit l'image de Dieu qu'avait obscurcie le péché. (§ 118.) — C'est par les bonnes œuvres que se manifestent la sincérité de la foi et la véritable conversion. Fruits de la reconnaissance, elles en sont inséparables, mais ne sont en aucune manière la cause méritoire du salut. (§ 119.) — La sanctification chrétienne est la continuation de la foi et de la conversion. Elle consiste dans le renouvellement continu de la vie intérieure et extérieure, non aux dépens mais au profit du caractère individuel, et avec l'effort dominant pour accomplir volontairement la volonté de Dieu, et pour reproduire l'image de Christ. Les degrés en sont successifs, mais ici-bas elle

ne parvient jamais à la perfection. (§ 120.) — Tous ceux qui croient, doivent persévérer jusqu'à la fin dans cette voie d'une nouvelle obéissance. Cette persévérance, quelque difficile qu'elle soit, n'est en aucune manière impossible au vrai fidèle. La fidélité de Dieu nous garantit au contraire de la possibilité de la défection du vrai chrétien. (§ 121.)

*Seconde partie.* D'après le témoignage de la Bible et de l'expérience, c'est le Saint-Esprit qui est la cause et l'auteur de toute vie spirituelle. La nécessité de cette grâce divine résulte de la condition dans laquelle l'homme se trouve de nature ; elle a été reconnue de tout temps par tous ceux qui avaient fait le plus de progrès dans la connaissance de soi-même et de l'évangile, et surtout de nos jours elle doit être maintenue contre les malentendus et les objections de tout genre. (§ 122.) — La grâce divine s'étend sur toute la vie extérieure et intérieure de l'homme ; on peut distinguer entre la grâce prévenante qui explique le commencement de la vie spirituelle (la vocation), la grâce rédemptrice qui en hâte le progrès (éclaircissement, justification et sanctification) et la grâce préservatrice qui en garantit l'achèvement (confirmation, assurance, glorification). (§ 123.) — Le mode d'action de la grâce divine a, par sa nature même, quelque chose de mystérieux. Il est cependant conforme d'un côté à la haute majesté de Dieu, de l'autre à la nature, aux besoins et à la destination de l'homme. (§ 124.) — Pendant tous les siècles on a réfléchi sur le problème du rapport de la grâce divine avec la liberté humaine, mais toujours on a fait tort à l'un ou à l'autre de ces deux facteurs, et encore aujourd'hui on n'a pas réussi à trouver une solution vraiment suffisante. (§ 125.) — L'antinomie de la grâce et de la liberté, non résolue dans la pensée chrétienne et philosophique, trouve dans une certaine mesure son dénoûment dans la sphère de l'expérience spirituelle. Elle nous fait voir sans cesse que les deux facteurs se rencontrent sans que jamais l'un des deux soit supprimé. Il faut donc maintenir la doctrine de la grâce non moins que celle de la responsabilité individuelle ; elle est d'une influence prépondérante sur tout notre système théologique comme sur toute notre vie chrétienne. (§ 126.)

Ce n'est pas seulement l'individu, c'est aussi la communauté qui doit marcher dans la voie du salut et jouir de ses bénédictions. Question de l'église, ou de la pépinière du royaume de Dieu, qui occupe un sixième chapitre. Il faut s'occuper d'abord de l'église chrétienne, puis des moyens de grâce, c'est-à-dire des sacrements. (§ 127.)

*Première partie.* Le royaume de Dieu doit revêtir une forme visible. L'église, se manifestant plus tard dans des communautés multiples, est née de l'union des cœurs par le Saint-Esprit. Préparée par toute la théocratie de l'Ancien Testament et surtout par l'apparition et l'activité de Jésus-Christ, l'église date de la première Pentecôte chrétienne et est ainsi une œuvre du Saint-Esprit. (§ 128.) — Il faut distinguer dans la notion de l'église entre l'idéal et la réalité, entre la nature intime et la forme extérieure, entre l'église *all-gemeinde* et l'église *all-kirche*. En tant que société religieuse et morale, l'église comprend tous ceux qui se nomment du nom de chrétiens ; en tant que corps spirituel l'église est l'union de tous ceux qui sont unis personnellement à Christ par une foi vivante, qu'ils appartiennent à l'église militante, ou à l'église triomphante. Il faut donc maintenir la distinction entre l'église visible et l'église invisible, et ce n'est qu'en opposant arbitrairement ces deux idées l'une à l'autre que l'on retombe dans le sectarisme. (§ 129.) — Les attributs d'unité, de sainteté, de catholicité, d'apostolicité, donnés de tout temps à l'église chrétienne, ne sont pas l'expression de ce qu'elle est, mais de ce qu'elle doit devenir. Ils ne conviennent qu'à l'église vivante du Seigneur, répandue dans toutes les communautés. C'est elle aussi qui, gouvernée et purifiée par le Saint-Esprit, est en même temps infaillible, indispensable au salut, et éternelle. (§ 130.) — En tant que société visible, l'église est l'institutrice de l'homme et de l'humanité et le prépare pour la bourgeoisie du royaume de Dieu. En tant que corps spirituel elle est le lien qui unit tous les fidèles entre eux et avec Christ. (§ 131.) — Le critérium de la vraie église se trouve dans sa conformité avec la parole et l'esprit de Christ. Une église est d'autant meilleure qu'elle professe, pratique, et propage davantage la vérité, qu'elle veut mieux l'union de tous les fidèles, sa

propre réformation, et son propre perfectionnement. (§ 132.) — Le gouvernement suprême de l'église n'appartient qu'à Christ. Celui-ci n'ayant pas besoin d'un vicaire visible sur la terre mais voulant que toute chose se fasse avec bienséance et ordre, travaille à l'édification de l'église par ses ministres. Donc la tendance hiérarchique et la tendance anarchique sont également récusées par l'esprit de l'évangile. (§ 133.) — L'église doit exercer son influence religieuse et morale sur le monde, sans se laisser dominer par lui. Il faut pour cela que le rapport entre l'église et l'état soit un rapport d'équilibre et d'union. Un rapport semblable est bien préférable soit à un état ecclésiastique soit à une église d'état. L'église doit être considérée par l'état comme un corps moral et indépendant ; l'église libre dans l'état libre. L'observation des droits et des devoirs mutuels doit être bien garantie. (§ 134.)

*Seconde partie.* C'est par les moyens de grâce que le Saint-Esprit fortifie la vie intime de la foi. Or la prière au nom de Jésus est la grande condition à laquelle l'usage béni de tous les moyens de grâce est lié. En insistant sur la nécessité de la prière, l'évangile combat d'un côté une assurance orgueilleuse et de l'autre une inactivité indolente. (§ 135.) — La prédication de la Parole de Dieu, loi et évangile, est le grand moyen qu'a ordonné Jésus lui-même, par lequel le Saint-Esprit opère la foi dans le cœur du pécheur. Le rapport entre l'efficacité de la Parole et le Saint-Esprit est nécessairement mystérieux, mais incontestable, et peut être expliqué, du moins dans une certaine mesure. Il faut donc se garder soit de déprimer la parole de Dieu comme moyen de grâce, soit de la croire suffisante en elle-même indépendamment de la vertu du Saint-Esprit. (§ 136.) — La foi est fortifiée par les signes visibles et les gages des promesses de l'évangile ; signes et gages institués par Christ lui-même et désignés d'ordinaire sous le nom de sacrements. Les fonctions que l'église romaine comprend sous ce nom en dehors du baptême et de la sainte cène diffèrent trop par l'origine, le caractère et la tendance de ces deux actes, pour qu'elles puissent être mises sur le même rang. Du reste toute la notion du sacrement doit être révisée avant d'être la juste expression de l'es-

prit du Nouveau Testament. Il faut se garder d'une surtaxe matérialiste aussi bien que d'une dépréciation spiritualiste de la vertu des sacrements ; ils ne peuvent avoir une influence bien-faisante que là où ils sont administrés et acceptés dans l'esprit et selon la volonté de Jésus-Christ. (§ 137.) — Le saint baptême, ordonné par le Seigneur lui-même comme moyen d'introduction dans son église, est le signe et le gage de la rémission et de la purification des péchés, que l'évangile promet à tout fidèle. Comme tel il est d'une importance réelle ; mais rien ne nous oblige à le croire indispensable au salut, ni à l'administrer seulement aux adultes. (§ 138.) — La sainte cène, instituée par Christ en mémoire de sa mort propitiatoire, est le moyen de fortifier la communion de la foi et de l'amour avec lui et avec tous les siens. C'est l'église réformée qui, fort supérieure en cela à l'église romaine et à l'église luthérienne, la considère et la célèbre dans cet esprit. (§ 139.) — L'usage de tous ces moyens de grâce doit tirer toute sa valeur de la vie commune des chrétiens. Plus cette communion des fidèles est étroite, plus la surveillance fraternelle répond à son but, plus aussi la prédication et les sacrements du Nouveau Testament seront bénis. La discipline ecclésiastique peut donc prendre une place honorable parmi les moyens de grâce. (§ 140.)

Le dernier chapitre traite des choses à venir ou de l'accomplissement du royaume de Dieu. La vie de la foi et de l'amour est aussi une vie de l'espérance. Cette espérance se base sur la Parole de Dieu, et concerne d'un côté la condition de l'individu au delà de la tombe, de l'autre la consommation de toutes choses pour l'église et pour le monde. (§ 141.)

La *première partie* de ce chapitre a donc pour sujet la condition future de l'individu. Après la mort du corps, l'esprit se trouve dans un état que l'évangile nous décrit comme un état qui n'est ni de sommeil sans connaissance, ni d'entière béatitude, ni d'entière damnation. Il faut admettre dans cet état un commencement de rémunération, mais en même temps un passage progressif à la détermination finale. C'est un monde différent du nôtre, où le bonheur ou la misère dépend avant tout de la disposition intérieure. (§ 142.) — L'évangile nous fait



espérer une restauration de l'homme tout entier, mais dans un autre mode d'existence. La nature de cette restauration, qui s'étend aussi au corps, ne saurait se comprendre ; la possibilité cependant nous en est garantie par la foi au Dieu vivant. La certitude de cette restauration repose sur le rapport indissoluble entre le Christ et les siens ; la nécessité morale enfin, sur le rapport avec la doctrine d'une juste rémunération. (§ 143.) — La décision finale place l'homme dans un état soit de béatitude, soit de damnation. Cet état que la Bible nous décrit sous toute sorte d'images sera parfaitement juste, et par cela même fort diversifié, et absolument irrévocable. D'après l'enseignement du Seigneur et de ses apôtres cette décision finale n'aura lieu qu'au dernier jour, quand l'avènement glorieux du Seigneur mettra fin à l'économie présente. (§ 144.)

*Seconde partie.* La Bible nous fait attendre un accomplissement de toutes choses. Cette heure décisive sera précédée par les derniers temps dans lesquels le bien et le mal se développeront jusqu'à leur intensité prédestinée. C'est alors que des augures infallibles, soit saisissants, soit réjouissants, annonceront et prépareront la parousie du Seigneur. (§ 145.) — Lors de l'avènement du Seigneur, son église fidèle obtiendra une glorification terrestre, qui sera la révélation de son développement intérieur. (Première résurrection.) Sans être entièrement vaincu l'antechrist sera lié pour quelque temps (millennium), jusqu'à ce qu'une lutte dernière aboutisse à sa ruine totale, à l'anéantissement du dernier ennemi. (§ 146.) — Le triomphe du royaume de Dieu est en même temps l'accomplissement du jugement dernier. C'est le Christ glorifié qui prononcera ce jugement à la face du ciel et de la terre, en citant tous les peuples devant son trône, et en décidant leur sort d'après les rapports qu'ils auront soutenus avec lui. (§ 147.) — La forme du monde changera à la fin du monde. Un nouveau ciel et une nouvelle terre, destinés à être pendant toute l'éternité le siège d'un royaume de Dieu bienheureux et parfait, remplaceront le monde actuel. (L'auteur ne parle que du monde et non de l'univers.) Christ, tout en rendant la royauté accomplie à Dieu le Père, ne cessera pas d'être toujours le centre de la communion de tous

les siens. (§ 148.) — Que faut-il admettre? une restauration finale de toute chose, l'anéantissement du mal, ou les peines éternelles? L'auteur reconnaît que la première de ces solutions est la plus attrayante et que la seconde lui conviendrait le mieux, s'il voulait laisser le dernier mot à sa propre intelligence. L'autorité de la Bible, cependant, le force d'admettre l'idée terrible, et que jamais on ne saurait comprendre entièrement, l'idée des peines éternelles. (§ 149.) — La fin de tout est l'accomplissement parfait du plan divin de la création et de la rédemption: *Soli Deo gloria!* (§ 150.)

D<sup>r</sup> J.-J.-P. VALETON fils.

Varik, janv. 1873.

---