

La fin des dogmes? [suite]

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-379503>

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 ¹

Luther.

Et Luther que fera-t-il donc ? C'est ici que M. Harnack se montre singulièrement hardi, original ; ajoutons même paradoxal. Il a la plus profonde sympathie pour le réformateur de la première période, mais il rejette toute l'œuvre dogmatique proprement dite. Luther occupe la même position tragique qu'Augustin. D'une main il renverse le vieux dogme, et sous ce rapport il fait une œuvre immortelle ; mais (ne s'apercevant pas qu'il a plus raison qu'il ne pense) il se livre bientôt au travail stérile de restaurer ce qu'il vient de renverser ! Nous savons où en était la théologie au début du seizième siècle. Arrive le moine de Wittenberg, le plus conservateur des hommes, qui, dans son premier élan, renverse tout l'échafaudage intellectuel de la vieille dogmatique déjà discréditée, pour lui substituer la foi seule, la vie, l'Évangile de saint Paul. Il y eut un instant où Luther parut vouloir grouper toutes les forces vives de son époque autour de sa puissante individualité et les entraîner à des conquêtes glorieuses. Mais cet épisode, plein de si belles promesses, ne dura que de 1519 à 1523. Ce furent là les plus beaux jours de la Réformation. Malheureusement les promesses de ce printemps magnifique ne sont pas suivies d'un été et d'un automne correspondants. Vers 1520, Luther se dépasse lui-

¹ Voir *Revue de théologie*, livraisons de janvier, mars et mai 1891.

même ; il est le porteur d'un monde nouveau, en remettant en honneur l'Évangile de saint Paul, tombé dans le plus étrange oubli. Il est grand, irrésistible, prêt à tout transformer, parce qu'il fait consister la connaissance de Dieu en l'Évangile, parce qu'il rétablit, en religion, le droit souverain de la religion.

Constatons bien ce mouvement de recul dans l'œuvre réformatrice avant d'en signaler les conséquences et les causes. Tout en arrachant la religion aux serres de l'ecclésiasticisme et du moralisme du moyen âge, au joug d'Aristote et des scolastiques, Luther ne s'aperçoit pas qu'il faudrait remonter plus haut encore : « Quel merveilleux enchaînement de choses ! s'écrie Harnack ; le même homme qui a émancipé l'Évangile de Jésus-Christ du joug de l'ecclésiasticisme et du moralisme, a fortifié la puissance qu'ils avaient déjà exercée sur lui sous la forme de l'antique foi catholique ! Il a fait plus ; à ces formules oubliées depuis des siècles, Luther a prêté de nouveau un sens et une importance pour la foi ! Depuis Athanase, aucun théologien n'a rendu le dogme de la divinité de Christ plus vivant pour la foi que Luther ! Depuis Cyrille, nul n'a, comme le moine de Wittemberg, trouvé sa consolation dans le mystère des deux natures de Christ. « J'ai, s'écrie-t-il, un protecteur plus puissant que tous les anges : il est couché dans une crèche, sur les genoux d'une vierge, mais il siège en même temps à la droite de Dieu, le Père tout-puissant. » Aucun mystériologue de l'antiquité n'a célébré avec plus de conviction, de bonheur, la nourriture céleste offerte dans la sainte cène. Le réformateur allemand a redonné la vie aux dogmes du christianisme grec. Si jusqu'à aujourd'hui les formules de Nicée et de Chalcédoine exercent une influence vivante sur la foi protestante — et pour elle exclusivement — c'est à Luther que nous en sommes redevables. C'est dans le sein du protestantisme qu'on les défend encore, ou qu'on les combat, et que les hommes qui les repoussent en apprécient la valeur relative. Dans les églises catholiques, elles sont comme un champ laissé en jachère. Il ne faut pas se le dissimuler, Luther a restauré le vieux dogme de l'Eglise grecque. L'Évangile est bien pour lui une sainte doctrine, contenue dans la parole de Dieu, une doc-

trine qui peut être apprise, à laquelle il faut se soumettre : *De his articulis*, dit-il, *nulla est inter nos et adversarios* (les catholiques) *controversia.... De hoc articulo* (l'office de l'œuvre de Christ) *cedere aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest.* »

Harnack s'attache à faire ressortir l'étrange rôle que Luther joue dans l'histoire des dogmes. Il les renverse tous en leur substituant l'Évangile, la religion religieuse qui leur a servi de prétexte ou de point de départ. Mais le réformateur n'a pas clairement conscience de cette œuvre révolutionnaire qu'il accomplit et qui consiste à rendre le dogme inutile. Aussi resta-t-il la dogmatique métaphysique et spéculative des Grecs, alors qu'il lui enlève toute raison d'être, en remontant directement à l'Évangile.

Grâce à cette tergiversation, dont il ne se doute pas, Luther est divisé avec lui-même par une contradiction interne : il devient l'ennemi de ses amis, et l'ami de ses ennemis ; il se rapproche du catholicisme, auquel il fait des emprunts, pour combattre avec acharnement les fils les plus authentiques de la Réformation. A la suite de quelques historiens récents, M. Harnack se montre équitable et impartial à l'endroit des anabaptistes. « L'attitude injuste, dit-il, prise par les chefs de la Réformation à l'égard des enthousiastes est incontestable. Elle a infligé aux premiers les pertes les plus graves. Que de choses ils auraient pu apprendre de ces sectaires, objet de mépris, bien que les réformateurs dussent repousser les idées fondamentales du parti. Il est incontestable que beaucoup d'anabaptistes ont mis un terme, d'une main plus ferme, à la magie des sacrements ; — avec combien plus de pureté, de bonheur, ils ont déterminé la valeur de la parole écrite ; ils ont saisi avec infiniment plus de justesse le sens de certains passages de l'Écriture et pratiqué une plus saine exégèse ; ils ont plus hardiment tiré bien des conséquences dans la question trinitaire et christologique ; quelques-uns se sont prononcés avec infiniment plus de décision en faveur de la liberté extérieure, conséquence de la liberté intérieure. Ici encore on s'écrie avec complaisance : *Timeo Danaos et dona ferentes* ; et il est hors de doute qu'en

général les présuppositions d'où partaient ces sectaires étaient dans la règle étrangères à celles des évangéliques. Mais nul n'est dispensé de rendre à la vérité la justice qui lui est due parce que c'est un adversaire qui la présente et la recommande par de mauvaises raisons. Il y a plus. Bien des exigences de ces enthousiastes étaient un fruit de la culture séculière, de la science qui, déjà au seizième siècle, avaient conquis une certaine indépendance. Mais c'est un déplorable endurcissement théologique -- devant lequel aujourd'hui on s'incline de nouveau sans pudeur -- qui fait croire qu'il convient simplement d'ignorer les connaissances de ce genre. Les réformateurs sont à bien des égards restés fermés à la culture séculière, quand elle touchait aux articles de foi. Sous ce rapport ils se sont montrés des hommes du moyen âge ; ils ont écarté le grave problème du rapport de la révélation et de la raison, laissant le soin de le résoudre au siècle suivant qui s'est trouvé moins encore à la hauteur de sa tâche, faute d'être suffisamment fondé dans la foi évangélique. Réussit-on à justifier entièrement la conduite des réformateurs en montrant que la moindre concession faite aux connaissances des enthousiastes aurait amené l'échec de la réformation, cela ne changerait rien au fait suivant : La réformation, en ensevelissant sous le mépris et la haine bien des connaissances meilleures que l'époque possédait déjà, s'est rendue responsable des crises subséquentes du protestantisme. L'Eglise de France a écrasé les Huguenots et les Jansénistes ; en échange, elle a eu les athées et les jésuites. La Réformation allemande en bannissant les enthousiastes s'est mis sur les bras les rationalistes et les positivistes modernes. » La citation est longue, mais peut-être nous le pardonnera-t-on en faveur des idées originales qu'elle renferme. Et puis, c'est une réparation envers des sectaires exaspérés qui, aux yeux de l'histoire impartiale, ne paraissent pas avoir eu tous les torts. Puisse ce témoignage, tombant de haut, contribuer à calmer les nerfs de tel bibliciste, je vous prie, qui voit rouge et ne se possède plus à l'idée du plus modeste plongeon, ou de la moindre baignoire.

Lorsque, après avoir repoussé les enthousiastes, on a dû for-

muler positivement sa propre doctrine, on est tombé dans de grossières inconséquences.

Harnack fait voir que le baptême des enfants est en flagrante contradiction avec la doctrine luthérienne sur les sacrements. Dès qu'on maintient le principe évangélique et luthérien : la grâce et la foi sont inséparables (*Grand catéchisme*, IV, s., *absente fide baptismus nudum et inefficax signum tantum modo permanet*), le baptême des enfants n'est pas un sacrement, mais purement et simplement une cérémonie ecclésiastique. Veut-on en faire un sacrement, au sens rigoureux du mot, il faut alors abandonner le principe évangélique qui vient d'être rappelé. On ne saurait échapper à ce dilemme ni en renvoyant à la foi des parrains, des parents, etc. (comme Luther l'a fait au début), — c'est là, en effet, la pure forme de la foi implicite, *fides implicita*, — ni en admettant que la foi est donnée dans le baptême, car une foi inconsciente appartient à un genre presque tout aussi mauvais que la *fides implicita*. De sorte que pour rester fidèle au principe évangélique, il fallait ou bien renoncer au baptême des enfants, comme l'Eglise romaine a fini par renoncer à la communion donnée aux enfants, ou bien déclarer qu'il n'est qu'une pure cérémonie ecclésiastique, ne devant obtenir que plus tard son vrai contenu. Mais on n'a fait ni l'un ni l'autre. Au contraire, Luther a conservé le baptême des enfants comme le sacrement de la nouvelle naissance et, tandis qu'il n'y fallait voir tout au plus qu'un symbole de la grâce future, il l'a présenté comme un acte effectif. En le faisant on est revenu, sans s'en douter, à la doctrine de l'*opus operatum* ; on a violemment séparé la grâce de la foi. Lorsque plus tard la conscience protestante parla trop haut contre l'absurde supposition qu'il pût y avoir nouvelle naissance *sans qu'on en ait conscience*, l'échappatoire à laquelle on eut recours fut presque pire que l'embaras auquel il s'agissait d'échapper. On sépara la justification de la nouvelle naissance : la première représente l'élément objectif (l'acte divin et abstrait de la justification qui affirme que l'impie est juste) ; la seconde, l'élément subjectif. Voilà comment le plus précieux joyau du christianisme évangélique,

la justification par la foi, fut dépouillé de sa force pratique et par conséquent devint inactif.

Voici quelle fut la conséquence de ces diverses déviations dans le sein du protestantisme. Quand Luther a laissé une dogmatique à ses partisans, celle-ci a formé un tout étrangement compliqué : ce n'est pas un édifice nouveau, mais une modification, une retouche de l'antique édifice scolastico-patristique. De tout cela il résulte manifestement que, sous ce rapport, Luther n'a point donné une expression définitive au christianisme évangélique : il n'en a présenté qu'une esquisse imparfaite.

Harnack montre comment Luther a mal à propos chargé la foi en empruntant à Augustin sa doctrine du péché originel ; et, en mêlant des faits historiques à la question religieuse, il est tombé dans une confusion de genres qui n'a pas été sans de funestes conséquences. Evidemment, la foi évangélique nous fait comprendre que tout péché est incrédulité et culpabilité devant Dieu, et que chaque individu se trouve dans cet état de culpabilité. Mais le dogme du péché originel contient plus et moins que cette conviction, justement parce qu'il procède de la raison. Il contient plus, parce qu'il transforme en appréciation historique un fait d'expérience chrétienne. Il contient moins, parce qu'il offre constamment l'occasion d'atténuer sa propre culpabilité.

C'est surtout dans la déplorable controverse de la cène que Luther se montre à son désavantage. Il s'éloigne de ses alliés, les réformés, pour se rapprocher étrangement du catholicisme. Remarquons d'abord que Harnack avance une idée originale sur le schisme qui éclata entre les luthériens et les réformés. Tandis qu'on le déplore sans réserve, il serait plutôt disposé à s'en réjouir. Les protestants risquaient de devenir trop puissants ; la tête allait leur tourner. Ils auraient pu se prêter aux projets ambitieux de quelques princes réformés, le landgrave de Hesse entre autres, qui rêvaient d'un grand royaume protestant, embrassant les bords du Rhin, la Hollande, la Suisse. Zwingle lui-même prêtait la main à l'entreprise. En affaiblissant le protestantisme, en le brisant en deux, la rupture

mit un terme à des visées politiques qui auraient pu compromettre l'avenir religieux des jeunes églises. Il était bon que le luthéranisme fût laissé à part pendant quelque temps pour se développer en toute liberté. Malheureusement, le développement n'eut pas lieu dans la bonne direction. Le mouvement de recul alla s'accusant de plus en plus. On vit reparaître, dans la jeune église, plusieurs éléments fâcheux empruntés au catholicisme. Et, chose curieuse ! par quels arguments Luther se défendit-il contre ces adversaires protestants ? Il eut recours à ces mêmes raisons qu'il avait taxées d'arguties scolastiques, de sophismes quand les catholiques les lui opposaient à lui-même, au début de la réformation. Cette réaction, qui risqua de transformer le luthéranisme en catholicisme misérable et mesquin, avait son centre de gravité dans l'idée sacramentelle, dans l'*opus operatum*, la plus anti-évangélique de toutes les hérésies, qui conduit droit au matérialisme religieux, à toutes les aberrations du fétichisme. M. Harnack est sur ce point-là d'une sévérité rassurante, reconfortante, en face de toutes les palinodies à la mode, en Angleterre et ailleurs. On est effrayé du mouvement de recul qui s'effectua dans l'Eglise de Luther par suite de l'élément sacramentel. Voici une réflexion d'Harnack qu'il serait bon de recommander à d'autres qu'à des luthériens, à l'heure présente. « Par la forme qu'il a donnée à la doctrine de la cène Luther a encouru une grande responsabilité. Si l'Eglise luthérienne subséquente, dans sa christologie, dans sa doctrine des sacrements, dans son doctrinarisme et dans les fausses mesures d'après lesquelles elle a apprécié les doctrines différentes des siennes, les taxant d'hérésie, a risqué de devenir une misérable doublure du catholicisme, Luther a été pour quelque chose dans cette déviation. Aucun homme intelligent ne saurait contester que ce danger n'ait menacé cette église et *qu'il ne la menace aujourd'hui encore*. Quand on compare le christianisme de Luther avec celui du catholicisme, on constate que, séparés en réalité, ils sont unis en paroles. Mais si l'on considère la forme que le luthéranisme a prise à partir de la seconde moitié du seizième siècle et en partie par la faute du grand réformateur, on doit

déclarer qu'il n'est séparé du catholicisme que par les mots, tandis que la réalité les unit. Qu'est-ce en effet qui constitue le catholicisme ? Ce n'est ni le pape, ni le culte des images, ni la messe, mais la doctrine des sacrements, de la pénitence, de la foi et de l'autorité en matière de foi. » Ce qui constitue l'élément antireligieux dans le catholicisme c'est l'*opus operatum* substituant le fait matériel, brut, à la foi du cœur ; l'acte extérieur à la disposition à laquelle il ne correspond pas. Que cet élément se présente sous la forme de sacramentalisme, d'*opus operatum* doctrinal, d'orthodoxie ou de sentiment ecclésiastique, c'est une seule et même tendance sous des noms différents, un retour conscient ou irréfléchi vers le catholicisme.

On comprend sans peine les échecs du mouvement du seizième siècle et les faciles succès de la contre-réformation. Le socinianisme et le catholicisme ne tardèrent pas à se trouver beaucoup plus dans le courant du siècle que le luthéranisme. Qui se serait douté, au berceau de la réformation, qu'elle ne tarderait pas à être en arrière des aspirations de l'époque !! Et cependant cet horoscope pouvait se lire dans l'âme de Luther lui-même : le grand homme, qui devait assurer l'avenir, fut celui qui le compromit.

Nous en venons ici aux causes qui, chez le réformateur, ont amené les étranges inconséquences que nous venons de signaler. C'est tout à fait à tort qu'on célèbre chez Luther un apôtre d'idées nouvelles, le créateur des temps modernes. Pour trouver de ces héros, il convient de s'adresser à Erasme, à Servet, à Giordano Bruno. Pris par son côté extérieur, Luther est un homme de l'ancienne église, presque du moyen âge. On comprend donc qu'à une époque où le dogme était tout à fait relégué à l'arrière-plan, alors que l'esprit critique et scientifique commençait à l'attaquer de tous les côtés, il ait été défendu par Luther. D'abord il n'en voulait qu'aux abus et aux erreurs du moyen âge. En second lieu, il ne s'attaqua jamais aux théories et aux doctrines fausses en elles-mêmes, mais seulement à celles qui corrompaient la pureté de l'Évangile et ébranlaient la confiance qu'on devait placer en lui. En outre, Luther n'était pas de ces esprits clairs, qui, rectifiant la théo-

logie, se flattent d'arriver ainsi à une connaissance exacte du monde et de ses causes. On ne constate pas en lui le besoin irrésistible du penseur soupirant après la clarté théorique.

Il éprouve un mauvais vouloir instinctif, une méfiance innée, à l'endroit de tout esprit redressant hardiment des erreurs inspirées par le seul besoin de connaître. Voilà pourquoi le réformateur fut hors d'état de s'assimiler tous les éléments de culture que son époque lui offrait ; il ne comprit ni les droits, ni le devoir de la libre recherche ; voilà pourquoi il manqua aussi de la pénétration critique suffisante pour saisir les objections qui s'élevaient déjà alors contre la doctrine.

Mais pourquoi nous arrêter à ces misères ? N'avons-nous pas un dédommagement de ces lacunes dans le réformateur religieux et dans les richesses de sa personnalité ? Il a possédé plus et mieux que tout ce qui lui manquait. Mais, reprend Harnack, il ne faut pas que, méconnaissant les lacunes du réformateur, on s'avise de louer ses défauts comme ce qu'il y avait en lui de meilleur. Il ne faut pas qu'on s'empare de ce qui se comprend chez un héros, qui ne réfléchissait pas, pour en faire une règle à l'usage d'un temps comme le nôtre, où l'on fait aussi son devoir en se livrant, sans réserve aucune, à la recherche de la vérité pure et complète. Ce qui explique encore que Luther ait respecté le dogme grec c'est que, vu d'un certain côté, celui-ci se trouvait en harmonie avec sa nouvelle manière de concevoir l'Évangile. Luther n'avait cherché dans la foi que la gloire de Dieu et de Christ : l'ancienne Église faisait de même et Luther se contenta de cet accord apparent sans aller plus au fond des choses.

Il n'est que trop aisé de comprendre que Luther n'ait pas été à tous égards à la hauteur de la grande tâche qu'il avait entreprise. Pour tout mener à bonne fin il n'aurait fallu rien moins qu'un esprit surnaturel. Il y avait une double tâche à accomplir : elle paraît contradictoire sans l'être en effet. Il s'agissait de remettre la foi au centre comme contenu de la révélation, en opposition aux opinions régnantes et aux œuvres censées salutaires, et de relever ainsi l'élément théorique refoulé en arrière. Et néanmoins, cette foi, il ne s'agissait pas de la re-

prendre tout simplement telle que l'antiquité l'avait formulée : il fallait la faire briller sous une forme vivante et créatrice comme pratique, mais pratique de la religion. Malheureusement le vin nouveau fut mis dans les vieux vaisseaux : de là le retour de ces éléments antiques et traditionnels.

Mais le résultat n'est pas moins acquis : Luther a donné le coup de grâce à l'histoire des dogmes. C'est là l'idée favorite de Harnack qui domine tout son travail. La réformation est le dénouement de l'histoire des dogmes; l'affaire est entendue, comme on dit au palais; le dénouement de la tragédie ayant eu lieu, il n'y a plus rien à entendre ni à attendre. L'œuvre inaugurée par Augustin est enfin terminée : le retour au paulinisme est effectué. Les autorités formelles des dogmes sont renversées et le dogme est tombé avec elles. En face de la vieille dogmatique reparaît le vieil Evangile qui produit l'effet d'une nouveauté. Toutes les antiques divisions rationnelles, par lesquelles on analysait le contenu de la foi : *métaphysique, théologie naturelle, doctrine révélée, doctrine du sacrement, morale*, tout cet attirail a disparu sans retour. La révision s'est étendue jusqu'au delà du second siècle et partout elle a été radicale. Nous en avons fini et bien fini avec l'histoire des dogmes, qui avait débuté avec les apologètes et les pères apostoliques.

Le latitudinarisme de l'heure actuelle, qui menace de tout submerger comme une marée montante en couvrant du bruit de ses vagues les cris des intransigeants du dogmatisme, eux-mêmes entamés, n'est pas pour contredire les conclusions de Harnack. Au fond, entre théologiens intelligents et sous le manteau de la cheminée, on pourrait convenir sans trop de peine que Harnack pourrait bien avoir raison. Mais il faut compter avec les laïques, avec ces terribles laïques, intraitables, conservateurs à l'excès, derniers soutiens du vieux dogme et de la métaphysique plus ou moins chrétienne, et cela au nom de la simplicité de la foi !! Ils risquent de jouer le rôle des paysans du monde romain qui furent les derniers appuis du paganisme expirant, auquel ils ont donné leur nom. Qu'on fasse tant qu'on voudra de la théologie au village comme ailleurs,

mais à condition que ce ne soit pas une théologie villageoise. Nous sommes dans une position à divers égards semblable à celle où se trouva placée la chrétienté avant le seizième siècle. Grâce à l'action des ordres mendiants, — qui sous ce rapport ont contribué à préparer la réformation, — chacun s'était mis à réfléchir sur les choses du salut et à entrer avec elles en rapports personnels. Mais dès l'instant où la religion fit invasion dans les cercles laïques pour y provoquer une vie religieuse individuelle et indépendante, il devint plus indispensable que jamais de veiller avec un double soin au maintien intégral de l'ancien dogme. Aussi longtemps que la garde des dogmes est confiée aux prêtres et aux théologiens, on peut toujours garder une certaine liberté d'allures qui est même toute naturelle. Mais les laïques n'ont pas plus tôt porté leurs réflexions sur les matières théologiques que les questions de doctrine deviennent extraordinairement délicates. Ceux qui ont pour mission de conserver la *religion* publique doivent veiller sur elle d'un œil jaloux, de peur que l'intérêt général pour les questions religieuses ne fasse aboutir la spéculation aux plus grandes extravagances. La règle dogmatique officielle doit donc être maintenue d'une façon impitoyable. D'un autre côté, les laïques pieux eux-mêmes réclament qu'il en soit ainsi ; ils exigent que le dogme soit fermement établi comme sur le roc ; tout changement, toute modification qu'il subit est considérée par eux comme une atteinte portée à leur piété personnelle. Allez donc vous risquer, dans une époque de démocratie théologique et ecclésiastique, à soutenir que le vieux dogme a fait son temps ! On criera à l'impiété, même en Allemagne. Harnack a risqué de s'en apercevoir à ses dépens. Il est, assure-t-on, redevable de la haute position qu'il occupe à Berlin à l'intervention du jeune empereur qui n'a pas craint de braver l'opposition des laïques pieux coalisés avec Bismarck et les autorités ecclésiastiques.

Aussi, chose assez rare en Allemagne, remarque-t-on dans l'œuvre éminemment scientifique de notre auteur les échos des débats du jour. C'est à se croire dans nos pays de langue française. Au delà du Rhin aussi, les cercles laïques et conser-

vateurs se font les gardiens incorruptibles d'un dogme traditionnel, censé établi. Le plus fort argument en sa faveur est le suivant. Voyez pourtant, ce n'est que là où règne le vieux dogme qu'on trouve aujourd'hui encore, dans le sein du protestantisme, un profond sentiment du péché, et une vraie repentance; du zèle pour les questions religieuses. A cela Harnack répond, d'abord que ce jugement qu'on porte sur soi-même sonne mal; il sent d'une lieue son pharisaïsme; ce ne sont pas les journaux ecclésiastiques qui constatent la présence ou l'absence du sentiment du péché et de la repentance, mais Dieu seul qui sonde les cœurs. Ensuite, le zèle, l'activité religieuse, ne garantissent nullement, n'impliquent en aucune façon, une foi évangélique immaculée. S'il en était ainsi, Luther aurait été complètement dans son tort quand il révolutionna l'ancienne Eglise. En troisième lieu, il n'y a rien de surprenant de voir à la tête des affaires ces mêmes hommes qui représentent la force de la tradition et de l'usage, dans la plus conservatrice de toutes les institutions, savoir dans l'Eglise. Du reste, le chrétien doit savoir prendre ce qui est bon et saint, sans se préoccuper du costume sous lequel il se présente.

Après tout, à quoi se réduisent ces coalitions conservatrices? On n'est d'accord ni avec l'ancien dogme qu'on prétend défendre, ni entre soi, qu'à condition de ne pas s'expliquer. Tout cela ne s'excuse que par un respect pour l'antique orthodoxie jadis dominante et par une complète ignorance de l'histoire des dogmes. Pour prouver ce dernier fait, Harnack renvoie aux fantaisies christologiques du jour. Ne s'avise-t-on pas de placer sous la protection de la vieille orthodoxie la théorie de la kénose, sans s'apercevoir qu'elle renverse le vieux dogme, et cela, tout en se piquant d'être un vengeur de la vieille dogmatique?! Il en est de même pour la Trinité. On se forge une spéculation qui n'a rien de commun avec l'ancien dogme que la contradiction entre *un* et *trois* et qui pour tout le reste en diffère *toto cælo*. Cela fait, on se donne pour orthodoxe, pourfendeur d'hérétiques. Comme s'il ne serait pas facile à chacun de ces hérétiques d'encadrer de pareilles fiori-

tures la critique qu'ils font de l'ancien dogme ! Si de pareils essais pouvaient amener un réel apaisement, il serait même du devoir de les tenter. Seulement ces ornements se devaient réciproquement avec une effrayante rapidité ; aucune ne satisfait réellement ; chacune sert tout au plus à retarder l'heure de la crise. On ne se préoccupe plus de se demander *comment* un théologien en vient à s'arranger avec l'ancien dogme ; on hausse les épaules à l'avance à l'ouïe de sa tentative. Pourvu qu'il s'accorde avec lui, cela suffit. C'est ainsi que depuis Schleiermacher, dans le camp de la théologie « positive, » on vit d'expédients, ou, pour parler avec Harnack, on tire le diable par la queue : *so lebt man... aus der Hand in den Mund*. Encore faudrait-il se contenter de cela, — notre savoir demeure toujours imparfait, — si le vieux dogme, au dix-neuvième siècle, ne fermait pas l'accès à la foi en l'allourdissant et en troublant les esprits. C'est parce qu'il n'y a rien de plus certain, qu'il s'agit de combattre, fût-ce contre le monde entier, pour l'Évangile pur et simple.

Quiconque est au courant des questions trouvera ce tableau d'une vérité saisissante. Cette confusion des langues, ces expédients subtils et risqués, — qui appelleraient un autre nom si ceux qui s'y livrent avaient conscience de ce qu'ils font, — tout cela indique la décadence, la fin d'une époque, l'avènement d'un avenir meilleur. Répétons donc en chœur, avec Harnack : le vieux dogme a décidément fait son temps !! Pour triompher avec modestie, ainsi qu'il convient aux vrais forts, bornons-nous à dire que ce sera là le langage des esprits indépendants, juges des débats, jusqu'à ce que les représentants de la tradition aient publié une histoire des dogmes pouvant supporter la comparaison avec celle de Harnack.

Ces couleurs-là sont toujours assez mal portées au milieu de nous pour que celui qui écrit ses lignes puisse rappeler, sans être accusé de présomption, qu'il a été un des premiers à les arborer. Il va bientôt y avoir quarante ans, alors qu'il faisait ses premières armes, il écrivait : « La vieille dogmatique ne saurait échapper à un complet remaniement. Il faut à la lettre que l'édifice soit remanié de fond en comble ; sous ce rapport

nous contestons à qui que ce soit le mérite peu envié d'être plus radical que nous¹. » Depuis lors, nous n'avons rien fait, rien dit nous ayant enlevé la qualification de *radical religieux* que nous donnait l'été dernier un magistrat sympathique qui, en parlant ainsi, montrait beaucoup plus de flair que les pères de l'Eglise contemporaine. C'est bien cela : *radicalisme religieux*. Il importe d'arracher l'ancienne dogmatique jusqu'à ses plus profondes racines, en vue de rendre la liberté à l'Evangile, la flexibilité suffisante aux croyants, pour qu'ils puissent reconquérir sur le monde le pouvoir qu'exercèrent leurs pères et qui leur échappe toujours davantage, grâce à l'interposition d'une métaphysique qui ne saurait plus avoir de raison d'être dans notre siècle. Qu'on se donne donc la peine de nous comprendre pour éviter de nous chercher une querelle d'Allemand. Il y a deux espèces de radicalisme : le radicalisme religieux qui fait bon marché de la vieille dogmatique pour sauver l'Evangile, la foi des simples, en rompant toute compromission funeste. C'est celui de Luther dans ses beaux jours, et le nôtre. Bien loin d'en rougir nous devons l'afficher hardiment, le proclamer avec une insistance nouvelle comme unique moyen de sauver l'Evangile. Et c'est aux théologiens qu'incombe cette tâche ingrate. Leur position est vraiment tragique. Ils ont à défendre la cause des vrais simples contre de prétendus simples, courroucés contre eux et exhortés à qui mieux mieux à les dévorer!! Il s'agit pour les penseurs de savoir posséder leur cœur par la patience ; d'aimer suffisamment les laïques pour les sauver malgré eux, en affrontant leur mauvais vouloir, leurs rebuffades. Les théologiens de l'avenir doivent s'exposer avec acharnement aux coups des laïques, pour soustraire les dits laïques au joug des théologiens du passé et les replacer sous celui de l'Evangile. Ce n'est qu'en propageant ce radicalisme qu'on enlèvera toute raison d'être au radicalisme irréligieux des sociniens qui se prévaut des imperfections incontestables de la dogmatique, — qu'il confond à plaisir avec la religion, — pour répudier le fond même de l'Evangile

¹ *Scherer, ses disciples et ses adversaires*, par quelqu'un qui n'est ni l'un ni l'autre, p. 189. Paris, 1854.

avec la forme déplorable dont on l'a maladroitement revêtu. Tout en tirant gloire du radicalisme religieux, nous n'avons jamais cessé de combattre le radicalisme irréligieux et nous le combattons jusqu'à la fin, en dépit de toutes les difficultés, des impossibilités qu'il y a à distinguer d'une façon absolue, définitive, entre la dogmatique et l'Évangile.

II

Est-ce là tout ? Que deviendront l'Église, la dogmatique, l'Évangile lui-même ; quel sera notre sort à nous tous quand l'édifice aura été renversé de fond en comble et que les débris informes auront cessé d'embarrasser un terrain redevenu libre ? C'est ici que, à notre grande surprise, nous devons cesser de suivre M. Harnack. Son idée favorite est que la réformation, ou mieux Luther, a tué l'histoire des dogmes ; la faille est déclarée ; il serait frivole de prétendre rêver, à sa place, d'un développement nouveau. En nous ramenant à l'Évangile primitif, à l'Évangile moral et religieux de saint Paul, Luther a mis un terme à toute histoire des dogmes.

Nous ne réussissons pas à comprendre pourquoi la catastrophe serait sans remède. L'Évangile, la religion religieuse à laquelle le génie religieux de Luther a eu l'immense mérite de nous ramener existait, lui, avant l'histoire des dogmes, à la formation de laquelle il a servi de prétexte, ou qu'il a même provoquée. Pourquoi, aujourd'hui qu'il nous est rendu, cet Évangile primitif, ne provoquerait-il pas une nouvelle histoire des dogmes ; un cycle nouveau dans lequel on s'avancerait avec confiance, tout en profitant des leçons du passé ? Pourquoi l'Évangile qui a donné lieu à une végétation si abondante, si touffue, dans le monde juif et surtout dans le monde grec, pourquoi cet Évangile si fructifiant dans le passé serait-il condamné à n'avoir plus jamais de printemps, ni d'été, ni d'automne ? Il n'y faut pas songer, s'écrie M. Harnack, la pièce est finie, bien finie ! Nous avons le dénouement du drame. Nous ne pouvons songer à rappeler les acteurs et leur demander de le jouer de nouveau. La raison derrière laquelle s'abrite le professeur de Berlin

pour nous promettre un avenir si triste est des plus étranges : elle ressort de la définition même qu'il donne du dogme. Il est pour lui le décret infaillible d'une église infaillible ; plus d'église infaillible, partant plus de dogme ; que pourrait être, en effet, le dogme sans l'infaillibilité ?

L'arbitraire de cette définition, que Harnack emprunte à l'histoire, saute aux yeux. Lüdemann remarque avec beaucoup de justesse que la naissance même, l'origine de l'histoire des dogmes, implique l'abandon de la définition donnée par Harnack. L'histoire des dogmes est d'origine fort récente ; elle est la fille du libéralisme théologique du dix-huitième siècle ; elle a été un des facteurs les plus puissants pour délivrer le protestantisme du joug des anciens dogmes. Aussi nous rappelons-nous les cris d'effroi qu'on poussa parmi nous, à droite, dès qu'on entendit parler d'une histoire des dogmes ! Elle ne se propose qu'un but : justifier l'abandon du dogme ecclésiastique lui servant de point de départ, en montrant historiquement le caractère fictif de cette notion officielle et ecclésiastique du dogme. Dès qu'on accepte l'ancienne définition du dogme, il est évident qu'il ne peut plus être question d'en faire l'histoire. D'après la conception que Rome et M. Bonifas ont du dogme¹, il n'a pas d'origine, de date ; il ne peut non

¹ Notre premier article a été dénoncé aux admirateurs de M. Bonifas par un écrivain doué d'une perspicacité rare, il faudrait dire d'une seconde vue. Il aboutit ainsi à ne pas voir dans notre étude ce qui s'y trouve fort clairement et à y découvrir ce qui ne saurait s'y trouver.

D'après M. Doumergue, nous nous serions rendu coupable d'une grande confusion en supprimant quatre mots. Selon M. Bonifas, l'Eglise poursuivrait d'une double manière son travail dogmatique. « Dans la première manière elle se contente d'*affirmer* les faits et les vérités révélées du salut, tels que nous les donnent les Saintes Ecritures, sans y rien ajouter. Elle n'explique pas, elle constate ; elle ne discute pas, elle affirme ; elle ne définit le fait ou la vérité dont il s'agit que dans la mesure où cela est indispensable pour l'énoncer. »

Peut-on voir une œuvre de systématisation, un travail dogmatique, dans ce pur témoignage rendu par l'Eglise aux faits bibliques, « tels que nous les donnent les Saintes Ecritures, sans *y rien ajouter* ? » Aussi longtemps que l'on s'en tient là, la dogmatique et l'histoire des dogmes n'ont pas encore commençé. On se borne à prêcher l'Évangile. A

plus s'être développé ; il ne saurait avoir d'histoire. C'est là ce qui résulte évidemment de la façon dont Rome et les théopneustes protestants envisagent le dogme. Parler d'une his-

quoi bon nous parler de deux manières dans la formation du dogme, l'une dans laquelle on ne le forme nullement, puisqu'on se borne à prêcher l'Évangile, et l'autre dans laquelle on le forme réellement, en y ajoutant le travail de la réflexion ?

Nous avouons ne rien comprendre à l'assertion suivante de M. Bonifas : « Dans le premier cas (celui qui vient d'être signalé), le dogme ecclésiastique se confond jusqu'à ne faire qu'un avec le fait de la vérité révélée. On peut l'accepter ou le rejeter ; on ne peut le modifier : ce serait le détruire. » Mais, vous en convenez vous-même, à cette première phase *antérieure à tout travail de réflexion*, il n'existe pas encore, le dogme ecclésiastique. Comment pouvez-vous donc affirmer qu'il se confond jusqu'à ne faire qu'un avec le fait ou la vérité révélée ? Nous ne possédons encore qu'un seul terme, la vérité révélée ; il ne peut donc être question de la mettre en rapport avec quoi que ce soit. Dans cette première phase antédogmatique, « le développement et le *progrès* consistent en ceci que l'Église proclame des faits ou des vérités qu'elle n'avait pas encore mis en lumière. » Si nous comprenons bien, tout ce premier travail, qui n'a rien de dogmatique, se bornerait à exposer les faits bibliques d'une façon plus complète, plus harmonique. En tout ceci, encore, nous ne savons découvrir aucun travail dogmatique proprement dit : l'histoire des dogmes n'a pas commencé ; on n'est pas sorti de la simple prédication.

Mais attendons. Nous voici enfin à la seconde phase : « Dans le second cas, le dogme ecclésiastique est un progrès de la réflexion humaine. Il contient une formule théologique, contestable et variable comme tout ce qui est humain et qu'il faut distinguer avec soin des données immuables de la révélation qui en sont le point de départ et le contenu essentiel.

En quoi va donc consister ce développement du dogme ? M. Bonifas nous l'explique : « Il y a *progrès*, lorsque cette formule suppose une *observation* plus exacte des faits ; lorsque les divers éléments de la vérité dont il s'agit sont *énumérés* et *analysés* d'une manière plus complète ; lorsqu'on fait à chacun, d'une *manière plus équitable*, la place qui lui appartient ; lorsqu'on saisit et qu'on exprime mieux l'*enchaînement organique* de ces faits, le lien et l'harmonie de ces vérités entre elles ; enfin, et d'une manière plus générale, lorsque la formule scientifique devient plus *précise*, plus *exacte*, plus *transparente*, lorsqu'elle serre de plus près le fait ou la vérité qu'elle exprime. »

C'est nous qui avons souligné afin de bien faire ressortir le caractère exclusivement *formel* de cette prétendue formation du dogme : bien *observer*, *analyser* et *énumérer*, *faire à chaque élément la place qui lui revient*, *exprimer l'enchaînement organique*, arriver à être plus *précis*, plus

toire des dogmes, c'est donc dire ouvertement qu'on a déjà rompu avec l'ancienne notion. Pour celui qui se place sur le terrain de la science moderne, les dogmes ecclésiastiques du

exact, plus transparent. Qu'est-ce là autre chose que manipuler extérieurement, par les procédés de la logique formelle, des données bibliques demeurant toujours identiques, comme on manipule à nouveau les cartes, toujours identiques, avant de commencer une partie nouvelle? Nous ne saurions voir en tout cela aucun travail d'assimilation des données bibliques par la conscience chrétienne. Ces prétendus dogmes sont déjà tous contenus dans la Bible; on se borne à les systématiser de diverses façons

Si l'histoire du dogme consistait à renouveler sans cesse ces parties d'échecs dans le cours des siècles, — nous en avons déjà convenu sans peine — M. Bonifas et Rome auraient une histoire des dogmes, une *histoire de choses ne changeant jamais, une histoire purement extérieure*. Nous l'avons dit et nous le répétons: quand on entendait ainsi les choses, *l'histoire des dogmes comme science n'était pas née*; on se bornait à parler plus modestement d'une histoire de la dogmatique et de l'exégèse, des explications plus ou moins heureuses des passages de l'Écriture et des tentatives faites pour systématiser le tout, immuable dans ses parties.

Or — et c'est ici l'essentiel — la méthode de M. Bonifas ne lui permet pas d'en concevoir, d'en pratiquer d'autre. En voyant dans les données bibliques, — et nous l'avons surabondamment prouvé par de nombreuses citations, — non seulement une dogmatique définitive et de droit divin, mais toute une ontologie, une métaphysique, M. Bonifas coupe les ailes à l'histoire des dogmes. « Dieu, dit-il, 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 la composent *et qui s'y rattachent*. » Après cela il ne reste plus qu'à tirer l'échelle. L'histoire des dogmes dûment éconduite est réduite à étaler la longue galerie des extravagances que l'intelligence humaine a émises en s'occupant de religion. M. Harnack a suffisamment relevé cette science éminemment protestante du discrédit dont M. Bonifas et M. Doumergue l'ont frappée.

Après la grande pièce, convient-il de dire quelques mots de la petite qui, aux yeux de notre contradicteur, pourrait bien ne pas avoir été l'accessoire? Pour élever le débat et le populariser, M. Doumergue a intitulé sa protestation: *Un article contre François Bonifas*, transformant ainsi ces grosses controverses de théologie et de métaphysique en une pique personnelle entre deux professeurs qui ne se sont jamais vus ni connus et dont l'un est décédé depuis plusieurs années, déjà en 1878!! Notre article est ainsi devenu quelque chose comme un attentat à la mémoire de M. Bonifas, que son successeur s'est cru appelé à venger. « Il y a des

passé ne peuvent jamais être autre chose que ceci : des essais de solution de certains problèmes théologiques qui, entre beaucoup d'autres, par suite des besoins de l'Eglise, ont acquis dans le cours de l'histoire une plus grande importance. Quelle est une des missions capitales de l'histoire des dogmes ? C'est de montrer qu'en fait elle a échoué, cette tentative de mettre un terme au développement subséquent de la théologie, en présentant certaines solutions officielles comme définitives, infaillibles.

Les dogmes ayant une histoire, on n'en saurait plus donner à l'avenir la même définition que par le passé. Sans cela le protestantisme ne pourrait plus prétendre avoir des dogmes puisqu'il n'a plus d'Eglise infaillible. Mais cela l'empêcherait-il d'avoir des dogmes, des formules intellectuelles au moyen desquelles les fidèles chercheront à se rendre compte de la foi dont ils auront commencé par vivre ? Sans doute, ces formules ne seront plus nécessaires, infaillibles, définitives. Mais le beau malheur ! N'est-ce pas l'heureuse condition de tout ce qui vit et se meut de changer, de se modifier sans cesse ? Du reste, Harnack lui-même est loin de méconnaître l'importance capitale de la doctrine ; il proteste avec la dernière énergie contre les hommes qui en font peu de cas. C'est là, selon lui, un programme qui rappelle le catholicisme, l'attitude des franciscains et d'Erasme. « S'il était permis, dit-il, de pactiser avec la vérité, il faudrait de beaucoup préférer l'ancien dogme

mémoires bénies, qu'il est un honneur de respecter. Comment ne serait-il pas un devoir de les défendre ? » s'écrie M. Doumergue. Tout cela à propos de la question de savoir si la notion que M. Bonifas donne du dogme implique ou non la possibilité d'en faire l'histoire !! Nuirait-on au sérieux des débats en mettant en quarantaine certaine rhétorique ? Nous ne marchandons à M. Bonifas aucune des vertus chrétiennes que tous ses amis et connaissances lui accordent à l'envi ; mais tout le bien que l'on dit de sa personne, auquel nous croyons sans difficulté, ne saurait prouver que son *Histoire des dogmes* soit un chef-d'œuvre à la hauteur des progrès de la science, comme on semble le croire dans mainte paroisse du protestantisme français. En serait-on à croire qu'un excellent chrétien soit incapable de produire un livre sans valeur scientifique ? Sera-t-on condamné à rappeler la *Théopneustie* et tel ouvrage sur le Pentateuque né à peu près à la même date ?

à cette indifférence doctrinale qu'on nous prêche. Cette indifférence nous conduit infailliblement au catholicisme ; elle est aussi hostile que possible au christianisme évangélique. En fait, tout revient à la vraie doctrine de Dieu comme père de notre Seigneur Jésus-Christ. A ceux donc qui posent le dilemme : ou bien le vieux dogme ou purement et simplement le christianisme pratique, il faut répondre : ni l'un ni l'autre. La foi évangélique ne connaît que des doctrines qui sont en même temps des sentiments ; et ceux-ci constituent, d'après Luther, le christianisme lui-même » (p. 744.) On ne saurait remettre d'une main plus ferme la doctrine à la place subordonnée, il est vrai, mais capitale qu'on avait d'abord paru vouloir lui enlever. L'auteur lui-même ne nous engage-t-il pas à formuler des doctrines nouvelles dans la dernière page de son livre déjà citée ? N'est-ce pas là proclamer la nécessité absolue des nouveaux dogmes, l'obligation de travailler à une dogmatique nouvelle, puisée dans les préoccupations, dans les besoins de l'heure présente, en ayant la foi vivante comme flambeau pour nous diriger dans ce labyrinthe ? Et si nous formulons ces dogmes nouveaux n'auront-ils pas nécessairement une histoire comme ceux du passé ? A propos de la proclamation du dogme de l'infailibilité, Harnack se demande si un jour elle ne pourrait pas tourner à fin contraire. « Pourquoi ne surviendrait-il pas un pape, se demande-t-il, qui userait de sa propre infailibilité personnelle pour débarrasser peu à peu l'Eglise du lourd fardeau du passé, du joug du moyen âge et du monde antique ? Ce serait là un revirement comme l'histoire en présente maint exemple. Qui sait ? La constitution *Pastor æternus* pourrait peut-être devenir le point de départ d'une époque nouvelle dans le catholicisme. Le dogme du moyen âge, déjà insignifiant, disparaîtrait toujours plus ; du *culle du cœur de Jésus*, de la piété vivante des fidèles, surgirait une foi nouvelle qui se formulerait sans peine. Du sein du complet nivellement ecclésiastique, imposé par le dogme nouveau, — car, que peuvent être aujourd'hui un évêque, un archevêque, en face du pape ? combien plus d'importance possède au contraire un laïque enflammé de zèle pour son église !

— ne surgira-t-il pas peut-être un christianisme vivant et catholique comme l'Eglise n'en a jamais encore vu de pareil ? Il se pourrait qu'à la suite de ce développement, le pape lui-même trouvât un expédient pour se dépouiller de la fausse dignité divine dont il a été affublé, comme au seizième et au dix-septième siècle on a trouvé moyen de se délivrer de la sainte tradition. » (p. 640.)

Voilà que Harnack lui-même admet la possibilité d'un nouveau développement du dogme, une évolution, c'est-à-dire une histoire et cela dans le sein de l'Eglise même où tout doit paraître arrêté, cristallisé, pétrifié pour jamais ! Pourquoi donc ce privilège d'une formation, d'un développement nouveau du dogme serait-il interdit au protestantisme qui par nature est le mouvement et la vie, la libre possibilité de tous les développements ?

Un développement du dogme n'est pas seulement possible chez nous, il est indispensable, de toute première nécessité. M. Harnack nous l'a suffisamment montré : en se livrant sous nos yeux à l'anatomie de l'ancienne dogmatique, il nous a fait voir qu'elle a fait son temps. La piété pratique à elle seule, il en convient, est insuffisante. Quelle autre alternative nous reste-t-il donc qu'un nouveau développement du dogme, à moins que nous soyons condamnés à nous abîmer définitivement dans le latitudinarisme absolu, l'absence d'élément intellectuel, qui caractérise à un si haut degré le marasme de l'heure actuelle ? C'est là un dénouement auquel ne saurait se résigner un vrai croyant. L'Évangile dépouillé de toutes les enveloppes artificielles et étrangères dans lesquelles il a été comme emmaillotté, il faut dire garotté, doit posséder encore toute sa fécondité primitive et sa force de germination. M. Harnack a prononcé avec une autorité incomparable le mot de la situation : « Sors dehors... ; déliez-le et laissez-le aller. » Il ne saurait manquer d'être entendu. Pourquoi l'Évangile qui a bien provoqué un développement dogmatique dans le sein du monde grec, qui lui était à divers égards si contraire, serait-il à tout jamais frappé de stérilité, alors qu'il se trouverait placé dans son vrai milieu homogène, dans notre civilisation qui, en

dépité de toutes nos misères, est bien sa fille authentique et qui le réclame par toutes ses meilleures aspirations ? On ne flatte nullement notre époque en affirmant qu'intellectuellement parlant, elle est plus chrétienne que les jours qui virent les grands conciles, alors que l'atmosphère entière était surchargée des miasmes du paganisme. C'est aujourd'hui seulement, après dix-neuf siècles, que l'Évangile est enfin placé dans un milieu qui lui est approprié. Pourquoi, après avoir levé sur le chemin pierreux et au milieu des épines qui ont crû et l'ont étouffée, la semence ne germerait-elle pas, alors qu'elle a enfin trouvé la bonne terre ? Il y va de l'avenir de la religion et de la civilisation. C'est en vain qu'on chercherait à oublier les problèmes religieux les plus brûlants pour se jeter exclusivement dans les questions sociales. Qu'on fasse ceci, sans négliger cela. Mais qu'on ne se flatte pas de l'illusion de pouvoir être à la hauteur de la tâche actuelle, en prêchant une piété exclusivement pratique, c'est-à-dire sans pensée, sans élément intellectuel, sans charpente rationnelle. D'abord, sous le règne d'une ignorance prolongée, qui n'aurait rien de sain, on verrait reparaître, comme une végétation luxuriante, toutes les erreurs du passé dans lesquelles on admirerait des nouveautés. Si les théologiens et les pasteurs négligeaient entièrement le dogme, le rationalisme n'y perdrait rien. Les cuisinières, les prétendus représentants de la simplicité de la foi, les évangélistes et les colporteurs enrégimentés par des Nathanaëls apocryphes, en feraient de plus belle. Et ils n'auraient pas tort, car il est de toute impossibilité de ne pas penser à propos de ce qu'on croit.

La piété exclusivement pratique est comme ces plantes grimpanes : privez-les de leur appui indispensable, elles s'affaissent sur elles-mêmes ; elles traînent à terre et ne portent pas de fruits. Après avoir accepté des tuteurs des mains du monde juif et du monde grec, l'Évangile est enfin condamné à en tirer un de lui-même, de son propre sein, de ses moelles les plus profondes. Le sentiment chrétien, qui est bien le premier facteur, sous peine de tourner à l'aigre, à la fantaisie subjective, a besoin d'une raison chrétienne pour lui donner du ton, lui

prêter de la tenue. Hors de ces conditions nous ne tarderions pas à nous traîner dans les ornières de ce pélagianisme vulgaire et commode qui régnait au commencement du siècle et auquel les hommes du Réveil ont eu le mérite de mettre un terme, en faisant briller à nos yeux un idéal plus relevé. Ils ont voulu purifier le sentiment chrétien ; à nous la tâche plus ardue de rendre notre dogmatique religieuse. Rien de plus pressant, sous peine de voir l'Évangile de Jésus-Christ, qui nous a donné l'idéal du *sermon sur la montagne*, descendre au niveau du culte médiocrement puritain et ascétique du Dieu des bonnes gens. La piété exclusivement pratique, sevrée de tout élément intellectuel, finirait avant peu par devenir étonnamment débilitante. Ses adeptes finiraient par rappeler l'impuissance physiologique et intellectuelle de quelques habitants déshérités des vallées de la Suisse que l'absence d'une dose suffisante d'iode, dit-on, dans l'organisme, réduit à la plus pitoyable des conditions. Il n'y aurait plus de place que pour les bruyants bataillons de l'Armée du Salut ou pour la piété de bouddoir, pour le ritualisme parfumé qui ronge déjà mainte église anglicane, avec ses confessions auriculaires, ses messes basses, l'adoration béate du saint sacrement et autres emprunts au catholicisme déjà fétichiste. En un mot, nous aurions la recrudescence de ce sacramentalisme dont Luther a laissé subsister le germe dans le protestantisme. Privé de toute action sur la partie virile et vivante de la population et ayant perdu sa saveur, le christianisme aurait abdiqué. Ne pouvant plus songer à reprendre le gouvernement des esprits dans une société qui lui aurait définitivement échappé, il prendrait rang parmi les nombreuses superstitions dont l'histoire des religions nous offre la curieuse galerie. Le mot de Schleiermacher deviendrait alors aussi pour nous d'une réalité saisissante. « On a pu voir à toutes les époques, dit-il à la première page de ses célèbres *Reden*, peu d'hommes comprendre la religion et des millions jongler de diverses façons avec les oripeaux dont, non sans sourire, elle se laisse bénévolement affubler. » Elle a heureusement de temps à autre, dans les grandes époques créatrices, de ces retours vigoureux qui, trompant toutes les prévisions, renversent

les espérances de ses adversaires occupés à sonner son glas funèbre, mettent en fuite ses faux amis, et retrempent la foi, le courage de ses rares disciples pour marcher triomphants à de nouvelles conquêtes.

Nous demandons pardon à M. Harnack d'avoir laissé entrevoir de si tristes perspectives à l'occasion de son chef-d'œuvre. Nul plus que le professeur de Berlin ne déplorerait une telle issue, un tel dénouement de l'histoire des dogmes. Il se pourrait qu'en tout ceci je ne lui eusse cherché qu'une querelle de mots à laquelle il aurait prêté le flanc, faute de s'être suffisamment expliqué. Nous avons déjà cité des passages dans lesquels il donne évidemment des gages à la possibilité du développement du dogme, même dans l'avenir. Ailleurs, tout en admettant la possibilité d'un nouveau cycle dogmatique, il semble vouloir renvoyer à d'autres cette partie positive de la tâche. Il n'a voulu être qu'historien et historien excellent. Nous aurions eu le tort de vouloir en faire en outre un dogmaticien, ce dont il se défend avec une exquise modestie : nous pourrions donc être d'accord au fond : c'est la condition indispensable pour discuter.

Nous sommes d'accord aussi avec un autre professeur de Berlin qui vient de traiter le même sujet¹. Le docteur Kaftan qui pourrait bien appartenir à la même école que Harnack, tout en occupant un compartiment particulier, proclame les mêmes résultats négatifs, mais il insiste fortement sur la nécessité absolue de substituer un nouveau dogme à l'ancien qui a fait son temps. « Nous entendons prendre au sérieux, dit-il, la tâche qui nous est imposée : elle consiste à faire prévaloir dans toute doctrine le point de vue de la foi avec la dernière conséquence. Il ne doit y avoir aucune proposition qui ne rende compréhensible la vérité que Dieu nous a donnée dans ses rapports avec l'homme intérieur, la foi personnelle et la vie ; aucune proposition dont nous ne puissions montrer, dont nous ne puissions affirmer, enseigner : tu dois te l'assimiler par la foi et si tu ne te l'assimiles pas, jamais elle ne sera ta propriété intime. Ce n'est que lorsque cette assimilation aura eu lieu que l'on

¹ *Brauchen wir ein neues Dogma?* Neue Betrachtungen über Glaube und Dogma von D. Julius Kaftan, Professor der Theologie in Berlin. 1890.

pourra affirmer que la mission que nous a imposée la Réformation de fonder une dogmatique aura enfin été réalisée. Quand ce but sera atteint, alors nous aurons notre dogme, le dogme de l'Eglise évangélique, c'est-à-dire comparé avec l'ancien, un nouveau dogme, une autre formule de la vérité accordée à la foi. Ce n'est qu'à cause de cette nécessité, dont il vient d'être question, que nous avons dit : il nous faut un nouveau dogme. Il est réclamé par une meilleure connaissance de l'Écriture dont nous sommes redevables à la Réformation qui a ouvert la voie pour y arriver. C'est ce que réclame le point de vue de la foi auquel l'Eglise évangélique se place et qu'elle ne saurait renier, sous peine de se renier elle-même. Qu'est-ce donc qui nous a fait insister sur la nécessité d'un nouveau dogme ? Ce n'est ni un besoin obscur d'arriver à mieux savoir ou notre propre sagesse, mais bien la fidélité à la foi des pères, la fidélité à l'Eglise que nous avons pris l'engagement de servir.»

On invoque en faveur du dogme du passé le respect pour l'histoire et la foi à la présence du Saint-Esprit dans l'Eglise. Mais l'histoire ne formerait-elle pas un tout, un ensemble, un organisme dans lequel les membres divers sont en correspondance parfaite ? Après avoir rompu avec la hiérarchie et lui avoir substitué la démocratie ecclésiastique, quel droit aurions-nous de réclamer au nom de l'histoire le maintien des dogmes nés d'un milieu si différent du nôtre ? — Il est encore plus étrange d'invoquer en faveur du passé la présence du Saint-Esprit dans l'Eglise ? S'imaginerait-on peut-être que la direction du Saint-Esprit n'ait porté que sur la doctrine, pour qu'il ne lui fût apporté aucune atteinte sérieuse, tandis que, dans tous les autres domaines, le péché et l'erreur auraient pu se donner libre carrière ? Que répondriez-vous au catholique qui vous reprocherait d'avoir rompu avec le passé, et d'avoir ainsi renié la foi au gouvernement de l'Eglise par Dieu ? Ce n'est pas à la doctrine seule qu'il convient de regarder, mais au tout, à l'ensemble. On est alors amené à reconnaître que le christianisme s'épanouit dans son ensemble en phases diverses qui se succèdent les unes aux autres. Le christianisme évangélique est la phase supérieure, et, pour quiconque possède le sens

historique, ce christianisme s'accorde avec l'Évangile primitif. C'est l'histoire entière de l'Église qui constitue notre passé ; à aucune époque la direction divine n'a fait défaut. Mais ce n'est pas à dire que les résultats atteints par une époque puissent à la longue être transmis aux périodes suivantes, sans modification aucune. On ne peut pas plus l'affirmer du dogme que de rien d'autre. Que nous enseignent donc l'histoire et la foi en la direction providentielle de l'Église ? Non pas que l'ancien dogme est immobile et immuable, mais bien qu'il nous faut un nouveau dogme. Le fait incontestable de la rupture du christianisme évangélique avec le passé à tant d'égards, réclame une rupture correspondante dans le domaine de la doctrine. Le dogme catholique ne saurait nous convenir ; il a été formulé en vue de circonstances à tous égards différentes des nôtres. « Ce qu'il nous faut c'est un enseignement, une doctrine qui soit capable de placer notre foi en communion vivante avec Christ et de nous y maintenir. Ce qui nous fait parler ainsi ce n'est ni une sagesse à l'usage des professeurs, ni une haute spéculation chargée de nous bercer dans les heures de loisir et de rêverie : c'est la vérité révélée, dans ses rapports avec la foi, qui nous oblige à tenir ce langage. » (p. 48.)

Notre église a tenté de s'approprier l'ancien dogme traditionnel. L'essai a duré des siècles. Il a décidément échoué. On a fini par voir que le vieux dogme avait fait son temps ; on n'a vu surnager dans le rationalisme, comme épave du naufrage, que quelques idées fondamentales de la foi chrétienne, sous le nom de « christianisme rationnel ». La réaction de la romantique est survenue. Sous son étendard, la foi des pères renouvelée a aussi travaillé à la restauration de l'ancien dogme. A quoi tous ces efforts ont-ils abouti ? A peine se réjouissait-on de la complète et définitive réconciliation de la foi et de la science, que la catastrophe éclatait. Strauss, dont le nom est encore dans toutes les bouches, l'a plus que personne précipitée. Il est devenu de la dernière évidence que le sort de la pure doctrine évangélique, dont nous sommes redevables à Luther, devait, à tout prix, être séparé du vieux dogme. Mais pour en venir là, il nous faut un nouveau dogme, sans cela la

foi se perdra pour aller aboutir à cet idéalisme nébuleux qui s'appelle le christianisme sans dogmes.

Nous le disons bien haut, nous tenons fermement à la foi des pères : nous nous maintenons de pied ferme sur le fondement que Dieu lui-même a posé, sur la parole de Christ, sur la Sainte Ecriture qui rend témoignage de lui ; nous ne voulons rien abandonner, pas même un trait de lettre de la vérité salutaire qui a été accordée à la foi. C'est justement pour cela, et non malgré cela, que nous affirmons que l'Eglise évangélique a besoin d'un dogme nouveau. Nous avons les yeux grands ouverts ; nous essayons d'embrasser l'histoire entière et de profiter de ses leçons ; nous croyons fermement que Dieu la dirige et que par son moyen il a quelque chose à nous dire pour notre instruction. C'est pour toutes ces raisons-là et non malgré ces raisons, que nous affirmons que l'Eglise évangélique a besoin d'un dogme nouveau.

(La fin prochainement.)
