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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 28 (1895)

Artikel: Un manuel de dogmatique

Autor: Neel, J.-E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379576

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

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

UN MANUEL DE DOGMATIQUE

PAR

J.-E. NEEL

Au soir d'une vie bien remplie, M. le pasteur Eugène Arnaud, connu dans nos Eglises pour ses nombreux travaux historiques, et, dans le domaine exégétique, pour sa traduction du Nouveau Testament (1858), a voulu rendre un suprême témoignage aux vérités éternelles qui, au cours d'un ministère de quarante ans, ont fait « l'aliment de sa vie, le fondement de ses espérances et l'objet de ses enseignements, » en dotant notre théologie de langue française d'un *Manuel de dogmatique* [1] (1890). Frappé du caractère incomplet, fragmentaire de la foi chrétienne à notre époque, persuadé que l'anémie religieuse dont nous souffrons provient en droite ligne du discrédit dans lequel est tombé le dogme, M. Arnaud a voulu opposer à ces convictions vagues, mal définies, aux contours fuyants, aux angles arrondis, un exposé complet et systématique de la vérité chrétienne, destiné à proclamer en face du dilettantisme pour ne pas dire du scepticisme dogmatique « ces doctrines du christianisme qui ont autant de droits à être crues que ses devoirs à être pratiqués. »

D'autre part, M. Arnaud a nettement précisé son dessein.

[1] *Manuel de dogmatique* ou exposition méthodique et raisonnée des doctrines chrétiennes, par E. Arnaud, pasteur, président du Consistoire de l'Eglise réformée de Crest. Un grand vol. in-8°, XI et 600 pages. Paris 1890. Fischbacher. Prix : 12 francs.

Bien que le nombre des traités scientifiques de dogmatique soit chez nous très restreint, — on ne peut guère citer que les ouvrages de Martensen et de Gretillat, — ce n'est pas « pour les savants et les théologiens de profession [1] » qu'il écrit. Son ambition est plus modeste ; son *Manuel* est une œuvre de vulgarisation. Il s'adresse au public religieux tout entier, et, sans oublier les pasteurs, aux laïques pieux et éclairés. De là une simplicité d'allures qui répond bien au but que se propose l'auteur. Son livre est d'une lecture facile, par là même attrayante ; le style en est clair, limpide et bien français. L'appareil scientifique est réduit au strict minimum ; les citations sont nombreuses, bien choisies, et témoignent de lectures étendues et variées, en particulier d'une connaissance approfondie des Ecritures. L'ordre, quoique très discutable, est réel, le raisonnement lucide sinon toujours probant, les conclusions nettes et précises, l'ouvrage enfin animé tout entier d'un souffle bienfaisant de piété.

Ces qualités méritaient d'être relevées. Mais cet hommage rendu à l'œuvre de M. Arnaud, nous avons à nous demander jusqu'à quel point elle justifie non plus la première, mais la seconde partie de son titre. Le *Manuel* est appelé à rendre de réels services à ceux auxquels l'auteur l'a destiné et dédié. Que penser maintenant de la *dogmatique* qu'il expose ? C'est à son examen que sont consacrées les pages suivantes. Est-il besoin de dire que notre étude sera forcément très générale ? La masse de questions soulevées par une dogmatique complète est telle qu'on est contraint ou bien de se limiter à une ou deux d'entre elles pour les analyser à fond, ou bien « d'effleurer dans une course rapide les principaux sommets. » Pour mettre quelque ordre dans nos remarques, nous examinerons brièvement le point de départ, la route suivie et le but atteint. En d'autres termes, la notion de la dogmatique, la méthode de la dogmatique, les résultats de la dogmatique fixeront successivement notre attention.

[1] Introd., p. X.

I

Il n'est guère de traité de dogmatique[1], ni même d'histoire des dogmes[2] qui ne débutent par une définition du dogme. L'idée qu'on se fait de l'une ou de l'autre de ces disciplines théologiques, qui sont étroitement liées entre elles, est évidemment déterminée par le sens qu'on attache au mot *dogme*. Si l'on entend par là la formule adéquate de la vérité chrétienne, que cette formule, selon qu'on est protestant ou catholique, soit empruntée à l'autorité biblique ou à l'autorité ecclésiastique, la tâche du dogmaticien sera singulièrement facilitée et simplifiée. Il n'aura vraisemblablement qu'à cataloguer, coordonner et exposer ces dogmes que la théologie biblique d'une part, la symbolique de l'autre, lui fourniront dans leur immuable teneur. A dire vrai, ces deux sciences absorberont la dogmatique et la réduiront à n'être plus qu'une table des matières. Tout change si l'on voit dans le dogme l'effort soutenu, incessant de la conscience ou de l'Eglise chrétiennes, essayant de saisir, de préciser, de définir l'objet de leur foi, renouvelant de siècle en siècle ces généreuses tentatives, reprenant sans se lasser ce labeur cyclopéen, revisant continuellement ces formules nécessairement imparfaites et transitoires et se rapprochant peu à peu, par cette lente et laborieuse élaboration, de cette vérité objective qui seule possède l'autorité qu'on voudrait attribuer à son expression. La tâche du dogmaticien est dès lors aussi élevée que délicate puisqu'il doit tout d'abord recevoir, c'est-à-dire saisir en lui-même et expérimenter personnellement l'objet du message évangélique, mais aussi créer, c'est-à-dire donner à ses expériences une formule rigoureusement exacte dans la description qu'elle en fait et dans les conséquences qu'elle en tire, formule qui sera, nous l'accordons, éminemment personnelle et subjective, mais qui n'en sera pas moins une nouvelle pierre ajoutée à cette grandiose construction que les siècles défont et refont sans se lasser jamais.

[1] Martensen, *Dogmatique*, p. 1.
[2] Bonifas, *Histoire des dogmes*, p. 1-6.

Quel est le point de vue de M. Arnaud au sujet du dogme ? Qu'est-ce pour lui que la dogmatique ?

Après avoir rappelé l'étymologie du mot *dogme* et le sens qu'a ce mot dans le grec classique, chez les philosophes, dans la version des LXX et le Nouveau Testament, enfin chez les Pères de l'Eglise, M. Arnaud établit une distinction, selon lui capitale, entre les deux significations que la tradition a successivement attachées à ce mot. Il écarte résolument son emploi pour les déterminations de la foi qui sont l'œuvre de l'Eglise et le réserve aux seuls enseignements de la Révélation. Il rejette donc le dogme ecclésiastique pour retenir le dogme biblique qu'il définit comme suit : « la vérité révélée par Dieu aux hommes, soit que cette vérité ait pour fondement un fait historique, soit qu'elle serve d'enveloppe à cette idée[1]. » De là une double conséquence : au point de vue théorique, le dogme biblique est « immuable[1] » et « ne peut pas plus avoir d'histoire que Dieu lui-même dont il émane[1] ; » au point de vue pratique, le dogme réclame « l'acquiescement et l'obéissance[1] ; » il fait autorité.

La dogmatique est dès lors « la science des dogmes bibliques ou révélés[2], » leur exposition méthodique, « dialectique et spéculative[2]. »

Ces définitions ont le mérite de la netteté. Le point de départ de l'auteur est très clair ; la base qu'il établit est précise et il ne lui sera pas difficile d'élever sur ce fondement un édifice dont les matériaux sont tout prêts. Quelques réserves que nous ayons à faire sur le sens attribué par M. Arnaud au mot dogme, et sur sa notion des dogmes bibliques, il n'entre dans la pensée d'aucun théologien évangélique de mettre sur le même pied ces soi-disant dogmes bibliques avec les formules de l'Eglise, les enseignements de saint Paul avec les canons de Nicée. L'Ecriture reste pour nous la source et la norme de la connaissance religieuse. Mais cela veut-il dire que cette connaissance soit renfermée dans la Bible sous cette forme particulière de *dogmes* que M. Arnaud n'hésite pas à lui attribuer ? En

[1] *Préliminaires*, p. 3.
[2] *Préliminaires*, p. 4.

d'autres termes, la Bible contient-elle des dogmes, c'est-à-dire, selon la définition du dictionnaire de l'Académie que s'approprie M. Arnaud, « des points de doctrine, des propositions ou principes établis ou regardés comme des vérités incontestables[1] ? » et n'est-elle pour le croyant qu'un véritable « manuel de dogmatique, » le seul possible, le seul utile ? Mais qui ne voit que la conséquence de ces prémisses est une conception foncièrement intellectualiste du christianisme ? La Bible devient, à ce point de vue, un code de doctrines, l'Evangile un enseignement, la piété une connaissance plutôt qu'une vie. M. Arnaud proteste d'avance contre cette accusation[2]. Il nous paraît cependant qu'il lui sera bien difficile de s'en disculper. Il ne suffit pas pour cela de dire que le dogme n'est pas seulement l'idée révélée, mais aussi le fait chrétien qui sert de véhicule à cette idée. Quelque étranges que paraissent cette proposition et l'assimilation d'un fait historique, c'est-à-dire apparemment d'un fait susceptible de vérification et justiciable des procédés ordinaires de l'histoire, à une doctrine révélée qui échappe à cette vérification et réclame, tout comme le fait, « acquiescement et obéissance, » nous ne voyons pas que l'intellectualisme perde rien à cette distinction, puisque la connaissance et la démonstration de ces faits relèvent en droite ligne de nos facultés théoriques. Nous n'entendons pas nier que ces faits et leur explication biblique ne soient la cause, à tout le moins occasionnelle, de la vie chrétienne en l'âme du croyant, nous disons simplement qu'accentuer, comme le fait M. Arnaud, le caractère dogmatique de la Bible, c'est tomber dans un rationalisme qui peut être orthodoxe, mais aussi le contraire, et favoriser la correction de la croyance au détriment de l'intensité de la vie. M. Arnaud ne pouvait pas, avec un semblable point de départ, échapper à un intellectualisme auquel, dans le cours de son *Manuel*, il a payé un large tribut[3], non moins que dans son travail sur les *Catéchismes* où, à la suite du vieil Os-

[1] *Préliminaires*, p. 3.

[2] Id., p. 4.

[3] Voir en particulier p. 383 l'acceptation du dogme juxtaposé à la pratique de la morale, comme éléments de la foi justifiante.

terwald, il a énergiquement défendu la distinction des vérités à croire et des devoirs à pratiquer.

Mais encore faudrait-il prouver, textes en mains, que la Bible contient ces dogmes immuables et définitifs qui sont au-dessus de toute revision et jouissent d'une autorité absolue. Or, si l'Evangile contient des faits dont les auteurs sacrés restent pour nous les seuls témoins autorisés, et dont ils tirent des conséquences religieuses qui font également autorité pour nous par la raison que les apôtres ont vécu dans l'intimité immédiate du Christ, soit de son vivant par la vue, soit après son départ par la foi, nous ne voyons nulle part de formules fixant d'une manière précise et quasi mathématique les vérités ou les dogmes qui sont de foi. Où est celle de l'expiation ? où celle de l'inspiration ? où celle de la trinité ? Qui ne sait, au contraire, pour nous arrêter un instant au premier de ces exemples, que si la croix est un fait, — le fait central de l'histoire[1], — la signification de ce fait est si multiple, ses aspects sont si complexes, son rôle et sa portée sont décrits dans l'enseignement évangélique et apostolique avec une telle surabondance d'images, un tel luxe de comparaisons, une telle profusion de symboles, que c'est l'éternel supplice du théologien que de faire rentrer dans les cadres étroits d'une formule cette richesse et cette diversité qui sont celles de la vie. L'œuvre de la théologie biblique doit ici, de toute rigueur, précéder celle de la dogmatique. Or, dans le point de vue de M. Arnaud, ces deux disciplines, comme nous l'avons déjà dit, n'ont, en dépit des déclarations, de l'auteur[2], pas de raison bien décisive à alléguer en faveur de leur distinction. A dire vrai, il se défie de la première, et s'il en reconnaît pourtant la légitimité, s'il concède qu'il y a entre les écrivains sacrés des divergences de détail, il voit dans l'importance attachée de nos jours à cette branche de la théologie un danger véritable pour l'unité de la foi. Nous n'avons pas à décider si oui, ou non, on a fait des excès de théologie biblique lesquels peuvent du reste s'expliquer en tant que réaction contre les anciennes méthodes qui ne tenaient aucun

[1] De Pressensé, *L'ancien monde*, p. 659.

[2] *Préliminaires*, p. 4.

compte du caractère historique et progressif de la révélation. Nous voulons seulement relever ce fait, c'est que le point de vue de M. Arnaud ne diffère que très légèrement de ces méthodes et n'est que difficilement conciliable avec une théologie biblique vraiment digne de ce nom. Cette science cesse en effet d'avoir sa raison d'être et sa place légitime dans l'encyclopédie théologique dès l'instant où l'on n'admet pas, je ne dis pas seulement la persistance de l'individualité chez l'auteur inspiré, — M. Arnaud ne le conteste pas, — mais encore la possibilité d'un développement de sa pensée religieuse, ce qui est la négation du dogme immuable et sans histoire tel que l'entend le *Manuel* que nous examinons. Mais qui ne sait, pour prendre un exemple classique, que le dogme eschatologique a eu son histoire chez saint Paul, qui, en présence des faits, a dû modifier son point de vue sur le retour de Jésus-Christ. Comment M. Arnaud, qui constate cette « erreur de prophétie[1] » (ce sont ses propres expressions), parvient-il à la concilier avec sa conception des dogmes révélés? On peut en dire autant du dogme de l'universalité du salut qui a eu son histoire chez saint Pierre, lors de la conversion de Corneille, et de celui de l'incarnation qui a eu la sienne chez saint Jean dans la théorie du Logos. Comment s'insurger contre ces faits? Comment concilier ces résultats, qui semblent pourtant des résultats acquis de la science chrétienne, avec cette idée d'une dogmatique révélée et de droit divin qui est évidemment l'idée inspiratrice du *Manuel* de M. Arnaud?

Nous ne voulons certainement pas oublier le caractère volontairement élémentaire de l'ouvrage qui nous occupe. Nous ne saurions donc faire un crime à l'auteur de ne pas nous donner les discussions philosophiques et critiques qu'il ne nous a pas promises, l'examen des textes controversés, l'histoire particulière de chaque doctrine, des notions sur la formation du canon, ou des arguments en faveur de l'authenticité de tel écrit. Mais ce qui ne saurait nous échapper, c'est la défiance, sinon l'hostilité de l'auteur pour tout ce courant de

[1] *Manuel*, p. 32.

la théologie évangélique qui, formé à la double école de la critique et de la foi, pense que loin de contenir une dogmatique révélée, immuable et éternelle, la Bible nous place directement sur le roc des faits chrétiens, nous met en présence des expériences faites par les témoins de ces faits, et nous provoque à répéter pour notre propre compte, afin de les formuler au mieux de notre développement intellectuel et religieux, ces expériences des disciples de Jésus. La critique insistante et persistante que fait M. Arnaud des doctrines de M. de Pressensé et de son école[1], est un exemple frappant de l'esprit de réaction orthodoxe qui semble avoir présidé à la composition de son *Manuel*. Et cependant, sans nier qu'il n'y ait entre les deux tendances, surtout en ce qui concerne la méthode, de profondes distinctions, qui ne sait que la *nouvelle théologie*, — si l'on tient à ce nom, — n'est pas moins respectueuse que l'ancienne de la révélation elle-même qu'elle ne confond pas avec son document pour mieux la sauvegarder? Qui ne sait que cette école, si violemment incriminée, dénoncée à la foi des simples comme un véritable péril, représentée comme subversive de toute Eglise, et aussi dangereuse, sinon plus, que le rationalisme d'autrefois, bâtit sur le roc du fait chrétien dont elle proclame bien haut l'autorité[2], et ne se croit pas moins respectueuse de l'Evangile parce qu'elle va de Jésus-Christ à la Bible au lieu d'aller de la Bible à Jésus-Christ, fondant l'autorité de celle-ci sur l'autorité de celui-là. Point n'est besoin de professer la théorie du dogme révélé pour croire à une révélation dont on a commencé par faire une expérience intime et directe contre laquelle rien ne saurait prévaloir.

Que si du dogme, ainsi défini, nous passons à la science des dogmes, c'est-à-dire à la dogmatique, il est facile de prévoir quelle conception étriquée de l'une sera la résultante d'une notion aussi fermée de l'autre. La tâche du dogmaticien se réduit, on l'a vu, à exposer méthodiquement et dialectiquement

[1] Voir en particulier p. 36 pour l'autorité; p. 317 pour l'expiation; p. 342 pour la justification.

[2] Léopold Monod, *Le problème de l'autorité*, p. 21-29.

la vérité révélée. Quant à l'épithète de *spéculative*[1] qu'ajoute également M. Arnaud à cette exposition, il est permis de ne pas y insister, car on se demande quel peut bien être le rôle de la spéculation là où il y a révélation non seulement de l'objet de la foi mais encore de sa formule. La dogmatique ne peut plus avoir d'autre objet que d'énumérer, en un bel ordre, les doctrines extraites par la théologie biblique de l'inépuisable carrière que l'on sait, et l'on peut une fois encore se demander s'il y a lieu d'instituer sous le nom de dogmatique une science qui se réduit aux proportions d'un catalogue. Et si l'on ajoute, avec M. Arnaud, que la dogmatique n'a pas pour seule tâche d'exposer les dogmes révélés, mais aussi de les justifier en faisant appel au raisonnement[2], nous demanderons alors en quoi elle se distingue de l'apologétique et quelle est encore sa raison d'être comme discipline détachée? Tout change avec une conception plus large du dogme et de la révélation. Dans l'ordre d'idées que nous défendons, la théologie biblique conserve toute sa valeur, mais elle n'est plus la seule base de la dogmatique quoiqu'elle en soit encore la principale. L'histoire et l'expérience sont appelées à leur tour à fournir au dogmaticien leur contingent de notions, de sentiments ou d'idées; et c'est après avoir soumis ses intuitions à la triple pierre de touche de l'Ecriture, de l'histoire et de la conscience chrétienne, qu'il essaiera, dans un bégaiement imparfait mais sincère et vivant, de les exprimer avec toute la vigueur que comporte le développement scientifique de son temps. Ainsi conçue, sa tâche est des plus hautes. Qu'on crie au subjectivisme, à l'individualisme, nous ne nous en défendrons pas, car nous ne voyons pas le moyen de contester le caractère subjectif de toute connaissance, encore moins le caractère individuel de toute expérience chrétienne. Le rêve que semble avoir caressé M. Arnaud, de nous doter d'une dogmatique objective, ne sera jamais qu'un rêve dans les conditions actuelles de l'esprit humain[3]. Mais, mises en commun, ces connaissances subjectives et ces expériences indivi-

[1] *Préliminaires*, p. 4.
[2] *Préliminaires*, p. 4.
[3] On peut en dire autant des catéchismes.

duelles présentent un degré suffisant de généralité et d'objectivité pour prévenir le scepticisme et l'émiettement, pour fonder l'Eglise et pour entretenir la vie. Toute dogmatique sera donc nécessairement relative, mais dans ces limites quel champ d'études que le sien ! Elle met en jeu toutes les activités du théologien chrétien qui doit vivre autant que penser, faire sur lui-même l'épreuve de ses formules, comparer ses expériences à celles des croyants de tous les temps, donner audience à toutes les voix, ne négliger aucune source d'information, retremper sans cesse sa foi dans la source jaillissante des Ecritures, contempler, jusqu'à les graver en son être moral tout entier, les grands faits qu'il s'agit d'analyser et de décrire, porter en lui-même comme dans une sainte gestation tout ce qu'il a senti, compris, vécu, de l'Evangile de vie, enfin, dans un enfantement douloureux peut-être, mais béni, produire au grand jour le fruit de ce labeur d'une âme travaillée par l'infini [1] !

Ce n'est que dans une semblable conception qu'on peut, sans jouer sur les termes, parler des *sources* de la dogmatique [2]. Lorsqu'on voit en elle la science des dogmes révélés dans l'Ecriture, il est contradictoire de lui donner une autre base que la Bible. La tradition, la conscience chrétienne, que M. Arnaud consent subsidiairement à consulter, tout en n'usant de la dernière qu'avec de grandes précautions, n'ont plus rien à nous dire là où la Bible nous dit tout et comment il faut le dire. Que si M. Arnaud répond que l'une et l'autre peuvent nous aider à mieux formuler le dogme révélé, nous lui demanderons encore ce qu'est un dogme sans sa formule, et si l'on peut encore parler de dogme révélé là où la formule ne l'est pas. L'Ecriture reste donc « la mine féconde et céleste où le dogmaticien puisera tous les matériaux dont il a besoin ; » pour serrer de plus près la pensée de M. Arnaud il serait plus exact de dire : la carrière où il trouvera les pierres taillées et polies qui lui serviront à élever l'édifice de sa dogmatique.

[1] M. Arnaud critique p. 10 cette notion de la *dogmatique*, qui est, à peu de choses près, celle de Schleiermacher.

[2] *Préliminaires*, p. 14.

Les mêmes observations s'appliquent à ce que dit l'auteur du *champ* de cette science : toute la Bible, et rien que la Bible. Elle ne saurait franchir ces limites et s'égarer dans le dédale de l'histoire, ou se perdre dans les profondeurs de la conscience et de l'expérience chrétiennes, sans outrepasser ses droits et franchir des frontières qui doivent rester inviolables[1]. Il nous paraît difficile de s'insurger contre la logique de ces déductions et de ne pas conclure sur ce premier point que la dogmatique de M. Arnaud, reposant sur sa notion des dogmes révélés, est irrémédiablement entachée d'un autoritarisme peu compatible avec la science, et d'un intellectualisme destructif de la vie. Ces caractères s'offriront à nous avec plus d'évidence encore si du point de départ nous passons au chemin à parcourir, je veux dire à la méthode et au plan du *Manuel*.

II

En dogmatique, la méthode et le plan sont deux questions distinctes, quoique connexes. La méthode, c'est la manière non de disposer les dogmes, mais de les exposer ; elle est donc subordonnée à l'idée qu'on se fait du dogme, et l'on comprend, par ce qui précède, que M. Arnaud n'ait pas eu à lui consacrer de développements nouveaux. La dogmatique consistant pour lui à exposer méthodiquement et spéculativement les dogmes révélés, la méthode du dogmaticien est nécessairement la méthode autoritaire, objective, celle qui part d'en haut, non la méthode subjective, historique, qui étudie la doctrine dans sa formation, son développement, son état actuel et, sur cette triple base de la théologie biblique, de l'histoire

[1] On nous permettra de signaler comme une flagrante dérogation à ce principe la longue digression historique, fort intéressante d'ailleurs, que M. Arnaud, dans le chapitre de l'Eglise, consacre à la question et à l'histoire de la dissidence (p. 448-475). Nous nous demandons, du reste, de quel droit une dogmatique biblique connaît des Eglises actuelles, et traite les questions d'organisation, de recrutement et de discipline. On comprend, à la rigueur, quelques indications de ce genre dans un catéchisme. Ici elles sont un véritable hors-d'œuvre.

des dogmes, et de la symbolique, essaie à son tour de la formuler. Ces questions ne se posant pas dans le point de vue adopté par M. Arnaud, la question de la méthode se confond avec celle du plan à laquelle il consacre d'assez longs développements qu'il nous faut maintenant examiner[1].

Quatre méthodes sont successivement étudiées et repoussées par M. Arnaud, qui les critique l'une après l'autre avant de nous exposer celle qu'il a adoptée : la méthode systématique, la méthode analytique, la méthode génétique, la méthode historique. Quelques mots sur chacune d'elles.

La méthode *systématique*[1] n'a pas les sympathies de M. Arnaud. Selon lui, « il est impossible de réduire la dogmatique en un système » de la ramener « à un principe fondamental, à une proposition génératrice, posée d'avance, d'où doive et puisse se déduire tout le reste. » Et voici la double raison de cette impossibilité : d'une part la dogmatique a affaire non seulement à des vérités révélées, mais aussi à des faits « qui ne se prêtent pas à une systématisation véritable, c'est-à-dire liée et logique. » D'autre part, les dogmes révélés par des actes libres de Dieu, échappent, en vertu même de cette liberté, à une coordination logique qui en serait la négation. Nous avouons ne pas comprendre la portée de ces objections. Sans doute, Dieu aurait pu agir et parler autrement qu'il ne l'a fait. Mais cette liberté est-elle synonyme de caprice et de désordre ? Entre les actes et les paroles d'une personnalité libre n'existe-t-il aucune liaison perceptible, susceptible d'être découverte et exprimée? La souveraine liberté n'est-elle pas aussi la souveraine raison ? et s'il y a quelque part de *l'arbitraire*[2] n'est-ce pas dans cette conception de la liberté divine plutôt que dans la systématisation des dogmes chrétiens ? Ce que nous disons des doctrines, nous le disons à fortiori des faits qu'elles expriment. Ce serait faire peu d'honneur à la sagesse divine que croire qu'il n'existe pas entre ses actes, aussi bien qu'entre ses paroles, un rapport organique et vivant, et s'interdire de ce chef la recherche de cette unité.

[1] *Préliminaires*, p. 11.
[2] *Préliminaires*, p. 12.

La méthode *analytique*[1], « qui étudie séparément les grandes doctrines de la foi et qui distribue la science en autant de branches qu'il y a de dogmes, » est celle qui a longtemps prévalu en dogmatique et à laquelle nous devons les appellations de : bibliologie, théologie, anthropologie, christologie, etc., auxquelles répondent les principales ramifications de cette discipline. Bien que cette disposition rappelle d'assez près celle qu'a cru devoir adopter M. Arnaud, elle ne saurait lui agréer par la raison qu'elle méconnaît « le lien historique et vivant qui unit les dogmes les uns aux autres, et fait perdre de vue leur admirable unité. » Voilà qui a tout l'air d'une contradiction avec ce que l'auteur a déjà dit de la méthode systématique. Il a, au nom de la liberté divine, contesté la réalité et interdit la recherche de cette unité, et quand il la voit menacée il la proclame et la défend ! Nous avons quelque peine à mettre ces deux points de vue d'accord. De plus, il ne faut pas oublier que la méthode analytique, quoiqu'elle semble, par des désignations scientifiques qui érigent en disciplines distinctes les diverses parties de la dogmatique, favoriser un émiettement fâcheux, n'établit pourtant pas entre ces branches, issues d'un même tronc, une séparation aussi complète que semble le dire M. Arnaud. Preuve en soit l'ordre dans lequel on les dispose d'ordinaire, ordre qui a le but bien évident d'en marquer l'enchaînement logique, et qui reproduit, dans ses grandes lignes, abstraction faite des titres scientifiques qu'il rappelle d'ailleurs dans ses notes[2], l'ordre suivi par le *Manuel.*

La méthode *génétique*[3], c'est-à-dire celle qui envisage le christianisme comme une vie pour en étudier les effets et

[1] *Préliminaires*, p. 12.

[2] *Théodicée*, p. 57 ; *Anthropologie*, p. 171 ; *Sotériologie*, p. 241, etc.... M. Ménégoz a même reproché à M. Arnaud (*Témoignage* du 18 avril 1891) son emploi et son explication du mot *théodicée*. Au point de vue dogmatique, M. Ménégoz a raison : c'est *théologie*, non *théodicée* qu'il fallait dire. Mais, dans la langue universitaire, le mot *théodicée* a perdu le sens étroit qu'il a dans l'œuvre de Leibniz, et se dit officiellement de toute cette partie de la philosophie classique qui traite de la connaissance de Dieu.

[3] *Préliminaires*, p. 12.

remonter à ses causes, devait naturellement attirer toutes les critiques de M. Arnaud. Selon lui, cette méthode qui mériterait le titre de subjective et d'individualiste plus que de génétique, a le double tort de suivre un ordre inverse de celui de la révélation, et de faire prédominer le sens intime du dogmaticien sur les événements de l'histoire biblique et sur leur signification révélée. Partant d'en bas, non d'en haut, de l'homme, non de Dieu, du fait, non de l'idée, elle aboutit à la métaphysique au lieu d'en découler, et met dans la dogmatique l'ordre de la vie, plutôt que celui de la logique et du raisonnement. On comprend pourquoi M. Arnaud ne pouvait pas adopter la méthode génétique.

La méthode *historique*[1], enfin, qui part de l'idée du *salut* et groupe tous les éléments de la dogmatique autour de cette idée, est jugée, par M. Arnaud, exclusive et incomplète. Nous rencontrons ici une idée chère à l'auteur, qu'il a défendue ailleurs[2], et qu'il ne sera pas inutile de rappeler. Selon lui, « la notion du salut est loin d'épuiser tout le contenu de la révélation. » C'est donc l'appauvrir que l'y réduire, et en faire l'unité du système[3]. Nous ne demandons pas mieux que d'enrichir le trésor de nos expériences et de nos connaissances religieuses, mais nous nous demandons si le meilleur moyen pour arriver à ce but n'est pas justement de mettre les unes et les autres en un rapport toujours plus direct et plus étroit avec l'idée du salut. Comment un penseur chrétien peut-il faire abstraction de cette idée, ou plutôt de ce fait qui lui est immédiatement fourni par son expérience personnelle et autour duquel, bon gré, mal gré, viendront se ranger, s'organiser, ses expériences ultérieures ? Après tout, nous dogmatisons pour nous, pour nous pécheurs qui ne connaissons Dieu que dans ses rapports avec des pécheurs, c'est-à-dire dans sa volonté de salut, et pour nous, chrétiens, qui ne connaissons Dieu qu'en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans son amour rédempteur. « Le

[1] *Préliminaires*, p. 12.

[2] E. Arnaud, *Notice historique sur les deux cathéchismes officiels de l'Eglise réformée de France*, p. 28-30. — *Manuel*, p. 13.

[3] Encore l'idée de système, pourtant écartée par l'auteur.

christianisme est la religion du salut, ou il n'est pas, » dit excellemment M. Gretillat[1], et il ajoute avec non moins de raison : « La théologie est la science du salut ou elle n'est pas. » Nous nous demandons ce qu'est la révélation, si elle n'est pas la révélation du plan de Dieu pour le salut du monde. Dès le second chapitre de la Genèse c'est la chute et la promesse du relèvement. C'est donc au nom du premier chapitre de ce livre et de la seule doctrine de la création qu'on professe que l'idée de *salut* n'épuise pas le contenu de l'Ecriture? Mais, sans parler des hypothèses pour lesquelles la création est elle-même une conséquence d'une chute antérieure de la créature primitive, et par conséquent un acheminement vers la rédemption, ne pouvons-nous pas dire qu'en créant l'homme libre, c'est-à-dire en l'exposant au hasard de la chute, Dieu prévoyait en même temps un moyen de le relever, en d'autres termes que l'idée du salut est contemporaine de celle de la création[2]? Il serait facile de raisonner de la même manière en ce qui concerne la doctrine des anges ou la démonologie, les uns ou les autres de ces esprits se manifestant à l'homme dans une relation constante avec la chute et le péché ou avec le salut et la rédemption. Loin donc de repousser comme incomplète et exclusive une systématisation qui aurait pour point de départ l'idée, ou plus exactement l'expérience du salut, nous croyons que c'est au contraire dans cette direction que doit de plus en plus s'orienter la pensée théologique contemporaine. Pour employer un néologisme, sinon un barbarisme expressif, notre dogmatique doit devenir tous les jours plus *christocentrique*[3].

Hâtons-nous de dire que M. Arnaud reconnaît les mérites de l'ordre historique et qu'il le combine avec l'ordre analytique

[1] Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, tom. IV. *Dogmatique*, II *Sotériologie*, p. 1.

[2] Cf. 1 Pierre., I, 19, 20, « l'Agneau destiné dès avant la fondation du monde. » M. Arnaud qui est supralapsaire développe du reste cette idée au cours de son manuel.

[3] Cette pensée est développée par M. G. Meyer dans son compte rendu bibliographique de l'ouvrage de M. Arnaud. (Voir *Le christianisme au XIXe siècle* du 30 janvier 1891.)

dans la disposition qu'il adopte[1] et qui suit pas à pas la marche de la révélation. De là les six parties suivantes : Dieu et la création (théologie); l'homme et le péché (anthropologie); Jésus-Christ et la rédemption (christologie) ; le Saint-Esprit et la vie chrétienne (sotériologie); l'Eglise et les sacrements (ecclésiologie) ; les choses finales (eschatologie).

L'ordre admis, — et nous avouons que nous lui aurions préféré, justement parce que l'ouvrage est un manuel, un plan systématique faisant nettement ressortir les grandes lignes de la vérité évangélique en mettant dans les mains du lecteur un fil conducteur qui ne lui permît pas de s'égarer dans le dédale des faits et des doctrines qui constituent la matière de la dogmatique telle que l'entend M. Arnaud, — l'ordre admis, il fallait rigoureusement s'y tenir et ne pas enlever les enseignements bibliques à leur cadre historique, quitte à devoir y revenir à plusieurs reprises et à rompre l'unité et la marche de la révélation. Voici, par exemple, dans la première partie, avant la création de l'homme, avant la chute, la personne de Jésus-Christ, et non seulement sa personne avant l'incarnation, sa préexistence dans le sein de la Trinité, mais sa personne historique, son caractère, sa sainteté[2] ! et c'est dans la troisième partie seulement que nous arrivons à son incarnation et à son humanité dont nous avons déjà dû nous occuper avant que cette incarnation fût nécessaire, puisque, dans la « théologie, » nous ne savons rien encore ni de l'homme ni du péché. N'est-ce pas un défi à l'histoire et à la logique qu'un ordre qui semble la négation de l'ordre? N'est-ce pas accumuler, comme à plaisir, les obscurités dans l'esprit du lecteur qui, en dépit de la Kénose, aura quelque peine à établir un rapport d'identité entre le fils de Dieu de la première partie et le fils de l'homme de la troisième, et, par un dernier saut, à les retrouver l'un et l'autre dans le Christ glorifié dont la résurrection, — dont il n'est question qu'après la justification[3], — est un appendice

[1] *Manuel*, p. 14.
[2] P. 94, 95.
[3] P. 348.

bien plutôt qu'un des éléments constitutifs et organiques du drame de la rédemption.

Il nous reste à formuler au sujet de la méthode de M. Arnaud une critique d'une certaine gravité. On aura remarqué que la doctrine de l'Ecriture sainte, la bibliologie ou la canonique, comme l'on dit parfois, n'a sa place marquée dans aucune des six parties qui composent le *Manuel de dogmatique*. Cette doctrine est reléguée dans l'introduction dont elle forme le dernier paragraphe, et c'est justement cela qui nous surprend. Si l'auteur, sous le titre pleinement justifié de « méthode de la dogmatique, » avait traité non plus du plan, mais du principe d'exposition des doctrines chrétiennes et qu'à cette occasion il eût fait leur procès au sens intime, à la conscience chrétienne, à l'expérience, à l'individualisme, au subjectivisme, en un mot à tout ce qui fait pièce à sa méthode objective et autoritaire, pour proclamer ensuite que l'Ecriture, qui se confond avec la révélation, est la règle absolue et la seule source de la dogmatique, rien de mieux ; son introduction y eût gagné des proportions plus harmonieuses et le lecteur des explications décisives sur une question capitale. Mais non ; c'est bien la doctrine de la Bible qui clôt l'introduction, et cette doctrine au grand complet : inspiration, autorité[1], etc. Mais alors un dilemme s'impose à nous : ou bien l'inspiration et l'autorité sont des doctrines, des dogmes, au sens précis que M. Arnaud attache à ces termes, et dès lors il fallait leur trouver, comme pour les autres doctrines, pour les autres dogmes, une place organique dans le corps du traité et ne pas leur infliger cette humiliation de n'être qu'un simple paragraphe et presque un appendice de l'introduction ; ou bien, comme la place qu'elles occupent pourrait le laisser croire, ces doctrines ne sont pas des doctrines, et dès lors tout l'édifice construit à l'aide de cette méthode manque de base et croule avec fracas. Nous n'insisterons pas sur une inconséquence qui est dans la forme plus que dans le fond des choses. Elle méritait cependant d'être relevée. Qu'un catéchisme, qui dispose autour de l'idée du salut

[1] *Manuel*, p. 16.

les éléments principaux de la vérité chrétienne, rejette dans ses prolégomènes les questions qui ne se rattachent pas directement à cette idée, entre autres celle de la Bible, passe encore, mais un traité de dogmatique qui aspire à donner, même sous une forme élémentaire, une vue d'ensemble de la doctrine évangélique, a pour premier devoir, comme nous l'avons déjà fait observer, de systématiser fortement toutes les parties dont elle se compose et de trouver à chacune d'elles son rang et sa place dans le tout. Le point de vue de M. Arnaud sur l'Ecriture lui en faisait le devoir étroit. Mais pour examiner ses déterminations à cet égard il nous faut aborder le dernier sujet que nous nous sommes proposé de traiter et arriver aux conclusions du *Manuel de dogmatique.*

III

Il ne peut entrer dans notre pensée d'énumérer ici et d'apprécier , même sommairement , les résultats obtenus par M. Arnaud sur chacun des grands problèmes qui sollicitent l'attention du dogmaticien. Ce sont du reste, à de légères différences près, les conclusions de l'orthodoxie traditionnelle que défend M. Arnaud : en théologie, la trinité ; en christologie, la préexistence du Verbe; en sotériologie, l'expiation juridique; en eschatologie, les peines éternelles, etc. Discuter chacun de ces points, ce serait refaire l'œuvre de M. Arnaud dans son entier, travail au cours duquel, hâtons-nous de le dire, on pourrait profiter de nombre d'excellentes choses, arguments, pensées ou citations renfermées dans son *Manuel.* Nous devrons donc nous borner à quelques brèves réflexions sur un ou deux points particulièrement importants avant de conclure par quelques remarques d'un caractère général.

Sur la question de l'*autorité*[1], cette croix de la théologie moderne qui est obligée de reprendre sans cesse un problème pour lequel elle ne trouve pas de solution de tous points satisfaisante, M. Arnaud reproduit de gros en gros les affirmations courantes. Il n'hésite pourtant pas, — et il convient de le rele-

[1] *Préliminaires,* p. 16-55.

ver, — à rejeter le dogme de l'inspiration littérale. Il instruit tout au long le procès de la théopneustie [1] et combat au double point de vue de la raison et des faits la doctrine chère à Gaussen. Il relève dans la Bible et énumère avec soin des divergences historiques, des fautes de mémoire, des citations inexactes, des variantes importantes, des erreurs prophétiques ou scientifiques, etc., toutes choses qui prouvent avec une irrésistible évidence que l'inspiration n'est « ni coercitive ni mécanique [2], » qu'elle respecte l'individualité des auteurs sacrés et que, dans l'Ecriture, l'élément divin et l'élément humain s'unissent de la façon la plus indissoluble. Il ne faudrait pourtant pas que ces concessions, — qu'il n'est plus possible aujourd'hui de ne pas faire, — nous voilassent la pensée personnelle, la théorie très précise de M. Arnaud au sujet de l'inspiration. C'est bien l'idée d'une inspiration spécifique, différant non pas quantitativement, mais qualitativement de l'inspiration du croyant qui a reçu, par la foi, le don du Saint-Esprit, que défend M. Arnaud. L'inspiration est un don particulier, un charisme, et c'est elle qui nous répond de l'infaillibilité de son organe dans tout ce qui est essentiel à la foi. On le voit, c'est ici la conséquence nécessaire de la thèse initiale de l'auteur sur les dogmes révélés ; et l'insistance avec laquelle il réfute les vues de M. de Pressensé [3] et de son école au sujet de l'inspiration, montre clairement que c'est ici pour lui la question par excellence. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit à ce sujet; nous nous bornerons seulement à demander à l'auteur comment l'infaillibilité des auteurs sacrés est compatible avec ces erreurs prophétiques qu'il a lui-même relevées dans leurs écrits. Dira-t-il que ce sont là des questions secondaires ? Sans demander qui effectuera le départ entre les questions essentielles et celles qui

[1] *Préliminaires*, p. 36.

[2] P. 34.

[3] Nous sera-t-il permis de faire remarquer à l'auteur qu'il est bien dangereux, sinon étrange, de faire intervenir les questions d'âge (p. 40) dans les discussions de principes. C'est là un argument qu'il serait par trop facile de retourner et un procédé de polémique que nous ne recommandons à personne.

ne le sont pas, nous pourrions répondre que pour nombre de chrétiens les choses finales sont au contraire de la plus haute importance, que l'Eglise primitive, y compris les apôtres, a vécu dans l'attente d'un retour immédiat de Jésus-Christ, que la notion du salut qui a prévalu aux premiers jours de l'Eglise semble avoir été essentiellement eschatologique, enfin, et pour tout dire, qu'il est bien difficile de parler d'infaillibilité là où manifestement il y a progrès, développement et histoire. La logique du point de vue de l'auteur aurait dû le conduire à étendre l'inspiration à tout ce qui est doctrinal dans la Bible et à admettre que non seulement « dans certaines circonstances [1],» mais dans toutes celles où ils sont les organes de cette révélation qui est aussi bien dans le document que dans les faits relatés, l'individualité des écrivains sacrés est « entièrement dominée » et que l'Esprit leur « dicte des oracles » qu'ils enregistrent d'une manière exclusivement « passive. » Hors de cette inspiration, que M. Arnaud n'admet qu'exceptionnellement, nous avons de la peine à voir quelle garantie on peut nous donner au sujet de l'infaillibilité des dogmes révélés.

L'inspiration prouvée, M. Arnaud en déduit immédiatement l'autorité des Ecritures [2]. On voit qu'il reste fidèle aux procédés de l'ancienne apologétique, sans trop se demander s'ils servent ou affaiblissent la cause qu'ils sont destinés à soutenir. Prouver l'autorité... n'est-ce pas contradictoire, et une autorité qui a besoin de faire appel, pour se légitimer, aux ressources les plus variées de l'histoire, de la critique ou de la philosophie, est-elle encore cette autorité extérieure et infaillible sur laquelle on prétend faire reposer tout l'édifice du dogme et de la foi? De plus, et nous ne devrions pas laisser au Vicaire Savoyard le soin de nous apprendre ou de nous rappeler ces choses, cette preuve n'est à la portée que du petit nombre, de sorte que, pour ceux qui ne peuvent la fournir, l'autorité reste en question, c'est-à-dire cesse d'être une autorité. Vous dites, il est vrai, que la preuve interne est en somme la seule preuve décisive, vous avouez même qu'en dehors de

[1] *Préliminaires*, p. 33.
[2] *Préliminaires*, p. 43.

la foi « on ne saurait parvenir à une pleine persuasion de l'autorité divine de la Bible[1]. » A la bonne heure; mais qui ne voit que cette concession, en apparence si minime, est cependant la petite pierre qui suffit à renverser le colosse aux pieds d'argile si laborieusement élevé. Si l'on fait appel, avec les Réformateurs, au *testimonium spiritus sancti*[2] comme à l'argument décisif, il faut en conclure qu'il ne peut pas y avoir d'autorité extérieure et matérielle, que c'est l'inspiration qui découle de l'autorité et non l'autorité de l'inspiration[3], que les preuves externes tirées des prophéties ou des miracles ne sont pas des preuves puisqu'elles ont elles-mêmes besoin d'être prouvées, et que des arguments strictement rationels sont impuissants à produire une conviction qui doit être religieuse, qu'enfin il est impossible d'échapper à ce subjectivisme dont on se croyait délivré à tout jamais, dès l'instant qu'on s'en remet au jugement de la conscience chrétienne, c'est-à-dire qu'on reconnaît avec saint Paul que seul « l'homme spirituel juge de toutes choses[4]. »

Nous nous étendrons moins longuement sur la question de la *Trinité*. Nous ne reviendrons pas non plus sur ce que nous avons dit déjà de la place accordée à ce dogme dans l'ensemble des doctrines chrétiennes. M. Arnaud, procédant méthodiquement, établit d'abord la pluralité des personnes en Dieu, puis la divinité de chacune d'entre elles. Celle de Jésus-Christ est prouvée par le témoignage de l'Ancien Testament, celui du Sauveur lui-même, celui de ses apôtres et celui de ses ennemis. La perfection de son caractère moral et la démonstration de sa sainteté achèvent l'argumentation. Nous passons ensuite au Saint-Esprit dont la personnalité et la procession

[1] *Préliminaires*, p. 54.

[2] Confession de la Rochelle, art. 4.

[3] Voir le développement de cette idée dans les articles consacrés par M. le pasteur Lortsch dans *L'Eglise libre* des 23 et 30 janvier 1891 au *Manuel* de M. Arnaud. On retiendra avec fruit cette déclaration que nous faisait le regretté professeur C. O. Viguet: « Il faut aller de l'autorité à l'inspiration, et non de l'inspiration à l'autorité. »

[4] 1 Cor. II, 15.

sont définies, et l'auteur conclut en réfutant les objections faites à la Trinité comme en relevant l'importance pratique de cette doctrine. La longueur[1] des développements consacrés par l'auteur à cette partie de son sujet montre combien le dogme en question lui tient à cœur. Il en est du reste qui sont excellents de tous points : telles les pages consacrées à la perfection et à la sainteté de Jésus-Christ. Mais cela dit, et sans parler de la conception métaphysique de Dieu qui est à la base de la théologie de M. Arnaud, la métaphysique substantialiste des grands conciles si fort battue en brêche par le *criticisme* contemporain, que de détails n'aurions-nous pas à relever dans la longue argumentation à la fois exégétique et philosophique par laquelle M. Arnaud cherche à prouver et à définir la Trinité. Au premier point de vue, que de réserves s'imposent à nous sur les conclusions tirées par M. Arnaud de l'emploi du pluriel par le Dieu de la création, sur l'identification de l'ange de l'Eternel avec la seconde personne de la divinité, sur l'application à Jésus-Christ de certaines appellations prophétiques qu'un raisonnement régressif ou plutôt une pétition de principes peuvent seuls justifier[2], sur le prologue de Jean aux origines philosophiques duquel il était nécessaire de consacrer au moins quelques lignes, enfin sur les conséquences tirées en faveur de la personnalité du Saint-Esprit de bien des textes dans lesquels il est parfaitement loisible de voir une simple personnification.... Au point de vue spéculatif nous aurions également bien des détails de l'argumentation de M. Arnaud à relever. Nous venons de parler de la personnalité du Saint-Esprit et de rappeler l'objection qui consiste à voir dans les textes invoqués une simple personnification. Ce n'est pas répondre à une objection sérieuse que d'écrire comme l'auteur qu'avec cette méthode « on serait conduit à dire qu'il n'y a pour l'Ecriture aucune personne ni sur le ciel ni sur la terre.[3] » Il n'ignore

[1] *Manuel*, p. 71-142.

[2] Voir p. 80 l'application à Jésus-Christ de la parole prophétique : Ton époux est ton créateur... (Esaie LIV : 5.) au nom... du Nouveau Testament qui représente le Sauveur comme l'époux de l'Eglise !

[3] *Manuel*, p. 124.

pourtant pas que c'est une habitude fréquente chez les écrivains sacrés que de personnifier les choses de la nature ou même les abstractions, par exemple la sagesse dans le livre des Proverbes. L'argument méritait autre chose que cette fin de non recevoir. Que de points nous pourrions relever également dans la définition [1] du dogme lui-même qui nous semble impliquer une contradiction manifeste ; car comment concilier la subordination [2] du Fils et la procession du Saint-Esprit [1], que M. Arnaud admet pleinement, avec les attributs divins dont sont également douées les trois personnes de la Trinité ? Quant à l'importance pratique de cette doctrine [3], nous ne parvenons pas à comprendre que la sanctification du croyant subsiste ou périsse avec elle. Le Saint-Esprit en est l'agent, nul ne l'ignore ou le conteste, mais est-il besoin que cet Esprit soit une personne pour que l'œuvre divine s'accomplisse en nous; et cette œuvre sera-t-elle moins profonde ou moins réelle parce que nous verrons dans le Saint-Esprit, l'Esprit du Christ glorifié habitant, immanent dans nos âmes, ou, pour parler le langage de l'école, une hypostase sortant par procession, et non par génération de la nature divine ? Tout cela, c'est de la métaphysique, et nous ne contestons à personne le droit de faire de la métaphysique ; mais est-ce bien encore de la religion ?

Le problème de la *Rédemption*, auquel nous conduit le dogme de l'incarnation [4] est le problème central et actuel entre tous de la dogmatique. M. Arnaud commence par établir longuement, au moyen de nombreuses et intéressantes citations empruntées à l'antiquité, la réalité d'une préparation providentielle du salut. Dans l'œuvre même de Jésus-Christ qu'il

[1] *Manuel*, p. 135.
[2] *Manuel*, p. 112.
[3] *Manuel*, p. 137.
[4] *Manuel*, p. 242. M. Arnaud, qui admet tout à la fois la préexistence de Jésus-Christ et la réalité de son humanité jusque et y compris la possibilité de la chute, fait cependant ses réserves au sujet de la doctrine de la *Kénose* et n'admet pas le dépouillement complet du Verbe divin (p. 247).

répartit, selon l'usage classique, entre les trois offices prophétique, royal et sacerdotal [1], il distingue successivement la substitution, l'obéissance parfaite, la rédemption, l'expiation, la purification et la destruction du péché, la propitiation et la réconciliation. Nous ne savons jusqu'à quel point ces distinctions sont fondées en tant qu'éléments constitutifs de cette œuvre. La rédemption, par exemple, qui nous paraît le plus compréhensif de ces termes, est comprise dans la satisfaction, ce qui nous paraît le renversement de l'ordre normal, celle-ci étant le moyen, non le but de celle-là. N'y a-t-il pas aussi quelque subtilité à distinguer la propitiation d'avec l'expiation? les deux termes ne sont pas identiques, mais la relation de cause à effet qui les unit est si étroite qu'il nous paraît excessif d'y voir deux aspects différents de la doctrine du salut. Mais à quoi bon multiplier ces remarques ? c'est le dogme de la rédemption dans son ensemble, et non tel ou tel point de détail, qui nous paraissent appeler une sérieuse revision. M. Arnaud s'est approprié la vieille théorie de la satisfaction formulée au moyen âge par saint Anselme. C'est l'expiation juridique et pénale qu'il défend, la « théologie du sang [2] » dont il se fait l'apôtre ; et il va courageusement jusqu'au bout de sa pensée qui ne diffère que par de bien légères nuances de ce qu'il appelle les théories outrées de l'expiation [3]. Or, on a compris de nos jours combien ces représentations choquaient sur plus d'un point la conscience chrétienne et essayé sérieusement de les amender par l'introduction, dans le dogme de l'expiation, de la doctrine, de la solidarité [4]. Nous estimons que de sérieux progrès ont été accomplis de ce chef, et M. Arnaud lui-même n'en fait pas abstraction. Nous

[1] Il eût été plus logique de traiter de la fonction royale de Jésus-Christ après avoir traité de sa fonction sacerdotale. Pour citer ici les vieilles formules de l'école, le *status exaltationis* suit le *status inanitionis*. Plus le Fils de l'homme s'est abaissé, plus aussi Dieu l'a souverainement élevé (Phil. II, 8.)

[2] *Manuel*, p. 305.

[3] *Manuel*, p. 308.

[4] Par exemple le regretté doyen Bois dans son beau travail : Expiation et solidarité. *Revue de Mantauban*, 1888.

croyons cependant que ce n'est pas au centre même de la question que s'est engagé le débat : ou plutôt nous pensons que ce sont les bases psychologiques et morales de la théorie de la rédemption qui demanderaient une sérieuse revision. Toutes nos notions de coulpe, de peine, de châtiment, de justice, de rétribution, nous viennent en droite ligne du moyen âge où elles se sont formées sous l'empire des idées du temps. On parle d'expiation juridique ; mais la jurisprudence qui est le fond de cette doctrine n'est-elle pas empruntée au droit germanique et au droit romain beaucoup plus qu'aux indications scripturaires qui ont été singulièrement dépassées ? C'est là qu'est pour nous le nœud des problèmes, et nous ne voyons guère que M. Secrétan qui l'ait vigoureusement attaqué par ce côté[1]. C'est aussi le moyen de nous rendre plus modestes dans notre attitude d'avocats des droits de Dieu. Qui sommes-nous pour déterminer, légitimer et défendre les exigences de sa justice ? Le mot d'Adolphe Monod[2] : « Je ne veux pas être heureux aux dépens de la sainteté divine. Loin de moi un salut où la gloire de Dieu perdrait. Commencez par sauver sa loi sainte et vous me sauverez après » est un mot superbe, digne de cette grande éloquence et de cette grande foi. Mais encore une fois, laissons à Dieu le soin de protéger ou, s'il en est besoin, de venger son honneur. La croix est un fait ; ce ne sont pas nos présuppositions métaphysiques, nos postulats juridiques transcendentaux, ces « *il fallait* » dont on est si facilement prodigue dès qu'on aborde la doctrine de l'expiation, qui l'ont dressée ; ce n'est pas telle ou telle théorie de la croix qui lui donne sa puissance de salut. « *Te crux, deficiente manu, teneam,* » disait un grand croyant. C'est à ses pieds qu'on apprend la vanité des systèmes, et, qu'en dehors de toute formule, après avoir fait l'expérience de la grâce de Dieu en Christ, on résume sa foi dans la parole du Baptiste : « Voilà l'Agneau de Dieu qui *ôte* les péchés du monde[3]. »

[1] Voir en particulier : *Civilisation et croyance*, p. 364, 389 ; *Théologie et religion*, p. 50.

[2] *Manuel*, p. 321.

[3] Jean I, 29.

Le chapitre de l'*Eglise*, — en dépit des hors-d'œuvre que nous avons déjà signalés — est un des plus intéressants du *Manuel* de M. Arnaud. Les idées qu'y développe l'auteur nous sont sympathiques à plus d'un titre. Pour lui, « l'Eglise est essentiellement la société des croyants[1]. » Il s'approprie le mot célèbre d'un père de l'Eglise, de Tertullien : « *Nascuntur homines, fiunt Christiani,* » et prend toutes les précautions désirables pour que la société religieuse soit nettement distinguée d'avec la société naturelle[2]. Sur la question du recrutement de l'Eglise, les préférences de M. Arnaud vont directement aux Eglises de professants. Nous nous demandons seulement pourquoi l'auteur, qui reconnaît avec Vinet que l'union de l'Eglise avec l'Etat est un obstacle à la sincérité et à la spontanéité de la profession[3], ne repousse pas plus énergiquement, mais au contraire admet comme avantageux à certains égards[4], un système dont il a cependant énuméré les lacunes et montré les dangers. Même contradiction en ce qui concerne les sacrements. M. Arnaud s'élève contre le baptême des petits enfants, mais ne croit pas les temps mûrs pour cette réforme[5]; contre les premières communions, mais ne se sent pas disposé à tenter une pareille révolution[6]. Nous nous demandons seulement si Dieu fera jamais à l'Eglise « la grâce d'entrer dans une période de spiritualité et de foi[6] » qui rendront ces améliorations possibles, si ceux de ces conducteurs spirituels qui en attendent « le soulagement de leur conscience[6] » ne commencent pas eux-mêmes à élever la voix, et ne hâtent pas, par la parole et par l'exemple, l'avènement des temps nouveaux que nous sommes unanimes à espérer. Ne serait-ce pas ici le cas de répéter le proverbe populaire : « Aide-toi, le ciel t'aidera ? »

Il n'est que temps de terminer cette analyse déjà trop longue, mais dont la longueur et l'impartialité sont un hommage au volumineux et consciencieux travail de M. Arnaud. S'il a quelque peu malmené la théologie indépendante, il a bien dû s'attendre

[1] *Manuel*, p. 421. — [2] *Manuel*, p. 427. — [3] *Manuel*, p. 455. — [4] *Manuel*, p. 430. — [5] *Manuel*, p. 503. — [6] *Manuel*, p. 513.

à ce que celle-ci ne restât pas bouche close. Après tout, les sérieuses réserves que nous avons été obligé de faire au cours de notre étude ne peuvent pas nous empêcher de reconnaître la valeur religieuse de l'œuvre de M. Arnaud. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit à cet égard du *Manuel de dogmatique*. En dépit d'inévitables divergences le fondement posé reste le même. Nous comprenons qu'après un ministère de quarante années, M. Arnaud, — sans rien renier de ses convictions au sujet de l'importance de la doctrine, — n'hésite pourtant pas à s'approprier cette déclaration d'un théologien vaudois: « Nous mettons la vie fort au-dessus du dogme[1]. » Et quel est, en effet, de l'aveu même de l'auteur, le but du dogme, si ce n'est d'engendrer la vie ? Pas plus que nous, M. Arnaud ne se contenterait d'une orthodoxie morte et formaliste qui prendrait la correction de la croyance pour le synonyme de la vie. Les vérités chrétiennes qu'il développe avec amour au cours de son ouvrage ont fait l'aliment de sa foi et la base de son enseignement[2]. Nous ne pouvons que souhaiter sincèrement que le témoignage qu'il a éprouvé le besoin de leur rendre conduise ses lecteurs à la source divine de toute vie. Il ne saurait désirer une meilleure récompense de ses efforts ni espérer un plus doux fruit de son travail.

[1] R. Clément, p. 456.
[2] Introduction, p. X.