

La fin des dogmes?

Autor(en): **Astié, J.-F.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **24 (1891)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379491>

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.

LA FIN DES DOGMES ?

PAR

J.-F. ASTIÉ

PREMIER ARTICLE

Histoire des dogmes de l'Eglise chrétienne, par F. Bonifas, professeur à la Faculté de théologie de Montauban. Ouvrage posthume rédigé d'après les notes du professeur, par un de ses anciens élèves et précédé d'une préface sur la théologie de F. Bonifas par Ch. Bois, doyen de la Faculté de théologie de Montauban. Deux volumes. Fischbacher, Paris, 1886.

Lehrbuch der Dogmengeschichte. Von Adolf Harnack, ordentlicher Professor der Kirchengeschichte in Giessen. Premier volume en 1886, second en 1887, troisième en 1890. — *Brauchen wir ein neues Dogma?* Neue Betrachtungen über Glaube und Dogma, von D. Julius Kaftan, Professor der Theologie in Berlin. Separatabdruck aus der *Christlichen Welt*, 1890. — *Ueber Ad. Harnack's Dogmengeschichte*. Vortrag gehalten von Dr. Hans Heinrich Wendt, Professor der Theologie in Heidelberg, 1888. — *Christlicher Glaube und kirchliches Dogma*, von P. H. Loofs in Leipzig, dans les *Deutsch-Evangelische Blätter*, Zeitschrift für den gesammten Bereich des deutschen Protestantismus, mars 1886. *H. Lüdemann*, dans le *Theologischer Jahresbericht*, von R. A. Lipsius, 1887, p. 109.

Pourquoi ne pas l'avouer ? Nous grillons d'envie de déclarer que ces deux histoires des dogmes n'ont guère rien de commun que le nom. Mais alors que dira tel ami, des plus bienveillants, qui prétend que souvent je gâte ma cause en ayant trop raison et cela parfois hors de saison ? Le lecteur jugera après que nous lui aurons exposé l'esprit, les méthodes respectives, les résultats auxquels les deux auteurs aboutissent.

I

Le travail de M. Bonifas est manqué, mais complètement.

Nous sommes désolé d'avoir à contrister les sentiments des amis fidèles qui ont cru élever un monument à la mémoire de l'auteur, qu'ils nous présentent comme un homme débonnaire, pondéré et des plus sympathiques; mais nous ne pouvons, dans l'intérêt des études théologiques, laisser établir aucun malentendu. Non, que la jeunesse ne s'y trompe pas, ce n'est pas là une histoire des dogmes telle que la réclament nos circonstances, à l'heure actuelle de notre développement théologique. M. Bonifas ne se fait pas la moindre idée de ce que peut être, de ce que doit être une histoire des dogmes vraiment fécondante, pouvant nous servir de fil conducteur pour sortir du labyrinthe dans lequel nous sommes égarés.

Que le lecteur en juge; nous allons mettre les pièces du procès sous ses yeux. Selon M. Bonifas, l'Eglise romaine ne peut avoir d'histoire des dogmes; elle ne peut en faire tout au plus qu'en suivant la méthode des chroniqueurs, « qui se contentent d'enregistrer, année par année, les événements à mesure qu'ils se produisent, sans en rechercher les causes et l'enchaînement; » cette méthode, qui partout ailleurs paraît enfantine, n'est pas une méthode scientifique. C'est là la conséquence naturelle et nécessaire du principe catholique, l'infaillibilité de l'Eglise. « Il peut se formuler ainsi : L'Eglise représentée par les papes et par les conciles, est l'organe permanent du Saint-Esprit, son enseignement est une révélation continue, qui interprète et complète la révélation apostolique; elle prononce, avec une autorité infaillible, sur toutes les questions de doctrine. L'historien qui part de ce principe n'a qu'une chose bien simple à faire : recueillir les canons des conciles et les décisions des papes dans leur ordre chronologique. La succession des décrets ecclésiastiques constituera à ses yeux le développement continu et progressif du dogme. Tous ces décrets seront pour lui également vrais, et chaque décret nouveau, tout en s'accordant foncièrement avec les précédents, marquera un

progrès, par cela seul qu'il est postérieur. L'historien catholique doit nécessairement admettre l'immutabilité fondamentale du dogme, en même temps qu'un progrès continu et successif dans la manière dont il est défini et développé par l'Eglise. » (p. 35.) Voici maintenant la conclusion : « L'historien catholique se trouve dès lors en présence de cette alternative : ou bien abandonner le principe de l'infaillibilité de l'Eglise, ce qu'il ne peut faire sans cesser d'être *catholique*, ou bien faire violence à l'histoire, nier, en dépit des faits les mieux constatés, les contradictions et les erreurs du dogme ecclésiastique, ce qu'il ne peut faire qu'en cessant de mériter le nom d'historien » (p. 36). Ainsi donc en se prétendant infaillible, le catholique renonce à toute histoire des dogmes.

En quoi peut donc être différente la position du protestant qui, à l'infaillibilité de l'Eglise, substitue l'autorité *dogmatique* de la Bible ? Il importe en effet de ne pas se faire illusion ; malgré la modération de ton, et le vague souvent très fatigant, j'ai presque dit agaçant, de ses formules, M. Bonifas appartient à cette classe de théologiens protestants qui voient dans la Bible une autorité dogmatique. On en jugera par quelques citations, qui parleront assez haut, bien que vagues.

Voici comment l'auteur comprend l'inspiration : « Les apôtres étaient non seulement, comme le prétend une certaine école, les témoins immédiats de Jésus-Christ, mais aussi des hommes inspirés par le Saint-Esprit et chargés par Dieu de nous révéler les mystères de la grâce. » (Vol. I, p. 211.) Il parle d'un « esprit de fidélité inviolable à la vérité révélée de Dieu dans les Saintes Ecritures » (p. 41). Voilà qui est déjà suffisamment clair. La Bible est une révélation de *vérités* religieuses, la religion est avant tout un fait *intellectuel*. Ce n'est pas assez. Il y a dans la Bible une métaphysique révélée que chacun est appelé à s'assimiler. « Dieu choisit certains hommes qu'il inspire de son esprit. Il leur explique le *plan* du salut et leur révèle tout le conseil de son amour. Il les met en quelque sorte dans la *confiance* de ses desseins miséricordieux. Il leur donne pour ainsi dire le mot du drame qui se joue dans l'histoire, et le sens de chacun des faits qui le composent ou qui s'y ratta-

chent. Ces hommes communiquent à leurs frères les révélations qu'ils ont reçues, ils leur expliquent les signes divins, ils interprètent les faits rédempteurs et en dégagent la doctrine du salut. Ces hommes privilégiés sont les prophètes et les apôtres, et l'inspiration du Saint-Esprit, en vertu de laquelle ils parlent, constitue une seconde révélation complètement indispensable de la première » (24, 25).

Ce n'est pas plus difficile que cela. Par le moyen de l'inspiration, Dieu répète aux écrivains exactement la même leçon que, d'après les Sociniens, il avait donnée une première fois à l'Homme-Jésus, lorsqu'au début de son ministère, le Sauveur avait été enlevé au ciel pour aller chercher sa doctrine. On le voit, le supranaturalisme de M. Bonifas est exactement de la même trempe que celui professé par le socinianisme et l'orthodoxie du dix-septième siècle, ces deux frères ennemis.

Ce n'est pas par suite de leurs expériences que les apôtres en sont venus à formuler chacun à leur façon la vérité chrétienne; ils se sont bornés à la reproduire comme une leçon, telle qu'ils l'avaient entendue, reçue de la bouche même de Dieu.

Il va bien sans dire qu'avec un pareil supranaturalisme, il ne peut être question de reconnaître le moindre concours d'un facteur humain. Les apôtres, les écrivains sacrés, ont rompu du coup, spontanément, immédiatement, — apparemment dès le lendemain de la Pentecôte, — avec toutes leurs conceptions, avec toute leur éducation, leur culture juive, leurs habitudes de penser, de sentir, pour devenir, sur l'heure, les rédacteurs d'une dogmatique définitive, éternelle, de droit divin. Ils cessent d'être des chrétiens et des disciples, des apôtres, des témoins, pour devenir des *christs*, des hommes inspirés ayant une autorité dogmatique égale de tout point à celle du Maître.

M. Bonifas ne laisse planer aucun doute sur sa pensée à l'égard de ce point capital et décisif. « Je ne partage pas, dit-il, l'opinion d'une certaine école, qui voit dans l'enseignement de Jésus-Christ la source unique de la vérité chrétienne (toujours l'élément didactique, intellectuel). Je crois que pour avoir cette vérité tout entière, il faut interroger aussi les apôtres, car ils nous disent, sur la personne du Rédempteur, et

sur l'œuvre de la rédemption, des choses que Jésus lui-même n'avait pu nous dire. » Ainsi donc, nous serons mieux instruits en écoutant les disciples qu'en nous attachant essentiellement et avant tout au Maître. Il est vrai, le Maître était saint, parfait, ce qui n'était pas le cas des disciples : mais qu'importe ? La sainteté serait-elle donc indispensable pour reproduire fidèlement une leçon qu'on a apprise ?

De là l'abîme profond que M. Bonifas creuse entre la théologie biblique d'une part et la théologie ecclésiastique de l'autre. « Répétons-le, dit-il, après les apôtres, le cycle des révélations divines est fermé ; l'ère de la théologie commence ; et il y a entre ces deux choses une distance infinie. Aussi y a-t-il entre l'histoire des révélations divines et celle de la théologie humaine, une différence essentielle et radicale » (p. 30). *Distance infinie ! différence essentielle et radicale !* Les termes les plus forts, les plus excessifs, sont choisis à dessein. Il ne s'agit pas d'une question de plus ou de moins, d'une différence *quantitative*, mais d'une différence *qualitative*. Tout est exclusivement divin chez les écrivains sacrés, même leurs idées particulières¹ : tout est humain, dans la théologie subséquente, l'élément divin et l'élément humain sont placés en antagonisme complet ; ils forment le plus radical des contrastes. Ecoutez plutôt notre auteur : « D'un côté, c'est Dieu qui communique par degrés aux hommes les vérités du salut, en même temps qu'il réalise le plan du salut dans l'histoire. De l'autre ce sont les hommes qui cherchent à s'assimiler et à exprimer

¹ On oublie que saint Paul a bien soin de distinguer entre son propre enseignement, sa gnose à lui, différente de l'Évangile. « Personne, dit-il, ne peut poser d'autre fondement que celui qui est posé, lequel est Jésus-Christ. Que si quelqu'un édifie, sur ce fondement, de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, du chaume ; l'œuvre de chacun sera manifestée ; car le jour la fera connaître parce qu'elle sera manifestée par le feu et le feu éprouvera quelle sera l'œuvre de chacun. Si l'œuvre de quelqu'un qui aura édifié dessus demeure, il en recevra la récompense. Si l'œuvre de quelqu'un brûle, il en fera la perte ; mais pour lui, il sera sauvé, toutefois, comme par le feu. » (1 Cor. III, 11 ss.) Il parle ailleurs de gens qui annoncent Jésus-Christ par ostentation, mais il sait s'en réjouir ; Christ est annoncé, cela lui suffit. (Phil. I, 18.)

toujours mieux ces faits et ces vérités. » (p. 30, 31). Si nous comprenons bien, les chrétiens devront apprendre la leçon des apôtres, comme ceux-ci l'ont apprise de Dieu : le christianisme est avant tout une *révélation de connaissance* ; tout ce que les fidèles ont à faire, jusqu'à la fin des siècles, c'est d'apprendre toujours mieux, de s'assimiler toujours mieux ces faits et ces vérités, cette dogmatique éternelle que les écrivains du Nouveau Testament ont rédigée du premier coup et une fois pour toutes.

N'exagérons rien cependant. M. Bonifas entend séparer sa cause de celle de *l'orthodoxie ultra-protestante* ; la Bible ne renferme pas pour lui, comme pour elle, « une dogmatique achevée, de telle sorte que tout développement ultérieur soit illégitime ou impossible. » (p. 40). Ainsi la Bible contiendrait une dogmatique, mais une dogmatique *inachevée*. Qu'est-ce que cela peut bien signifier, une dogmatique inachevée ? Est-ce l'ensemble qui serait inachevé, de telle sorte qu'il fallût y ajouter quelques chapitres faisant défaut ? Est-ce les dogmes particuliers qui seraient inachevés et qui auraient besoin d'être complétés ? En tout cas, on ne voit pas comment la Bible pourrait nous offrir des dogmes inachevés, dans l'ensemble, ni dans les détails si l'on songe que, selon M. Bonifas, « Dieu explique aux écrivains sacrés le plan du salut et leur révèle *tout* le conseil de son amour. Il les met en quelque sorte dans la confiance de ses desseins miséricordieux. Il leur donne, pour ainsi dire, le mot du drame qui se joue dans l'histoire et le sens de *chacun des faits* qui le composent *et qui s'y rattachent*. » (p. 24, 25). Il semble que voilà une dogmatique, qui plus est, une philosophie de l'histoire assez complète : que pourrait-on ajouter pour l'achever ? Et puis, qui donc aurait mission *d'achever* cette dogmatique divine inspirée ? L'auteur a eu soin de nous le dire : « Le couronnement de l'œuvre s'effectue par des théologiens qui sont à une distance infinie. Il y a entre l'histoire des révélations divines et celle de la théologie humaine une différence essentielle et radicale. D'un côté, c'est Dieu qui communique par degrés aux hommes les vérités du salut en même temps qu'il réalise le plan du salut dans l'histoire. De

l'autre, ce sont les hommes qui cherchent à s'assimiler et à exprimer toujours mieux ces faits et ces vérités. » Comment peut-il être question de compléter, d'achever, l'une par l'autre, deux œuvres se distinguant ainsi « par une *différence essentielle et radicale* » ? Aussi, voyez comment le style même de M. Bonifas trahit sa pensée. Vous pensiez que les théologiens avaient à *compléter* la dogmatique biblique inachevée ? Eh bien non ! leur mission est plus modeste encore ; « ils doivent se borner à se l'assimiler et à exprimer toujours mieux ces faits et ces vérités. » La dogmatique, comme le prétend ce que l'auteur appelle l'orthodoxie ultra-protestante — de laquelle il veut en vain se distinguer, — est bien complète, parachevée. Voici encore d'autres déclarations de notre auteur, qui ne laissent aucun doute sur sa pensée : « L'enseignement apostolique, nous dit-il, n'est plus le premier essai de théologie, le premier terme dans la série des systèmes chrétiens, c'est l'*achèvement* de la révélation de Dieu, c'est la *vérité donnée d'en haut*, qui doit être, *jusqu'à la fin des siècles*, l'objet de la foi qui sauve et de fondement de toute théologie chrétienne. » Que veut-on de plus explicite ?

La dogmatique n'est plus dans la Bible à l'état *inachevé*, comme M. Bonifas nous l'a d'abord dit, nous avons l'*achèvement* de la révélation de Dieu, la *vérité donnée d'en haut*. On le voit, notre auteur ne se distingue en rien, mais en rien, de l'opinion qu'il prétend répudier comme celle de l'orthodoxie ultra-protestante. Voici une déclaration plus positive encore : Dieu n'aurait pas révélé aux écrivains sacrés la seule dogmatique définitive, mais la philosophie chrétienne, les mystères de l'ontologie divine : « Non seulement, nous dit-on, ce sont des témoins véridiques, qui nous disent ce qu'ils ont vu et entendu et dont le témoignage a une valeur unique, mais ce sont aussi des hommes inspirés, à qui a été révélé *tout le conseil de Dieu*. Ce ne sont pas des historiens seulement, mais des révélateurs (l'auteur a déjà dit *plus complets que Jésus*). Le Saint-Esprit, qui seul sonde les profondeurs de Dieu, leur a découvert ces mystères divins et invisibles qui se cachent derrière les faits de l'histoire évangélique (toute une métaphysique chré-

tienne apparemment ?), et qui donnent seuls aux faits de cette histoire leur portée et leur signification religieuse. En effet, derrière les faits que le témoignage humain peut atteindre, comme la mort et la résurrection de Jésus-Christ, il y a des faits d'un autre ordre qui ne sont accessibles qu'au témoignage du Saint-Esprit ; par exemple le mystère de la croix. Ce sont ces mystères du salut que le Saint-Esprit a révélés aux apôtres et que ceux-ci nous ont révélés à leur tour de la part de Dieu. » (22, 23.) On n'en saurait douter, c'est une dogmatique des plus complètes, des plus achevées, une dogmatique spéculative même, que M. Bonifas trouve dans la Bible. Rien n'y manque, pas même une théorie de droit divin sur le mystère de la croix (sur l'expiation apparemment ?), théorie qui n'est accessible qu'au témoignage du Saint-Esprit. Ce n'est pas la religion, l'Evangile, que le Saint-Esprit enseigne aux simples fidèles, mais les théories les plus hautes, les plus cachées, une dogmatique métaphysique, spéculative.

Encore une fois, que peut-il manquer, que reste-t-il à faire ? En quoi consistera l'histoire des dogmes ? Elle nous fera connaître simplement l'histoire extérieure de ce travail consistant « à s'assimiler et à exprimer toujours mieux » la dogmatique biblique. En un mot, l'histoire des dogmes ne sera que l'histoire de l'exégèse, des commentaires bibliques, tout au plus, l'histoire du travail exclusivement formel, auquel se seront livrés les théologiens, et consistant à systématiser de façons diverses ces dogmes, les matériaux fournis par l'Écriture.

Or cette histoire-là, ainsi comprise, délimitée, les catholiques peuvent la faire tout aussi bien que les protestants ; ils ont eu également leurs dogmaticiens et leurs exégètes ; pourquoi ne feraient-ils pas aussi sous le nom d'histoire des dogmes, une histoire de l'exégèse et de la dogmatique ?

On voit combien M. Bonifas est loin d'avoir le moins du monde soupçonné, entrevu, ce que la théologie moderne entend par cette science éminemment récente que l'on appelle histoire des dogmes. L'histoire des dogmes pour M. Bonifas est « l'histoire de la fixation et de la systématisation progressive de la vérité chrétienne sous la forme d'articles de foi officiellement

promulgués par l'Eglise et appelés dogmes. » Ainsi la vérité chrétienne, la dogmatique est donnée une fois pour toutes, il n'y a plus qu'à la fixer et à la systématiser peu à peu. Et toute l'histoire se borne à faire le récit, le narré de ce travail de systématisation et de fixation. Quand l'histoire des dogmes n'était que cela, on ne parlait pas d'une histoire des dogmes parce qu'elle n'existait réellement pas ; il n'était question que d'une histoire de l'exégèse et de la dogmatique. L'histoire des dogmes est la série des efforts auxquels se livre la raison chrétienne pour se rendre intellectuellement compte de ces faits religieux dont la conscience chrétienne a fait pratiquement l'expérience. Trois facteurs concourent à la formation du dogme : les données bibliques, la conscience chrétienne, qui les expérimente par le Saint-Esprit, et la raison chrétienne qui, aidée de la philosophie de chaque époque, formule et systématisé le tout. Voilà pourquoi l'histoire des dogmes est éminemment faillible, comme toute œuvre humaine. Le dogme n'est nullement révélé. Il est un produit de l'activité de la raison chrétienne, appliquée aux faits religieux révélés par la Bible et dont la conscience chrétienne a vécu. La Bible ne renferme donc aucune dogmatique, achevée ou inachevée, elle est beaucoup mieux que cela : l'histoire de l'œuvre de la rédemption, un foyer de vie supérieur au contact duquel chacun est appelé à se réchauffer et à s'éclairer. La Bible fait incontestablement autorité dans les matières religieuses, mais, tout en provoquant à faire une dogmatique, elle n'est pas autorité en dogmatique, parce qu'elle appartient à une sphère supérieure, à la région du cœur, du sentiment, de la conscience.

Toutes ces distinctions, et beaucoup d'autres encore, échappent à M. Bonifas. Il ne distingue pas entre la religion et la théologie, entre la foi et le dogme. Par contre, il établit une telle opposition entre le naturel et le surnaturel qu'ils ne sauraient plus entrer en contact ; ils ne se touchent par aucun bout. Ce ne sont pas les chrétiens qui font la doctrine : d'après notre auteur, elle nous est apportée surnaturellement du ciel ; nous n'avons qu'à nous incliner devant l'Écriture qui la renferme. « A ses yeux, nous dit M. Bois, parlant de M. Bonifas,

l'Écriture possédait en elle-même, avant *toute expérience*, une autorité souveraine devant laquelle le théologien, comme le simple fidèle, doit n'avoir qu'une attitude à prendre : s'incliner et obéir ; et que cette autorité se fondait principalement sur des considérations *étrangères à son enseignement*, sur le témoignage, sur la prophétie, sur le miracle. » C'est bien là cet antique rationalisme qui a la naïveté de se croire orthodoxe ! Il estime qu'on peut croire à l'Écriture sans être chrétien, *avant toute expérience*, et sur des considérations *étrangères à son enseignement*. Voilà encore cette apologétique antérieure à Pascal et à Vinet, cette démonstration socinienne, qui prétend prouver l'authenticité de l'Écriture comme on établit celle des livres d'Homère ou de Virgile ! « Je suis assuré, poursuit M. Bois, que Bonifas n'eût aucunement répudié cette façon de démontrer l'autorité des Écritures par des preuves externes. Il était convaincu que la révélation s'étant produite dans le cours de l'histoire, pouvait être *constatée et établie comme tout autre fait historique*, par des marques *extérieures* et des documents. » L'assurance de M. Bois est des plus superflues ; le lecteur le moins intelligent se serait à lui seul aperçu de la chose. On sait le reste. « Après avoir rendu témoignage à la révélation, la conscience (c'est M. Bonifas qui parle) doit abdiquer devant elle comme devant une autorité qu'elle a reconnue supérieure et qui doit demeurer souveraine désormais. » Tel est le supranaturalisme de la vieille école de Tubingue : on fait un usage exclusivement formel de la conscience et de la raison ; il n'y a qu'à s'assurer, — par des preuves extérieures, — qu'on possède la doctrine chrétienne dans la Bible, puis à s'incliner devant cette doctrine. Il n'y a pas d'assimilation proprement dite de la vérité : on la reçoit seulement sur la foi des preuves externes. Oh ! sans doute, on n'oublie pas de nous dire que l'homme est fait pour la vérité et que la vérité se démontre en se montrant. Mais à quoi bon cette œuvre surrogatoire ? Ne nous a-t-on pas assez dit que l'Écriture possède déjà, *avant toute expérience*, une autorité souveraine devant laquelle il ne reste qu'à s'incliner et à obéir ? Passe encore si en tout ceci il ne s'agissait que

d'Évangile, de religion ; avec un peu de bonne volonté de part et d'autre, peut-être réussirait-on à s'entendre ; mais il est bel et bien question de doctrine, de dogmatique ; elle est là dans l'Écriture, la dogmatique ; il ne s'agit que de l'en dégager en l'exposant d'une manière plus complète, plus claire et plus systématique. M. Bonifas est fort explicite à cet égard. Il distingue dans le dogme deux éléments qu'il importe de ne pas confondre. Un élément *objectif* et *divin* : les faits ou les vérités donnés par la révélation biblique, et qui sont les objets de la foi qui sauve. (On est sauvé par la foi aux dogmes!!) « Un élément *subjectif* et *humain* : la formule servant à exprimer ces vérités et ces faits. » Est-ce assez clair ? Tout le travail du dogmaticien est exclusivement formel ; le théologien se borne à présenter, dans des formules variables, le contenu permanent, persistant. Et pour que nous ne nous y méprenions pas, M. Bonifas a soin d'ajouter immédiatement : « Le premier de ces éléments, qui constitue le contenu essentiel et religieux du dogme, ne saurait changer, car un fait historique et une vérité révélée demeurent toujours également vrais. On ne refait pas l'histoire, en sorte qu'un fait historique, une fois constaté, reste acquis pour toujours. Et quant aux vérités divines que Dieu nous a révélées, elles sont éternelles et immuables comme lui. » A merveille ! Faites-nous alors une histoire de l'exégèse ou de la dogmatique, mais ne prétendez pas nous donner une histoire des dogmes, c'est-à-dire, comme vous venez de le dire, des vérités éternelles et immuables comme Dieu lui-même. Car enfin, vous vous en êtes bien aperçu, *c'est seulement ce qui change qui peut avoir une histoire*. « Dans l'ancienne église, nous dit M. Bonifas, au quatrième et au cinquième siècle, on considérait le dogme comme une vérité immuable, toujours identique à elle-même, et *qui par conséquent n'a pas d'histoire*. » Vous avez bien lu, amis lecteurs. Et maintenant, apprenez que M. Bonifas, tout en tenant le dogme pour immuable dans son essence et dans sa substance, exactement comme les hommes du quatrième et du cinquième siècle, prétend de plus *nous donner une histoire de ces dogmes immuables!!* Nous n'exagérons rien. « Le dogme

ecclésiastique, lisons-nous à la page 15, se confond jusqu'à ne faire qu'un avec le fait ou la vérité révélée. On peut l'accepter ou le rejeter; on ne peut le modifier, ce serait le détruire.» Comment faire l'histoire d'une vérité divine, révélée et immuable *qu'on ne peut modifier*? L'histoire doit être exclusivement extérieure, formelle, c'est-à-dire se borner à relater les diverses manières d'exposer, de systématiser, d'agencer les vérités.

Encore une fois, pas plus que Rome, M. Bonifas ne saurait nous donner une histoire des dogmes; il est hors d'état de s'élever plus haut qu'une simple histoire de l'exégèse et de la dogmatique. Tous les reproches qu'il adresse à la méthode catholique tombent en plein sur la sienne. « L'historien catholique, nous dit-il, doit nécessairement admettre l'immutabilité fondamentale du dogme, en même temps qu'un progrès continu et successif dans la manière dont il est défini et développé par l'Eglise. » (p. 35.) M. Bonifas ne s'aperçoit pas qu'il est, lui aussi, condamné au même rôle de chroniqueur. Ce résultat étrange auquel nous arrivons, la négation de l'histoire du dogme, par un auteur qui écrit deux beaux volumes pour la raconter, est des plus naturels. En substituant l'autorité dogmatique de la Bible à l'infaillibilité de l'Eglise, on ne fait que changer de maître et, dans un cas comme dans l'autre, l'autorité tue l'histoire, comme aussi l'histoire montre la vanité des prétentions de l'autorité. La position de Rome est même plus favorable; ceci est capital. Se vantant d'avoir l'esprit chrétien agissant en son sein en permanence, Rome peut, grâce à lui, formuler de nouveaux dogmes, comme celui de l'immaculée conception et celui de l'infaillibilité papale. Pour M. Bonifas au contraire tous les dogmes protestants sont déjà contenus dans la Bible; tout ce que le théologien doit se borner à faire c'est de les exposer, de les systématiser d'une façon plus claire, plus complète. Il y a encore moins histoire des dogmes pour M. Bonifas que pour Rome: car, selon lui, la révélation est décidément fermée, sans retour et sans espoir, avec le dernier écrivain du Nouveau Testament. Les dogmes chrétiens sont donnés d'une façon divine, complète, immuable: il ne

reste plus qu'à les commenter, à les systématiser. Les dogmes deviennent matière archéologique à traiter par le dictionnaire et la grammaire grecque, avec les secours du syllogisme et les diverses ressources de la logique formelle.

II

Le lecteur intelligent aura deviné sans peine ce que peut être une histoire des dogmes conçue dans un tel esprit. Il ne s'agit certes pas de réviser les dogmes au tribunal de l'histoire et de l'Évangile ; il n'y a qu'à en faire tant bien que mal l'apologie. Il est généralement admis que la Réformation a eu le tort grave d'accepter les décisions des anciens conciles sans réviser les doctrines de la divinité de Jésus-Christ et de la Trinité, du point de vue de son principe à elle, la justification par la foi. On sait que c'est là une des tâches les plus délicates du moment. M. Bonifas ne se risque pas dans ces hardiesses qu'il tiendrait pour des témérités, j'ai presque dit pour des profanations, portant atteinte au Saint des saints. « Les formules dogmatiques employées par l'Église, nous dit-il, page 11, ont été des travaux de défense élevés autour du sanctuaire, des vases protecteurs destinés à conserver le vin généreux de l'Évangile, et à l'empêcher de s'altérer et de se perdre. Bien fou serait celui qui voudrait renverser ces murailles, sous prétexte qu'elles se dressent comme une barrière ! La place démantelée serait bientôt envahie de tous les côtés à la fois. Bien insensé celui qui voudrait briser ce vase, sous prétexte que la matière en est grossière et la forme disgracieuse ! La précieuse liqueur se répandrait aussitôt et serait perdue sans retour. » Bienheureux historien qui a conservé tant de candeur et l'innocence de son baptême ! Où donc peut-il avoir fait sa théologie qu'on ne lui ait pas enlevé ses illusions déjà sur les bancs de la Faculté ? Mais avant de professer l'histoire des dogmes, il faudrait débiter par l'étudier, par en comprendre l'esprit et la portée.

M. Bonifas est au-dessus de ces soucis. Voyez plutôt l'importance capitale qu'il attribue aux anciennes formules trini-

taires, tout en essayant de les émonder tant soit peu. « C'est là, dit-il un mystère *insondable*¹ ; mais c'est un mystère de *lumière* et d'amour. C'est un mystère de vie, et toute vie n'est-elle pas un mystère ? *C'est une vérité et un fait de révélation qui supportent toutes les autres vérités et tous les autres faits révélés, en même temps que cette doctrine est le centre et le fondement de toutes les vérités philosophiques.* Pour moi, en effet, ce mystère est tout ensemble le fondement du christianisme, celui de la religion véritable, et celui de toute philosophie théiste. Il est le *fondement*² *du christianisme*, car, sans la Trinité, la rédemption de l'homme est impossible. Pour racheter l'homme, il faut un fait objectif, qui s'accomplisse dans l'histoire, et qui soit la contre-partie et la réparation du fait historique de la chute. Cet acte réparateur ne peut être accompli ni par un homme, ni par un ange, ni par aucun être créé, mais seulement par Dieu lui-même, devenu le Fils de l'homme et le second Adam. Il faut donc qu'il y ait, à côté de Dieu, son Verbe, son Fils, qui, dès le commencement a dit au Père : « Me voici pour faire ta volonté. » — Il est clair que dès qu'on croit à une métaphysique révélée on n'en saurait trop prendre. Et voilà comment, sur les bords du Tarn, on revient tout doucement aux hautes doctrines calvinistes, à ce conseil du salut, à cette délibération trinitaire dont on ne veut plus entendre parler sur les bords de l'Hudson, ni dans les séminaires ci-devant calvinistes de la Nouvelle-Angleterre !

J'en passe et des meilleurs. M. Bonifas va nous faire connaître Dieu en lui-même ; il commettra ingénument un péché éminemment philosophique dont les théologiens se sont toujours défendus, bien qu'ils y soient aussi tombés, en ne s'en tenant pas à Dieu comme révélé.

« Ceci nous amène, poursuit notre auteur, à constater la portée *philosophique* de la doctrine scripturaire de la Trinité. Seule elle fonde le *théisme* véritable. Seule elle sauvegarde la personnalité et la vie en Dieu. Seule elle nous permet d'é-

¹ C'est nous qui soulignons, pour nous dispenser d'entreprendre la critique.

² Là c'est l'auteur qui souligne.

chapper au panthéisme, qui est la négation du Dieu personnel, et au déisme, qui est la négation du Dieu vivant. La singulière puissance de fascination que le panthéisme a exercée de tout temps sur les esprits et sur les âmes s'explique parce qu'il répond à un profond besoin de notre cœur et de notre pensée, le besoin de la vie et du mouvement en Dieu. Il nous faut un Dieu qui ne soit pas une abstraction vide et froide, un être immobile et mort, mais un être vivant, qui soit activité et amour, qui se suffise à lui-même et qui n'ait pas besoin du monde pour être éternellement activité, amour et vie. Tel est le Dieu des Ecritures. C'est ce Dieu-là qui seul peut être Créateur au vrai sens de ce mot, car seul il peut créer un monde de liberté et intervenir, par un libre effort de son amour, pour réparer les désastres de la liberté. Le surnaturel dans la création est la condition et le gage du surnaturel dans l'histoire. »

Et voilà ! Le symbole d'Athanase devient ainsi le grand antidote du panthéisme qui nous fascine. Pour nous soustraire à un être immobile et mort, on le fait évoluer en lui-même, à l'instar de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse des hégéliens. On prétend nous dire par le menu ce que Dieu faisait avant la création du monde. On posa un jour cette question-là au docteur Martin Luther et chacun sait par quelle charmante boutade il répliqua : « Dieu, s'écria-t-il, préparait des verges pour châtier d'importance ceux qui posent de pareilles questions indiscrètes. » De pareilles fins de non-recevoir ne sont pas à l'usage de l'ancien professeur de Montauban, qu'on nous représente comme éminemment sobre, pondéré. Pour croire, il a absolument besoin de savoir ce que Dieu faisait de toute éternité, avant d'avoir créé le monde. Et il trouve sa satisfaction dans la mythologie métaphysique de la philosophie spéculative. Et qui plus est, ce Dieu évoluant de toute éternité d'après le rythme de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse nous est présenté comme le Dieu de la sainte Ecriture !!

Est-ce au moins tout ? Pas encore ! L'auteur s'éprend d'un tel amour pour le symbole *Quicumque* (faussement attribué à Athanase) qu'il fait appel aux mérites littéraires du document

pour s'expliquer comment il s'est maintenu dans le protestantisme.

« En premier lieu, sa forme n'est pas sans beauté, sans poésie, sans grandeur; ses formules magistrales se déroulent avec une symétrie majestueuse.

» Il y a dans cette répétition rythmique des mêmes tours de phrase et des mêmes mots, dans ces antithèses qui se heurtent et se correspondent, pour se fondre ensuite en une grandiose unité, quelque chose qui frappe vivement l'esprit et parle puissamment à l'imagination. On dirait une pieuse litanie dont le refrain berce et charme l'oreille et la pensée, et qui s'empare peu à peu, par la répétition même de ce refrain, de l'âme tout entière. La langue latine contribue merveilleusement à produire cette impression, grâce à sa concision toute lapidaire, si admirablement propre à sculpter en quelque sorte et à ciseler la pensée, à l'enfermer en quelques paroles brèves, qui se fixent comme d'elles-mêmes dans la mémoire. »

Décidément M. Bonifas est un émule de Chateaubriand : on croit entendre le poète breton, en son *Génie du christianisme*, célébrant la poésie du catholicisme qu'il donne pour l'Évangile.

Et ce n'est pas assez. M. Bonifas chante à son tour un dithyrambe en l'honneur de la maxime : *credo quia absurdum*. Vraiment, c'est le bouquet.

« Il n'y a pas jusqu'aux contradictions qui éclatent à chaque ligne, et que les rédacteurs du symbole y ont accumulées comme à plaisir, qui ne contribuent à fortifier encore cette religieuse impression. A ce point de vue, ces contradictions ne sont qu'une vérité et une beauté de plus (!) C'est un effort grandiose pour exprimer l'inexprimable. C'est une lutte corps à corps avec l'infini. C'est un gigantesque et audacieux défi jeté à la raison humaine, qui s'abat, impuissante et éperdue aux pieds du Dieu qu'elle contemple et adore sans pouvoir le comprendre. Rien de plus éloquent, à cet égard, que ces reprises quatre fois répétées : « *et tamen* » qui sont comme le flux et le reflux de l'océan infini dans lequel se perd et s'abîme la pensée. Tout cela correspond à un instinct profond de

l'âme humaine. L'homme n'adore que ce qui le dépasse. (Voy. p. 86, 87.)

On nous affirme que cette métaphysique contradictoire à plaisir, l'auteur en convient, a eu un grand mérite. Elle a conservé le Dieu vivant. Nous n'y contredirons pas, pourvu qu'il soit bien entendu que ce fut à l'usage des contemporains de la rédaction du symbole. Mais c'était justement là une occasion excellente, pour un historien, de faire comprendre que le dogme est éminemment changeant et variable. Ce n'est pas en effet par de pareilles formules, même retouchées, édulcorées, qu'on nous ramènera au Dieu vivant, nous Occidentaux du XIX^e siècle. En face de ce gigantesque défi jeté à la raison humaine, elle aura mieux à faire, la raison, qu'à s'abattre impuissante et éperdue. Elle passera outre, sans daigner s'arrêter. Nous serions assez curieux d'apprendre si tous les étudiants de Montauban qui ont entendu ces belles choses ont été séduits et fascinés, au point d'être amenés à faire campagne en faveur du synode officieux ? N'y en aurait-il peut-être pas eu d'assez peu accommodants pour se dire que la dogmatique protestante et la dogmatique catholique, avec leur gigantesque défi jeté à la raison humaine, se valent à s'y méprendre ? N'ont-ils pas été conduits à se dire qu'il valait mieux, pendant qu'on était jeune encore, se faire une carrière dans laquelle on pût professer des théories moins étranges, moins bizarres que cette prétendue doctrine scripturaire, condition de salut pour les ignorants, les femmes et les petits enfants, s'il faut en croire certains doctes professeurs ? Il y a quelque quarante ans, une célèbre faculté de théologie avait la réputation de faire des orthodoxes par la nullité de son enseignement scientifique, la platitude de son rationalisme vulgaire, retardataire et sans horizon. Il ne faudrait pas que le vent changeât, que par de stériles efforts pour sauver des lambeaux du système orthodoxe, on jetât la jeunesse dans une direction contraire. Qu'on se le dise bien, ce ne seraient pas précisément des fruits secs ces, renitents qui seraient perdus pour la théologie.

Si ces antiques contradictions sont, pour parler avec M. Bo-

nifas, ces murailles que les fous seuls peuvent songer à renverser, nous lui répondrons que la forteresse est déjà prise, démantelée. Il est surprenant qu'un professeur de l'histoire des dogmes puisse ignorer les faits à ce point-là. La précieuse liqueur qui est censée renfermée dans ces vases « à la matière grossière et à la forme disgracieuse » est répandue sans retour ; ces formules barbares sonnent sec. Le piétisme théologique perd son temps et sa peine à vouloir renfermer à nouveau le vin généreux de l'Évangile dans ces outres percées.

Nous sommes contraint de porter le même jugement sur la solution que M. Bonifas nous propose du problème christologique. Il prétend conserver, cela va sans dire, les bases posées par les premiers conciles, mais sortir de l'impasse, dans laquelle les pères de l'Église nous ont engagés, par un expédient, celui de la Kénose, pas celle de Gess, mais une variante. M. Bonifas s'en tire par une histoire ; c'est à se croire non sur les bancs de la faculté montalbanaise, mais sur ceux d'une école du dimanche. « Il en est, nous dit-on, du Fils de Dieu, vivant ici-bas une vie d'homme pour accomplir le salut de l'humanité, comme d'un fils de roi qui aurait voulu prendre la place du fils d'une pauvre veuve et faire pour lui son service militaire. Il se soumettrait à toutes les exigences de la vie du soldat. Il porterait l'uniforme, mangerait à la caserne, ferait la course et l'exercice, et, en cas de guerre, il irait au feu à la place de celui dont il est le remplaçant volontaire. Cela l'empêcherait-il d'être le fils de roi ? En serait-il moins l'héritier de son trône ? Et, tout en faisant le métier de soldat, n'aurait-il pas le sentiment de la grandeur de sa naissance ? Ne saurait-il pas ce qu'il est, ce qu'il a été et ce qu'il est appelé à être un jour ? Et ne pourrait-il pas le dire à quelques amis qui deviendraient les confidents de son secret et lui donneraient dans l'intimité le nom de seigneur et les titres qui sont les siens ? Ne pourrait-il pas correspondre avec son père, lui demander à l'occasion une faveur pour tel de ses camarades, avec la certitude que sa demande serait accueillie, parce que son père n'aurait rien à lui refuser » (p. 166, 2^d vol). Ce n'est pas plus difficile que cela : grâce à cette historiette, toutes les difficultés s'éva-

nouissent. Jésus demeure un Dieu voyageant sur la terre à la faveur d'un incognito qu'il ne trahit qu'à quelques intimes, tout en faisant entre temps « son métier de soldat, » tout en jouant son rôle d'homme à la faveur d'un déguisement humain. Et l'on croit avoir échappé au docétisme !!

Décidément les éditeurs d'œuvres posthumes ne sont pas toujours assez attentifs aux mauvais tours qu'ils peuvent jouer à leurs héros. N'adressons pourtant pas de reproche à M. Bianquis; il nous a rendu un grand service en reproduisant, en note, quelques mots du premier cours que M. Bonifas a supprimés la seconde fois qu'il a donné ses leçons. Le point de vue supranaturaliste, intellectualiste est manifestement plus accusé dans la note que dans le texte définitif. Dans la note, l'auteur s'élève contre ceux qui voient dans la doctrine un fait secondaire. Cette suppression indiquerait-elle que M. Bonifas n'avait pas dit son dernier mot? S'est-il aperçu que son point de vue est intenable? Aurait-il encore pu évoluer pour aboutir au spiritualisme, si différent de son intellectualisme? Nous en accepterions volontiers l'augure, si, dans ces matières, de légères nuances de rédaction pouvaient tirer à conséquence, alors qu'il s'agit de changer du tout au tout. Mais nous l'avouerons sans honte, ni détour: nous n'avons pas eu le courage de poursuivre notre étude pour voir s'il y aurait dans ces volumes d'autres traces de mouvement d'esprit. Nous avons noté au passage une excellente critique de l'anthropologie d'Augustin, puis nous nous sommes arrêté dans notre lecture. Si quelqu'un peut nous signaler d'autres perles égarées dans ces volumes, nous en accueillerons la nouvelle avec grand plaisir. Quant à nous, nous nous sommes cru dispensé de chercher. Après avoir plongé la sonde au cœur même de l'œuvre, nous avons su amplement à quoi nous en tenir. Et puis, pourquoi ne l'avouerions-nous pas? Il s'agissait de ménager nos nerfs. Et voilà comment nous nous croyons autorisé à fermer ces beaux volumes en leur appliquant un mot prononcé par M. Bonifas, au sujet de l'*Histoire des dogmes*, de MM. Haag: « Je n'ose la recommander tant elle me paraît insuffisante » (p. 58).

Deux échecs sur un sujet de telle importance, dans une même génération ! c'est incontestablement beaucoup trop. L'ouvrage de M. Bonifas, bien loin de combler une lacune, ne fait que la constater, n'en déplaît aux étourdis qui se contentent de l'enseigner sans entrer, sans se demander ce que peut bien être un dogme et comment il se fait qu'il ait une histoire. Ce n'est pas sans tristesse qu'on doit se dire qu'après être nés depuis bientôt un demi-siècle à la vie théologique, nous pouvons encore être aussi arriérés. Certes l'étude des questions critiques est chez nous plus avancée que jadis. Mais comment se fait-il que nous comprenions encore si peu tout ce qui se rapporte au dogme ? On nous donne à cette heure une histoire des dogmes digne des jours anciens où parut, sur le *Pentateuque*, un livre auquel il suffira d'avoir fait allusion ! Mais que fait-on dans nos facultés de théologie ? A quoi s'occupent nos jeunes étudiants qui ont de la pensée, de la réflexion et une certaine portée d'esprit ? Ici qu'on veuille bien nous comprendre : toutes les opinions sont libres et loin de nous la moindre ombre d'intolérance. Qu'on nie toute histoire des dogmes, toute dogmatique scientifique, en se cantonnant dans une modeste théologie biblique, sans prétention et sans étroitesse, nous n'avons rien à objecter. Ce peut être là, pour quelques esprits, une tente-abri pour traverser le désert à l'heure présente ; mais ce que nous n'admettons pas, c'est qu'on puisse nous parler d'une histoire des dogmes, tout en donnant une définition des dogmes qui ne lui permet pas d'avoir d'histoire ; c'est qu'on prétende faire à Rome des objections qui tombent en plein sur celui qui les adresse ; c'est qu'on reproche au catholicisme de n'avoir pas une histoire des dogmes, alors qu'il peut en avoir une plus aisément que le protestantisme, compris à la façon de M. Bonifas. Ce qui nous passe, c'est que de pareilles méprises puissent s'étaler deux ou trois fois avec complaisance dans la chaire d'un professeur, alors qu'il suffirait d'avoir assisté au trois ou quatre premières leçons d'un cours définissant, avec clarté et précision, ce qu'est le dogme et son histoire, pour les voir se dissiper chez tout étudiant d'une portée

d'esprit ordinaire. Encore une fois que peut-on bien faire dans nos facultés de théologie, qu'on déclare être si prospères et en tout cas trop nombreuses ?

Les MM. Haag nous donnent une histoire qui aboutit à la dissolution, à la négation de tout dogme. M. Bonifas, à son tour, avance une définition du dogme qui ne lui permet pas d'avoir d'histoire. Après ces deux échecs de l'extrême gauche et de l'extrême droite, qui donc nous retracera une vraie histoire, les vicissitudes d'un dogme qui, tout en changeant, réussisse à se maintenir, sinon dans sa lettre du moins dans son esprit ? Voilà certes de quoi tenter l'ambition théologique des jeunes gens qui se sentent du souffle, de la dialectique et de la sévérité d'esprit, et qui éprouvent, par-dessus tout, le besoin de se rendre scientifiquement compte de ce qu'ils croient. Si c'est trop exiger que de demander une histoire générale, originale et complète, faisant époque, — il ne faudrait pour cela rien moins qu'une vie entière, — nous sommes prêt à nous contenter de beaucoup moins. Une simple introduction nous suffira amplement. Qu'un étudiant, un candidat de valeur, choisisse pour objet de thèse de licence ou de doctorat ce simple sujet : *Le dogme, sa définition et son histoire*. Nous ne connaissons pas d'étude plus actuelle, plus importante, pour nous arracher à la confusion inextricable dans laquelle nous nous débattons depuis trop longtemps.

Après avoir constaté un dissentiment si profond, nous sommes heureux de pouvoir dire, en finissant, avec M. Bonifas : « L'histoire des dogmes nous aidera à comprendre la crise théologique que nous traversons. Nous apprendrons à apprécier les diverses tendances qui se trouvent en présence, en les voyant à l'œuvre dans le passé. Nous saurons mieux alors discerner l'erreur et la vérité, apercevoir le péril pour l'éviter et la voie du salut pour la suivre, et préparer ainsi un meilleur avenir. »
