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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 18 (1885)

Artikel: Études sur la méthode de la dogmatique protestante. Première étude, Méthode pour déterminer la notion chrétienne du péché

Autor: Lobstein, P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379362

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: 05.07.2025

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

ÉTUDES

SUR LA

MÉTHODE DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN

En prononçant son discours d'ouverture des cours de la faculté de théologie indépendante de Neuchâtel[1], M. le professeur Gretillat a augmenté le nombre, encore très restreint, des théologiens de langue française qui se sont occupés de la méthode et du système de M. Ritschl[2]. Ce discours inaugural est consacré à l'étude de la *théorie de la connaissance*, dont M. Ritschl a esquissé l'explication et la justification dans son opuscule *Théologie et métaphysique*, 1881. M. Gretillat s'est

[1] Discours du 1er octobre 1883, publié dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, mai et juillet 1884 (pag. 263-277, 344-367).

[2] L'étude présente, dont la publication a été retardée par des circonstances indépendantes de ma volonté, était achevée avant que j'eusse connaissance du travail de M. le pasteur Aguiléra, qui vient de traduire en français l'excellente brochure consacrée par M. Thikötter à l'exposition de la théologie de M. Ritschl. Il est à souhaiter que la lecture de ces pages encourage ceux qu'intéressent les problèmes théologiques à aborder directement l'étude des ouvrages du maître; ils y trouveront peut-être, avec la confirmation des éloges que l'interprète ne marchande pas à son auteur, le correctif de plus d'une critique qu'il lui adresse. M. Baldensperger, dans le rapport si consciencieux et si nourri qu'il a présenté le 22 mai 1883 à la première séance de la Société de théologie protestante de Paris (voir *Revue de théol. et de phil.* 1883, sept. et nov., pag. 511-529, 615-634), a dû s'imposer des limites qui l'ont empêché de fournir toutes les explications qu'eût exigées un sujet si nouveau et encore si peu connu.

borné exclusivement à l'analyse, dirai-je, ou à l'exécution sommaire de cet opuscule, dont il déplore le style obscur, la langue pesante et tortueuse, la fâcheuse humeur et les flagrantes inconséquences. Il nous apprend qu'il a lu deux ou trois fois la brochure de celui qu'il aspire à faire connaître, et il espère que son jugement sévère ne passera pas pour une basse vengeance du mal que cette double ou triple lecture lui a causé. (Pag. 269.) Il serait téméraire d'affirmer qu'une quatrième lecture eût éclairé davantage l'esprit du critique en pacifiant son irritation ; mais il sera permis de regretter que l'inexorable justicier n'ait pas cru devoir, avant de prononcer son verdict, compléter son enquête trop expéditive à l'aide d'informations puisées dans les autres ouvrages de celui qu'il condamne sans appel ; car enfin l'auteur incriminé aurait le droit de rappeler que l'opuscule mis à l'index n'est après tout qu'un fragment, que le fragment suppose la connaissance du système, que le système est apparemment autre chose qu'un tissu de querelles d'Allemand faites à la métaphysique, puisque des théologiens de couleurs très différentes, en Allemagne et au dehors, viennent en nombre croissant renouveler leur méthode, enrichir et approfondir leurs connaissances à l'école du maître de Gœttingue. Ces considérants eussent-ils suffi pour valoir à l'illustre prévenu le bénéfice de circonstances atténuantes ? je l'ignore, mais peut-être l'instruction plus complète du procès eût-elle fourni au juge la réponse aux questions qu'il soulève, l'éclaircissement des obscurités qu'il signale, la solution des contradictions qu'il découvre. Quoi qu'il en soit, il est probable que le réquisitoire de M. Gretillat a souvent égayé l'assistance par la verve caustique dont est assaisonné l'énoncé des chefs d'accusation. L'hilarité provoquée parmi les auditeurs donne-t-elle la mesure exacte de l'instruction positive qu'ils auront recueillie des débats ? Il est permis d'en douter, puisqu'en théologie une boutade spirituelle n'équivaut pas toujours à un argument solide. Quelle que soit la satisfaction qu'on puisse éprouver à mettre les rieurs de son côté, il y a, pour le chercheur et le penseur, une jouissance plus intime et plus haute : c'est celle de pénétrer au fond des questions, d'en analyser les éléments,

d'en saisir le lien, d'en embrasser l'ensemble, d'en apprécier la valeur. Cette jouissance, il faut bien le dire, M. Gretillat se l'est rigoureusement interdite ; il a trouvé plus piquant d'herboriser au milieu d'une riche et vigoureuse frondaison ; il y a cueilli une gerbe capricieusement composée de phrases énigmatiques, de thèses paradoxales, de logogriphes indéchiffrables ; il s'est plu à en tresser une guirlande bizarre dont il a paré sa victime avant de l'immoler en holocauste aux applaudissements de l'assistance évidemment plus amusée par les charges du polémiste qu'éclairée par la leçon du théologien.

Trêve aux métaphores ! M. Gretillat s'est dispensé de la tâche sans doute ardue, mais seule féconde, d'étudier avec calme la théorie de la connaissance de M. Ritschl, d'en rechercher les applications dans les ouvrages systématiques de son adversaire, enfin d'en discuter la valeur après en avoir défini les caractères. Je ne puis, à ce propos, me défendre d'une remarque que j'appliquerais volontiers à la plupart des essais qu'on a tentés de nos jours pour initier les pays de langue française à la connaissance de la théologie allemande. Les traductions littérales qu'on offre au public français rebutent presque toujours au lieu d'attirer et voilent parfois la pensée de l'original au lieu de la faire comprendre ; la lecture de traductions semblables présente le plus souvent des difficultés et exige des efforts qu'un lecteur français ne s'imposera jamais de bon cœur. C'est là un fait incontestable : qu'on s'en plaigne ou qu'on s'en réjouisse, qu'on y voie le symptôme d'une regrettable paresse d'esprit ou l'indice d'un salutaire contrôle exercé par le public sur les auteurs, peu importe, c'est une nécessité dont il faut tenir compte. Dès lors, il vaudra toujours mieux, ce me semble, substituer à un calque direct une analyse fidèle et préférer une interprétation authentique à une version servile[1]. M. Gretillat en a jugé autrement : il a émaillé son dis-

[1] La traduction déjà mentionnée de l'opuscule de M. Thikötter par M. Aguiléra a évité la plupart des écueils signalés plus haut ; elle est d'ailleurs accompagnée de notes, dont quelques-unes sont de nature à faciliter sensiblement l'intelligence de l'original ; enfin le service rendu par le traducteur à la théologie française est trop réel pour qu'il ne soit

cours de phrases traduites avec une rigoureuse fidélité ; en prenant des allures plus libres, il n'aurait pas eu le plaisir de dérouler devant son auditoire des périodes qui mettaient hors d'haleine l'orateur et l'assistance ; mais il eût été dédommagé de ce léger sacrifice par le précieux avantage de révéler à ceux qu'il a mission d'instruire un système théologique « fortement pensé » (pag. 269), d'une imposante et sévère unité, digne à tous égards d'un examen approfondi et d'une discussion indépendante.

Je voudrais (qu'on me pardonne l'ambition que m'a mise au cœur la lecture du discours de M. Gretillat), je voudrais reprendre la question que mon honorable collègue, il l'avoue avec une bonne grâce parfaite, est loin d'avoir élucidée. M. Gretillat m'ayant fait l'honneur d'une mention spéciale à la fin de son réquisitoire [1], je me sens encouragé, non pas à en appeler comme d'abus ou à lui adresser une réplique en toutes formes, mais à essayer le travail que nous étions en droit d'attendre d'un professeur de dogmatique parlant en public au nom d'une faculté de théologie.

Je demanderai toutefois la permission d'élargir le débat. Au lieu d'exposer les principes de M. Ritschl et de présenter sa théorie de la connaissance *ex professo* et sous une forme abstraite, j'estime qu'il est plus fructueux de montrer l'application de cette méthode à quelques-uns des principaux dogmes du système chrétien. Ainsi conçu, cet essai gagnera peut-être en clarté et en solidité, et il sera plus facile de dégager, dans un aperçu final, les conclusions générales et les vues d'ensemble des exemples concrets et des questions particulières. Cette marche est d'ailleurs parfaitement conforme à la méthode

pas injuste de lui chercher querelle sur des points de détail et de relever des *lapsus* de traduction qu'il lui sera facile de faire disparaître dans une seconde édition. Les lecteurs de cette Revue se rappellent avec reconnaissance les nombreuses analyses que M. le professeur Astié a données de quelques-unes des publications les plus remarquables de la théologie contemporaine en Allemagne ; ce sont des essais aussi substantiels que fidèles et qui, je le sais, ont aidé plus d'un lecteur possédant la connaissance de l'allemand.

[1] Revue citée, juillet 1884, pag. 361 et suiv.

du maître, qui s'élève toujours du connu à l'inconnu, du fait à l'idée, de l'expérience au principe. On se convaincra sans peine que cette méthode est loin d'être absolument neuve, que sur bien des points elle peut invoquer des autorités qui s'appellent Luther et Schleiermacher [1], que ce qui en fait la force ce qui en explique le succès, ce n'est point la hardiesse d'innovations aventureuses, mais la rigueur de l'ordonnance, la sûreté des résultats, la fécondité des applications. Voilà des promesses bien ambitieuses : que le lecteur, s'il se trouve déçu, s'en prenne, non à l'excellence de la cause, mais à la faiblesse du défenseur [2].

PREMIÈRE ÉTUDE

Méthode pour déterminer la notion chrétienne du *péché*.

L'ordre des matières traitées dans ces études ne répond pas entièrement, je l'avoue, aux principes que je voudrais essayer d'exposer et de défendre. A vrai dire, au lieu de débuter par la méthode qui doit servir à déterminer la notion chrétienne du péché, il faudrait se placer d'emblée au cœur même de la révélation évangélique et prendre son point de départ dans la foi chrétienne en la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Tel est, en effet, le principe générateur, telle est aussi la norme souveraine de la dogmatique protestante : la notion chrétienne

[1] Voir l'appréciation de M. Sabatier dans sa lettre à M. Aguiléra, pag. VIII-X, et les observations de M. Bovon, le *Chrétien évangélique*, XXVI[e] année, N° 9 (20 sept. 1883), pag. 423.

[2] Si dans le cours de ces études sur la méthode de la dogmatique protestante j'emprunte mes citations en première ligne et presque exclusivement aux ouvrages de M. Ritschl et de son école, c'est parce que je tiens à faire connaître les principes de la théologie dont M. Ritschl est le chef et l'interprète le plus autorisé. De là le caractère nécessairement incomplet et fragmentaire de ces recherches, si l'on s'avisait de leur demander une enquête complète sur l'objet traité dans ces pages. Ai-je besoin de dire que la puérile prétention de ne trouver que dans l'enceinte sacrée et infranchissable de l'école de Gœttingue le premier et le dernier mot de la science dogmatique, est absolument étrangère à ma pensée ? L'activité

du péché ne peut être fixée et définie qu'à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, révélation qui, projetant sa clarté sur le fait du péché, nous permet d'en saisir les caractères distinctifs et la véritable nature.

Cependant, en adoptant le plan que je m'impose et en traitant d'abord du péché, il me semble, d'une part, qu'il sera plus aisé de marquer la différence qui règne entre la méthode traditionnelle et celle que réclame, à mon sens, la dogmatique protestante ; d'autre part, il sera moins difficile peut-être d'arriver à une entente sur la question débattue dans les pages qui vont suivre ; les autres problèmes, auxquels je me réserve de revenir, la méthode pour déterminer la notion chrétienne de Dieu et du Saint-Esprit, la méthode christologique surtout, rencontreront sans doute plus de contradicteurs et soulèveront plus d'objections. Qu'on me pardonne donc d'essayer de gagner quelques suffrages avant de m'exposer à m'aliéner trop de lecteurs ; j'ose espérer que la clarté de l'exposition et la rigueur de la méthode n'en souffriront pas [1].

I

Quelle est la méthode que la dogmatique traditionnelle applique à la doctrine du péché ? Comment pose-t-elle le problème et comment cherche-t-elle à le résoudre ?

Elle traite d'abord du péché *originel ;* puis, après en avoir établi la réalité, elle étudie le péché dans ses manifestations

intellectuelle développée en Allemagne dans la sphère de la théologie systématique a été des plus fécondes dans les dernières années et les écoles les plus différentes ont fourni leur contingent à ces travaux : les noms de Dorner, Biedermann, Pfleiderer, Lipsius, Schweizer, Frank, Kæhler conserveront une place d'honneur dans l'histoire de la théologie allemande, et ce serait faire preuve d'un aveugle engouement ou d'une partialité bien peu scientifique que de contester les mérites multiples et variés qui distinguent les œuvres des théologiens dont je viens de rappeler les noms et dont il serait facile d'augmenter le nombre.

[1] Il me semble inutile de donner ici une bibliographie complète du sujet, puisque je ne traite dans cette étude que de la méthode qui doit servir à déterminer la notion chrétienne du péché, et que je n'aborde qu'incidemment le contenu de cette notion elle-même.

positives et particulières ou, selon le terme consacré, le péché *actuel*[1].

Le péché originel est un vice de nature, antérieur à toute actualisation de la volonté, un état latent qui subsiste par delà les déterminations du moi, une réalité élémentaire et primordiale, indépendante des facultés et des fonctions de la vie spirituelle. De même qu'au-delà des attributs, des activités, des révélations de Dieu, il y a une essence objective qui est proprement l'absolu, de même que, derrière les manifestations positives de la volonté du Christ se réalisant dans son œuvre, il y a une double nature, une nature divine et une nature humaine, subsistant en dehors de l'activité de l'une et de l'autre, ainsi il existe, au-dessous des actes particuliers que nous appelons péchés, un *substratum* qui constitue la base commune de toutes les personnalités pécheresses et qui forme le fond permanent et identique de toutes les manifestations du mal moral dans l'humanité. Cet élément irréductible, auquel participent tous les membres de la famille humaine, a été transmis à tous les enfants des hommes par le père de notre race ; l'action de ce principe héréditaire du mal dans la nature humaine explique la présence du péché dans la totalité de l'espèce humaine.

Le point de départ de la doctrine traditionnelle est donc le péché considéré en lui-même, abstraction faite de sa réalisation positive et de ses manifestations concrètes. Du fait général la théologie déduit les phénomènes particuliers, de l'essence indéterminée elle fait sortir les formes précises, de la substance une et identique elle dégage l'infinie variété des exemplaires individuels. Cette opération logique, tentée par la dogmatique courante, est inspirée, en dernière analyse, par la certitude qu'il est possible à notre esprit de saisir et d'atteindre l'être en soi, l'être pur, la cause générale cachée derrière les objets

[1] Voy. par exemple, les textes des anciens dogmatistes de l'Eglise luthérienne, cités par Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, § 25-27, les passages empruntés aux anciens dogmatistes de l'Eglise réformée, par M. A. Schweizer, *Die Dogmatik der evangelisch reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, tome II, § 66-68.

particuliers et occupée à les produire ; car l'être en soi, c'est dans notre cas spécial, le péché universel indépendamment des péchés particuliers, le péché de l'espèce primitivement antérieur et actuellement immanent aux péchés des individus.

Une fois ces prémisses établies, l'orthodoxie scolastique se trouvait placée en présence de nouveaux problèmes auxquels elle ne pouvait se soustraire. Quel est le rapport entre l'essence du péché et l'essence de la nature humaine ? De même que l'on avait cherché à saisir et à fixer l'essence du péché dans son état d'indétermination pure, il importait d'atteindre et d'exprimer le fond identique et permanent de la nature humaine, indépendamment de ses fonctions et de ses manifestations ; enfin, après avoir formulé séparément ces deux quantités, il s'agissait de les rapprocher et d'en déterminer le rapport exact et précis. A la lumière de ces considérations générales, la controverse qui s'éleva entre quelques théologiens allemands au XVI^e^ siècle s'explique aisément et s'éclaire de son jour véritable. Le péché est-il la substance de la nature humaine ou n'est-il qu'un accident de cette nature ? L'enquête ouverte sur cette question entraîna les adversaires dans des discussions purement formelles : ils distinguèrent la *substantia materialis* et la *forma substantialis*, et pour rendre sensible à l'esprit l'amalgame bizarre dans lequel ils fondirent leurs abstractions, ils eurent recours à des images et à des analogies empruntées à la chimie. Ces débats, qui risquent bien de paraître aujourd'hui aussi stériles que minutieux[1], résultent nécessairement de la manière dont le problème du péché avait été primitivement posé dans la dogmatique orthodoxe : les distinctions établies par Flacius ou Striegel sont la conséquence logique de l'application de la métaphysique platonicienne au fait moral et religieux du péché[2].

En effet, du point de vue de la théorie de la connaissance, la méthode traditionnelle n'est légitime que si la métaphysique

[1] Voir la manière sommaire et expéditive dont M. Gretillat se débarrasse des questions soulevées par Flacius et ses adversaires, o. c. pag. 353, 354.

[2] M. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, pag. 52-55.

platonicienne est dans le vrai. Car enfin il est facile de se convaincre que le procédé de la dogmatique orthodoxe repose sur un axiome emprunté à l'auteur du Philèbe et du Parménide, je veux dire la réalité substantielle des idées générales. Si les idées générales sont des entités métaphysiques, types primordiaux et causes objectives des phénomènes particuliers, il est incontestable que la marche suivie par la pensée dogmatique de l'école est de tous points irréprochable ; il importe de mettre d'abord en lumière la notion générale du péché, saisi dans son essence transcendante et indépendamment de sa réalisation concrète ; cette notion générale du péché originel est à la fois le substratum identique et le principe générateur de tous les péchés actuels[1].

Il en est tout autrement s'il est avéré que l'idéologie de Platon est fausse. La négation de la doctrine platonicienne impose au dogmatiste une marche absolument contraire à celle qu'a tentée la doctrine traditionnelle. Si vous admettez que Platon a été victime d'une illusion d'optique, qu'il a pris des abstractions pour des êtres, qu'il a transformé des métaphores en substances, qu'il a donné à des fantômes la consistance et la solidité, il faudra en conclure que l'idée du péché originel, placée au seuil de la doctrine courante du péché, est absolument vide de tout contenu réel, qu'elle offre à la pensée une notion vague, indéterminée, obscure, qu'elle est un mot mis à la place d'une chose. En adhérant à cette conclusion, je tiens à rappeler au lecteur que je ne discute ici qu'une question de méthode. Si je rejette la théorie de la connaissance sur laquelle repose la doctrine traditionnelle, je n'entends nullement me prononcer sur les faits psychologiques ou historiques que l'orthodoxie cherche à sauvegarder en empruntant ses preuves ou en demandant ses axiomes à la métaphysique platonicienne. J'ose insister particulièrement sur ce point, afin d'écarter d'emblée

[1] Nous restons convaincu, dit M. Gretillat (pag. 354), que l'espèce *pomme* demeure une substance réelle, quoique latente et mystérieuse, derrière les choses particulières appelées *pommes*.

tout malentendu et de circonscrire le débat dans les limites de la théorie de la connaissance [1].

Mais admettons que la méthode traditionnelle soit légitime; concédons à la dogmatique son procédé usuel ; qu'elle prenne son point de départ dans la notion du péché originel ; qu'avant de définir le péché dans son actualisation présente, immédiate, expérimentale, elle établisse le dogme du péché primitif d'Adam et du péché héréditaire de sa postérité ; qu'elle formule dans toute sa rigueur le principe du mal moral dans l'humanité avant d'en développer les conséquences dans l'histoire de l'individu et de l'espèce : que résultera-t-il de cette tentative ? serons-nous vraiment aussi avancés que le soutient l'orthodoxie traditionnelle ? En aucune façon. Quand même notre essai aboutirait, quand il serait possible d'atteindre et d'étreindre cette notion du péché originel qui gît par delà les actes dans lesquels il s'exprime et se réalise, quand nous réussirions à revêtir cette idée d'une expression claire et intelligible à la pensée, qu'est-ce que la dogmatique chrétienne y aurait gagné ? La formule traduisant l'essence encore indéterminée du péché universel et antérieur à ses manifestations concrètes, cette formule, alors même qu'elle ne laisserait pas l'esprit vide, alors même qu'elle renfermerait l'affirmation d'une chose au lieu de l'explication d'un mot, quel intérêt aurait-elle pour la conscience chrétienne ? Nous fournirait-elle des lumières claires et précises sur la signification morale et religieuse du péché ? Enrichirait-elle le contenu positif de notre foi ? Apporterait-elle quelque élément nouveau et fructueux à notre expérience intime ? Serait-elle pratique pour le fidèle, féconde pour l'Eglise ?

[1] La critique du dogme traditionnel a été faite bien des fois, et cela par des théologiens qu'on ne saurait en aucune façon accuser de légèreté scientifique ou de radicalisme religieux. Qu'il me suffise de renvoyer les lecteurs français à des ouvrages bien connus : M. Secrétan, *la Philosophie de la liberté*, tome II ; M. Naville, *le Problème du mal ;* M. Hakenschmidt, *Etudes sur la doctrine chrétienne du péché ;* M. Bersier, *la Solidarité ;* M. Astié, article *Péché* (Encyclopédie des sciences religieuses, tome X, 334 sq., 358 sq.)

Serait-elle suggestive pour le penseur? Nullement, car notre appréciation du péché actuel ne saurait être déterminée par une théorie qui de propos délibéré fait abstraction de toute expérience, qui dépouille le péché de toutes les manifestations concrètes par lesquelles il peut avoir prise sur nous-mêmes, qui enfin, en nous plaçant devant la notion du péché en soi, nous met en présence d'une idée dépourvue de tout contenu positif et ne tombant en aucune manière sous l'œil de notre conscience morale ou religieuse. Une notion pareille peut-elle avoir accès dans la dogmatique chrétienne? Si celle-ci a pour mission de formuler scientifiquement la foi expérimentale de l'Eglise s'appuyant sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ, n'est-il pas évident qu'elle n'a que faire d'une doctrine qui ne relève pas de la norme et du contrôle de cette révélation divine et qui ne rentre pas dans l'expérience de l'Eglise chrétienne? Le membre de l'Eglise a la faculté de se prononcer sur les péchés que la personne, l'œuvre et l'enseignement du Christ ont éclairés à ses yeux de leur jour véritable ; mais le croyant n'est pas qualifié pour apprécier une notion abstraite ou une réalité incommensurable, dont le caractère propre est précisément de se trouver en deçà de toute expérience positive et sur laquelle la révélation chrétienne n'a répandu aucune lumière. Dès lors, quand même il serait prouvé que la méthode déductive aurait les moyens de définir a priori l'essence du péché indépendamment de ses actualisations particulières, il faudrait repousser cette méthode comme contraire aux principes essentiels de la dogmatique chrétienne, puisque l'expérience de l'Eglise, formée à l'école de la révélation, oppose à ces procédés d'une métaphysique purement formelle une fin de non-recevoir irrévocable.

II

Mais il se présente ici une objection dont il serait puéril de se dissimuler la gravité. « Le péché originel, nous dira-t-on, n'est nullement le *substratum* métaphysique de la notion du péché actuel, le *prius* logique de l'expérience présente du pécheur, le principe abstrait du mal qui agit universellement et

incessamment dans l'humanité. Loin de là : le péché originel est un fait, une donnée de l'histoire, une réalité attestée par le document même de la révélation. Ce que nous plaçons au seuil de notre doctrine du péché, ce n'est pas une idée générale et indéterminée, c'est une affirmation concrète et positive, ce n'est pas un mot, c'est une chose, c'est le fait de la chute. Voilà notre point de départ. Que parlez-vous de métaphysique ? Ne voyez-vous donc pas qu'il est question d'histoire ? Vous invoquez l'expérience ? Eh bien ! c'est une expérience aussi, la première expérience morale et religieuse de notre humanité, l'expérience décisive du père de notre race, expérience dont vous pouvez à tout moment faire la contre-épreuve directe, puisque si vous ne vous souvenez pas d'avoir été en Adam, vous savez fort bien qu'Adam est en vous-même[1] ! Cessez donc de faire dévier le problème et de transporter la question sur un terrain où nous ne voulons pas vous suivre et où nous n'entendons pas nous placer. C'est au nom de l'histoire, de l'expérience, de la révélation même que nous affirmons la chute et ses conséquences. La métaphysique platonicienne est ici hors de cause, et peu importe la réalité substantielle des idées générales. Ce qui est en jeu, c'est le témoignage de l'histoire, c'est la parole même de Dieu, c'est la véracité de la révélation, à laquelle vous semblez rendre hommage, quitte à ne pas vous y soumettre quand elle vous le demande ! »

On ne m'accusera pas, je l'espère, d'avoir atténué l'objection ; mais, pour en avoir même aggravé le poids, je n'en conteste pas moins la justesse des considérations invoquées par les défenseurs de la tradition. Quelle est, en dernière analyse, l'argument mis en avant par les adversaires ? C'est, il faut bien le dire, la réalité historique du récit de la Genèse. Dans ce cas, en effet, il n'est plus question de métaphysique, et il convient de circonscrire le débat dans un autre domaine. Tout se réduit au problème de l'autorité dogmatique du récit mentionné. Mais la cause des apologistes n'y aura absolument rien gagné. Sans doute ceux-ci n'édifieront plus la doctrine chré-

[1] M. Bersier, *la Solidarité*, Paris 1870, pag. 68.

tienne du péché sur une thèse abstraite empruntée à une métaphysique païenne, mais ils tentent une entreprise aussi illusoire que dangereuse. La réalité historique du récit de la Genèse! Mais quoi? si la critique historique, réduisant à néant la fiction de l'origine mosaïque du Pentateuque, ébranlait le fondement même sur lequel vous étayez votre édifice dogmatique? si elle arrivait à démontrer victorieusement que la prétendue histoire que vous placez à l'origine du développement de l'humanité n'est qu'un mythe, création relativement récente du génie religieux d'Israël aux prises avec le problème qui a sollicité toutes les consciences et tous les esprits, le problème de l'origine du mal? s'il vous fallait en conséquence modifier votre notion de la révélation, faire un triage entre l'idée et l'histoire, entre le contenu religieux et la forme symbolique, entre la vérité profonde du phénomène psychologique et l'enveloppe naïve de l'explication mythique[1], n'est-il pas vrai qu'une opération pareille, un départ quelque minime qu'il soit, saperait par la base l'argumentation développée tout à l'heure avec tant d'assurance? Et quand même, résistant à la lumière accumulée par l'exégèse et la critique historique, vous soutiendriez l'historicité du récit de la chute, il faut bien avouer que le seul abandon de la théopneustie littérale suffirait à entamer sérieusement l'affirmation du caractère historique de la Genèse. A moins que l'on adhère à cette conception mécanique et ma-

[1] Lire les commentaires sur la Genèse, surtout celui de M. Dillmann (1875). Je renvoie les lecteurs français à la Bible de M. Reuss, Ancien Testament, troisième partie, tome I, pag. 293 et suiv. — On se rappellera le mot bien connu de Nitzsch, qui voit dans le récit de la chute une histoire *vraie*, mais non *réelle*. On ne saurait trop combattre le préjugé d'une orthodoxie superficielle qui ne voit dans les mythes que des fables dépourvues de valeur. L'esprit religieux qui a créé le mythe n'est-il pas une réalité vivante, et le langage dans lequel s'exprime cet esprit n'est-il pas un indice du génie religieux des peuples? A ce titre, le caractère mythique d'un récit ne saurait être un argument contre la valeur religieuse de ce récit. Voy. les beaux développements de M. H. Schultz, sur les mythes qui, loin d'exclure la révélation divine, sont la forme sous laquelle cette révélation se traduit. *Alttestamentliche Theologie*, 2e éd. (1878) 3e éd. (1885), pag. 29 et suiv.

gique de la Bible, recourir à l'historicité du témoignage biblique est un expédient hasardé et périlleux. Il n'est pas besoin d'un grand effort de réflexion pour comprendre que ceux qui font reposer sur des assises aussi chancelantes le poids de la doctrine du péché sont les premiers à compromettre cette doctrine qu'ils essayent de sauvegarder[1]. Oui, il faut le redire sans détour : faire dépendre le contenu intime et essentiel de la foi chrétienne des solutions accidentelles et variables de la critique historique, c'est exposer la foi elle-même à de terribles hasards, c'est faire abdiquer l'Eglise entre les mains de l'école, c'est livrer la conviction du fidèle à l'arbitrage du théologien, c'est porter atteinte tout ensemble à la piété et à la science. N'est-il pas plus conforme aux intérêts de la foi, et par conséquent à la mission de la dogmatique, de s'assurer un terrain plus ferme et de chercher son point d'appui ailleurs que dans les résultats incessamment modifiés d'une science qui cesserait d'être digne de ce nom le jour où elle s'imaginerait avoir dit son dernier mot ?

Mais entrons pour un moment dans les idées de nos adversaires, mettons-nous à leur point de vue en acceptant leur manière de formuler le problème, admettons que la réalité historique du récit de la Genèse se trouve élevée au-dessus de toute contestation. Dans ce cas encore, il surgit une question à laquelle on ne saurait se soustraire. Est-il légitime de prendre pour base d'opération, dans l'étude *chrétienne* du péché, le récit *mosaïque* de la chute d'Adam ? Au problème ainsi posé il faut répondre sans hésitation par la négative. Il serait manifestement contraire aux principes et à la méthode de la dogmatique chrétienne de faire du récit de la chute et du dogme du péché originel le fondement ou, si l'on préfère, la clef de voûte de la doctrine chrétienne du péché. Dussions-nous être amenés par des arguments irréfragables à affirmer l'historicité parfaite de la tradition de la Genèse, il n'en faudrait pas moins se garder de donner à cette tradition la valeur normative et décisive d'un criterium dogmatique, destiné à régler les affir-

[1] Lire les paroles prophétiques de Schleiermacher, *Seconde lettre à Lücke* (Werke zur Theologie II, 612 et suiv.).

mations de notre conscience religieuse sur le péché. Essayons d'établir cette assertion peu en harmonie avec les procédés et les usages de la dogmatique reçue.

La chute avec ses conséquences est considérée par notre orthodoxie traditionnelle comme la contre-partie de l'état d'innocence dans lequel la main du Créateur avait placé notre premier père. Le *status corruptionis* a pour corrélat naturel et immédiat la *justitia originalis ;* la chute n'est autre chose que la perte de cette justice originelle ; la misère de la condition présente de l'homme se détermine par le contraste avec la condition primitive de l'homme ; l'abîme dans lequel il est tombé par sa faute se mesure à la hauteur à laquelle il avait été élevé par l'Eternel. En d'autres termes, la norme d'appréciation morale et religieuse que la doctrine traditionnelle applique au péché est précisément l'idéal religieux et moral qui s'exprime dans la notion de la *justitia originalis*. Voilà le point de repère que l'orthodoxie fournit à la conscience chrétienne pour envisager le fait expérimental du péché, voilà l'angle sous lequel elle nous fait considérer le mal moral et religieux de l'humanité. Il y a plus : l'œuvre du salut n'est que le rétablissement du rapport primitif entre le Créateur et Adam, la réintégration de l'image divine altérée par la désobéissance du père de notre race ; l'ordre final sera identique avec l'ordre primordial, en sorte que le second Adam n'a fait que retrouver et rendre à l'humanité les titres de noblesse que le premier Adam avait perdus pour lui-même et pour ses descendants. Toute l'économie du salut est dès lors construite du point de vue de cette *justitia originalis*, qui se trouve être, d'après notre orthodoxie, la parole initiale et le dernier mot des intentions divines à l'égard de l'humanité [1].

[1] On ne saurait rendre l'apôtre Paul responsable de cette conception toute légale de l'orthodoxie vulgaire. Le fameux passage Rom. V, 12-21 n'a nullement la portée que lui attribue la dogmatique traditionnelle ; le but de l'apôtre n'est pas d'élaborer une théorie du péché originel, loin de là : le péché et toutes ses conséquences n'ont pas su prévaloir contre la grâce de Dieu, laquelle surabonde là où a abondé le péché, voilà l'objectif de la démonstration de Paul, qui n'oppose le premier et

Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble qu'il suffit d'exposer cette théorie pour la réfuter ; elle porte en elle-même sa condamnation ; elle est jugée de prime abord et sans appel par la conscience chrétienne. Car elle ravale la révélation évangélique au niveau d'un simple complément de l'ordre naturel, que dis-je ? elle subordonne l'économie de la grâce à l'économie de la loi, elle dépouille le Christ de l'hégémonie religieuse de l'humanité pour transférer le primat suprême à l'homme d'avant la chute, à l'Adam encore en possession de sa justice originelle, à la créature dans l'état d'innocence et de bonheur qui a précédé l'entrée du péché dans le monde. Cette conception est absolument contraire à la méthode légitime de la dogmatique chrétienne, parce qu'elle est absolument contraire aux postulats essentiels de la foi chrétienne. Celle-ci nous impose un point de vue diamétralement opposé dans l'appréciation du fait moral et religieux du péché[1]. En effet, si pour juger des caractères et de la nature du péché, la théologie se reporte à l'état d'innocence primitive de l'homme avant la chute, elle se place de fait en deçà et en dehors de la révélation chrétienne ; elle érige en norme suprême un idéal qui n'a pas été formé

le second Adam que pour faire voir combien le don de la grâce en Jésus-Christ a été plus magnifique que les suites de la transgression d'Adam n'ont été funestes. S'il restait à cet égard la moindre hésitation, elle disparaîtrait en présence de l'argumentation décisive de 1 Cor. XV, 42-49. Comment oser soutenir, en face d'une déclaration aussi catégorique, que le second Adam n'est pour ainsi dire que la reproduction du type du premier Adam, type altéré par la chute et rétabli par la rédemption. Comp. M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versœhnung* (2e édit.), III, 307-8. — M. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, pag. 694-5. — M. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*, pag. 251. — M. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, pag. 204-206.

[1] La subordination primordiale et finale du *fœdus naturæ* et du *fœdus legis* au *fœdus gratiæ* (pour me servir des termes de l'ancienne théologie réformée) est une des conceptions les plus fécondes du système de M. Ritschl, qui en a développé les conséquences et montré les applications aux principales parties de la dogmatique chrétienne. *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 229 sq., 294 sq., 336-340. — *Unterricht in der christlichen Religion*, § 42, c. — *Geschichte des Pietismus*, I, 136-138. — Cf. M. Thikötter (trad. franç., pag. 79-80). — Comp. M. Lipsius, *Evangelisch-protestantische Dogmatik*, § 622.

sous l'empire de cette révélation : là est le vice originel de la conception orthodoxe. Car enfin, n'est-ce pas dans la révélation chrétienne que la dogmatique chrétienne doit chercher la loi unique réglant son appréciation du péché [1] ? Sans doute le péché est un phénomène que l'on rencontre en dehors de l'enceinte du christianisme ; à cet égard, il ne saurait être en lui-même l'objet d'une révélation divine. Mais si le péché n'est pas une réalité révélée, c'est un fait qui tombe sous l'appréciation de la révélation ; la révélation n'a point créé l'objet qu'il s'agit d'analyser, mais elle nous a rendus capables d'en mesurer la portée et d'en sentir la gravité et la profondeur. En d'autres termes, la dogmatique chrétienne a pour mission de déterminer la conscience du péché que Jésus-Christ a apportée au monde [2]. La notion chrétienne du péché n'est pas la contrepartie de l'image de la *justitia originalis* conférée à Adam, elle est le revers de l'idéal du souverain bien réalisé par Jésus-Christ. C'est dans la sphère essentiellement chrétienne qu'il convient de saisir la clef de la notion dogmatique du péché : à la lumière de la personne et de l'œuvre du Christ, sur le sol

[1] Dans une étude qui a le mérite de mettre en pleine lumière les idées maîtresses de la théologie de M. Ritschl, M. le pasteur Güder relève fort bien le rôle capital que le maître de Göttingue assigne à la révélation chrétienne, dont l'autorité exclusive est opposée à toutes les traditions humaines. Voy. *Zur Beurtheilung der Theologie A. Ritschl's*, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, 1884. pag. 163 et suiv.

[2] « L'étude qu'il faut commencer par élucider, si l'on veut se faire une idée juste de la rédemption, c'est l'étude du péché. » (M. Montbrun, *la Rédemption d'après M. Bouvier*, Revue théologique de Montauban, 1884, N° 3, pag. 243.) Ne pourrait-on pas dire avec plus de justesse que c'est du point de vue de la rédemption réalisée par Jésus-Christ que nous pouvons arriver à la seule appréciation du péché qui puisse complètement satisfaire la conscience chrétienne ? — Est-il besoin d'ajouter que je suis loin de contester qu'en dehors de la sphère de la révélation chrétienne on puisse rencontrer une conscience du péché souvent profonde et délicate ? Mais comme il est question ici de la notion chrétienne du péché, il importe d'assigner à la dogmatique le seul point de vue qui réponde au postulat de la foi chrétienne : c'est dire que la règle déterminant la notion chrétienne du péché ne saurait être empruntée qu'à la révélation évangélique.

sacré du royaume de Dieu, au cœur même de la révélation divine dans le second Adam, là seulement nous trouverons la base d'opération solide, la norme d'appréciation sûre, le point d'observation juste, la formule d'explication authentique et conforme aux exigences de la conscience chrétienne. *L'analyse morale et religieuse de la conscience chrétienne du péché, conscience formée à l'école de la révélation évangélique et prenant son centre de gravité dans la notion chrétienne du souverain bien, c'est-à-dire dans la notion du royaume de Dieu, telle est la tâche de la dogmatique protestante*[1]. Cette tâche implique l'élimination rigoureuse de toutes les questions étrangéres à la révélation chrétienne et le recours constant à l'enseignement du Nouveau Testament, ramené à son contenu intime et à son fond essentiel, c'est-à-dire saisi dans sa portée morale et religieuse et dégagé des explications accidentelles dont l'a revêtu la pensée théologique des premiers auteurs sacrés[2].

[1] Ce point de vue et cette méthode ont même conquis l'approbation de quelques adversaires de M. Ritschl, voy. par exemple les concessions significatives de M. Haug, *Darstellung und Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie* (Theologische Studien aus Würtemberg, 1885, pag. 120), et de M. le prof. Schmidt, *Ritschl's Lehre von der Sünde dargestellt und kritisch beleuchtet* (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1884, pag. 491).

[2] M. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2e édit. III, 304-311. — M. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, 2e édit. Bonn, 1881, § 26. — M. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*, Basel, 1881, pag. 246-253. — M. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, pag. 644 et suiv. — M. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen, 1882, ouvrage entièrement dominé par la conception indiquée dans la présente étude et appuyé sur des recherches d'histoire des dogmes et d'exégèse d'une haute valeur. — M. Thikötter a bien indiqué les points essentiels de la doctrine de M. Ritschl sur le péché. (Voir la traduction de M. Aguiléra, pag. 63-66.) — Si je ne me bornais pas à l'étude d'une question de méthode, je ne saurais résister à la tentation de discuter les objections élevées par M. Schmidt contre le point de vue de M. Ritschl (voir l'article cité dans la note précédente); mais ces objections portent moins sur la méthode que sur les applications de cette méthode et elles entrent dans des détails qui nous feraient perdre de vue la question de principe, qui seule est traitée dans notre étude.

Sans doute, en resserrant le problème dans les limites indiquées, la dogmatique écartera une série de questions qui ont de tout temps stimulé la curiosité ou sollicité la spéculation des théologiens, elle opposera un *non liquet* absolu à des recherches qu'affectionnèrent également la scolastique du moyen âge et l'ancienne orthodoxie protestante, elle sacrifiera la métaphysique à l'expérience et l'étude des problèmes transcendants à la constatation des faits positifs, elle se résignera à des retranchements nombreux, pertes sérieuses aux yeux des théologiens qui se font illusion sur les limites imposées à notre connaissance et sur les ressources dont dispose l'esprit humain ou plutôt la foi chrétienne. Mais ce que la théologie perdra en étendue, elle le gagnera en autorité et en certitude : s'il lui est donné de saisir la pensée de Jésus et de traduire le point de vue religieux du Nouveau Testament, si elle réussit à démêler les éléments de la révélation évangélique qui ont concouru à la formation de la conscience chrétienne du péché, si elle arrive à analyser les facteurs essentiels et le contenu positif de cette conscience, si son analyse s'oriente invariablement d'après l'idéal moral et religieux réalisé par le fondateur du royaume de Dieu, la dogmatique protestante n'aura point failli à sa mission et aura satisfait aux exigences que l'on est en droit de lui imposer. Enfin il est permis d'affirmer qu'en appliquant rigoureusement ces principes, nous sauvegarderons tous les intérêts religieux qui ont inspiré le dogme traditionnel, qui font la force de ce dogme et qui lui assurent une incontestable valeur religieuse.

En défendant la méthode présente, je n'ai pas la prétention de la préconiser comme une innovation, inaugurée par M. Ritschl et exclusivement adoptée par son école. Loin de là ; il me semble même qu'elle répond bien mieux que la méthode orthodoxe aux intentions primitives de nos réformateurs[1].

[1] Lire les observations de M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 306, 307, I, 163, 199-214. — M. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, pag 129 et suiv. — Cf. aussi les indications fournies par M. Ritschl sur Francke et Steinmetz, *Geschichte des Pietismus*, Band II, Bonn 1884, pag. 258, 464-5, 473.

Leurs préoccupations essentiellement pratiques, le soin jaloux avec lequel ils revendiquent l'indépendance de la foi chrétienne vis-à-vis de toute spéculation philosophique, la vigueur qu'ils déploient dans l'analyse morale et religieuse du péché perçu comme fait d'expérience et saisi dans sa tragique réalité, la répugnance que leur inspirent les subtilités oiseuses de la métaphysique scolastique et païenne, le devoir qu'ils s'imposent de puiser tous les éléments de leur solution non dans les connaissances de l'homme naturel mais dans les documents de la révélation chrétienne, la corrélation qu'ils établissent entre le fait du péché et le fait de la rédemption, les lumières qu'ils demandent à l'économie de l'Evangile pour éclairer l'économie de la nature et l'économie de la loi[1], toutes ces considérations nous autorisent à soutenir que nous nous trouvons dans le grand courant de la pensée réformatrice et vraiment protestante en statuant, pour l'étude de la doctrine chrétienne du péché, un double postulat : 1) Réaction contre l'influence de la métaphysique platonicienne, qui procède à priori et qui prend pour point de départ de ses déductions rationnelles la fiction de la réalité objective des idées générales. 2) Application d'un criterium puisé exclusivement dans la révélation évangélique qu'il importe de dégager des documents du Nouveau Testament pour en faire la norme unique et authentique de la conscience chrétienne du péché.

[1] Lire, par exemple, dans le premier article de l'Apologie de la confession d'Augsbourg, les observations de Mélanchton sur les *pueriles et frigidæ cavillationes* des scolastiques (§ 51, 2, 15), les déclarations énergiques par lesquelles il élimine le point de vue philosophique et proteste contre les velléités de résoudre le problème chrétien du péché à l'aide de catégories puisées ailleurs que dans la parole de Dieu (§ 13, 43, 8), enfin la formule de la *justitia originalis*, orientée d'après la notion de la perfection chrétienne, notion qui s'inspire non de la Genèse, mais de l'expérience chrétienne de la justification par la foi (§ 15, 16, 42, 43). Cf. Apoc. XIII, 46, 47. Il convient de rappeler que le créateur du dogme du péché originel, Augustin, en élaborant ce dogme pour justifier théologiquement l'usage du baptême des enfants, se montre aussi dominé par un intérêt chrétien et fait de la doctrine du péché un corollaire de la notion du salut offert par l'Eglise dans le baptême. Cf. les observations de M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versœhnung*, I, 504; II, 305-6.

Le lecteur, qui a bien voulu suivre attentivement les développements qui précèdent, n'aura sans doute pas de peine à saisir dès maintenant quelques-uns des traits essentiels de la méthode que nous voudrions voir appliquer à la dogmatique protestante ; il lui sera facile aussi de démêler le sens de cette protestation contre la métaphysique qui semble à tant de théologiens une atteinte directe portée aux réalités essentielles de la foi[1] ; enfin il se dira peut-être que la théorie de la connaissance de M. Ritschl doit être sensiblement différente de l'image bizarre qu'en a tracée la fantaisie humoristique de M. Gretillat[2], et que l'opuscule tant maltraité par le professeur de Neuchâtel pourrait bien renfermer quelques aperçus qu'il vaudrait la peine de soumettre derechef à un examen attentif et indépendant.

Ne nous hâtons pas toutefois de tirer des conclusions générales qui pourraient paraître prématurées. Il est plus prudent, il est surtout plus scientifique d'étendre le champ de nos investigations et de porter notre enquête sur quelques autres points plus précis, sur quelques dogmes particuliers, pour étudier, à la lumière d'autres exemples concrets et saisissables, les applications des principes et de la méthode que je voudrais faire connaître et défendre. (*A suivre.*)

[1] M. Heer, *Der Religionsbegriff A. Ritschl's*, Zürich 1884, pag. 74, 75. — M. Fricke, *Metaphysik und Dogmatik*, Leipzig 1882, pag. 7. — M. Luthardt, *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1881, XII, 620 sq. — M. Godet, *Revue chrétienne*, 1884, pag. 476, 479. — M. Gretillat, o. c. 361.

[2] Les indications sommaires de M. Gretillat sur le point spécial qui nous occupe (voir pag. 353-4) sont absolument insuffisantes pour orienter le lecteur et lui apprendre sur quel problème porte le débat.