

# Un problème de l'ancienne théologie : à propos de la dogmatique de M. Gretillat

Autor(en): **Lobstein, P.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **23 (1890)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379463>

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

# UN PROBLÈME DE L'ANCIENNE THÉOLOGIE

---

A propos de la dogmatique de M. Gretillat

PAR

P. LOBSTEIN

---

La première partie de la dogmatique de M. Gretillat, dont il a été parlé ici il y a quelques mois<sup>1</sup>, embrasse, outre les prolégomènes, la « théologie spéciale » et la « cosmologie. » C'est dire qu'elle soulève une série de problèmes importants et délicats. Si les explications nettes et franches que renferme le volumineux ouvrage de l'auteur ne répandent pas sur toutes les matières traitées par lui une lumière également abondante, elles ont le mérite de réveiller l'intérêt, de poser les questions, de provoquer sans doute les objections les plus vives, mais aussi d'ouvrir des débats dont il restera peut-être quelque souvenir fécond et quelque fruit durable.

Aussi ne me paraît-il pas inopportun de revenir à la charge et de demander aux lecteurs qui ont le courage de s'occuper de science dogmatique, le crédit de quelques moments de patiente et bienveillante attention.

<sup>1</sup> *Revue de théologie et de philosophie*, année 1888, p. 583-610. Je suis heureux de remercier publiquement mon cher et honoré collègue de la spirituelle et chrétienne courtoisie avec laquelle il a répondu à ma lettre (*Revue*, année 1888, p. 80-89) ; il me permettra de renvoyer à une discussion plus étendue et plus approfondie l'examen des trois points auxquels il s'est particulièrement arrêté.

Dans son excellent compte rendu du livre qui nous occupe <sup>1</sup> M. Ménégoz relève ce qu'il appelle le caractère essentiellement *scolastique* de la « théologie spéciale » de M. Gretillat. Il lui semble, par contre, que le dogmaticien a changé de méthode et de point de vue en traitant de la « cosmologie » : « autant M. Gretillat est scolastique dans la première partie de son ouvrage, autant il est bibliciste dans la seconde <sup>2</sup>. » L'antithèse signalée par M. Ménégoz est-elle aussi flagrante qu'elle en a l'air ? Considérer la Bible comme un code de doctrines révélées, citer les passages scripturaires comme des articles de loi, prendre à l'égard de l'Écriture une position analogue à celle du catholique vis-à-vis de la tradition, est-ce un procédé si différent de la marche primitive de l'auteur ? M. Gretillat a-t-il vraiment rompu avec sa première méthode, et a-t-il commis l'inconséquence que lui reproche son critique ? N'est-il pas plutôt incontestable que si le jugement d'ensemble formulé provisoirement par M. Ménégoz est exact, il doit s'appliquer aux deux parties de l'ouvrage de M. Gretillat : Les principes suivis par l'auteur sont « *les principes de la scolastique* appliqués à la théologie dite du réveil <sup>3</sup> ? »

Cependant, malgré la parenté que M. Ménégoz a relevée entre les principes scientifiques de l'auteur moderne et ceux de nos anciens dogmaticiens, il est permis d'affirmer que M. Gretillat n'a pas rendu pleinement justice à ses devanciers. Le plus souvent il n'enregistre leurs opinions que pour mémoire, il se borne à transcrire les formules parfois bizarres qu'ils ont inventées, il ne leur fait pas toujours l'honneur de discuter leurs solutions, il ne cherche que rarement <sup>4</sup> à dégager le contenu religieux que recèlent leurs théories, ou à mettre en lumière l'intérêt pratique qui le plus souvent inspire et domine leurs doctrines les plus abstraites. Au risque de paraître plus

<sup>1</sup> *Annales de bibliographie théologique*, 15 novembre 1888, p. 161-169.

<sup>2</sup> *Annales*, p. 166.

<sup>3</sup> *Annales*, p. 169. C'est nous qui soulignons.

<sup>4</sup> Voy. par exemple p. 216, où M. GRETILLAT a fort bien indiqué la tâche qu'il s'est interdit d'aborder avec décision et de remplir d'une manière conséquente et complète.

scolastique que M. Gretillat lui-même, je ne crains pas de dire que c'est là une regrettable lacune. Il me semble qu'il n'y a pas à hésiter et que l'alternative qui s'impose aujourd'hui à tout dogmaticien est claire et impérieuse ; ou bien il faut écarter résolument tout l'appareil dogmatique de nos vieux théologiens, leur terminologie barbare et leurs constructions laborieuses, pour substituer à leur travail un essai qui réponde aux besoins et aux préoccupations de la conscience contemporaine <sup>1</sup>, ou bien il faut saisir les motifs spirituels et justifier la valeur relative des doctrines des anciennes écoles <sup>2</sup>. Reproduire consciencieusement les catégories formelles et les termes scolastiques d'une dogmatique surannée sans en expliquer les intentions et sans en approfondir le sens, c'est une entreprise qui fait honneur à l'érudition de l'auteur, mais ce n'est pas une œuvre féconde et fructueuse pour la dogmatique <sup>3</sup>.

Je voudrais essayer de montrer par un exemple le parti qu'on peut tirer de l'interprétation historique et de l'analyse psychologique et religieuse de la dogmatique officielle. Je choisis à dessein une doctrine qu'aucun théologien contemporain n'ose plus admettre sans réserve et sans atténuation. La conception traditionnelle de l'état d'innocence de l'homme primitif, la doctrine du *status integritatis* est rejetée par l'immense majorité des dogmaticiens de nos jours <sup>4</sup> ; M. Gretillat ne s'est pas senti le courage de la réhabiliter et de la défendre ; il se sépare nettement de l'ancienne orthodoxie dont il note les « expressions emphatiques » et dont il condamne la conception au nom de l'Écriture <sup>5</sup>. Sa critique cependant est purement négative ; elle

<sup>1</sup> Comme l'a fait par exemple A. SCHWEIZER, dans son *Système de la foi chrétienne, Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt*, 2<sup>e</sup> édit., 1877.

<sup>2</sup> Comp. les travaux de THOMASIIUS, BIEDERMANN, DORNER, RITSCHL, M. LIPSIUS.

<sup>3</sup> Lire les réflexions de M. BRIDEL sur la nécessité de l'histoire de la philosophie ; nous les appliquerions volontiers à l'étude de l'histoire des dogmes et de l'histoire de la dogmatique, *Revue chrétienne*, année XXVIII (1881), p. 755-756.

<sup>4</sup> Sur M. BŒHL qui fait exception, voy. M. GRETILLAT, *ouv. cit.* p. 462.

<sup>5</sup> « Nous n'enseignons plus, entre autres, que l'état primitif de l'homme

ne cherche pas à atteindre et à démêler, sous l'enveloppe d'une terminologie rébarbative et d'une théorie insoutenable, la notion religieuse qui s'est cristallisée dans le dogme. Qu'il me permette de reprendre sommairement le problème : en tenter la solution, ce sera expliquer et justifier l'une des critiques que j'ai osé adresser au savant ouvrage de mon honoré collègue<sup>1</sup>.

## I

La doctrine officielle de nos écoles orthodoxes<sup>2</sup> n'est que la modification de la théorie scolastique du moyen âge. L'intérêt du problème débattu dans la présente étude se concentre sur la divergence dogmatique qui sépare la conception catholique et l'idée protestante.

Rappelons d'abord en quelques mots la solution imaginée par soit la sainteté parfaite. Il serait temps de commencer à nous distinguer des dogmaticiens du XVII<sup>e</sup> siècle, et d'admettre que l'orthodoxie elle-même est susceptible de progrès. » (M. GRETILLAT, *ouv. cit.* p. 462, en note.)

<sup>1</sup> Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, année 1888, p. 589-591. — L'intéressante et instructive étude de M. ALBERT RÉVILLE, *De l'état primitif de l'humanité* (Nouvelle Revue de théologie, tome IX (1862) p. 129-162) ne fait qu'effleurer la question traitée ici (comp. p. 161); M. RÉVILLE se place, pour discuter le problème, au point de vue de la philosophie de l'histoire et de la mythologie comparée. — L'éloquent discours de M. DE PRESSENSÉ, *L'homme à l'image de Dieu* (Revue chrétienne, année 1874, p. 513-522) est une belle étude religieuse et oratoire, non une dissertation scientifique. Il sera question plus bas de l'important article dans lequel M. SABATIER aborde le problème du *status integritatis*.

<sup>2</sup> Une étude attentive des ouvrages de nos anciens dogmaticiens convaincra aisément tout lecteur non prévenu que l'orthodoxie luthérienne ou réformée ne forme pas un tout homogène et immuable, mais que l'une et l'autre comportent des variétés et des transformations souvent fort intéressantes. (Comp. p. ex. l'ouvrage de M. KRAUSS, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche*, Gotha 1876, qui a étudié avec une pénétration et une sagacité merveilleuses les nuances que présentent les différentes théories émises par nos théologiens sur l'Eglise invisible, Liv. I, chap. 3-4.) Cependant un triage semblable n'est pas exigé par la tâche particulière que nous impose notre étude, et il nous est permis de faire abstraction des différences de détail qu'on pourrait indiquer entre tel ou tel dogmatiste.

les docteurs de l'église romaine. Quelle est la notion catholique du *status integritatis*<sup>1</sup> ?

Dieu a créé l'homme intelligent et libre, il l'a doté d'une raison primitivement indifférente entre la vérité et l'erreur, d'une volonté parfaitement neutre entre le bien et le mal. Ces attributs essentiels à la nature humaine composent l'image de Dieu en l'homme; ils sont le patrimoine primordial et inaliénable de l'humanité, le caractère distinctif et le sceau indélébile dont Dieu a marqué sa créature privilégiée; ils forment la substance même de l'être humain. A cette nature originelle Dieu a immédiatement ajouté deux éléments nouveaux qui constituent la ressemblance de l'homme avec Dieu, une justice positive et une vie immortelle. La sainteté et l'immortalité n'appartiennent pas essentiellement à l'homme sorti des mains du Créateur, elles ne sont pas inhérentes à sa constitution physique et morale, elles lui sont venues du dehors, elles sont le produit d'un acte nouveau et particulier de la volonté divine, une faveur surnaturelle octroyée à l'humanité primitive, une

<sup>1</sup> Le CONCILE DE TRENTE a choisi à dessein un terme vague et élastique afin d'éviter toute discussion et toute controverse entre les thomistes et les scotistes. *SESSIO V., Decretum de peccato originali*, I :... Primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua *constitutus* fuerat, amisisset... Le CATÉCHISME ROMAIN est plus explicite, bien que la rédaction ne rende pas encore avec une entière netteté la pensée intime et vraie qui se trouve au fond du dogme catholique. *CATECH. ROMAN. Pars I, cap. II, qu. 19* : Postremo (Deus) ex limo terræ hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturæ ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit; omnes *praeterea* motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. *Tum originalis justitiae admirabile donum addidit* ac deinde ceteris animantibus præesse voluit. — BELLARMIN a exprimé la doctrine catholique avec une force et une lucidité qu'on ne rencontre pas dans les symboles officiels de l'Eglise romaine. *De gratia primi hominis*, cap. II et V. On trouvera plus bas le passage le plus caractéristique emprunté au grand théologien, fidèle interprète de la pensée officielle et authentique du Concile de Trente. — Cf. KÆLLNER, *Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche*, 1844, p. 279 sq.



grâce surajoutée à la nature essentielle de l'homme, un « accident » destiné à déterminer et à enrichir la « substance ». — Cette distinction entre la nature originelle et la grâce surnaturelle, entre l'image divine et la ressemblance divine, entre la substance et l'accident est-elle purement logique et formelle ? Ou bien implique-t-elle une différence positive dans l'ordre des temps, en sorte qu'elle désignerait deux moments particuliers, deux étapes successives dans le développement de l'activité créatrice ? La scolastique n'est pas d'accord sur cette question : Thomas d'Aquin penche vers la première alternative, Duns Scot semble opter pour la seconde <sup>1</sup>. Quoi qu'il en soit, la distinction indiquée est maintenue en principe par le consensus unanime des théologiens catholiques.

Cette distinction, le protestantisme la repousse avec une grande énergie <sup>2</sup>. L'une et l'autre confession de l'église évangélique rejettent le dualisme de la conception catholique. Rien, disent-elles, ne nous autorise à établir une différence entre l'image de Dieu et la ressemblance avec Dieu ; la distinction créée par la scolastique entre la substance et l'accident est arbitraire et gratuite ; la justice et l'immortalité ne sont pas

<sup>1</sup> Cf. MÖHLER, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, § 1 (p. 25-33 de l'édition de 1871) ; dans sa célèbre controverse avec BAUR, MÖHLER a déployé beaucoup d'art et d'esprit pour défendre le dogme catholique qu'il atténue et spiritualise : *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, § 12-14 (p. 54-62 de l'édition de 1872).

<sup>2</sup> Les confessions de foi luthériennes ne s'expliquent pas d'une manière nette et précise ; l'*Apologie de la confession d'Augsbourg* n'effleure le problème qu'en passant (I, 17, p. 53-54). On trouve dans la *Formule de Concorde* une expression très caractéristique : (Peccatum originale) sit per omnia totalis carentia, defectus, seu privatio *concreatae* in Paradiso *justitiae originalis*, seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat... Cf. *Confess. saxon.* II, p. 53. Les symboles des églises réformées n'emploient pas encore les termes que consacreront plus tard les théologiens de l'école : *Conf. Helvetic. posterior*, chap. VIII ; *Conf. Belgic.* art. XIV ; *Conf. scot.* art. II ; *Canon. dordr.* III, 1. — On trouvera un excellent choix de textes empruntés aux anciens dogmatistes dans les ouvrages de SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 1858, p. 158-169,

moins essentielles à la nature primitive de l'humanité que l'intelligence et la volonté ; elles forment au même titre les éléments intégrants et constitutifs de la créature humaine, voulue de Dieu et appelée par lui à l'existence.

Telle est, énoncée dans ses termes les plus généraux, la divergence dogmatique qui sépare la doctrine catholique et la doctrine protestante. A première vue elle paraît insignifiante, parce que le dogme du *status integritatis* ne semble lui-même qu'une hypothèse insoutenable. Rien de plus aisé que la critique et la réfutation de la théorie traditionnelle, qui entraîne nécessairement dans sa chute les solutions proposées par l'une et l'autre église.

En effet, que nous importe la distinction minutieuse entre la dotation initiale de l'homme et sa nature acquise, puisque la doctrine qui supporte cette distinction pêche par la base et ne repose sur aucun fondement solide ? Les protestants qui soutiennent l'identité foncière des *pura naturalia* et du *donum superadditum* ne sont-ils pas tout aussi coupables de subtilité scolastique que la théologie romaine qui s'obstine à distinguer les deux facteurs du *status integritatis* ? N'est-il pas puéril de s'engager dans ces discussions, alors que le terrain sur lequel s'escriment les deux confessions se dérobe sous elles et s'écroule sous le coup d'objections infiniment graves ? Quoi ! vous vous perdez dans des hypothèses bizarres sur les attributs, les dons ou les caractères de l'état primitif de l'homme ? Mais cet état primitif, êtes-vous en mesure de le connaître ? Que vaut le récit biblique sur lequel porte le poids de votre controverse ? La tradition de la Genèse est-elle vraiment de l'histoire ? Ne faut-il pas y voir un mythe, l'écho d'une croyance poétique et populaire, le fruit de la foi religieuse ou de la spéculation théologique abordant un problème qui a préoccupé de SCHWEIZER, *Die Glaubenslehre der evangelisch reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, I, (1844), p. 343-344 ; 446-450. — Il est inutile d'entrer dans des détails sur l'argumentation exégétique des protestants et des catholiques : le passage célèbre, Genèse I, 26, a été interprété différemment par l'une ou l'autre église, mais des deux côtés la preuve exégétique fut mise au service de préoccupations doctrinales. Voy. M. GRETILLAT, *ouv. cit.* p. 459-461.



occupé toute l'antiquité<sup>1</sup> ? Dès lors, si l'historicité de ce récit s'évanouit, que devient le dogme auquel il sert de fondement ?

Mais admettons avec l'orthodoxie courante le caractère strictement historique de la tradition scripturaire. L'orthodoxie a-t-elle bien compris cette tradition ? L'interprétation qu'elle donne du récit mosaïque est-elle correcte et complète ? Évidemment non. L'état de l'homme primitif d'après la Genèse n'est nullement l'état idéal de justice, de perfection et de sainteté qu'ont décrit les anciens théologiens ; le portrait que trace le document biblique est celui de l'enfant heureux et libre, mais dépourvu de conscience et affranchi de responsabilité ; en nous racontant que l'homme ne connaissait ni le bien ni le mal<sup>2</sup> et que le sentiment de la pudeur lui était étranger, l'auteur sacré indique clairement qu'il entend peindre l'âge inconscient et insouciant de l'enfance. Le récit de la Genèse suppose chez Adam les instincts bons et mauvais qui se trouvent dans le cœur de tout homme<sup>3</sup>, et la facilité avec laquelle « les protoplastes » succombent à la tentation est un indice qui confirme les données contenues dans la tradition biblique. La dogmatique officielle a donc singulièrement dépassé les limites dans lesquelles se renferme le troisième chapitre de la Genèse.

Inconciliable avec les textes scripturaires, la doctrine orthodoxe recèle des contradictions insolubles que la critique a maintes fois relevées. Quel être fantastique et impossible que l'Adam de la tradition ecclésiastique ! Il est savant avant d'avoir exercé ses facultés intellectuelles, il est saint avant d'avoir déployé les énergies de sa volonté. Il est doté d'une justice

<sup>1</sup> Il me semble que M. GRETILLAT n'a nullement infirmé la valeur de l'explication mythique des traditions de la Genèse. *Ouv. cité* p. 551-554. — J'avoue que je n'ai pas lu sans quelque surprise le passage de la dogmatique de M. GRETILLAT dans lequel il me range, avec MM. SCHÉRER, REUSS, RÉVILLE et BOUVIER, parmi les adeptes de la « théorie transformiste » (*Ouv. cit.* p. 453) ; je n'ai pas souvenir de m'être prononcé sur cette question qui échappe complètement à ma compétence et qui, si je ne me trompe, n'est pas du ressort de la dogmatique chrétienne.

<sup>2</sup> Cf. Deut. I, 39 ; 1 Rois III, 9 ; Esaïe VII, 15 sq.

<sup>3</sup> M. BOUVIER, *Nouvelles paroles de foi et de liberté*, III, p. 89. (M. GRETILLAT, *ouv. cit.* 553.)

primordiale, et cette justice n'est pas le fruit de son activité personnelle ! Sa perfection que les dogmaticiens se plaisent à peindre sous les couleurs les plus séduisantes n'est pas le produit de sa liberté, c'est-à-dire qu'elle est dépourvue de tout caractère moral !

Enfin il est incontestable que la doctrine traditionnelle se heurte à une dernière difficulté, commune à toutes les confessions chrétiennes, mais sensible surtout dans la conception luthérienne <sup>1</sup>. Comment expliquer l'entrée du péché dans le monde ? Comment concilier le dogme de la chute avec la notion de la justice originelle ? Si la perfection d'Adam et d'Eve a été la sainteté, comment ont-ils pu faillir ? N'y a-t-il pas, pour les êtres saints, une nécessité morale de faire le bien ? La haine du mal et l'horreur du péché ne sont-ils pas la loi de leur être, ou plutôt l'expression naturelle de leur activité morale ? Dans l'être saint, la liberté suprême se résout en obéissance absolue, et cette obéissance se traduit comme la manifestation spontanée et joyeuse de la vie même. L'impossibilité psychologique et morale des affirmations de l'orthodoxie vulgaire éclate ici avec une irrésistible évidence.

Quel que soit le côté par lequel on entame la doctrine officielle de « l'état d'intégrité, » elle ne soutient pas l'examen. L'exégèse, l'histoire, la psychologie condamnent sans appel une conception qui s'évanouit dès qu'on la soumet à une analyse sérieuse et indépendante.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'on soit tenté de demander la question préalable, de clore tout débat engagé sur le dogme orthodoxe, et de passer à l'ordre du jour. Ce procédé sommaire qui consiste à éliminer la *justitia originalis* du cycle des con-

<sup>1</sup> Sur ce point, comme sur tant d'autres, la dogmatique des écoles luthériennes n'est pas restée fidèle à la pensée primitive de LUTHER et de MÉLANCHTON ; ceux-ci s'expriment avec plus de réserve que les théologiens de la scolastique protestante. LUTHER, *Ad. Genes. II, 27* : Puerilem innocentiam ideo voco, quia fuit ut sic dicam medius Adam, qui tamen poterat decipi et cadere. (*Op. lat.* I, 139, 142. Ed. Erlang.) Cf. MÉLANCHTON, *Apologie de la confession d'Augsbourg*, I, 17 (p. 53-54). — Sur les différences de la conception luthérienne et de la doctrine réformée, voyez par exemple OEHLER, *Lehrbuch der Symbolik*, Tübingen, 1876, § 103 (p. 364-368).

ceptions dogmatiques, paraît un acte de suprême justice et de vraie sagesse.

C'est, en effet, le parti que nous prendrions si nous avions à traiter la question du point de vue dogmatique. Ou plutôt il faudrait montrer que les termes du problème sont mal posés et que la dogmatique chrétienne doit choisir sa base d'opération sur un autre terrain. *A l'image fantastique que l'orthoxie a tracée de l'Adam primitif, il faut substituer la notion chrétienne de la destination religieuse et morale de l'homme, révélée et réalisée par Jésus-Christ*<sup>1</sup>.

## II

Cependant il importe de ne pas perdre de vue l'objet principal de nos recherches et de rester fidèle à l'intention primitive qui a inspiré et déterminé la présente étude. La critique que nous venons d'appliquer à la doctrine officielle est purement négative : c'est dire qu'elle est incomplète et exclusive. En dépit de ses contradictions logiques et de ses impossibilités historiques et morales, la conception traditionnelle présente un vif et sérieux intérêt. Il est aisé de la réfuter sommairement ; ce qui est à la fois plus difficile et plus essentiel, c'est d'en saisir la signification et d'en mesurer la portée. Bien comprise, la doctrine du *status integritatis* jette une lumière aussi précieuse qu'inespérée sur le caractère distinctif et l'individualité religieuse de l'une et de l'autre église<sup>2</sup>. Essayons de le montrer.

Une première remarque s'impose tout d'abord à quiconque cherche à se rendre compte des racines religieuses du dogme officiel. La théorie protestante est dominée par l'invincible opposition que l'église évangélique a faite au pélagianisme plus ou moins déguisé de la théologie romaine. Si nos anciens dogma-

<sup>1</sup> C'est de ce point de vue que M. WENDT a envisagé le problème et qu'il a essayé de le résoudre dans son excellente monographie, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen, 1882, cf. surtout p. 216-230.

<sup>2</sup> M. HOLTSMANN, *Ueber Fortschritte und Rückschritte der Theologie unseres Jahrhunderts und über ihre Stellung zur Gesamtheit der Wissenschaften*, Rectoratsrede, Strassburg 1878, p. 9-11.

tistes renchérissent manifestement sur l'image esquissée par la Genèse, s'ils font de la vie primitive d'Adam un portrait idéal et absolument fantastique, s'ils revêtent les protoplastes de toutes les qualités et de toutes les vertus imaginables, c'est afin de rendre d'autant plus tragiques les conséquences de la première transgression. Qu'elle est donc lamentable et funeste, la perte de ces attributs merveilleux et de ces dons incomparables, prodigués à l'humanité par la toute-puissance et la bonté du Créateur ! Qu'elle doit être profonde, la chute qui a précipité l'homme de la hauteur où la main de Dieu l'avait d'abord placé <sup>1</sup> ! — Oui, mais l'œuvre de relèvement et de réparation grandit aussitôt dans la même mesure. Car si le mal dont est frappée l'humanité est aussi profond qu'universel, s'il est réellement une mort spirituelle, la rédemption doit être une vie nouvelle et une seconde création : ce salut apporté par Jésus-Christ aux pécheurs est plus qu'une guérison, c'est une résurrection. Ainsi la notion protestante de « l'état d'intégrité » est la contre-partie nécessaire de la doctrine protestante du péché et de la grâce ; c'est pour maintenir et pour sauvegarder celle-ci que nos théologiens ont conçu et défendu celle-là : la théorie protestante, prémisses indispensables de la sotériologie, est un hommage rendu à la gloire du Christ, dont la miséricorde arrache l'homme déchu à l'abîme où se sont effondrés, avec la justice originelle d'Adam, la sainteté, l'immortalité et le bonheur de tous ses descendants <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J'ose renvoyer le lecteur à la première de mes *Etudes sur la méthode de la dogmatique protestante* (*Revue de théologie et de philosophie*, année 1885, p. 390).

<sup>2</sup> Ce lien entre l'anthropologie et la sotériologie protestante a été fréquemment indiqué par nos anciens dogmatistes. Qu'il me suffise de rappeler ici quelques paroles de LUTHER lui-même empruntées à son *Commentaire sur la Genèse* : *Vide quid sequatur ex illa sententia, si statuas, justitiam originalem non fuisse naturæ, sed donum quoddam superfluum additum. Annon, sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis ? Annon igitur frustra est mittere redemptorem Christum, quum justitia originalis, tanquam res aliena, a natura nostra sublata est et integra naturalia manent.* *Oper. lat. Ed. Erlang.* I, 210. Comp. plus haut, p. 209. En parlant de la théorie scolastique, Luther ajoute : « Haec sententia

Combien est plus superficielle la conception dualiste et toute mécanique de la théologie romaine. « La chute de l'homme n'est dans le catholicisme que la perte de ce don surnaturel et tout extérieur de la justice originelle, et la rédemption n'est que le don répété une seconde fois de cette même grâce surnaturelle dont l'homme avait été dépouillé. Après la chute les facultés naturelles restent intactes. Elles sont seulement découronnées. Bellarmin compare exactement l'homme pécheur à un homme dépouillé de son manteau par les voleurs. Christ vient lui rendre le vêtement perdu. La morale et le salut dans le catholicisme consistent toujours dans la juxtaposition et dans l'addition arithmétique des vertus naturelles de l'homme et des mérites extérieurs de Jésus-Christ, des martyrs et des saints... La nature et la grâce sont deux éléments irréductibles que l'on ajoute l'un à l'autre comme on ajoute un échelon à une échelle pour monter plus haut<sup>1</sup>. »

En effet, la divergence confessionnelle qui règne entre la théorie catholique et la doctrine protestante ne porte pas seulement sur la sotériologie ; elle a une signification plus générale ; elle met à nu l'opposition radicale qui sépare les deux *quia peccatum originis extenuat, ceu venenum fugienda est*. — Voy. p. 209 une exposition très claire de la doctrine de Luther.

<sup>1</sup> M. SABATIER, *La religion laïque*, Revue chrétienne, année XXIX (1882), p. 651-652. — Voici le texte caractéristique de BELLARMIN auquel M. SABATIER fait allusion : « Quare non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura (si culpam originalem detrahas), neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturæ non ex alicujus doni carentia, neque ex alicujus malæ qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adæ peccatum amissione profluxit. (*De gratia primi hominis*, Cap. V.) On voit, d'après ce passage, que Luther n'avait pas eu tort en traduisant de la manière suivante la doctrine des théologiens catholiques : Scholastici disputant, quod justitia originalis non fuerit connaturalis, sed ceu ornatus quidam additus homini tanquam donum, ut si quis formosæ puellæ coronam imponat. *Enarrationes in Genesin*, Ad. cap. III (Erl. édit. lat. I, 208.) — Cf. M. RÉVILLE (*Etude citée*, *Nouv. revue de théologie* 1862 (IX), p. 161.) « Le dogme catholique faisait du salut quelque chose de plaqué sur l'âme. Un salut appliqué du dehors n'est pas le salut réel de l'être qui le subit. »



églises sur le terrain de l'anthropologie religieuse. Quelle est l'idée que, de part et d'autre, on se fait de l'homme envisagé dans ses rapports avec Dieu ? C'est là, à vrai dire, que git le nœud du problème et que réside en dernière analyse l'intérêt religieux et psychologique du dogme traditionnel.

Le dualisme qui, dans l'anthropologie catholique, distingue les *pura naturalia* et le *donum superadditum* n'est qu'une application particulière et une forme spéciale de l'antithèse générale qui domine tout le système de la théologie romaine. En soutenant que la justice originelle ne formait pas un élément constitutif de la créature avant la chute, la scolastique enseigne une opposition primordiale entre la grâce et la nature, entre l'humanité et la religion. Ces deux éléments, essentiellement séparés, peuvent s'aditionner ou se superposer, ils ne se pénètrent pas. Si la vie supérieure n'appartient pas à l'essence de l'être humain, si la religion est une puissance primitivement étrangère à notre nature, si elle n'a pas sa racine au cœur même de notre humanité, il faut en effet que la volonté divine, par un acte surnaturel et extérieur, opère et maintienne l'union ou plutôt la juxtaposition des deux facteurs. Les conséquences de cette conception dualiste du catholicisme ont été indiquées avec une grande force par M. Sabatier dans sa fine et profonde étude sur la *Religion laïque*. Qu'on me permette d'en transcrire ici une page ; elle montrera mieux que tous les raisonnements le lien intime et fort qui rattache au problème théologique traité dans ces lignes l'une des questions les plus actuelles et les plus palpitantes de la morale et de la religion contemporaines. « N'est-il pas curieux de voir à l'origine même du dogme catholique, cette séparation, ce dualisme entre l'élément naturel et l'élément religieux qui nous frappe si douloureusement dans notre société française, fille bien authentique et légitime autant qu'ingrate du catholicisme ? Ce dualisme originel, vous le rencontrez ensuite à tous les étages du système... (Suivent les lignes citées plus haut sur la chute et la rédemption.) De là vient la théorie des indulgences, c'est-à-dire de l'application juridique des bénéfices qu'il y a d'un côté au déficit qu'il y a de l'autre... Dans la morale ordinaire enfin, cette op-



position se traduit par celle de la vie ascétique et de la vie mondaine, de la morale de précepte et de la morale de conseil, des vertus civiles et naturelles et des œuvres pies et des grâces surnaturelles.... Le surnaturel le plus absolu, le plus grossier est le seul moyen de communication entre ces deux mondes. C'est en effet dans le catholicisme seul que la notion du surnaturel acquiert et garde son rôle plein et continu. Qu'est-ce que l'Eglise catholique sinon le fonctionnement perpétuel et régulier d'une puissance surnaturelle et magique ? Ses dogmes sont une science surnaturelle, son pouvoir est surnaturel, son culte est un acte surnaturel, ses sacrements sont des communications surnaturelles. Le miracle est tout en elle et se perpétue par elle. Il n'est pas moins logique qu'étant cela, l'Eglise se sépare du monde, se superpose à l'état comme la grâce se superpose à la nature, qu'elle se concentre dans un clergé distinct du monde chrétien et vise à l'empire universel qu'elle a failli atteindre au moyen âge... Le catholicisme ne s'est jamais élevé au-dessus de ce dualisme fatal entre la religion et la nature, l'Eglise et la société, le clergé et les laïques, que nous venons de constater. Il y a toujours eu hostilité entre ces puissances dont l'une essaye de prévaloir sur l'autre. Même au moyen-âge, les instincts naturels chez l'ascète monacal, la libre pensée chez le philosophe, la puissance civile chez le roi ou l'empereur, n'étaient assujetties à l'Eglise que par une sorte de violence perpétuelle que la puissance d'en haut faisait à celle d'en bas. Les bûchers qui consomment les hérétiques, les guerres du sacerdoce et de l'empire, les macérations des cloîtres sont les preuves de cette antique révolte <sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> *La religion laïque*, étude lue à la Société de théologie de Paris, *Revue chrétienne*, année XXIX (1882), p. 651-653. Cf. p. 650 : « J'entends par dualisme, ici, cette opposition en apparence irréductible dans laquelle se meut la pensée du jour entre la religion et la société. Ce sont deux masses qui s'isolent de plus en plus. Chassée de la vie naturelle et de toutes ses manifestations, la religion se replie sur elle-même, sur son principe autoritaire, son organisation clérical, ses dogmes, son culte, ses œuvres pies. c'est-à-dire que, devenant toujours plus surnaturelle, elle devient de moins en moins morale, civilisatrice et humaine. De l'autre côté, la vie humaine s'affirme à part et s'organise avec tous ses droits naturels,

Il semble que nous voilà bien loin des formules dogmatiques forgées dans les écoles de théologie d'un passé à jamais évanoui. Il n'en est rien cependant. Examinez plutôt le principe religieux de ce dualisme qui menace d'opérer une scission irrémédiable au sein de notre société contemporaine. La doctrine en apparence aussi subtile qu'arbitraire des *pura naturalia* et du *donum superadditum* n'est que l'expression scolastique de l'antithèse religieuse dont nous avons suivi le développement et rappelé les conséquences. En revanche, la solution contraire que le protestantisme donne au problème anthropologique est, elle aussi, un symptôme caractéristique, je veux dire qu'elle révèle et traduit dans le langage du temps une conception générale de l'homme et du monde spirituel, conception radicalement différente de celle de l'Eglise romaine.

Que signifie la polémique engagée par nos anciens théologiens contre la fameuse théorie élaborée par la scolastique du moyen âge et développée par Bellarmin ? Quelle est la portée de l'identification des deux éléments disjoints et juxtaposés par la dogmatique catholique ? Pourquoi les écoles protestantes exigent-elles l'union essentielle, la synthèse organique et normale des deux facteurs du « status integritatis ? » A ces questions il n'y a qu'une réponse, et cette réponse se dégage, claire et catégorique, des considérations qui précèdent. Sous ces subtilités oiseuses et arides à première vue, se cache un intérêt spirituel d'une légitimité et d'une gravité extraordinaire. Le protestantisme a vaincu en principe le dualisme que l'Eglise catholique, héritière du paganisme antique, maintient entre la religion et le reste de la vie humaine. Conséquent avec lui-même, il a opéré la réconciliation et la pénétration réciproque de l'élément religieux et de l'élément naturel. Il a fait rentrer la religion au cœur même de l'humanité et l'a fait jaillir du dedans au dehors, au lieu de la faire venir du dehors comme une superfétation étrangère. La vérité qu'il a remise en lumière, la vérité ses instincts et ses ambitions. Bientôt la religion ne dictera pas plus les devoirs qu'elle n'inspire déjà la politique, la science ou les beaux-arts. »

qu'il a reçue directement de l'enseignement de Jésus, c'est que la religion reste le caractère général de la vie humaine tout entière, une inspiration qui pénètre tout, qui anime tout et se sert de tout pour s'exprimer<sup>1</sup>.

Tel est bien, en effet, le sens profond de la doctrine qui fait de la *justitia originalis* un attribut primordial et un élément constitutif de la nature humaine. Être homme et être religieux expriment des relations identiques dans l'intention du Créateur ; l'homme accomplit sa destination véritable en entrant en communion avec Dieu ; entre sa nature propre et sa vocation religieuse il n'y a ni dualisme ni hostilité, il règne entre l'une et l'autre une harmonie préétablie et une affinité essentielle. « L'image de Dieu » s'affirme et se réalise dans « la ressemblance avec Dieu ; » la vie naturelle trouve dans la vie religieuse sa sphère d'action véritable, son développement normal, son libre et joyeux épanouissement.

Si l'on était tenté de douter de la justesse de cette interprétation de la théorie protestante<sup>2</sup>, toute hésitation s'évanouirait en présence des conséquences qui découlent du principe. Ces conséquences sont diamétralement opposées à celles du système catholique. « On pourrait s'étendre longuement sur ce sujet en montrant comment le protestantisme a débarrassé la foi chrétienne du levain des superstitions païennes qui la corrompaient ; la morale, de l'élément ascétique et monacal ; l'église, de la caste sacerdotale ; comment enfin partout où il a suffisamment triomphé, il a singulièrement atténué, même supprimé tout à fait le vieux conflit du sacerdoce et de l'empire,

<sup>1</sup> M. SABATIER, *ouv. cit.*, p. 655.

<sup>2</sup> La plupart des dogmaticiens contemporains de toutes les fractions du protestantisme luthérien ou réformé s'accordent à expliquer, comme nous avons essayé de le faire, la portée et la signification de la doctrine catholique et de la théorie protestante. Voy. par exemple THOMASIIUS, *Christi Person und Werk*, I (1856), p. 239 ; MARTENSEN, *Die christliche Dogmatik*, Berlin, 1856, § 73, p. 129 ; BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, § 429, 430, 653-655 (texte identique dans la première et la seconde édition) ; M. LIPSIUS, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, § 420-423, 426, 428 ; RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 40 (p. 314 de la 3<sup>e</sup> édition, 1888).

le dualisme de l'Eglise et de l'Etat. On verrait, toujours et partout, qu'il a réussi précisément dans la mesure même où il a corrigé l'erreur catholique en faisant rentrer la religion dans la nature et la piété dans la morale. Le grand essor des peuples protestants et le développement de toutes leurs forces individuelles dans tous les domaines n'ont pas d'autre cause<sup>1</sup>. »

Que le lecteur veuille bien jeter un regard en arrière et embrasser d'un coup d'œil l'ensemble de nos recherches : il se convaincra aisément que le problème abordé au début de cette étude s'est singulièrement élargi et qu'il a gagné non seulement en étendue mais surtout en profondeur. La doctrine du *status integritatis* et les controverses qu'elle souleva entre protestants et catholiques paraissaient à première vue dénuées de tout intérêt sérieux ; on pouvait, semblait-il, les mentionner et les exposer à titre de curiosité historique, mais les solutions proposées par l'une et l'autre confession provoquaient des objections qui s'adressaient également à l'une et à l'autre église. Cependant l'analyse psychologique et historique a dé-mêlé, sous les formules d'une scolastique surannée, des motifs religieux dont une observation superficielle était loin de soupçonner la gravité. Expliquée dans sa portée véritable et saisie dans sa signification intime, la divergence théologique entre les écoles catholiques et les écoles protestantes, apporte une contribution importante et précieuse à l'étude de l'histoire des dogmes et jette une vive lumière sur le caractère religieux et moral des deux églises.

Si je ne me trompe, il serait possible de faire une étude pareille sur toutes les doctrines de notre ancienne théologie. Le système dogmatique qu'ont élaboré les scolastiques protestants branle et croule de toutes parts ; leurs arguments philosophiques sont usés, leur terminologie nous paraît inintelligible, leur exégèse nous fait sourire, mais au fond de cette dogmatique dont la critique sacrée, l'histoire des dogmes et la psychologie religieuse ont fait justice, se cache presque toujours une vérité précieuse, une expérience chrétienne, une

<sup>1</sup> M. SABATIER, *ouv. cit.*, p. 656-657.

intuition délicate ou profonde, un sentiment vif et juste des réalités spirituelles, une affirmation vigoureuse et légitime de la conscience chrétienne. Dégager des scories d'une scolastique barbare l'or pur de la piété et de la vie religieuse, faire le départ entre l'appareil théologique des temps passés et la vérité chrétienne qui est de tous les temps, laisser tomber la formule inacceptable à la pensée et à la conscience moderne, mais sauvegarder l'intérêt religieux auquel la conscience et la pensée d'aujourd'hui doivent rendre hommage, telle est la tâche que le dogmaticien apprend à l'école de l'histoire, telle est la leçon que lui donnent l'étude de l'évolution des dogmes et la critique positive de la dogmatique officielle<sup>1</sup>. Nous regrettons que M. Gretillat n'ait pas appliqué à ce grand et fécond sujet les qualités de pénétrante et subtile analyse dont son ouvrage nous offre de si nombreux et de si heureux échantillons.

<sup>1</sup> Le programme de ce travail du dogmaticien vient d'être tracé d'une main magistrale par M. SABATIER dans sa leçon d'ouverture du 4 novembre 1889, *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution*. Voy. p. 24-25 : « La critique dogmatique ne vise pas à détruire le dogme, mais à dégager des formes vieilles le principe vivant qui y est enfermé et à lui préparer des formes nouvelles en harmonie avec la culture moderne. Elle n'a pas à formuler des dogmes ; c'est l'affaire et le droit de l'Eglise ; mais elle s'efforce de rendre facile et sans danger le passage toujours critique des idées anciennes aux idées nouvelles... Le seul moyen de faire la critique positive du dogme, c'est de l'accomplir non en vertu d'un critère externe ou profane, mais en vertu du principe religieux du dogme et dans l'intérêt de ce principe lui-même. »

---