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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 10 (1877)

Artikel: Du dogme et de son histoire : au point de vue de la théologie protestante réformée

Autor: Viguet, C.-O.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379213

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: 14.07.2025

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

DU DOGME ET DE SON HISTOIRE

AU POINT DE VUE

DE LA THÉOLOGIE PROTESTANTE RÉFORMÉE[1]

En avril 1863, le *Chrétien évangélique* publiait un article de M. le professeur Astié, à propos de l'*Histoire des dogmes chrétiens* de M. Eug. Haag[2]. Cet article, d'une valeur beaucoup plus considérable et plus durable que ne le ferait penser l'occasion qui lui a donné naissance, débute ainsi : « Qu'est-ce qu'un dogme ? Les dogmes peuvent-ils avoir une histoire ? »

C'est précisément sur ce double sujet que je me suis proposé d'attirer votre attention, en en modifiant pourtant la seconde partie ; car je ne pense pas que personne parmi nous, et maintenant, en soit à douter que les dogmes puissent avoir et aient réellement une histoire ; il s'agira plutôt d'examiner comment, sous quelles conditions et dans quelles limites ils en ont une.

La question que je soumets à votre étude n'est assurément pas une de ces questions brûlantes qui saisissent bon gré mal gré l'attention et qui passionnent les esprits. Elle n'a, en apparence, rien de spécialement actuel ; elle n'est pas de celles dont on dit avec une certaine emphase, parfois peu justifiée, qu'elles sont à l'ordre du jour. En est-elle moins utile à approfondir ? Je ne le pense pas, car elle est à la base, base cachée sous le sol, il est vrai, mais indispensable néanmoins, d'une foule de questions graves et de discussions touchant aux domaines les plus importants de la théologie et de la religion.

[1] Rapport présenté à la Société vaudoise de théologie dans sa séance du 30 mai 1876.

[2] *Chrétien évangélique*, 1863, pag. 168 sq.

D'où viennent bien souvent ces malentendus qui font qu'on discute parallèlement en quelque sorte et sans se rencontrer en réalité, qu'en employant les mêmes expressions on n'y attache pas exactement le même sens et qu'on n'arrive à aucun résultat net et satisfaisant? Tout simplement de ce qu'on n'a pas préalablement établi les notions générales, défini les termes, délimité le terrain sur lequel on veut se placer. Les questions de méthodologie — et celle-ci en est une — sont peu attrayantes, sans doute; elles exigent un travail lent, minutieux, fatigant; les solutions qu'elles obtiennent parlent peu à l'imagination et n'ont rien de brillant. Les esprits superficiels en diront volontiers avec un superbe dédain : ce sont des questions d'école ! Mais il faut qu'elles soient éclaircies, et si elles le sont une fois, nul homme sérieux ne regrettera le temps et la peine qu'il y aura consacrés.

I

Qu'est-ce que le dogme? et un dogme?

Un petit aperçu philologique et étymologique ne sera pas sans utilité pour préciser la notion que ce mot exprime.

Δόγμα [1] signifie originairement une décision, une ordonnance, un commandement; il était en particulier employé chez les Grecs, comme chez les Latins le mot « decretum » par lequel ceux-ci le traduisent, pour désigner les principes établis par les philosophes. « Sapientia, dit Cicéron, neque de se dubitare debet, neque de suis decretis, quæ philosophi vocant dogmata, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur. » Les Stoïciens surtout, Marc-Aurèle et Sénèque entre autres, emploient dans ce sens δόγμα et decretum. « Il y a donc dans δόγμα, remarque à ce sujet Baur, la notion de ce qui est essentiel et nécessaire, de ce qui est fondamental et de principe, et qui, comme tel, doit être entièrement reconnu et a une valeur absolue. »

Dans le Nouveau Testament ce mot se rencontre cinq fois. Dans deux passages, il a un sens purement politique : ἐξῆλθεν

[1] Voyez Baur, *Vorlesangen*, I, 1, pag. 8 sq.

δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου.... (Luc II, 1) ; οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν. (Act. XVII, 7.) Dans deux autres cas, il se rapporte aux ordonnances de la loi de Moïse : τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας (Eph. II, 15) ; ἐξαλείψας τὸ καθ'ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν. (Col. II, 14.) Dans un dernier passage, il est appliqué aux décisions du synode de Jérusalem : παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις. (Act. XVI, 4.) Il s'agit donc toujours d'ordonnances, de prescriptions, de stipulations arrêtées et ayant autorité, mais non pas précisément de doctrines, d'enseignement chrétien, de vérité révélée. Pour exprimer ces idées, le Nouveau Testament emploie les termes de διδαχή (Math. VIII, 26; Luc IV, 32; Jean VII, 16; Act. II, 42 ; Tite I, 9, al.), de εὐαγγελιόν, de λόγος ou λόγος τοῦ Θεοῦ (Act. XII, 24 al.) et autres du même genre.

Venons aux Pères de l'église qui commencent à déterminer le sens ecclésiastique et théologique du terme.

Déjà dans Ignace d'Antioche (commencement du IIe siècle) nous lisons : σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων. (Magn. XIII.) Le sens est évidemment le même que celui de διδαχή dans le Nouveau Testament : enseignement, doctrine[1]. Origène appelle les prédicateurs de l'Evangile διδάσκαλοι τοῦ δόγματος. Basile le Grand, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, d'autres encore, emploient le mot δόγμα ou δόγμα τὸ θεῖον, ou δ. τῆς ἐκκλησίας pour désigner l'ensemble de la doctrine, parfois un point spécial de doctrine, soit vrai, soit faux. (τῶν ἑτεροδόξων δόγματα, Bas. τῆς ἀσεβείας δόγματα, Chrys.) Cyrille de Jérusalem dit : ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τουτῶν συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας καὶ πράξεων ἀγαθῶν. D'autres Pères (Chrysostome, Grégoire de Nysse, Socrate...) font la même distinction entre le côté dogmatique et le côté moral, ou plutôt pratique du christianisme. Basile le Grand fait une autre distinction, dont les deux termes sont δόγμα et κήρυγμα. Les κηρύγματα, selon lui, sont ce que nous possédons par l'enseignement écrit, et ce qui est prêché publiquement par l'église ; les δόγματα, ce qui est par-

[1] Voy. Suicer, *Thes. eccles.*, s. v. δόγμα.

venu mystérieusement par la tradition des apôtres et qu'on ne publie pas. Suicer entend par ces δόγματα les rites et cérémonies du culte, dont on faisait un mystère à ceux qui n'y étaient pas encore initiés; Baur, le côté intérieur et, en quelque sorte, ésotérique de la doctrine. Quoi qu'il en soit, cette distinction demeure presque isolée et ne laisse pas de traces durables dans l'usage ecclésiastique.

D'après ces divers emplois, on peut dire déjà d'une manière générale, mais sans préciser et sans prétendre encore à une définition nette et scientifique que « le dogme » est l'enseignement chrétien dans son ensemble, considéré comme contenant la vérité divine et absolue ; « les dogmes, » les déterminations particulières des points partiels dont se compose cet ensemble, mais toujours en tant qu'expressions reconnues et admises de la vérité révélée. On ne doit pas, ainsi qu'on l'a fait quelquefois, appeler dogme une opinion personnelle, admise ou enseignée par quelque docteur ; cette notion répondrait plutôt aux termes de δόξα, νόημα : le nom de dogme doit être réservé à une doctrine regardée par l'ensemble de l'église, ou par une fraction importante de celle-ci, comme faisant partie essentielle de l'enseignement chrétien.

II

L'emploi courant et usuel du mot dogme, en français, présente le même sens général, mais aussi la même indécision.

Littré, dans son *Dictionnaire de la langue française*, le définit ainsi : « Dogme. Terme de théologie et de philosophie. Point de doctrine établi comme fondamental, incontesté, certain.... » Bouillet (*Dictionnaire universel des sciences, des lettres et des arts*) s'exprime à peu près de même : « Dogme (de dogma, opinion arrêtée) proposition fondamentale enseignée en religion ou en philosophie. » Dans ces deux définitions, la réunion de la philosophie avec la théologie ou la religion introduit une indétermination inévitable. En effet, la philosophie n'a et ne prétend avoir qu'un élément humain, rien, par conséquent, d'absolu, rien qui s'impose avec une autorité souve-

raine; la religion, au contraire, possède ou tout au moins se donne comme possédant un élément divin. Un dogme, au sens philosophique, et un dogme, au sens religieux ou théologique, sont donc nécessairement deux choses différentes qui ne peuvent rentrer dans la même définition qu'en ôtant à celle-ci tout caractère rigoureux et scientifique.

M. E. Naville, dans son quatrième discours sur *Le problème du mal*, a donné du dogme une définition revêtue de toutes les formes de la dialectique et des apparences de la rigueur la plus complète [1] et qui me paraît cependant inacceptable à cause des idées confuses et peu justes qu'elle me semble introduire.

« Qu'est-ce qu'un dogme ? Un dogme est une affirmation qui ne s'appuie pas directement sur le raisonnement ou sur l'expérience, mais sur la foi à l'autorité d'un témoignage. Si nous prenons le terme dans un sens tout à fait général, il faut dire que notre pensée ordinaire est remplie de dogmes. Comment sais-je, par exemple, moi qui n'ai jamais été en Angleterre, qu'il existe une ville nommée Londres, qui est la capitale de ce pays ? Je ne le sais pas par le raisonnement ;.... je ne le sais pas non plus par mon expérience ; je le sais par la foi accordée au témoignage qui me transmet l'expérience d'autrui. » Il suivrait de là que ce qui constitue un dogme, ce n'est ni le fond de l'idée, ni la forme qu'elle revêt, mais la méthode par laquelle l'idée est reçue. « Il existe une ville nommé Londres » : cette vérité de fait n'est pas un dogme pour celui qui a été à Londres, elle en est un pour celui qui n'y a pas été. Ce sens du mot dogme est étrange et certainement n'est pas le sens habituel qui lui est attribué.

Mais arrivons sur le terrain religieux proprement dit. M. Naville reprend un peu plus loin [2] : « Qu'est-ce qu'un dogme religieux ? C'est une affirmation qui est acceptée sur l'autorité d'un témoignage surnaturel, c'est-à-dire d'un témoignage portant sur des faits qui sont en dehors du cercle de l'expérience humaine. » Cette explication de ce qu'est « un témoignage surnaturel » est déjà contestable : des faits qu'on pourrait caracté-

[1] *Le problème du mal.* Genève, pag. 163, 1868.
[2] *Ibid.*, pag. 164, 165.

riser comme étant « en dehors du cercle de l'expérience humaine » ne seraient pas des faits religieux, car ils resteraient sans relation avec nous. Mais passons. « Le témoin peut n'être qu'un simple agent de transmission, comme Mahomet, par exemple, l'est pour les musulmans ; il peut aussi connaître directement et par sa nature même le monde divin, comme c'est le cas du Christ dans la foi des chrétiens. Un dogme chrétien est une affirmation dont la base est l'autorité du témoignage de Christ, qui est le dogme des dogmes. Par sa nature même, le dogme fait autorité. Comme c'est un témoignage rendu dans l'histoire, il demeure immobile à titre de fait historique. Pour celui qui accepte ce témoignage comme étant une manifestation de la vérité absolue, le dogme devient une vérité immobile, une vérité qu'on peut comprendre plus ou moins, dont l'intelligence peut être progressive, mais qui reste fixe en elle-même. »

Remarquons ici que, cette définition admise, il ne peut plus être question d'histoire du dogme, ni des dogmes. Ce qui est immobile échappe à la notion d'histoire. Un arbre peut avoir une histoire, une borne n'en a pas.

Mais examinons ces assertions en elles-mêmes. « Un dogme chrétien est une affirmation dont la base est l'autorité du témoignage de Christ, qui est le dogme des dogmes. » La fin de cette phrase capitale est doublement obscure. D'abord, qu'est-ce que l'auteur entend par le « dogme des dogmes ? » Est-ce simplement une expression emphatique signifiant « le dogme par excellence? » ou cela signifie-t-il « le dogme qui détermine tous les autres, qui les contient, qui en est la source ? » Ensuite, et surtout, il y a amphibologie : qu'est-ce qui est le « dogme des dogmes ? » Est-ce l'autorité du témoignage de Christ ? est-ce le témoignage de Christ? Est-ce Christ ? D'après l'ensemble du passage j'incline à penser que l'auteur a voulu dire que c'était le témoignage de Christ. Mais l'expression est inexacte et soulève des questions auxquelles elle ne répond pas. Que le témoignage de Christ joue un rôle important, fondamental, dans le dogme, d'accord ; mais que les deux termes coïncident, qu'on puisse dire proprement : le dogme, ou le dogme des dogmes c'est le témoignage de Christ, non.

Plus loin le dogme est représenté comme étant, pour le chrétien, « une vérité immobile, une vérité qu'on peut comprendre plus ou moins, dont l'intelligence peut être progressive, mais qui reste fixe en elle-même. » Ceci encore ne laisse pas une idée claire et soulève des objections. Si, pour le chrétien, le dogme n'est autre chose que la vérité immobile, la vérité en elle-même, si les deux notions sont identiques, l'un des termes est superflu, le mot dogme doit être suprimé. Si au contraire ce mot a sa raison d'être, s'il est nécessaire (et il n'existerait pas, s'il n'était pas nécessaire), c'est qu'il exprime autre chose, nous verrons tout à l'heure quoi : sans doute, il y a un rapport étroit entre les deux notions de dogme et de vérité absolue, mais ce rapport n'est pas une identité, il reste à déterminer.

Chose remarquable, nous trouvons encore une grande indécision dans l'usage du mot, jusque chez un penseur et un théologien comme Vinet. « La religion chrétienne, écrit-il [1], n'a dit des dogmes, ou pour mieux nous exprimer, des faits mystérieux tombés à sa connaissance, que ce qui était strictement nécessaire à son but. » Et ailleurs [2] : « C'est un caractère de tous les dogmes clairement révélés dans l'Evangile de tendre tout directement à la pratique... » Et dans un discours adressé à la délégation des classes en mars 1838, nous lisons [3] : « La théologie est la formule des doctrines ; mais les doctrines, mais la vérité, c'est tout ce que la Bible renferme et tout ce qu'elle enseigne à un cœur simple et soumis. Sous ce rapport, un laïque pieux, s'il ne sait pas aussi bien que vous formuler les dogmes chrétiens, est aussi bon juge que vous de la présence ou de l'absence de la vérité dans un livre ou dans une prédication ; me permettrez-vous d'ajouter : meilleur juge dans un certain sens ? parce que la science peut enfler... » Nous aurons occasion de revenir sur cet important passage ; mais du rapprochement de ces trois citations, il ressort que, pour Vinet, les expressions « doctrines, » « dogmes chrétiens, » «vérité, » « tout ce que

[1] *Philosophie morale*, pag. 36.
[2] *Esprit de Vinet*, I, pag. 103.
[3] *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, pag. 197.

la Bible renferme, » sont équivalentes, et qu'il entend par « dogme » non pas une formule théologique ou religieuse, mais, à peu près comme M. Naville, le contenu seul de la formule, le fait divin, la vérité absolue qu'elle s'efforce d'exprimer.

Sans doute il n'est besoin que de s'entendre ; une terminologie est toujours plus ou moins conventionnelle et l'important est de ne laisser aucune ombre sur le sens qu'on attache aux termes qu'on emploie ; mais dans le langage scientifique, il nous faut une rigueur plus exacte, nous ne pouvons admettre que le mot « dogme » soit un simple synonyme de celui de « vérité : » il y a une différence et nous devons arriver par l'analyse de l'idée à une définition qui serre celle-ci de plus près et en trace plus précisément les limites.

III

Pour nous, chrétiens, qui ne prétendons ni posséder ni découvrir en nous-mêmes et par nous-mêmes la vérité absolue, mais qui croyons que Dieu, le Dieu vivant et personnel, dont notre péché nous a séparés, est venu à nous dans sa miséricorde, s'est révélé à nous, lui qui est la vérité, et nous a donné cette vérité ; pour nous, le dogme chrétien se compose de deux éléments inséparables, car il nous est absolument impossible de posséder, et même de concevoir l'un sans l'autre, mais qui doivent être soigneusement distingués : l'élément divin, absolu, et l'élément humain, relatif, le fond et la forme, la vérité et son expression.

Ce qu'il y a d'incomplet et de vague dans les phrases de Vinet et dans les explications de M. Naville que nous avons citées vient précisément de ce qu'ils ne tiennent compte que du premier de ces éléments. Le dogme, pour eux, c'est le contenu, uniquement ; pour nous, c'est le contenu et le contenant. Or, comme on ne peut réellement saisir et apercevoir le contenu que par le moyen et au travers du contenant, si l'on ne veut pas tenir compte de celui-ci, on n'arrivera à aucune détermination nette et exacte.

Oui, il y a des faits, des idées, une vérité et des vérités qui

nous viennent de Dieu, qui nous sont donnés de lui (ein Gegebenes, comme le disent Baur[1] et Engelhardt[2]); mais ce fond divin ne peut atteindre notre esprit, et de notre esprit se communiquer à d'autres esprits, qu'en revêtant une forme. Cette forme est produite par la rencontre même de l'idée donnée et de l'esprit recevant et réagissant; elle est le point de jonction de l'élément objectif et divin et du facteur subjectif et humain; divine, en un sens, car elle est provoquée par l'initiative de la révélation divine, elle est humaine, aussi, par le concours de notre volonté et de notre intelligence. Le dogme, qui résulte de ce travail d'assimilation et de reproduction, est donc bien à la fois divin et humain.

Ce que je dis là s'applique spécialement au dogme ecclésiastique, à l'expression de la vérité telle qu'elle se formule successivement dans l'église. On pourrait l'appliquer aussi, dans une certaine mesure, à l'expression de la vérité dans l'Ecriture sainte, car en elle aussi les deux éléments sont en présence et en activité. Mais nous admettons que dans ce cas l'élément humain lui-même n'est pas purement humain, qu'il a été pénétré extraordinairement, et grâce à une action spéciale du Saint-Esprit, d'une puissance et d'une lumière tout à fait exceptionnelles. Nous aurons à insister plus tard sur cette différence.

IV

Adressons-nous maintenant aux théologiens de profession et citons d'abord la définition qu'établit Ferd. Chr. Baur († 1860) dans l'introduction de ses « Leçons sur l'histoire des dogmes chrétiens ,» publiées en 1865. « Sous le terme de dogmes[3], dit-il, on doit comprendre les enseignements de la foi chrétienne, en tant qu'ils contiennent la vérité chrétienne absolue. Mais comme ce qui doit être considéré comme vérité absolue demande à être déterminé aussi exactement que possible, ceci encore appartient à la notion du dogme. Les enseignements

[1] Baur, *o. c.*, pag. 8 et 17.
[2] Engelhardt, *D. G.*, I, pag. 5 § 12.
[3] Baur *o. c.*, pag. 11 et 12.

de la foi chrétienne sont des dogmes en tant qu'ils consistent en propositions dans lesquelles ils ont obtenu autant qu'il est possible leur forme didactique (Lehrform) ecclésiastique déterminée ; on ne peut, par exemple, parler d'un dogme de la Trinité sans se représenter en même temps une forme déterminée de cette doctrine. »

La dualité d'éléments que nous avons déjà indiquée, est à la base de l'idée de Baur. Il en est de même dans la définition ou plutôt les définitions données par M. Astié et à l'examen desquelles nous allons arriver. Mais rappelons encore, sans nous y arrêter longuement, une définition, ou, pour mieux dire, une observation de Néander[1] : « Le mot δόγμα bien compris est particulièrement approprié à désigner le côté humain dans le développement de la vérité divine. » Sans méconnaître le double élément qui constitue le dogme, le pieux théologien ne maintient pas suffisamment l'équilibre : il verse à son tour, du côté opposé à celui de MM. Naville et Vinet, quoique moins complétement qu'eux ; l'accent est placé trop fortement sur l'élément humain.

M. Astié a défini le dogme, à ma connaissance, dans quatre passages de ses écrits. D'abord dans l'article du *Chrétien évangélique* de 1863 que nous avons déjà mentionné, puis dans sa brochure intitulée *L'orthodoxie et le libéralisme, du point de vue de la théologie indépendante*, 1873 (pag. 35) ; enfin dans son livre sur *La théologie allemande contemporaine*, 1874. (Préface, pag. 30 et pag. 137 note.) De ces définitions trois au moins sont occasionnelles ; il est juste de le remarquer, car il en résulte que, tout en étant semblables, identiques même pour le fond, elles varient dans la forme, insistant plus ou moins sur tel ou tel élément selon que le demandait la circonstance qui les avait provoquées.

« Le dogme, écrivait M. Astié en 1863[2], c'est la conception humaine de la Parole de Dieu ; les doctrines sont les enseignements, les formules dont les hommes se sont servis pour rendre de leur mieux, pour exprimer les vérités divines révélées

[1] Néander, *Christl. DG.*, pag. 2.

[2] *Chrétien évangélique*, 1863, pag. 169.

dans la sainte Ecriture. » Vous remarquerez immédiatement, Messieurs, que nous sommes ici, comme avec Baur, sur le terrain scientifique ; la précision du langage en fait foi. Les deux éléments du dogme sont nettement distingués. L'élément divin est désigné par les termes : « Parole de Dieu, » « vérités divines révélées dans la sainte Ecriture ; » l'élément humain par ceux-ci : « conception humaine, » « enseignements, formules dont les hommes se sont servis. »

Dans sa brochure de 1873, notre collègue présente la même idée au fond, mais sous une forme un peu différente, plus précise encore dans un sens, moins complète dans un autre: « Le dogme, dit-il, est la formule scientifique, historique, par conséquent nécessairement variable, quoique indispensable, des expériences que les chrétiens vivants ont été appelés à faire dans le cours des siècles. » « Le dogme, dit-il encore dans sa *Théologie allemande* (Préface, pag. 30), est la formule scientifique qu'une église particulière sanctionne en la présentant comme l'exposant adéquat de la conscience religieuse de ses membres sur un point donné. Il résulte de cette définition que le dogme est une œuvre éminemment humaine. Il ne saurait être confondu ni avec la révélation, ni avec les données scripturaires : c'est un travail de seconde main, un produit de la réflexion chrétienne, cherchant à se rendre intellectuellement compte des expériences que la conscience chrétienne a faites au contact de la révélation et de l'Ecriture. » Plus loin, dans le même ouvrage, il ajoute : « le dogme représente le côté humain dans l'appropriation du christianisme : il résulte des efforts, éminemment libres, auxquels se livre l'intelligence du fidèle en vue de comprendre les faits dont lui parle l'Ecriture, et qui trouvent de profonds échos dans sa conscience. »

On a fait à la seconde de ces définitions un reproche qui pourrait s'étendre à toutes quatre, mais qui porte sur un défaut plus apparent que réel. On a dit que faire du dogme la formule des expériences des chrétiens, c'était lui donner un fond purement subjectif et compromettre la base divine, révélée, sur laquelle il repose. En regardant de plus près, cependant, on re-

connaît que « les expériences » dont il est parlé doivent avoir été faites par des « chrétiens vivants, » ou par « la conscience chrétienne, au contact de la révélation et de l'Ecriture. » L'objet divin de la foi est donc nécessairement supposé, indiqué même clairement, et si l'on peut reprocher à ces définitions d'être trop implicites, il n'est pas difficile de les compléter. Rappelons le développement suivant, aussi de la plume de M. Astié et qui se trouve dans l'article de 1863 [1] : « Le dogme ne peut prétendre au titre de chrétien que dans la mesure où il expose fidèlement la vie et les faits consignés dans la Sainte Ecriture. De là la distinction profonde entre la Parole de Dieu et les doctrines ecclésiastiques. La première seule fait règle et autorité : les doctrines, sous peine d'erreur, sont tenues de lui être conformes.... » La même idée est répétée sous une forme plus brève mais non moins positive dans la *Théologie allemande contemporaine* (pag. 31) : « Pour l'église évangélique l'accord avec l'Ecriture est la condition sine qua non de la vérité des doctrines. »

Mais il est un autre détail de ces définitions sur lequel une objection me paraît devoir être élevée : c'est l'épithète « scientifique » employée pour caractériser le dogme : « la formule scientifique, historique, par conséquent nécessairement variable... » et ailleurs de nouveau : « la formule scientifique qu'une église particulière sanctionne... » Je crois cette épithète non pas fausse, loin de là, mais trop absolue. La science joue un rôle dans la formation des dogmes et parfois un rôle prépondérant ; mais elle n'est pas seule, et il me semble qu'il y a quelque importance à le remarquer, afin que la distinction, très légitime, entre la religion et la théologie n'aboutisse pas à un divorce fatal à toutes deux.

Le dogme n'appartient pas seulement à la science ; il appartient dans une large mesure à la conscience générale de l'église et des chrétiens. Il est le produit de la foi, qu'il contribue à son tour à nourrir, tout autant que de la théologie, qui l'élabore et pour laquelle il devient un objet de spéculation. Un élément simplement religieux s'y mêle à l'élément scientifique,

[1] *Chrétien évangélique*, 163, pag. 172.

et c'est par là que la théologie, au lieu de se séparer de la vie de l'église et de se perdre dans une spéculation abstraite, conserve un pied sur le terrain de la réalité religieuse, reçoit des inspirations salutaires, des avertissements, des impulsions de la vie des simples chrétiens et réagit salutairement aussi sur cette vie pour l'éclairer et l'exciter. Au mot « scientifique, » je voudrais, dans les définitions que nous étudions, substituer les mots « à la fois religieuse et scientifique, » ou, plus simplement et plus généralement, le mot « humaine » employé d'ailleurs aussi par M. Astié.

Rappelons ici le passage de Vinet que nous citions tout à l'heure [1] : « Un laïque pieux, s'il ne sait pas aussi bien que vous formuler les dogmes chrétiens, est aussi bon juge que vous de la présence ou de l'absence de la vérité dans un livre ou dans une prédication ; me permettrez-vous d'ajouter : meilleur juge dans un sens ? parce que la science peut enfler, parce qu'un grand savoir peut mettre hors de sens, parce que le *sens élevé* du théologien a besoin de l'assistance du *sens commun* du laïque, parce que toute spécialité, exclusivement cultivée, même la spécialité théologique, conduit à quelques idées étroites, et que les hommes très spéciaux, en tout genre, dont le regard approfondit un certain point des questions, mais un seul, se trouvent bien de l'assistance et des conseils des hommes moins spéciaux, moins profonds, mais plus naïfs, et, si j'ose dire ainsi, plus généraux. » La même idée est au fond du beau rapport dont Vinet accompagnait, en février 1847, le projet de confession de foi proposé au synode constituant de l'église libre. Quoiqu'il ne parle pas expressément des dogmes, ce qu'il dit de la confession de foi s'y rapporte en réalité, car un symbole ecclésiastique n'est-il pas la constatation la plus authentique, la plus exacte, la plus imposante, des formules qui expriment les vérités de la foi dans leurs traits essentiels ? Je ne cite de ce morceau, bien connu, qu'un court passage [2] : « Cette confession est celle des troupeaux ou celle des doc-

[1] *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, pag. 197.
[2] *Ibid.*, pag. 649.

teurs. Si elle est celle des docteurs, il ne faut plus dire que nous sommes protestants ; si elle est celle des troupeaux, elle doit l'être effectivement ; elle doit pouvoir être adoptée ou repoussée par chacun de leurs membres avec connaissance de cause ; ce qu'on attend d'eux, à cet égard, c'est un acte de foi, non un acte de complaisance. La fiction peut trouver une place ailleurs, elle n'en a point ici. Personne ne doit signer des paroles qui ne seraient pas la pure et fidèle expression de sa foi. C'est la loi du protestantisme, et la loi, plus impérieuse et plus haute, de la droiture chrétienne. »

V

Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de nous transporter un instant sur le terrain de l'histoire et de montrer par des faits qu'il en est bien ainsi, que la science n'a pas été seule à formuler des dogmes, mais que la foi de l'église y a concouru pour sa bonne part.

S'il est dans l'histoire de l'église une controverse profondément théologique, et qui ait mis en exercice toutes les ressources, parfois toutes les subtilités de la science et de la spéculation des docteurs, c'est assurément cette longue controverse, connue sous le nom de controverse arienne, qui avait pour objet de déterminer les rapports du Logos divin avec Dieu, du Fils avec le Père. Comme chacun le sait, elle a abouti une première fois au symbole adopté dans le concile de Nicée en 325, puis, après une nouvelle lutte, aussi longue que passionnée, à la confirmation de ce symbole dans le premier concile de Constantinople en 381.

Pendant la seconde moitié du IIme siècle et tout le IIIme, ce point de dogme avait donné lieu à des controverses ardentes, qui restaient essentiellement dans le domaine de la théologie et auxquelles les docteurs seuls prenaient part ; l'église n'y intervenait que pour repousser les extrêmes décidément en opposition avec le sentiment chrétien général, non encore déterminé. Toutes les tentatives, si diverses, parfois si opposées dans leurs points de vue, qu'on groupe sous le nom de mo-

narchianisme, avaient succombé à ce jugement, en quelque sorte préalable, qui laissait cependant la question non résolue théologiquement.

Peu après le commencement du IVe siècle paraît Arius. Partant d'un des éléments du problème, celui de la distinction des personnes divines et le poussant logiquement sans tenir compte de celui qui lui fait contrepoids, il arrive à représenter le Fils comme une créature tirée du néant, à laquelle il ne conserve le nom de Dieu que parce que la divinité lui a été communiquée : il a été « fait Dieu, » ἐθεοποιήθη. A l'apparition de cette doctrine, les théologiens s'émeuvent et se lèvent, mais les simples fidèles s'émeuvent aussi : la conscience chrétienne se sent froissée et c'est ce qui explique la vivacité et la gravité du débat. Il ne s'agit pas seulement de la science, il s'agit de la foi. On en vient à convoquer le premier concile œcuménique : la doctrine athanasienne y triomphe. Pourquoi ? Est-ce une victoire théologique ? Non ; la majorité des théologiens n'était pas de ce côté-là, et la suite l'a bien prouvé ; elle était encore moins, il est vrai, du côté d'Arius. Sans doute la pression impériale a puissamment contribué au vote presque unanime qui a terminé les débats du concile, mais cette pression elle-même demande à être expliquée : ce qui a déterminé Constantin à peser dans ce sens, ce ne sont certainement pas des considérations scientifiques ; les motifs qui l'ont fait agir étaient, quelle que fût d'ailleurs leur valeur réelle, d'une nature essentiellement ecclésiastique et religieuse. Si donc la doctrine athanasienne a triomphé à Nicée, si, remise en question, elle a triomphé de nouveau, après cinquante-six ans de lutte opiniâtre, et cette fois définitivement, à Constantinople, c'est que la science des docteurs a été soutenue par le sentiment religieux et la vie des fidèles ; l'un des facteurs ne doit pas plus être oublié que l'autre dans cette grande élaboration, si confuse en apparence, si triste par certains détails, si belle dans l'ensemble et dans les résultats.

Ces résultats eux-mêmes sont-ils purement scientifiques ? ne fournissent-ils d'aliment qu'au travail des docteurs ? n'en fournissent-ils pas aussi à la simple foi, et celle-ci, de nos jours

encore, peut-elle se désintéresser de ce que nos antiques et vénérables prédécesseurs, les théologiens du IVe siècle, ont déterminé ?

VI

Je voudrais présenter un second exemple, très différent, et qui, par une autre voie, conduit à la même conclusion. C'est le dogme fondamental de la Réformation, celui de la justification par la foi. Il a fallu quinze siècles pour arriver à sa formule précise, quinze siècles d'élaboration, scientifique en grande partie, j'en conviens, pendant lesquels pourtant cette doctrine, quoique confusément entrevue, et saisie d'une manière presque inconsciente, faisait le fond de la foi des fidèles, car assurément le salut gratuit, le salut reçu comme un don par la foi, n'a pu, depuis qu'il y a eu un chrétien dans le monde, être réellement étranger à aucun de ceux qui ont droit à ce titre.

Transportons-nous au moment où l'élaboration s'est achevée, et voyons comment ce dogme est exprimé dans les écrits symboliques les plus importants et les plus populaires des églises protestantes. Ce rapprochement de textes est instructif et édifiant. Je me borne à cinq documents : la confession d'Augsbourg (1530), les articles de la dispute de Lausanne (1536), le catéchisme de Calvin (1541), la confession de foi des églises de France (1559) et le catéchisme dit de Heidelberg (1563).

« Les églises enseignent, dit la confession d'Augsbourg (art. IV), que les hommes ne peuvent être justifiés devant Dieu par leurs propres forces, mérites ou œuvres, mais qu'ils sont justifiés gratuitement à cause de Christ par la foi, quand ils croient qu'ils sont reçus en grâce et que leurs péchés sont remis à cause de Christ qui a satisfait par sa mort pour nos péchés. Dieu impute cette foi pour justice devant lui-même. »

Voici le premier des dix articles rédigés par Farel pour servir de base à la dispute de Lausanne : « La saincte escripture nenseigne point autre maniere pour estre iustifie sinon celle qui est par la foy en Jesuschrist une fois offert et qui

iamais plus ne le sera tellement que celuy aneantist du tout la vertu de Christ qui mect aultre satisfaction oblation ou purgation pour la remission des pechez. »

Dans le catéchisme de Calvin, nous lisons (19e dimanche) : « M. Comment dis-tu que l'homme est iustifie par foy ? — E. Pource qu'en croyant, et recevant en vraye fiance de cœur les promesses de l'Euangile, nous entrons en possession de cette iustice. — M. Tu entens, que comme Dieu nous la présente par l'Evangile, aussi le moyen de la recevoir, c'est par foy. — E. Ouy. »

Ecoutons les églises de France confessant leur foi au premier synode national réuni à Paris en mai 1559 : « Art. XVIII. Nous croyons que toute notre justice est fondée en la rémission de nos péchez, comme aussi c'est nostre seule félicité comme dit David. C'est pourquoi nous rejettons tous autres moyens de nous pouvoir iustifier deuant Dieu : et sans presumer de nulles vertus ny merites, nous nous tenons simplement à l'obeïssance de Jesus-Christ, laquelle nous est allouëe, tant pour couurir toutes nos fautes, que pour nous faire trouuer grace et faueur deuant Dieu... » « Art. XX. Nous croyons que nous sommes faits participans de ceste iustice par la seule foy : comme il est dit, qu'il a souffert pour nous acquerir le salut, afin que quiconque croira en luy, ne perisse point. Et que cela se fait d'autant que les promesses de vie qui nous sont donnees en luy, sont appropriees à nostre vsage et en sentons l'effet, quand nous les acceptons, ne doutans point qu'estans asseurez par la bouche de Dieu, nous ne serons point frustrez. Ainsi la justice que nous obtenons par foy depend des promesses gratuites, par lesquelles Dieu nous declare et testifie qu'il nous aime. »

Le catéchisme de Heidelberg est un peu plus développé et présente la doctrine de la manière la plus complète et la plus précise : (Sect. XXIII.) « 60 D. Comment êtes-vous justifié devant Dieu ? R. C'est seulement par une véritable foi en Jésus-Christ : Tellement, qu'encore que ma conscience m'accuse d'avoir grièvement péché contre tous les commandements de Dieu, de n'en avoir accompli aucun, et d'être continuellement enclin à tout mal : cependant Dieu, sans aucun mérite de ma

part, mais par un effet de sa pure grâce, me donne et m'impute la parfaite satisfaction de Jésus-Christ, sa justice et sa sainteté, tout de même que si je n'avais jamais péché, et qu'il n'y eût aucun défaut en moi, mais que j'eusse parfaitement rendu à Dieu cette obéissance que Jésus-Christ lui a rendue pour moi, pourvu que j'embrasse ses bienfaits par une véritable foi. — 61 D. Pourquoi dites-vous que vous êtes justifié seulement par la foi ? R. Ce n'est pas que je sois agréable à Dieu par la dignité de ma foi ; mais c'est parce que la seule satisfaction de Jésus-Christ, sa justice et sa sainteté me tiennent lieu de justice devant Dieu et que je ne saurais les embrasser, et me les appliquer autrement que par une vraie foi. »

On ne peut méconnaître dans ces divers développements la main des théologiens, il faut encore des théologiens pour en analyser sûrement tout le contenu et en saisir entièrement la portée. Dira-t-on pourtant que ce sont des formules scientifiques? Non ; ce sont des formules essentiellement religieuses ; elles expriment bien la vérité religieuse accessible à tout fidèle ; elles sont populaires, dans le sens chrétien du mot, et par leur contenu, et par leur forme même ; lisez-les à un chrétien sans culture théologique proprement dite, mais d'une foi développée et éclairée, il y reconnaîtra immédiatement l'expression de sa foi, il en sera édifié et réjoui. C'est du dogme, cependant, mais ce dogme, s'il a eu besoin de science, et de beaucoup de science pour se formuler, procède néanmoins de la foi et de la vie, et revient à la foi qui s'empresse de le reconnaître et de l'adopter.

VII

Nous avons reconnu que le dogme se compose de deux éléments : un principe divin qui lui donne sa valeur et son autorité, et une formule humaine qui s'efforce d'exprimer aussi purement et exactement que possible la vérité révélée. Le premier élément est absolu, immuable et, par conséquent, nous l'avons déjà remarqué occasionnellement, est en dehors et au-dessus du domaine de l'histoire. Mais il n'en est pas

de même du second. Dieu en lui-même ne peut avoir d'histoire, mais la manifestation de Dieu, sa révélation, en a une, par cette raison qu'elle est un rapport établi avec l'homme et que la présence de ce facteur fini, imparfait et variable, amène nécessairement une cause de mutabilité dans le rapport. De même la vérité en soi est immuable et n'a pas d'histoire, mais l'expression humaine de la vérité, les efforts que doit faire l'esprit humain pour saisir la vérité, se l'approprier, la rendre par la parole qui est son organe, tout cela peut varier et rentre dans le domaine historique.

Le dogme est même sujet à des variations provenant d'une double cause. D'abord l'expression n'est jamais adéquate à l'objet qu'elle doit rendre, à la vérité en soi; elle fait effort pour le devenir, et cet effort la modifie. Ensuite elle est souvent troublée par des erreurs positives qui cherchent à s'y mêler, qui réussissent à la dénaturer, parfois gravement, et dont elle doit se dégager.

Il y a donc une histoire des dogmes. L'histoire des hérésies et des sectes s'y rattache intimement. L'hérésie est un facteur important dans la fixation de la doctrine; elle y a souvent introduit des éléments de trouble; plus souvent encore elle a exercé indirectement une influence utile par la réaction et la lutte dont elle a été le point de départ. C'est elle qui, dans un grand nombre de cas, a obligé les docteurs à approfondir les idées reçues, à éclaircir ce qui était demeuré obscur, à déterminer les points vagues ou indécis. Il résulte de là que l'histoire des dogmes n'est pas celle d'un progrès continu, d'un développement régulier et normal. Elle présente, d'une manière générale, un progrès sensible, mais fréquemment des arrêts ou des reculs dus à des causes diverses, tantôt intérieures, tantôt extérieures. Sa marche est en relation, non pas constante cependant, avec la marche générale de l'église dans ses diverses manifestations.

Le point de vue que nous venons d'exposer est en opposition avec celui de l'église catholique romaine : pour celle-ci, il ne peut y avoir d'histoire des dogmes. En effet, à ses yeux, ce n'est pas seulement la matière, l'essence du dogme, qui est

divine parce qu'elle est l'objet de la révélation de Dieu, c'est, au même titre, la forme, l'expression. L'église est infaillible: ce qu'elle proclame, jusque dans ses moindres détails et jusqu'aux termes dont elle se sert, est divin, absolu. De là l'autorité, absolue aussi, de tous ses enseignements ; il suffit qu'ils procèdent d'elle pour devoir être reconnus non pas seulement comme les porteurs de la Parole de Dieu, mais comme la Parole de Dieu elle-même, au sens propre et complet. Dans une pareille conception, la notion de mouvement historique ne saurait trouver place.

Le célèbre théologien catholique Georges Hermes [1], professeur à Bonn depuis 1819, mort en 1831, qui a laissé son nom à un parti, presqu'à une secte, et donné lieu à une lutte vive et prolongée dans le sein du catholicisme allemand, ne se faisait, malgré ses tendances philosophiques et libérales, aucune illusion sur ce point. « Il affirmait, rapporte Néander [2], que la tractation de l'histoire des dogmes comme discipline particulière est, à cause du changement qu'elle présuppose dans le développement, en opposition avec l'église catholique, et, pour ce motif, il s'est fait scrupule d'en donner des leçons. » Ces scrupules n'ont pas empêché que le pape Grégoire XVI condamnât par un bref la doctrine d'Hermes dont les ouvrages ont été mis à l'index. (1835.)

L'immobilité du dogme a dès lors reçu, de l'autorité catholique romaine, une sanction officielle et éclatante. Le concile du Vatican, dans sa *Constitutio dogmatica de fide catholica* [3], proclamée le 24 avril 1870, s'est prononcé à cet égard avec une clarté qui ne laisse rien à désirer [4] : « La doctrine de la foi, que Dieu a révélée, n'a pas été, comme une invention philosophique, proposée aux esprits humains pour être achevée (perficienda), mais, comme un divin dépôt, remise à l'épouse de Christ pour être fidèlement gardée et infailliblement déclarée. De là suit que le sens des dogmes sacrés qui doit être perpé-

[1] Voy. Kurz, *Lehrb. der KG.* § 181, 1.
[2] Néander, *Christl. DG.*, I, 28.
[3] *Etudes religieuses*, par des Pères de la Compagnie de Jésus. Mai 1870.
[4] Cap. IV. *De fide et ratione.* L. c. pag. 667.

tuellement retenu est celui qu'a une fois déclaré la sainte mère église et il ne faut jamais s'écarter de ce sens sous l'apparence et le prétexte d'une intelligence plus haute. » Ce principe est encore résumé sous forme d'anathème dans le dernier canon de cette constitution : « Si quelqu'un dit qu'il peut se faire que parfois, selon le progrès de la science, on doive attribuer aux dogmes proposés par l'église un sens autre que celui que l'église a compris et comprend, qu'il soit anathème [1]. »

VIII

Cette négation complète de l'histoire du dogme est en connexion intime avec une conception de l'église et de la révélation que nous ne saurions admettre, car elle entraîne l'acceptation du principe romain jusqu'aux dernières conséquences où la logique, non moins que les ambitions combinées du siége de Rome et de la Compagnie dite de Jésus, l'a conduit, et que nous avons vues se formuler sans ambages dans la fameuse encyclique du 8 décembre 1864 et dans les décisions du concile du Vatican. Mais la légitimité de cette histoire une fois reconnue, il reste encore à trancher une question d'une haute importance, celle de l'étendue de son champ, et plus particulièrement du point de départ qu'il faut lui assigner.

Le mouvement dogmatique est inséparable de tout le développement ecclésiastique et religieux. Il a dû commencer, vaguement d'abord, dès que l'église a existé et que des chrétiens ont cherché à se rendre compte de ce qui faisait leur vie spirituelle. Il s'est continué dès lors et se continuera sans interruption possible, parce qu'il répond à un besoin de l'esprit humain, besoin qui, une fois réveillé, ne cesse plus de réclamer une satisfaction.

Mais où placer le début de cette histoire? Les documents du Nouveau Testament rentrent-ils dans le mouvement humain et scientifique qu'elle retrace? Les doctrines exprimées dans

[1] Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia; anathema sit. *Ibid.* pag. 671.

les écrits des apôtres font-elles partie de ces dogmes dont il s'agit d'étudier et d'exposer les péripéties et le développement? La réponse à cette question peut être double, et ce qui détermine le choix, c'est, nous le reconnaissons, une donnée à priori, c'est la valeur qu'on attribue au Nouveau Testament, l'idée qu'on se forme de son rôle dans la révélation divine et de son autorité. Pour ceux qui voient dans les écrits apostoliques simplement l'expression humaine des sentiments et des idées de chrétiens hautement distingués par leur foi, leur dévouement, leur valeur personnelle, le développement de la vie religieuse dans leurs cœurs et aussi les circonstances spéciales dans lesquelles ils ont été placés, mais rien qui distingue spécifiquement ces écrits des ouvrages qui peuvent sortir de la plume de tout chrétien éminent, pour ceux qui les regardent comme inspirés, dans le même sens, quoique peut-être à un degré plus élevé, que les travaux d'un Augustin, d'un Luther ou d'un Vinet, il n'existe aucun motif pour ne pas faire rentrer les écrits des apôtres dans le champ de l'histoire des dogmes, au même titre que les ouvrages des Pères apostoliques, des Pères apologètes et de tous les autres docteurs de l'église. Pour ceux, au contraire, qui comme nous attribuent aux livres du Nouveau Testament une valeur exceptionnelle et normative, une autorité positive découlant d'une inspiration divine spéciale, ces livres sont en dehors du mouvement historique auquel ils servent de point de départ, qu'ils dominent, auquel ils donnent l'impulsion sans en être entraînés. « Le Nouveau Testament, dit à cet égard M. Astié [1], demeure seul ferme et immuable; les doctrines qui s'appuient plus ou moins sur lui peuvent se contredire, se modifier, varier dans le cours des siècles. Ce n'est pas *avec* mais *après* les apôtres que l'histoire du dogme commence. Leurs ouvrages sont non pas le premier anneau de la chaîne, mais le roc ferme auquel elle est scellée : elle en part et doit y aboutir de nouveau. Car à la fin, la dernière conception du christianisme, qui satisfera à tous égards tous les fidèles, ne jouira de ce grand privilége que parce qu'elle

[1] *Chrétien évangélique,* 1863, pag. 172.

rendra, dans un parfait équilibre, les données diverses renfermées dans le Nouveau Testament. »

IX

Les considérations que je vous ai présentées vous apparaîtront mieux dans leur suite et leur unité, si, au lieu d'y ajouter une conclusion développée, je les résume scolastiquement et sèchement en un certain nombre de thèses qui en offrent la substance condensée et qui puissent servir de base à une discussion.

THÈSES

1. Dans l'usage habituel, le mot dogme a un sens indéterminé qui peut prêter à de fâcheux malentendus. Pour l'usage scientifique, il a besoin d'être soigneusement défini.

2. Au sens scientifique, le dogme comprend deux éléments : une vérité divine, révélée, qui en constitue l'essence et une expression humaine qui en est la forme nécessaire mais imparfaite.

3. Le mot dogme s'applique légitimement et dans un sens analogue, d'une part à l'ensemble de l'enseignement chrétien, et d'autre part à chaque enseignement partiel rentrant dans cet ensemble ; de même que le mot « péché » désigne l'état général de révolte contre Dieu, chacune des diverses dispositions qui caractérisent cet état, et même chaque acte particulier manifestant ces dispositions et cet état.

4. Le dogme, comme porteur de la vérité absolue, a une autorité reconnue dans l'église ; par sa forme humaine, il est variable, amendable et progressif.

5. Le dogme relève à la fois, dans une proportion variable et impossible à délimiter, du domaine de la science théologique et du domaine de la foi religieuse.

6. *Définition.* Le dogme est la substance des faits révélés qui sont l'objet de la foi des chrétiens, substance revêtue d'une

expression humaine, historique, par conséquent variable, mais généralement reconnue par l'église.

7. Il y a une histoire du dogme et des dogmes. Cette conception est inconciliable avec le point de vue catholique.

8. L'histoire du dogme commence après les apôtres. Les écrits du Nouveau Testament sont placés au seuil mais en dehors de son développement.