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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 29 (1896)

Artikel: Essai d'une introduction à la dogmatique protestante. Chapitre VI, La méthode de la dogmatique protestante

Autor: Lobstein, P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379602

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: 04.07.2025

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

ESSAI D'UNE INTRODUCTION
A LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN[1]

CHAPITRE VI

La méthode de la dogmatique protestante[2].

I. *Elimination des méthodes incompatibles avec le principe religieux de la dogmatique protestante.* — 1. *La méthode d'autorité.* — Le catholicisme et l'orthodoxie protestante. — Conséquences de l'abandon de la doctrine de la théopneustie verbale.

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraisons de juillet et de novembre 1895, p. 297-356 et 505-559.

[2] On trouvera d'excellentes observations sur la méthode de la dogmatique protestante dans le substantiel opuscule de M. Fulliquet, *La crise théologique actuelle dans l'Eglise réformée de France*, Lyon 1892. — Voy. M. Molines, *De la méthode dans les sciences morales et religieuses* (Revue de théologie et des questions religieuses, année 1893, cahiers I et II); Ch. Secrétan, *Questions de méthode* (Revue chrétienne, année 1893, cahier de juillet); M. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, I, 31-120.— J'ai eu plusieurs fois l'occasion de traiter quelques-unes des questions abordées dans le présent chapitre. Voy. surtout *Etudes sur la méthode de la dogmatique protestante* (Revue de théologie et de philosophie, année 1885, cahiers de juillet, de septembre et de novembre.) Dans la première des conférences données à Paris pendant l'exposition universelle de 1878 (*La vérité chrétienne et le doute moderne*, p. 1-30), M. Doumergue a traité de *la méthode expérimentale et du christianisme;* mais le but qu'il se proposait ne comportait pas une tractation rigoureusement scientifique du problème discuté ici.

— La méthode organique substituée à la méthode atomistique dans l'usage dogmatique des Ecritures. — Nécessité d'un triage à opérer entre les éléments constitutifs de la foi chrétienne et les explications secondaires de la réflexion théologique. — 2. *La méthode spéculative.* — Dans quel sens la spéculation a-t-elle sa part légitime en dogmatique ? — La spéculation a priori et la déduction rationnelle. — Condamnation de cette méthode : elle méconnaît le caractère subjectif et pratique de la connaissance religieuse, elle fait abstraction des faits de la révélation évangélique et des expériences de la conscience chrétienne, elle ne tient pas compte de l'existence et des intérêts de l'Eglise, elle est en contradiction avec le principe religieux du protestantisme et la tradition inaugurée par nos Réformateurs.

II. *Essai d'une solution positive.* — La position de la question : comment dégager la révélation évangélique, matière et norme de la dogmatique protestante, des livres bibliques, documents de l'Evangile du Christ? — Nature et limites de la révélation évangélique : elle ne porte que sur les rapports concrets de la vie morale et religieuse. — Corollaires de ce principe : le fond de l'expérience religieuse et la forme de l'explication dogmatique. — Application de cette distinction à la théologie du Nouveau Testament : exemples empruntés à la doctrine de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. — Caractères et valeur de la preuve dogmatique tirée de l'Ecriture sainte. — Sens et portée de la méthode expérimentale en dogmatique.

III. *Les sciences auxiliaires de la dogmatique protestante et sa place dans le cycle des disciplines théologiques.* — Marche à suivre dans cette discussion : il faut partir des faits incontestés pour examiner ensuite les points en litige. — Le dogmaticien protestant a besoin du concours et de l'appui de la théologie biblique et de la théologie historique (histoire des dogmes, symbolique, histoire de la théologie). — La dogmatique protestante et la théologie pratique. — Le problème des rapports de la dogmatique et de l'éthique. — Le problème des rapports de la dogmatique et de la philosophie : autonomie de celle-là vis-à-vis de celle-ci ; signification de cette formule. — L'indifférence en matière philosophique interdite et impossible au dogmaticien protestant. — Impossibilité d'édifier un système dogmatique sans s'appuyer sur le fondement d'une théorie de la connaissance ; ce que suppose et réclame une pareille théorie. — Importance de la philosophie de Kant pour le

théologien protestant ; nature et limites de cette importance. — La dogmatique protestante et la philosophie de la religion. — La dogmatique protestante et l'apologétique chrétienne ; conditions et limites de l'apologétique. — Caractère apologétique de la dogmatique protestante. — Transition au dernier chapitre du présent essai : l'organisme de la dogmatique protestante.

I

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à écarter les méthodes inconciliables avec nos prémisses et à justifier en détail les motifs de cette exclusion. Quelques observations pourront suffire.

La méthode d'autorité, pratiquée par la scolastique catholique ou l'orthodoxie protestante, ne rencontre plus guère de défenseurs rigoureusement conséquents parmi les théologiens qui se réclament de la Réforme. La théologie catholique, recevant la vérité des mains d'une Eglise infaillible, ne saurait avoir d'autre mission que de démontrer les dogmes traditionnels dans la mesure du possible, et de les réduire laborieusement en un système dans lequel une logique artificielle tient lieu d'unité vivante. En rompant avec la notion d'une Eglise infaillible, la théologie protestante s'est enlevé le droit et les moyens de procéder comme les docteurs de l'Eglise romaine. Les confessions de foi des communautés évangéliques n'ont ni la prétention ni le pouvoir de fonder une tradition dogmatique ayant force de loi au sein de l'Eglise protestante. La méthode d'autorité, conçue dans le sens qu'y attache la théologie romaine, est radicalement incompatible avec les principes fondamentaux de la foi et de la dogmatique protestante.

Chassée du terrain des symboles officiels et juridiquement obligatoires, la méthode d'autorité se présente à nous sous un autre aspect au sein des Eglises issues du Réveil. Elle s'est réfugiée derrière les retranchements du canon biblique, et a repris vie et force sous la forme de la théopneustie verbale et extérieure. Nous avons indiqué quelques-unes des raisons pour lesquelles ce point de vue nous paraît inadmissible[1]. Aussi se-

[1] Voy. plus haut, chap. V, § II. Cf. M. H. Schultz, *Die Stellung des christ-*

rait-il inutile d'y revenir si nous n'étions pas journellement témoin de la contradiction qui, sur ce point, règne dans beaucoup d'esprits et jette le désarroi dans le camp de la théologie protestante.

Il n'est plus guère de théologien qui, en théorie, ose se rallier à la doctrine de l'inspiration littérale des Ecritures; au contraire, on met une certaine affectation à proclamer bien haut qu'on a victorieusement rompu avec la conception mécanique et magique de la théopneustie verbale, et l'on se fait complaisamment honneur de cet acte de courageuse indépendance. S'agit-il cependant de tirer résolument les conséquences de ces prémisses, aussitôt l'on recule, on tâtonne, on biaise, finalement on rentre dans l'ancienne ornière, et l'on demeure rivé à la tradition dont on avait répudié avec tant de fracas les errements séculaires. « On opère toujours, dans les sermons, dans l'enseignement catéchétique, et même dans l'enseignement théologique des facultés, comme si l'on tenait encore la Bible pour un code infaillible, et l'on continue à pratiquer la méthode d'autorité, quand, depuis longtemps, le principe de cette autorité extérieure a croulé. Il y a là, dans notre dogmatique évangélique protestante, une contradiction et une incohérence mortelles. Nul développement n'est possible dans cette position du théologien évangélique qui relève en dogmatique la théorie de l'inspiration verbale qu'il a lui-même, le plus souvent, entièrement ruinée par sa critique ou son exégèse [1]. »

lichen Glaubens zur heiligen Schrift, Braunsberg, 2e édit. 1877; MANGOLD, *Die Bibel und ihre Autorität für den Glauben der christlichen Gemeinde*, 1878; M. HAUPT, *Die Bedeutung der heiligen Schrift für den christlichen Glauben*, Bielefeld und Leipzig, 1891; M. GOTTSCHICK, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung für die evangelische Kirche*, Freiburg i. B. und Leipzig 1893; M. BASSERMANN, *Unsere Stellung zur heiligen Schrift*, Karlsruhe 1893.

[1] M. SABATIER, *Annales de bibliographie théologique*, Deuxième année [1889], p 146.— Voy. M. BOVON, *Dogmatique chrétienne*, I, 76-78. Nulle part la théorie déplorable qui procède par textes isolés et par citations fragmentaires, sans souci de la signification historique et du contexte des passages employés, n'a été développée avec autant de naïveté ignorante, unie à un

En opposition avec ces inconséquences et ces contradictions, il faut répéter que l'abandon de la théopneustie verbale a pour conséquence une modification complète de la preuve dogmatique tirée des Ecritures. La Bible cesse d'être pour nous une collection de *loci classici* destinés à étayer les décisions doctrinales de l'Eglise ; le caractère chrétien d'un dogme ne se fonde pas sur le témoignage d'une parole arrachée à son contexte. On s'abuserait même étrangement en s'imaginant qu'une énumération de passages scripturaires, une accumulation même imposante de *dicta probantia* suffirait à constituer un dogme évangélique et protestant. Ces passages, il faut préalablement en déterminer la genèse précise, la signification exacte et complète, la portée générale dans l'ensemble de l'enseignement de leurs auteurs. Il y a plus. Si la théopneustie verbale est à rejeter, s'il se mêle des éléments humains aux facteurs divins qui ont présidé à la formation des notions bibliques, il importe de rechercher si ces notions forment une partie intégrante de la révélation chrétienne ou si elles ne sont qu'un produit secondaire de la réflexion des auteurs sacrés. Dès lors, on ne peut se dérober à l'opération aussi difficile que nécessaire d'un triage entre le fond permanent de la vérité chrétienne et la forme passagère et variable de l'explication théologique. En d'autres termes, à la méthode atomistique qui entasse pêle-mêle des citations isolées, il faut substituer la méthode organique qui reproduit le sens historique et ressaisit l'inspiration vivante et intime des documents sacrés. On se fait singulièrement illusion en s'imaginant rendre hommage à l'autorité et à la dignité des Ecritures, alors qu'on fait abstraction de l'idée génératrice et de l'ensemble organique d'un développement biblique : en désarticulant la chaîne d'une démonstration théorique, ou en brisant le nerf d'une exhortation pratique

fanatisme aveugle et sectaire, que dans le livre de M. Buchrucker, *Der Schriftbeweis im Katechismus-Unterricht, eine katechetische Studie*, 1893, Gotha. Voyez comment M. Bornemann a fait justice de ce factum, qui tient plus du pamphlet que de la dissertation scientifique (*Zeitschrift für practische Theologie*, herausgegeben von Baumgarten, tome XVII [1895], p. 289-320.)

pour s'attacher isolément à chacun des éléments obtenus par cette dissolution téméraire, on ne fausse pas seulement l'intelligence générale du texte, on dénature aussi le sens précis de chacun de ses membres. La naïveté puérile avec laquelle on se flatte d'établir le crédit biblique d'une doctrine à l'aide d'une citation fragmentaire de la Bible, est un des plus funestes héritages de l'ancienne orthodoxie et de sa theorie de l'inspiration mécanique des Ecritures, dont notre protestantisme a tant de peine à se dégager, au grand détriment de la foi et de la science.

Si le dogmaticien n'est autorisé à faire usage que des notions essentielles et constitutives de la révélation chrétienne, s'il ne lui est pas permis d'attacher la même valeur dogmatique aux affirmations immédiates de la foi et aux explications dérivées de la théologie, comment opérera-t-il le triage que lui impose sa conception plus vivante de l'Ecriture? Cette question, dont nos recherches antérieures ont déjà préparé la réponse, ne saurait encore qu'être indiquée ici ; nous la reprendrons en essayant de fournir la solution positive du problème de la méthode dogmatique. Il ne s'agissait, pour le moment, que d'écarter sans retour la méthode d'autorité, sous la double forme que lui avaient imprimée la théologie catholique et l'orthodoxie protestante. « L'autorité, a dit Schérer, est comme le fil qui tenait réunis tous les grains du chapelet : une fois le fil rompu, ces grains n'ont plus de lien, ils tombent à terre ; en vain cherche-t-on à les ramasser; il faut en prendre son parti, on ne les retrouvera jamais tous[1]. » On les retrouvera, osons-nous dire, en modifiant légèrement l'image de l'éminent critique, on les retrouvera, mais renouvelés et transformés, capables encore de rendre sous cette forme des services plus précieux et à peine soupçonnés.

Aux antipodes de la méthode d'autorité, il est une autre méthode que nous devons écarter non moins résolument que celle-là : c'est la méthode spéculative. Cependant, en l'éliminant sans hésitation, en la déclarant impropre à résoudre la

[1] *Mélanges d'histoire religieuse,* 2e édit., Paris 1865, Introduction, p. IV.

tâche imposée à la dogmatique protestante, il importe de prévenir tout malentendu ; il faut éviter surtout une équivoque qui risquerait de fausser, dès le début, notre point de vue et d'embrouiller la question au lieu de l'éclairer[1].

Entend-on par la méthode spéculative la simple antithèse de l'empirisme ? Dans ce sens, il est bien évident qu'il lui revient une large part dans la constitution de la science dogmatique. L'empirisme réduit tout savoir à la connaissance du fait particulier qui tombe directement sous l'œil de la conscience ou sous la perception du sens externe. Si le fait particulier et contingent peut seul être affirmé, s'il est seul réel et démontrable, toute science se résoudra en une collection d'expériences particulières qu'il sera possible de réunir en un faisceau, mais qui ne pourront avoir entre elles de lien organique, parce qu'il n'existe pas de lois générales et universelles. En d'autres termes, l'empirisme pur équivaut à la négation de toute science. Si l'empirisme avait raison, les sciences expérimentales seraient impossibles aussi bien que les autres sciences. « Sans doute, les faits réels, actuels, sont avant tout ce par quoi nous pouvons connaître tout ce qui est accessible à notre intelligence : la connaissance de ces faits, c'est-à-dire l'expérience, est le point de départ de toute science. Dans ces limites, l'empirisme aurait raison. Mais vouloir se borner à ce point de départ, y renfermer l'esprit humain, c'est une folie et une absurdité ; c'est nier gratuitement la légitimité de toutes les opérations intellectuelles qui s'appuient sur les faits pour les dépasser et trouver les vérités générales et universelles ; c'est nier la valeur, la légitimité et la portée du raisonnement[2]. » Or, cette part de la raison, cette fonction de l'intelligence qui dépasse le fait particulier et contingent, qui s'élève de l'accidentel au nécessaire, a maintes fois été désigné du nom général de spé-

[1] Il nous semble que la notion de la *théologie spéculative*, développée par M. Vaucher dans son *Essai de méthodologie des sciences théologiques* (Paris 1878), p. 117-130, pèche par une certaine indécision qui la rend quelque peu vague et obscure.

[2] Riaux, art. *Empirisme*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, 2e édit. Paris 1875, p. 443.

culation. C'est dire que la spéculation, prise dans cette acception la plus large, joue un rôle dans la formation de toutes les sciences, des sciences expérimentales comme des sciences rationnelles. L'expérience donne le particulier, la spéculation y cherche et y découvre le général, et c'est cette découverte qui élève les données de l'expérience à la hauteur d'une science. L'induction, qui est le passage du particulier au général, est déjà la première manifestation de la raison spéculative. Nulle science donc ne saurait se constituer et s'achever sans la spéculation. Il faut à la science, pour qu'elle mérite ce nom, un domaine qui lui appartienne, une méthode indépendante qui l'affranchisse de toute autorité extérieure, un principe organisateur qui ramène à l'unité les faits ou les notions particulières et qui leur donne la cohésion d'un système. La recherche de ces causes, de ces lois, de ce principe générateur, appartient à la spéculation.

S'il en est ainsi, il est clair que la dogmatique protestante ne saurait se passer de la spéculation. La dogmatique a pour source la foi, fruit de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, et pour norme l'Evangile, dont le Nouveau Testament est le document classique. Mais la recherche des rapports qui règnent entre les éléments constitutifs de la foi chrétienne, la détermination des lois qu'impliquent ces rapports, la synthèse qui s'élève à une vue d'ensemble, sont des opérations qui dépassent le cercle limité de l'observation et de l'expérience, et ne sauraient se résoudre en fonctions purement empiriques. Ramenée à ces termes, la méthode spéculative n'est pas seulement légitime, elle est indispensable au fonctionnement normal de la science dogmatique[1].

Cependant, telle n'est pas la signification ordinaire qui, dans l'histoire de la théologie, s'attache à la spéculation et à la méthode spéculative. L'on réserve généralement cette dénomina-

[1] « De l'expérience, il faut remonter à ses causes, et redescendre à ses conséquences et ses postulats, ce qui ne se peut que par l'induction et la déduction, c'est-à-dire que par la spéculation. » (Bouvier, Art. Dogmatique, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de M. Lichtenberger, tome IV (1878), p. 8.)

tion à l'entreprise des philosophes ou des théologiens qui, au lieu de prendre leur point de départ dans les faits, procèdent à priori sans tenir compte de l'observation et de l'expérience. Ce procédé aprioristique, déductif, descendant de l'absolu et de l'universel au relatif et au particulier, est d'autant plus chimérique et plus périlleux qu'il s'obstine plus résolument à récuser la juridiction suprême des faits. « En admettant même qu'on eût le bonheur de poser pour point de départ une vérité large et féconde, elle n'en conserverait pas moins son caractère hypothétique, puisqu'elle ne s'appuierait pas sur la réalité; comme conséquence dernière, celui qui l'aurait embrassée devrait se résigner à en ignorer éternellement la démonstration, partant à priver ses connaissances du caractère qui seul constitue la science, la certitude [1]. » Sans doute, il peut arriver que la raison spéculative, comme le génie, devine par une intuition immédiate ce que l'expérience ne découvre que pas à pas; mais encore faut-il que les oracles ainsi rendus, précisément parce qu'ils sont immédiats et en quelque sorte tombés du ciel, soient sanctionnés, pour avoir force de loi dans le domaine scientifique, par un travail de vérification expérimentale et, au besoin, de critique rectificative [2].

Condamnable en philosophie, la méthode spéculative ainsi conçue est plus inadmissible encore sur le terrain de la science dogmatique [3].

Sa première erreur consiste à méconnaître le caractère subjectif et pratique de la connaissance religieuse. La méthode

[1] M. Riaux, ouv. cité, ibid.

[2] Lire les excellentes observations de M. Weber à la fin de la remarquable étude qu'il a consacrée à Hegel dans son *Histoire de la philosophie européenne*, 1878². Cf. les judicieuses critiques de M. Pfleiderer sur R. Rothe. (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* herausgegeben von Hilgenfeld, tome XV, année 1872, p. 609.)

[3] On trouvera dans le premier volume de l'*Exposé de théologie systématique* de Gretillat (Propédeutique, méthodologie, p. 63-122) des observations spirituelles et souvent judicieuses sur la méthode spéculative de l'idéalisme. Voy. aussi M. Bovon, *Dogmatique chrétienne*. Tome I, p. 240-245. — M. Traub, *Theologische Studien und Kritiken*. 1895, p. 479-494. — M. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, tome I (1895), p. 368-373.

spéculative tend à faire de cette connaissance une fonction théorique, objective, indépendante des déterminations et des dispositions intimes du sujet ; elle supprime ou ignore la nature propre de la foi, acte éminemment personnel et moral ; elle ne sait pas distinguer nettement la certitude religieuse qui relève de la conscience, et la certitude scientifique qui a pour fondement l'évidence intellectuelle ; elle oublie que « Dieu n'est pas un phénomène qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par simple raisonnement logique[1] ; » elle aspire à résoudre le christianisme en une science de l'absolu, métaphysique révélée selon les uns, métaphysique naturelle suivant les autres ; elle compromet immédiatement, elle finit par détruire l'autonomie de la foi et de la vie chrétienne.

Du même coup elle fait dévier la théologie chrétienne de la ligne que le Christ lui-même avait tracée à la foi de ses disciples. En effet, s'il est vrai que la foi vient de la prédication et que la prédication a pour contenu l'Evangile, c'est-à-dire l'œuvre positive du Sauveur et sa personnalité vivante, il faut bien reconnaître que la méthode spéculative qui procède à priori prend le contre-pied de la foi, puisqu'elle fait d'abord abstraction des faits et des expériences de la révélation chrétienne. La méthode que nous combattons suppose et implique avec une clarté et une conséquence plus ou moins nettes que le christianisme est essentiellement une idée ; elle impose à la théologie l'obligation de dégager cette idée de l'enveloppe sensible et des symboles populaires qui l'ont revêtue. On se rappelle comment l'hégélianisme a conçu et pratiqué cette méthode[2]. Ce que la religion enseigne sous la forme concrète du dogme ou du culte, la philosophie le traduit en idées pures et l'élève ainsi dans un domaine supérieur et plus conforme à la nature intime de l'esprit. En partant de ces prémisses, la droite hégélienne prétendait conserver les enseignements bibliques, voire même les doc-

[1] M. Sabatier. *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse.* (Revue de théologie et de philosophie 1893, p. 215; Revue chrétienne 1893, II, p. 324.)

[2] Voy. E. Schérer, *Hegel et l'hégélianisme*, 1861, dans les *Mélanges d'histoire religieuse*, 2e édit. Paris 1865, p. 346 sq.

trines ecclésiastiques, mais en les interprétant dans leur sens philosophique et profond; elle pensait avoir trouvé dans la métaphysique du maître la clef des mystères du christianisme et avoir ainsi réconcilié pour jamais l'évangile et l'esprit moderne. On sait avec quelle impitoyable ironie Strauss dévoila le caractère factice et la déplorable stérilité de cette tentative de restauration orthodoxe à l'aide de la spéculation; des principes hégéliens il tira des conséquences diamétralement opposées: ce qui, d'après lui, reste de chaque dogme après sa formation progressive et sa dissolution fatale à travers les siècles, c'est un pâle résidu, une idée abstraite, élément intégrant d'un système de panthéisme spéculatif[1]. Les enfants terribles de la gauche hégélienne achevèrent de mettre à néant les illusions de cet âge d'or qui devait voir se consommer l'hymen si indissoluble de la philosophie et du christianisme et « inaugurer une ère nouvelle, durant laquelle les loups habiteraient avec les agneaux et les léopards avec les brebis[2]. »

Si les adeptes de la méthode spéculative ne tiennent pas compte du caractère subjectif et pratique de la connaissance religieuse, s'ils oublient que le christianisme est une réalité spirituelle qui s'est manifestée dans l'histoire en s'incarnant dans une personne, ils commettent une dernière erreur solidaire des précédentes: ils abandonnent le terrain de la communauté chrétienne et ne font pas droit aux intérêts et aux exigences les plus impérieuses de l'Eglise. Ils en viennent fatalement à établir une hiérarchie menteuse et funeste entre la foi du simple croyant et la réflexion spéculative du penseur; celle-là n'est qu'une étape provisoire sur la route qui mène à la vérité parfaite, un degré inférieur de l'échelle qui monte vers l'absolu. C'est la vieille distinction que les gnostiques avaient empruntée à la philosophie antique ou aux religions païennes et dont le christianisme de Jésus et de Paul a fait justice en ouvrant le royaume de Dieu non à l'orgueilleuse sagesse des doc-

[1] STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft.* 2 vol. Tübingen 1840-1841.

[2] STRAUSS, *ouvrage cité*, tome I, p. 1.

teurs, mais à la simplicité de cœur et à la confiance bienheureuse des enfants ! Aussi faut-il rejeter bien loin toute méthode et tout système théologique qui tend à obscurcir ces vérités élémentaires et qui relève la fausse et dangereuse fiction d'une doctrine ésotérique à l'usage des initiés et d'une doctrine exotérique bonne seulement pour le peuple. Rien de plus contraire à l'essence de l'Evangile et au principe religieux du protestantisme primitif.

En effet, la méthode préconisée par les écoles spéculatives, orthodoxes ou hérétiques, est en contradiction flagrante avec la tradition suivie par nos Réformateurs. Sans doute, aucun d'eux n'a élaboré une théorie de la connaissance, ni développé *ex professo* les principes d'une méthodologie dogmatique ; mais à défaut d'un programme, ils nous ont laissé leur exemple, et c'est par leur exemple surtout qu'ils condamnent la spéculation rationnelle appliquée à la foi chrétienne. De leur pratique constante il est possible de dégager des indications nettes et fécondes sur la marche à suivre dans la tractation des problèmes dogmatiques. Qu'il me suffise de rappeler, à titre d'exemple, les déclarations de Luther sur la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ, et sa polémique tour à tour mordante ou indignée contre les déductions rationnelles des scolastiques du moyen âge. Comme il persifle et combat les essais aventureux des modernes sophistes qui portent leurs investigations téméraires sur « Dieu en soi, » sur l'essence éternelle du Fils non encore manifesté en chair et sur les mystères insondables de la Trinité divine ! La curiosité orgueilleuse de ces imprudents qui dédaignent la voie tracée par Dieu lui-même n'est pas moins blâmable que la folie de l'architecte qui s'aviserait de fabriquer le toit de sa construction avant d'en avoir assuré les fondements. Comme l'ange de lumière qui fut entraîné dans une chute irréparable par sa présomption insensée et coupable, les malheureux qu'égare le vertige des rêveries spéculatives s'exposent à des aventures terribles et courent fatalement à leur perte [1]. Dans

[1] Lire une série de textes que j'ai communiqués dans une étude christologique, *Le bilan dogmatique de l'orthodoxie régnante*, Paris 1891, p. 18-20.

les avertissements que Luther adresse à ceux qu'il veut retenir sur la pente de l'abîme, l'ironie la plus amère se mêle aux adjurations les plus solennelles, mais l'accent qui domine, la note fondamentale de toutes ces paroles a quelque chose d'émouvant et de tragique, où vibre encore un souvenir des tentations intellectuelles et morales dont le Réformateur lui-même a subi le funeste et redoutable ascendant.

Je me résume et j'essaie de préciser nos conclusions sur la méthode spéculative appliquée à la dogmatique protestante. Cette méthode, nous l'acceptons et nous voulons la pratiquer, si on l'entend dans le sens que nous avons énoncé au début de notre exposé critique, c'est-à-dire si l'on nous convie simplement à saisir la doctrine protestante dans sa genèse intime et dans sa vivante unité, à considérer chacune des vérités chrétiennes à la lumière d'un principe générateur et directeur, ou plutôt d'un fait primordial et final, de l'Evangile du salut, incarné dans la personne de Jésus-Christ et devenant, par le Saint-Esprit, immanent à la conscience du croyant. Mais nous condamnons et nous rejetons la méthode spéculative, si on la confond avec la méthode purement formelle de l'apriorisme spinoziste ou hégélien, de la déduction rationnelle, de la métaphysique idéaliste qui identifie les catégories de l'être avec les lois de la pensée et transforme en réalités objectives et créatrices les concepts subjectifs ou les opérations logiques de l'intelligence. Cette méthode-là méconnaît les conditions essentielles de la connaissance religieuse et partant de la science dogmatique, elle est contraire aux intentions les plus manifestes et au but suprême de la révélation chrétienne, elle est infidèle au programme qu'impliquent et que réclament le principe vital de l'Eglise protestante et l'âme inspiratrice de la théologie de nos Réformateurs.

La méthode d'autorité et la méthode spéculative ont été parfois combinées ou ont donné lieu à des variétés dont il n'est pas nécessaire de s'occuper ici. Elles tombent sous le coup de l'une ou de l'autre de nos appréciations critiques, et quelquefois elles les appellent toutes deux.

II

Nous avons écarté les méthodes incompatibles avec le principe religieux du protestantisme évangélique. Il nous reste à déterminer d'une façon positive la méthode qu'implique et que réclame la tâche bien comprise de la dogmatique protestante.

Comment réussirons-nous à dégager des documents bibliques l'Evangile ou la Parole de Dieu révélée et réalisée en Jésus-Christ et se légitimant à la conscience du croyant ?

La réponse à cette question ne semblera pas difficile à qui sait tirer résolument les conséquences que renferme la notion chrétienne et protestante de la révélation de Dieu en Jésus-Christ.

La révélation, nous l'avons dit plus haut[1] et il importe de le rappeler ici, la révélation n'est pas une idée abstraite, elle est la manifestation d'une puissance créatrice et rédemptrice, d'une vertu décisive qui, de la conscience de Jésus où elle règne dans sa plénitude, s'est répandue dans tous les cœurs ouverts à l'influence bénie qui émanait de cette force mystérieuse[2] : le grain de sénevé, jeté dans une terre bien préparée, devint un arbre vigoureux et abritant au loin ceux qui se réfugièrent sous ses rameaux. Aussi le contenu de cette révélation ne consiste-t-il pas dans un système de notions surnaturelles et de doctrines inspirées ; le centre vivant, le foyer lumineux de l'Evangile, c'est le sentiment intime et immédiat de la filialité divine, âme inspiratrice de la conscience de Jésus, expérience primitive et irréductible de sa vie spirituelle, principe immuable et permanent de son témoignage religieux et de son ministère messianique. Cette expérience, préparée dans l'histoire par l'éducation progressive à laquelle Dieu soumit l'humanité, apparut au sein du peuple d'Israël en Jésus de Nazareth

[1] Voy. chapitre V, § III.

[2] Calvin, *Inst. chrét.* II, 15, 5 : « Quant à la vie céleste, il n'y a pas une seule goutte de vigueur en nous, sinon ce qui nous est distillé par le sainct Esprit, lequel a esleu son siege en Jesus Christ, à fin que de lui sourdissent tous biens célestes pour nous en rassasier largement, desquels autrement nous sommes si vuides et indigents que rien plus. »

« lorsque les temps furent accomplis, » et se continua dans la conscience des apôtres qui en furent les premiers témoins et les fidèles interprètes. Les générations suivantes sont, vis-à-vis du grand fait créateur et rédempteur de l'apparition historique de Jésus, dans un rapport de dépendance qui ne se borne pas au lien extérieur du souvenir ou de la tradition ; la vie produit la vie, et ce n'est que lorsque l'Esprit qui constitue la personnalité même du Christ est arrivé à son éclosion dans un cœur d'homme qu'est née la créature nouvelle qui s'appelle le chrétien.

Cette conception vivante, spirituelle, souverainement religieuse et évangélique de la révélation tend à rallier autour d'elle un nombre toujours croissant d'esprits, et il est permis d'affirmer qu'elle finira par prévaloir. Elle a été exprimée par un des maîtres de la théologie contemporaine avec une vigueur et une clarté admirables dans une page que les lecteurs me sauront gré de leur rappeler : « Le point capital, où l'action de l'Esprit de Dieu est vraiment nécessaire, c'est de nous faire faire une expérience nouvelle, de poser en nous un commencement de vie. Nous sommes morts dans nos fautes et dans nos péchés. On ne nous aide pas en nous donnant une idée abstraite de plus, mais en nous ressuscitant. Modifiez d'abord ma vie intérieure, mon rapport concret avec Dieu, je me charge bien moi-même de modifier ensuite ma dogmatique. A ce point de vue, on comprend tout de suite que la véritable Parole de Dieu n'est pas un catalogue de dogmes, c'est-à-dire de vérités abstraites surhumaines, ce qui serait réduire cette Parole à un simple *flatus vocis* ou à un simple γράμμα, à une lettre morte et vaine. La Parole de Dieu est essentiellement créatrice. Elle dit que la lumière soit, et la lumière fut. C'est dire qu'elle réalise ce qu'elle proclame, et le proclame en le réalisant. Cela est vrai de la création physique, cela l'est plus encore de la création morale. Comme en fait la vérité religieuse n'est rien sans la vie religieuse, Dieu ne donne jamais l'une qu'en faisant apparaître l'autre. Ainsi, voulant nous sauver, il ne s'est pas arrêté à définir dogmatiquement le rapport normal entre nous et lui : il a fait plus et mieux, il a créé et fait naître au sein de l'humanité

Jésus le Fils de l'homme et le Fils de Dieu et a placé cette conscience du Fils de Dieu au milieu de l'histoire et au sein de l'humanité comme un germe, comme une puissance de vie capable d'engendrer la vie après elle. De même voulant éclairer Israël, Dieu a suscité dans ce peuple la série des consciences des prophètes, en sorte que c'est dans l'apparition de ces consciences lumineuses et rayonnantes qu'il faut chercher et non ailleurs la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament. Ainsi la révélation absolue de Dieu c'est la conscience absolue de Jésus-Christ dans laquelle se trouve absolument réalisé, sous forme de vie concrète, le rapport normal entre l'homme et le Père céleste qui s'est manifesté à lui. Concluons donc que l'essence positive de la Révélation n'est pas dans un dogme quelconque, mais dans la création et la production de la vie religieuse parfaite au sein de l'humanité [1]. »

Si le Nouveau Testament constitue le document de la révélation, s'il en traduit le témoignage et en raconte l'histoire, la marche à suivre pour puiser dans l'Evangile la substance du dogme chrétien et protestant, ne saurait être douteuse. La méthode historique est la seule qui réponde à la nature même du problème dont nous cherchons la solution.

Quelques observations sur l'application de cette méthode ne seront pas inutiles.

[1] M. Sabatier, *Le Nouveau Testament contient-il des dogmes?* (Revue chrétienne, 1892, I, p. 36-37; lire la fin de l'étude.) Cf. la définition donnée par M. Sabatier dans sa correspondance avec M. F. Godet, même Revue, 1892, I, p. 253 : « Je fais consister la révélation dans la production, d'après un plan providentiel, apparent surtout en Israël, de consciences religieuses où éclate en fait une vie religieuse ascendante, jusqu'à la conscience du Christ où la vie religieuse parfaite apporte du même coup la révélation suprême. » Voy. aussi, dans la leçon plusieurs fois citée de M. Sabatier sur la *Vie intime des dogmes*, p. 12 et suiv. — Des six conférences données à Genève par M. Sabatier (8, 9, 10, 13, 14, 15 avril 1896) sur les origines et les destinées de la religion, c'est la seconde surtout qui traite des rapports de la religion et de la révélation. La critique de M. G. Frommel (*Semaine littéraire de Genève*, 25 avril 1896), serait fondée et même irréfutable, si l'idée d'évolution était nécessairement exclusive de l'idée d'une éducation divine de l'humanité; la notion d'une pédagogie providentielle assure au développement religieux le caractère moral que lui enlèverait la conception fatale d'une « théologie naturiste. »

Il est bien évident que la révélation divine se concentre dans la sphère de la conscience et qu'elle ne porte que sur les rapports concrets de la vie morale et religieuse. C'est dire que, du même coup, sont éliminées une série de questions qui, trop souvent, ont été mêlées à l'expression scientifique de la foi chrétienne et sont entrées comme éléments intégrants dans le dogme traditionnel. Tout le monde, aujourd'hui, affirme que la Bible ne prétend nullement nous donner des leçons de cosmographie, de géologie ou d'histoire naturelle ; mais on oublie ce principe si élémentaire, dès qu'il s'agit de le mettre en pratique et de le traduire dans les faits. Que de fois, en formulant les notions de la création, de la providence, du surnaturel, en esquissant le tableau des destinées futures de l'humanité, en élaborant la cosmologie et l'eschatologie, que de fois on efface ou l'on ignore la ligne de démarcation qu'on avait si consciencieusement tracée ; on se permet des incursions dans des domaines dont on s'était d'abord interdit l'accès ; on s'applaudit des harmonies secrètes qu'on espère avoir trouvées entre les lois de l'esprit et les lois de la nature.

Faut-il descendre à des exemples plus précis ? On affirme que ce qui seul importe, dans les récits bibliques de la création, c'est le grand fait religieux, mais on n'en signale pas moins avec complaisance « les faits frappants qui nous montrent comment les découvertes de la science sont venues jeter un jour inattendu sur certains passages obscurs du premier chapitre de la Genèse[1]. » On enseigne que le miracle est une notion religieuse accessible à la foi seule, et sur laquelle l'expérimentation scientifique n'a point de prise, mais, en dépit de cette affirmation, l'on cherche à déterminer théoriquement les conditions de la naissance de Jésus ou la nature du corps du Seigneur ressuscité et glorifié[2]. On concède volon-

[1] Expressions de M. Bonifas dans la *Revue théologique de Montauban*, 1874-1875, p. 238, à propos de la traduction française de l'ouvrage de Christlieb, *L'incrédulité moderne et les meilleurs moyens de la combattre*, Genève 1874. Voir, dans le même volume de cette Revue, p. 246-251, l'article consacré par M. de Seynes à l'ouvrage de M. Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création*, Paris 1874.

[2] Lire, par exemple, sur la « naissance surnaturelle de l'enfant Jésus »

tiers qu'en fait de science médicale, Jésus n'a point possédé des lumières surnaturelles, et cependant l'on ne craint pas de tirer toute une démonologie de quelques récits scripturaires concernant la guérison d'un épileptique ou d'un aliéné [1]. Rien de plus fréquent que ces inconséquences qui méconnaissent le caractère exclusivement religieux de la révélation évangélique et qui tendent à confondre malheureusement la connaissance pratique du sujet croyant et la fonction théorique de la science [2].

Il faut également faire rentrer dans « le domaine de la faillibilité humaine [3] » et, par conséquent, soustraire à la juridiction religieuse de l'Evangile les opinions littéraires et critiques de Jésus relatives aux livres de l'Ancien Testament, et, en géné-

les considérations physiologiques de M. Wennagel, *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose*, Strasbourg 1883, p. 58; — ou sur la résurrection de Jésus-Christ les développements de M. Gretillat concernant l'état pneumatique du Seigneur, *Dogmatique*, tome II (1890), p. 245-258; *Apologétique* (1892), p. 456-458. Comp. M. F. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, tome III (1885³), p. 595.

[1] On se souvient des protestations que soulevèrent les observations si pondérées et si respectueuses que M. L. Monod avait hasardées sur ce sujet, *Le problème de l'autorité*, p. 78-79, 12-13. C'est à propos de la démonologie si résolument orthodoxe de M. Gretillat (*Dogmatique* I, 521 suiv.) que M. Ménégoz a fait la remarque suivante qui entre dans le vif du problème débattu plus haut. « La dogmatique de M. Gretillat pose nettement la question de savoir si *toutes* les croyances de Jésus et des auteurs du Nouveau Testament ont pour la foi du chrétien un caractère obligatoire. Si oui, on devra, dans la vie pratique, prendre la démonologie bien autrement au sérieux que la plupart de nos pasteurs et fidèles. Un inquisiteur pointilleux finirait par découvrir que l'orthodoxie de M. Gretillat lui-même n'est pas tout à fait immaculée; car son silence, sûrement volontaire sur les exorcismes, permet de le soupçonner de n'avoir guère de goût pour ce genre de pratiques; or qu'est-ce que les démoniaques sans les exorcismes? (Mat. X, 8; Marc VI, 7, 13; XVI, 17; Act. V, 16.) Si, au contraire, on se prononce pour la thèse négative, on pose un principe d'une portée considérable, qu'il faudra résolument regarder en face. » *Annales de bibliographie théologique*, Paris 1888, p. 167.)

[2] Il me semble que cette confusion se révèle fréquemment dans les conférences qu'a données M. A. Berthoud, à l'Aula de Genève, les 18, 21 et 24 janvier 1896, en réponse à M. Metzger, sous le titre : « Hypnotisme, spiritisme et surnaturel chrétien. »

[3] Expression de M. F. Godet, *Le Chrétien évangélique*, avril 1891, p. 160 *a*.

ral, tout ce qui relève du domaine de l'histoire consacrée par la tradition nationale des Israélites. Il ne suffit donc pas d'assurer que nous ne sommes pas tenus de croire, avec Jésus et comme lui, à l'authenticité mosaïque du Pentateuque, à l'origine davidique du psaume CX, à l'historicité complète du livre de Daniel[1]; il importe d'aller jusqu'au bout de cette affirmation. Si l'autorité religieuse de Jésus se borne aux expériences spirituelles qu'il veut communiquer à la conscience de ses fidèles, ce serait déplacer cette autorité et abuser du nom du Christ que de recueillir, dans les déclarations du Maître, des *dicta probantia* à l'appui d'une théorie particulière sur la révélation et sur l'inspiration. Jésus n'a eu ni la prétention, ni la mission de nous expliquer le mode de l'origine des livres saints, de nous rendre compte du genre d'action exercée par le Saint-Esprit sur l'esprit de l'homme, de solidariser les vérités religieuses qu'il affirme avec les hypothèses émises au sujet de ces vérités. La critique a-t-elle réellement réussi à établir le caractère mythique de la chute ou des traditions relatives aux patriarches? Nous serions malvenus à récuser les résultats de la science en alléguant que Jésus, comme l'apôtre Paul, comme l'ancienne Eglise, ont cru à la réalité historique des figures traditionnelles d'Adam et d'Eve, d'Abraham et d'Isaac, de Jacob et de ses fils.

En avons-nous fini avec le triage à opérer dans les paroles de Jésus et des écrivains sacrés? Pas encore. La limite dans laquelle se renferme l'Evangile, matière vivante et permanente du dogme chrétien et protestant, doit être définie avec plus de précision et resserrée davantage. L'œuvre de concentration à laquelle nous convie le canon dogmatique que nous avons essayé d'établir plus haut, implique d'autres règles en-

[1] « Jésus a cité l'Ancien Testament sous le nom des auteurs admis par la tradition juive. Il ne s'est pas préoccupé de savoir si cette tradition avait ou non sur tous les points raison; les questions d'authenticité n'ont pas existé pour lui. Il serait donc possible que telle assertion, où il ne fait que reproduire, sans la contrôler, la tradition juive, se trouvât être en désaccord avec tel résultat de la critique biblique que nous devrions aujourd'hui considérer comme acquis. Mais aussi, qu'on le remarque bien, il n'a pas songé à trancher de telles questions. » M. G. Godet, *Christ, fondement de l'autorité de l'Ecriture*, Montauban 1891, p. 13.

core et des corollaires nouveaux qui découlent logiquement de nos prémisses. Il n'est pas possible, il n'est pas permis de proclamer éternelles et immuables les conceptions et les formules que le Maître et ses disciples empruntèrent à leurs contemporains pour y enfermer le germe fécond de la vérité divine, la puissance créatrice et rédemptrice de l'Evangile[1]. Le sentiment de la filialité divine s'est affirmé et exprimé dans la conscience du Christ sous la forme du messianisme hébreu et juif, qui a servi, non d'enveloppe accidentelle et fortuite, mais de vêtement nécessaire à la pensée religieuse de Jésus. S'il est certain qu'on ne saurait historiquement séparer le royaume messianique de la personne de son fondateur, faut-il en conclure que, pour le chrétien d'aujourd'hui, le titre et la notion du Messie, les fonctions théocratiques qu'il s'arroge, les espérances apocalyptiques qui s'attachent à son œuvre, ont une valeur absolue et éternelle? N'est-il pas de toute évidence que la foi chrétienne laisse tomber d'instinct l'enveloppe temporaire et locale pour s'emparer et se nourrir de la substance religieuse qu'elle recèle? De l'écorce extérieure, elle perce jusqu'à la moelle intime. En procédant ainsi, elle ne fait qu'obéir à l'impulsion qui part du Christ lui-même. « Le fond de la conscience de Jésus se trouve, en dernière analyse, dans ce sentiment de filialité divine, qui fit la force et la joie de son âme dès ses premiers instants. Ce n'était point pour lui un dogme, c'était une expérience morale de tous les jours. C'est ce sentiment qui, du premier coup, le porte bien au-dessus de la loi et lui fait annoncer une nouvelle alliance de Dieu avec les hommes. C'est ce sentiment qui spiritualise et transforme naturellement la notion du royaume messianique et du Messie lui-même, et qui est devenu le caractère spécifique de la religion nouvelle. Mais, encore ici, Jésus ne se sépare en apparence du reste de l'humanité que pour l'élever jusqu'à lui. Il ne nomme pas seulement Dieu « mon Père, » mais « notre Père, votre Père » ; sur cette connaissance de Dieu comme Père, sur le sentiment éveillé de cette filialité divine, il édifie toute la

[1] Voy. M. Sabatier, *De la vie intime des dogmes*, p. 12-14.

vie nouvelle de ses disciples. Il fait mieux et plus que de formuler une théorie; par sa parole et par la communion avec sa personne, il crée dans les âmes ce sentiment nouveau; il donne aux autres ce qu'il possède pleinement en lui-même. De cette manière, le point le plus profond de sa vie intérieure est devenu le sommet de sa révélation, et c'est là le fond de l'Evangile qui a changé le monde[1]. »

Ce que nous avons dit de l'expérience religieuse de Jésus s'applique, dans une plus large mesure encore, à la foi de ses apôtres et de ses premiers disciples. « Dans les discours authentiques de Jésus, le principe créateur et révélateur se trouve joint aux idées les plus élémentaires et, par conséquent, les plus durables[2]. » Il n'en est plus tout à fait de même dans les différents types doctrinaux de la « théologie du Nouveau Testament; » au langage primitif de la conscience religieuse se mêle continuellement l'expression secondaire de la réflexion dogmatique. Tantôt la foi nouvelle s'empare des procédés de l'herméneutique populaire ou rabbinique pour justifier ses affirmations religieuses et elle se sert, à cet effet, d'arguments exégétiques qui pouvaient sembler décisifs aux fidèles d'alors, mais qui sont dépourvus pour nous de toute force probante; tantôt la conscience chrétienne tira parti des formules spéculatives qui avaient cours dans les écoles et traduisit ses expériences intimes dans un langage accessible au génie hellénique. Juifs et Grecs empruntèrent au patrimoine de leur culture intellectuelle et de leur tradition théologique des thèses auxiliaires et des corollaires explicatifs pour expliquer et développer le contenu de leur foi chrétienne. C'est donc se méprendre complètement sur le sens religieux et sur la portée réelle de la foi elle-même, que d'identifier le fond de l'expérience religieuse et la forme de l'argumentation théologique. Il n'est pas

[1] M. Sabatier, *Jésus-Christ*, article de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, tome VII (Paris 1880), p. 395. — Comp. M. Ehrhardt *Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein*, Fribourg et Leipzig 1895, p. 72 et suiv.

[2] M. Sabatier, *De la vie intime des dogmes*, p. 13.

plus légitime d'élever à la hauteur de principes dogmatiques les formules métaphysiques éparses dans le Nouveau Testament, que de canoniser l'exégèse des apôtres, exégèse aussi intéressante au point de vue religieux qu'arbitraire aux yeux de l'historien. L'analogie est frappante entre le procédé d'interprétation scripturaire par l'exégèse et le procédé de justification métaphysique par la spéculation ; il y a une inconséquence manifeste à faire bon marché de l'herméneutique de Paul, de Matthieu ou de l'épître aux Hébreux, et à retenir à tout prix les formules spéculatives du quatrième évangile ; la gnose alexandrine, de même que l'exégèse rabbinique ou l'herméneutique populaire, n'est qu'un appui extérieur que s'est donné la foi chrétienne ; dans l'un ou l'autre cas, l'expérience, affirmée par la foi, n'est pas solidaire de l'explication fournie par la théologie.

Les exemples à l'appui de ces assertions sont innombrables; nous n'en indiquerons que quelques-uns que nous empruntons à dessein au dogme central du christianisme, à la doctrine de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ.

A première vue, la notion chrétienne et protestante de la rédemption est liée à l'explication des sacrifices théocratiques et des rites propitiatoires de l'ancienne alliance. Celui qui s'en tient à la lettre des documents scripturaires sera toujours tenté, disons mieux, il sera obligé de chercher dans le Lévitique la clef de l'intelligence de la mort du Sauveur [1]. Les apôtres n'ont-ils pas trouvé eux-mêmes, dans les usages et les traditions religieuses de l'Ancien Testament, les types prophétiques de l'œuvre rédemptrice et expiatoire du Christ ? Il est incontestable que leur exemple devrait avoir force de loi pour nous, s'il nous était interdit de distinguer entre leur foi religieuse et leur argumentation scripturaire et typologique. Nulle part cette distinction entre la valeur essentielle de leurs affirmations religieuses et

[1] C'est le point de vue de l'ancienne orthodoxie et de la théologie du Réveil. Voy. par exemple, les ouvrages de Guers, *Le camp et le tabernacle du désert, ou le Christ dans le culte lévitique*, 1845; *Le littéralisme dans la prophétie*, 1862; *Etude sur l'épître aux Hébreux*, 1865; *Le sacrifice du Christ*, 1867.

le caractère relatif et secondaire de leurs explications théologiques n'apparaît plus nécessaire et plus évidente. En effet, tous nos écrivains sacrés s'accordent sur un point capital, c'est qu' « il y a dans la mort de Christ quelque chose d'essentiel et qui ne se trouvait pas dans celle des taureaux et des boucs immolés sur l'autel de Jahveh ; ce quelque chose, c'est le don volontaire de la victime elle-même; elle n'est pas dévouée, elle se dévoue librement et par amour. (Rom. V, 6-9.) Par là, son sacrifice devient un acte moral[1]. » Toute analogie entre l'expiation lévitique et la rédemption chrétienne reste donc nécessairement imparfaite, et il n'est pas un seul des auteurs du Nouveau Testament qui ne le reconnaisse avec plus ou moins de clarté et de conséquence. Dès lors, la valeur dogmatique de leur argumentation scripturaire et typologique n'a rien d'absolu et de général, elle est purement relative et secondaire. Fils dociles et pieux de l'ancienne alliance, élevés dans les croyances religieuses de leur peuple, attachés de cœur à la tradition théocratique, ils ont naturellement exprimé ou justifié leur foi nouvelle à l'aide d'images ou de formules que leur fournissait leur passé. Ce que les rites multiples et les sacrifices répétés du culte mosaïque n'offraient qu'imparfaitement à une conscience altérée de paix et de justice, ils le trouvèrent dans l'œuvre de leur Sauveur ; le Crucifié leur apparut comme le médiateur suprême, la victime accomplie, le sacrifice parfait et unique. Enrichis de ce don ineffable, en possession de ce trésor qui venait au-devant de tous leurs besoins et qui leur assurait un bonheur supérieur à leurs rêves les plus audacieux, ils se complurent à rechercher et à signaler, jusque dans les plus minces détails, une harmonie profonde entre l'économie nouvelle et celle que le Christ avait abolie en l'accomplissant : le symbolisme et la typologie devinrent les auxiliaires du dogme. Mais l'inspiration primitive et permanente de leur exégèse prophétique ou allégorique procédait de leur foi chrétienne ; les comparaisons et les figu-

[1] M. Sabatier, *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, Paris 1887, p. 25-26.

res qu'ils puisaient dans l'Ancien Testament n'étaient, en dernière analyse, que l'illustration populaire ou le commentaire plutôt pratique que théorique de leur religion nouvelle. Nous nous garderons donc d'attribuer un caractère normatif à l'exégèse apostolique, ou de confondre l'objectif de leurs préoccupations chrétiennes avec les méthodes de leur raisonnement scripturaire ou dogmatique [1].

Il serait facile de poursuivre ce travail et de montrer l'application de ces principes à tout l'ensemble de la christologie du Nouveau Testament. Qu'est-ce que la notion de la préexistence du Fils de Dieu, sinon la traduction, dans le langage du temps, de la valeur religieuse de la personnalité du Christ, organe éternellement prédestiné de la volonté divine, révélateur parfait d'une sainteté inviolable et d'une infinie charité, fondateur du Royaume que le Père a préparé à ses élus dès la création du monde ? (Mat. XXV, 34.) Qu'est-ce que la conception de la naissance miraculeuse de Jésus, sinon l'expression populaire et symbolique d'une vérité d'expérience chrétienne, de la certitude que la vie divine, incarnée en Christ et par lui communiquée à l'humanité, procède d'une source divine, qu'elle n'a point jailli des bas-fonds de notre terre souillée par le péché, que le Fils de Dieu est bien réellement une création nouvelle, le chef d'une humanité qui « tient au ciel par la racine, » le second Adam né de Dieu et vivant en Dieu ? Qu'est-ce que la foi au Ressuscité, sinon la victorieuse et inébranlable assurance que le Seigneur est vivant, que la mort du Crucifié n'a pas été le dernier mot de sa mission salutaire, mais bien le point de départ et l'indispensable condition d'une œuvre impérissable, que l'esprit de sainteté, facteur essentiel de la personnalité

[1] M. H. Schultz, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1867, p. 336 ; *Jenaer Literaturzeitung*, 1876, p. 639 ; *Alttestamentliche Theologie*, 5e édit. 1895, passim. Lire les développements judicieux et irréfutables de M. Kaftan, *Was ist schriftgemäss?* (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1893, surtout p. 111 à 116. L'auteur a parfaitement montré combien l'orientation de notre pensée religieuse a changé et ce qu'il y aurait d'étrange et d'insoutenable à vouloir faire du symbolisme sacerdotal de l'Ancien Testament la base du dogme chrétien de la rédemption.

terrestre de Jésus, est arrivé à son éclosion parfaite dans le Seigneur glorifié, en sorte que son action n'est plus liée aux conditions de l'espace et du temps, et que, désormais, le Seigneur est plus près des siens que durant les jours de son ministère historique et terrestre[1]. Les prédictions du retour du Christ, la notion eschatologique du jugement, toutes les données de l'apocalypse juive et chrétienne recèlent, elles aussi, des principes d'une valeur permanente, des vérités d'une portée infinie, que le dogmaticien est appelé à dépouiller de leur expression locale et temporaire, partant caduque et contingente, pour les revêtir d'une forme intelligible à la pensée et à la conscience contemporaines[2].

Je n'ignore pas qu'aux yeux de bien des théologiens ce travail d'élimination et de concentration équivaut à une mutilation et à un appauvrissement de l'Evangile et de la foi évangélique[3]; mais leur sentence de condamnation sommaire est inspirée par un sentiment qui, pour être infiniment respectable, n'en est pas moins le fruit d'une grave et regrettable méprise: on persiste à confondre le contenant et le contenu, la vie éternelle qui émane de l'Evangile et son expression historique et passagère. A ceux qui commettent cette confusion nous oserons soumettre quelques observations qui leur feront peut-être entrevoir que notre point de vue est autre chose qu'une conception légère et coupable[4].

[1] On trouvera l'explication et la justification détaillée des thèses sommairement indiquées ici, dans quelques essais précédemment publiés : *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, Paris 1883; *Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ*, Paris 1890; *La foi en la résurrection de Jésus-Christ* (Revue de théologie et de philosophie 1895, p. 97-121, traduction française du rapport allemand présenté à la conférence pastorale d'Alsace-Lorraine le 14 juin 1892 et inséré dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, année 1892, p. 343-368.)

[2] Voy. encore quelques exemples donnés par M. Roberty, *Quelques réflexions sur l'autorité du Christ*, Paris 1893, p. 51-54. Cf. les conclusions de l'opuscule de Ch. Secrétan, *Religion et théologie*, 1883.

[3] M. F. Godet, *Revue chrétienne* 1884, p. 479; *Ce que le ministère doit à l'Eglise dans le moment actuel*, 1891, p. 7.

[4] Lire les excellentes observations de M. Ménégoz, *L'autorité de Dieu*. Paris 1892, p. 9 et suiv. (Voy. *Revue chrétienne*, 1892, II, 405 suiv.) Cf. M. L.

Et d'abord le triage qu'ils repoussent en théorie, ils le pratiquent eux-mêmes; sans doute ils en restreignent la portée, ils en limitent l'application à ce qu'ils appellent les points secondaires de l'enseignement biblique, mais par leur exemple même ils montrent qu'ils sont loin de condamner la nécessité et la légitimité d'une opération qu'ils nous reprochent[1]. Il ne s'agit donc, en définitive, entre nos adversaires et nous que d'une affaire de mesure, d'une simple question de frontières avancées ou reculées, élargies ou resserrées selon le jugement des uns ou des autres. A vrai dire, ceux-là seuls ont le droit de crier au scandale ou au sacrilège, qui osent professer sans restrictions et sans réticence la doctrine de l'inspiration plénière et littérale des Ecritures; mais abandonner cette position, ouvrir soi-même dans la tradition théopneustique des brèches qui la font crouler de toutes parts, ce n'est pas, je pense, conquérir et mériter le droit de jeter le blâme et le discrédit sur ceux qui, après tout, ne procèdent pas autrement que les théologiens incriminés. Trève aux illusions et aux équivoques! En essayant de dégager la science évangélique de la « fécule hébraïque ou grecque[2] » qui s'y trouve mêlée, nous faisons avec conscience et dans un intérêt religieux et scientifique ce que chaque croyant véritable, chaque chrétien vivant fait tous les jours, mais instinctivement, au hasard, à son insu, pour le compte de son édification et de son instruction personnelle. Qu'est-ce qui émeut le fidèle en présence de l'œuvre rédemptrice du Sauveur? Est-ce la concordance minutieuse entre les rites du Lévitique et les détails de la passion du Christ ou le

Monod, *Le problème de l'autorité*, p. 105-110. — Cf. M. Fulliquet, *Opuscule cité*, p. 7-28.

[1] Cf. M. Boegner, *Quelques réflexions sur l'autorité en matière de foi*. (Revue chrétienne, 1892, II, p. 110.) — M. H. Krüger, *Revue chrét.* 1895, II, p. 384. — M. Godet, *étude citée*, p. 13, 22. — On se souvient de l'essai de M. F. Godet s'appliquant à faire, dans la seconde épître aux Corinthiens, le départ entre ce qui est révélation objective et divine et ce qui est réflexion subjective et humaine. *Le Chrétien évangélique*, 1891. Cf. aussi Gess, *Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel*, Basel 1892.

[2] M. Sabatier, *De la vie intime des dogmes*, p. 13.

miracle d'amour et de dévouement qui éclate dans le plus grand des sacrifices? Qu'est-ce qui, aux yeux des petits et des humbles, des pauvres en esprit et des héros de la foi, qu'est-ce qui donne à l'Evangile de Noël je ne dis pas seulement sa beauté souveraine et son charme vainqueur, mais sa vérité permanente et sa valeur infinie? Est-ce le prodige matériel d'une naissance qui a eu lieu à l'encontre des lois de la physiologie ordinaire, ou la révélation morale d'une communication divine faite à l'humanité, d'un don ineffable de la grâce du Père céleste à ses enfants malheureux et perdus? Qu'est-ce qui fait monter aux lèvres des mourants des paroles de confiance, de consolation et de victoire? Qu'est-ce qui fait luire par delà la nuit de nos deuils l'aurore d'un jour éternel? Est-ce une théorie sur la vie transcendante et incorruptible du Ressuscité, ou la confiance en un Sauveur qui a vaincu la mort, qui fait de nous des citoyens des cieux et qui dans notre communion avec lui nous donne la certitude qu'il a mis en évidence la vie et l'immortalité? Il suffit de poser ces questions pour se convaincre que tenter le départ entre le fond intime de l'expérience religieuse et la forme transitoire de l'explication théologique, c'est rendre à la foi évangélique un inestimable service[1].

C'est par là même apporter à la science dogmatique les lumières les plus précieuses et le plus solide appui. En ramenant l'enseignement biblique à son principe religieux, on arrive à prendre au sérieux et à mettre en pratique la méthode organique que réclame l'interprétation des Ecritures. Pour assurer à la preuve dogmatique tirée des livres bibliques sa valeur et

[1] Il ne me paraît pas douteux qu'en formulant ainsi le problème discuté ici nous sommes pleinement d'accord avec la tradition représentée par VINET : aux yeux du grand penseur, ce qui, dans un système religieux, ne présente point d'affinité intérieure avec la conscience éclairée et renouvelée par l'Evangile, n'est point divin et ne saurait se donner comme révélation. Seulement VINET a éludé les applications négatives de ce principe, et il n'en a pas tiré les conséquences critiques. Ce point capital ne nous semble pas infirmé par l'article de M. G. GODET sur *Vinet et l'autorité en matière de foi* (Revue de théologie et de philosophie 1893, p. 173-191), article qui a d'ailleurs le mérite d'appeler l'attention sur quelques points méconnus parfois ou trop oubliés.

sa force, il faut atteindre et dégager le consensus religieux qui, par delà les thèses d'emprunt et les corollaires explicatifs de la théologie, exprime l'unité intime et féconde de la révélation évangélique. Là où cette unité fait défaut, là où le consensus religieux finit, il n'y a point de place pour une décision dogmatique. Etablir un dogme, ce n'est pas alléguer un texte scripturaire, ce n'est pas même apporter un nombre imposant de *dicta probantia*, c'est montrer qu'il est la traduction authentique de l'expérience religieuse de Jésus et qu'il tire sa substance de l'Evangile vécu et proclamé par la communauté chrétienne[1].

[1] Sur la preuve dogmatique tirée des Ecritures, voy. les réflexions de M. H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha, 1881, p. 417, 420, 438, 503-504, 507, 608, 617; M. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*, Basel 1881, p. 203-205, 280; Lipsius, *Theolog. Jahresbericht*, 1884, p. 296. M. Kaehler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, Leipzig 1893, p. 56-57. La différence entre la méthode atomistique et la méthode organique appliquée à l'Ecriture sainte ressort avec une clarté parfaite de l'exemple donné par M. Léopold Monod, à la fin de son étude souvent citée : « M. Louis Burnier me disait un jour qu'il n'avait pas toujours cru à la prédestination (ou à l'élection), mais que, dans le temps même où il ne croyait pas ce dogme, il était parfaitement décidé à le croire, si on le lui montrait enseigné par les textes. Voici la formule de la doctrine calviniste, telle que la donne en termes fort clairs la Confession de foi de La Rochelle (art. XII) : « Nous croyons que de cette corruption et condamna-
» tion générale en laquelle tous hommes sont ployez, Dieu retire ceux
» qu'en son conseil éternel et immuable il a esleus, par sa seule bonté et
» miséricorde en nostre Seigneur Jésus-Christ, sans considération de leurs
» œuvres, laissant les autres en icelle mesme corruption et condamnation,
» pour démontrer en eux sa justice, comme des premiers il fait luire les
» richesses de sa miséricorde. » Eh bien, pour admettre que l'abandon d'une grande partie (ou plutôt d'une partie quelconque) de la race humaine à la corruption et à la condamnation, est de la part de Dieu un acte volontaire qui a pour but de glorifier sa justice; pour admettre ses perfections divines violemment déchirées et se démontrant les unes dans le bonheur et la sainteté des uns, les autres dans le péché et dans le malheur « du reste; » pour admettre que cette conception est la conception chrétienne et évangélique du salut, il ne suffirait pas, à mes yeux, que l'exégèse réussît à prouver que certaines affirmations de saint Paul l'appuient; il faudrait prouver encore qu'elle ne porte aucune atteinte à

J'insiste à dessein sur ce dernier point. La prétention de quelques théologiens de réduire l'Evangile à un petit nombre de paroles du Maître, transmises par les Synoptiques, me semble aussi injustifiée qu'elle est dangereuse. S'il est vrai que l'Evangile a paru dans la personne du Sauveur, si cette personne a donné aux consciences une impulsion toute-puissante et s'est gravée en traits ineffaçables dans le cœur de ses disciples, il est de toute évidence que nous percevons dans la foi de l'Eglise primitive la vibration prolongée de la conscience même de Jésus, le rayonnement de la lumière qui procède de lui, le large et magnifique épanouissement de la vie divine qu'il a apportée à l'humanité. A cet égard, la littérature du Nouveau Testament, en dépit de l'alliage étranger qui déjà s'y trouve mêlé, est un fruit de l'inspiration du Christ et fait réellement partie de son œuvre. S'interdire l'usage dogmatique des épitres ou du quatrième évangile, c'est donc restreindre gratuitement l'action exercée par le Christ historique et porter atteinte non pas seulement à la théologie du Nouveau Testament, mais au contenu divin de la révélation évangélique. Une mutilation pareille équivaudrait à la banqueroute de la dogmatique protestante[1].

la révélation du Dieu, dont l'amour est sainteté et dont la sainteté est amour, que Jésus-Christ a donnée au monde et à laquelle rend témoignage le Saint-Esprit. » (*Revue chrétienne*, 1892, I, 181-182.) — J'ai essayé d'appliquer cette méthode organique de l'argumentation scripturaire à une doctrine qui ne peut s'appuyer sur aucun texte du Nouveau Testament, mais dont la légitimité ressort de l'ensemble du témoignage religieux des auteurs sacrés : *Réflexions sur le baptême des enfants*, Paris et Lausanne, 1892.

[1] C'est ici le lieu de rappeler une observation de LUTHER : « Du sollst den Irrthum weit von dir thun, dass du meinst, du hörest nicht das Evangelium, wenn du die Epistel St. Pauli hörest, oder St. Petrus... Ja, ich thar sagen, dass in St. Pauli Episteln das Evangelium klarer und lichter ist, denn in den vier Evangelisten; denn die vier Evangelisten haben Christi Leben und Wort beschrieben, welche doch nicht verstanden sind bis nach der Zukunft des Geistes, der ihn verklæret, wie er selbst sagt. Aber St. Paulus schreibet nichts von dem Leben Christi, drückt aber klar aus, warumb er kommen sei, und wie man sein brauchen soll. » (Ed. d'Erlangen, œuvres allemandes, VII², 155.) — Voy. aussi sur la question soulevée plus haut, la suggestive conférence de M. KÆHLER,

Pour atteindre et pour exprimer d'une manière fidèle et complète l'expérience religieuse faite dans la conscience de Jésus, il ne faut pas seulement en suivre le prolongement dans l'âge apostolique, il convient d'y ajouter l'étude de la révélation préparatoire dont l'Ancien Testament est le document[1]. La compréhension approfondie et exacte des notions religieuses du Nouveau Testament n'est possible qu'à la condition d'un recours incessant aux principes essentiels de la religion d'Israël ; il est indispensable de saisir les données scripturaires du Nouveau Testament dans leur rapport organique avec la religion de l'ancienne alliance et avec celle du judaïsme contemporain[2]. Sans doute la piété respectueuse du Fils de l'homme à l'égard du passé d'Israël s'alliait toujours à une souveraine indépendance, mais la parole adressée par le Christ johannique à la Samaritaine[3] est l'expression authentique de la pensée de Jésus, telle qu'elle se dégage du témoignage des Synoptiques. Aussi la dogmatique chrétienne ne peut-elle que saluer avec reconnaissance la tentative des jeunes théologiens qui « cherchent à rattacher l'enseignement de Jésus au développement religieux qui l'avait précédé, » et qui nous rappellent que le Maître, « aussi

Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892. Comp. enfin RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II³ (1889), p. 13 et suiv.; RÖHRICHT, *Ueber theologische Methode.* Ein Wort zur Verständigung über das Wesen des Christenthums, Hamburg 1896.

[1] On sait que SCHLEIERMACHER a systématiquement méconnu la solidarité qui règne entre l'Ancien et le Nouveau Testament. (*Der christliche Glaube*, §§ 12, 132.) Cette lacune a été heureusement comblée par une série de théologiens modernes, en particulier par RITSCHL. Voy. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1857², p. 282 et suiv.; *Theol. Studien und Kritiken*, 1860, p. 587-591; *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, tome II (1889³), p. 14 et suiv.

[2] Le recours constant aux données de la théologie juive soit pour mettre en évidence l'originalité du principe chrétien, soit pour marquer la parenté et la filiation des notions juives et chrétiennes constitue l'une des grandes et précieuses originalités du savant et pénétrant ouvrage de M. HOLTZMANN. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 vol. Freiburg i. B. u. Leipzig, 1896.

[3] Jean IV, 22 : *Ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.*

bien que les autres hommes de sa génération, apprit à lire l'Ancien Testament à travers les idées d'une théologie qui en diffère très sensiblement. En nous astreignant consciencieusement à cette étude comparative, nous verrons un Christ plus concret, plus vraiment humain, nous apparaître dans un cadre qui fera mieux ressortir son incomparable grandeur, tout en constatant une fois de plus que rien dans le cours de l'histoire ne surgit absolument ex abrupto et sans y être préparé[1]. »

Telles sont quelques-unes des applications que réclame la méthode de la dogmatique protestante. Historique dans son principe et dans ses conséquences, cette méthode peut aussi être appelée psychologique et expérimentale, non pas dans le sens purement subjectif et individuel représenté par Schleiermacher[2], mais dans une acception plus large et plus solide. L'expérience que le dogmaticien aspire à démêler et à traduire, c'est l'expérience collective de la communauté chrétienne, expérience dont la conscience de Jésus est à la fois la source, la matière et la norme.

On voit maintenant dans quel sens nous soutenons que la dogmatique protestante a pour mission d'exprimer scientifiquement les expériences accessibles à la conscience protestante. Sans doute les affirmations dogmatiques de l'Eglise évangélique dépassent, en étendue et en profondeur, le contenu de la conscience individuelle de chacun de ses membres; mais il faut que chaque protestant soit à même de faire la contre-épreuve

[1] M. Ehrhardt, *La récente controverse sur l'eschatologie de Jésus en Allemagne.* (Revue de théologie et de philosophie 1895, p. 455.)

[2] Voy. plus haut, chapitre quatrième, § II. Sans doute toute exposition féconde et vivante de la dogmatique protestante prend nécessairement une couleur personnelle et doit être marquée du sceau de l'individualité du dogmaticien; mais ce caractère individuel est parfaitement conciliable avec l'universalité qui constitue l'attribut essentiel de la vérité chrétienne et qui sera précisément mise en évidence par une théologie à la fois religieuse et indépendante. Voy. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, §§ 203-209; *Der christliche Glaube*, § 25; M. F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, p. 11-12; M. H. Schultz, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, §§ 5-6; M. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, I, 101-107.

expérimentale du fait religieux dont la théologie a établi la formule scientifique. Une doctrine dont nous ne pouvons pas expérimenter personnellement le contenu religieux n'aurait pas droit de cité dans le système de la dogmatique protestante [1]. Si l'on nous objecte que ce principe pourrait mener bien loin [2], nous n'y contredisons point; loin de là, nous pensons en effet que ce principe conduit nécessairement à la dissolution de la scolastique orthodoxe sous toutes ses formes. Mais cette dissolution sera un enrichissement si elle entraîne la réorganisation de la dogmatique protestante suivant la norme évangélique et d'après la méthode que nous avons essayé de déterminer et de défendre [3].

[1] « Toute doctrine est une forme dont la valeur réelle dépend uniquement du contenu expérimental qu'elle renferme. Une doctrine sans contenu expérimental est vide; avec ce contenu elle est pleine, au contraire, et féconde... La pensée n'est que la vie consciente. Si nous n'avions aucune relation d'aucun genre, ni avec le monde ni avec Dieu, notre pensée n'aurait point d'objet, point de contenu, et sans doute n'existerait même pas. L'expérience de la vie fait la matière de nos réflexions, de la philosophie et de la théologie. Voilà dans quel sens psychologique j'affirme que la vie précède *logiquement* la pensée; traduisez : la pensée est une forme idéelle dont la vie est le seul contenu positif. Chez le Christ, les prophètes et les apôtres, c'est toujours l'expérience intérieure qui donne aux pensées et aux paroles leur réalité substantielle. Une chose que personne au monde n'aurait jamais expérimentée en quelque façon et mesure, n'existerait pas pour l'esprit humain. Voilà le principe qu'on peut contester, mais qu'il faut d'abord bien entendre. C'est le principe d'une théorie de la connaissance.» (M. A. Sabatier, *Le christianisme au XIXe siècle*, XXIe année, No 6 [11 février 1892].— Voyez l'ouvrage souvent mentionné de M. Sabatier, *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse*, 1893.)

[2] M. Doumergue, dans le numéro du *Christianisme* que nous venons de citer, demande à M. Sabatier : « Ai-je expérimenté la préexistence du Christ? cette doctrine est-elle vide? Ai-je expérimenté la création? cette doctrine est-elle vide? Ou bien suffit-il d'expérimenter les conséquences d'une doctrine? » — Cf. M. Bœgner, *Quelques réflexions sur l'autorité en matière de foi* (Revue chrétienne, 1892, II, p. 26); M. Cordey, *La foi à la préexistence de Jésus-Christ et son importance pour la piété chrétienne*, Paris 1893, p. 41. — Nous essayerons de répondre, dans le dernier chapitre du présent essai, à quelques-unes des questions posées ici par nos critiques.

[3] « Si la religion est une vie, rien ne peut entrer dans la religion, rien

III

Ainsi comprise, la dogmatique protestante a besoin du concours d'une série de sciences auxiliaires sans lesquelles le dogmaticien ne saurait remplir la tâche qui lui incombe [1].

Essayons d'indiquer rapidement les disciplines dont la collaboration est indispensable à la dogmatique. Pour marquer le rôle de chacune d'elles, nous partirons d'abord des faits qui ne donnent lieu à aucune contestation, et nous terminerons notre revue sommaire par l'examen des points sur lesquels l'accord entre les théologiens est moins général.

Des développements qui précèdent il est facile de conclure que les études bibliques, en particulier les disciplines que l'on désigne du nom assez malheureux de Théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament, acquièrent pour le dogmaticien une importance souveraine. Il est permis d'affirmer que notre conception de la dogmatique protestante confère à la théologie biblique une dignité et une valeur qu'elle n'a jamais eues ni dans les écoles de l'orthodoxie confessionnelle, ni dans les cercles de la théologie du Réveil. Le procédé que pratiquaient les uns et les autres était aussi élémentaire que superficiel. Considérant la Bible comme un recueil d'oracles surnaturels, exploitant l'Ecriture comme un code infaillible, ils se bornaient à ramasser indifféremment dans toutes les parties du canon biblique

n'appartient à la religion qui ne puisse être vécu et qui ne concoure à la vie.... Si tout ce qui appartient à la religion doit pouvoir être vécu, nulle conception des choses divines qui s'adresse à la seule intelligence, à plus forte raison nulle formule enveloppant un problème qui ne touche que l'intelligence, ne saurait faire corps avec la foi, que le respect de cette indéniable vérité tendrait grandement à simplifier. » (CH. SECRÉTAN, *Revue chrétienne*, 1893, tome II, p. 6.)

[1] C'est à la dogmatique en première ligne qu'on pourrait appliquer les observations d'E. SCHÉRER sur la théologie en général : « La théologie que l'on regarde volontiers comme la plus étroite et la plus stérile des sciences, en est au contraire la plus étendue et la plus féconde. Elle confine à toutes les études et touche à toutes les questions. Elle initie l'esprit à des recherches qui ne se font ailleurs ni si naturellement ni si complètement. » (*Mélanges de critique religieuse*, Paris 1860, p. 522.) — BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, Band I², 1884, § 6 (p. 37-42).

des citations isolées et des textes servant de *dicta probantia* ou d'instruments de polémique confessionnelle. La théorie de l'inspiration verbale promenait son niveau sur toutes les pages, sur tous les mots de la Bible, étouffant le sens historique sous le poids de la scolastique traditionnelle, anéantissant le caractère personnel des individualités, effaçant les différences des temps et des lieux. On ne doutait ni de l'unité doctrinale de tous les livres bibliques, ni de l'identité entre les enseignements scripturaires et la dogmatique officielle. La théologie biblique n'avait pas pris conscience d'elle-même, elle ne s'était pas constituée d'une manière indépendante, c'est à peine si l'inspiration religieuse de l'âge héroïque de la Réforme préparait de loin son avènement et son émancipation. Le problème des rapports entre la théologie biblique et la science dogmatique n'était point posé, il n'existait même pas.

Combien la situation du théologien a changé depuis la formation et le vigoureux développement des disciplines qui, s'affranchissant du joug des préventions dogmatiques et des préoccupations polémiques, appliquent aux livres saints une méthode sévèrement historique et exposent objectivement les idées religieuses et morales qui ont rencontré leur expression dans l'Ancien et le Nouveau Testament ! Désormais il ne saurait plus être question de ranger sous les rubriques de la dogmatique officielle une série plus ou moins considérable de textes de toute origine et de toute valeur. Nous avons essayé de montrer à quelles opérations délicates et difficiles l'intelligence historique des Ecritures convie et oblige les dogmaticiens : nous avons par là même indiqué déjà les rapports qui règnent entre la théologie biblique et la théologie systématique [1].

La théologie biblique est une science historique [2]; elle a pour tâche d'exposer, dans leur genèse et dans leur enchaînement

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, tome I, (Strasbourg et Paris 1864³), p. 1-14 : La théologie scolastique et la théologie biblique.

[2] Lire la magistrale esquisse qu'a donnée M. Holtzmann du développement de la Théologie du Nouveau Testament, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Freiburg i. B. u. Leipzig 1896. Tome I, pages 1-22.

organique, les idées religieuses et morales dont les livres bibliques sont les documents multiples et variés ; partant, il lui est interdit de confondre les époques, les lieux, les auteurs ; elle laisse à chaque témoin religieux, à chaque type doctrinal son individualité propre et sa physionomie originale ; elle ne dissimule pas les nuances et les différences parfois très notables qui distinguent les conceptions ou les groupes de conceptions renfermés dans les livres saints; elle tient compte de l'atmosphère ambiante, du milieu et du moment ; elle recherche le principe générateur des enseignements religieux ou des systèmes théologiques, elle marque les influences qui les ont modifiés; elle détermine leurs relations, leurs affinités, leurs divergences; elle ne s'élève à une synthèse que là où elle y est autorisée par l'observation précise et par l'analyse exacte et minutieuse.

C'est dire que la théologie biblique fournit à la dogmatique protestante la matière principale de son œuvre scientifique [1]. Le parti que le dogmaticien est appelé à tirer des résultats acquis par les sciences bibliques, comment il s'appuie sur la base large et solide que lui conquiert l'intelligence historique des livres saints et que lui assure la méthode organique de l'interprétation scripturaire, suivant quels principes il convient de constituer la preuve dogmatique en remontant toujours à l'expérience de la communauté chrétienne et au témoignage religieux de Jésus-Christ, c'est ce que nous avons essayé de montrer plus haut. Sans doute ce travail est infiniment moins simple et moins facile que l'accumulation de passages bibliques arrachés à leur contenu et groupés artificiellement d'après un schéma étranger à l'intention primitive des auteurs; mais la ruine irréparable du système théopneustique entraîne nécessairement une transformation radicale des rapports à établir entre la théologie biblique et la science dogmatique : si celle-ci est tributaire de celle-là, ce n'est qu'au prix d'une intelligence forte et profonde du sens historique et de l'inspiration religieuse des documents sacrés.

[1] M. P. Ewald, *Ueber das Verhältniss der systematischen Theologie zur Schriftwissenschaft*, Leipzig 1895.

Délivrée de la tyrannie de la scolastique traditionnelle, comprise dans son rôle de science strictement historique, la théologie biblique rend à la dogmatique protestante des services dont il est impossible de s'exagérer la valeur et la portée. Il n'y a pas de présomption à soutenir que les dogmaticiens commencent à peine à s'engager dans cette voie et à orienter leurs travaux dans le sens que leur marque cette conception nouvelle des sciences bibliques.

Cependant la compréhension fidèle et indépendante du christianisme primitif a besoin d'un complément indispensable. S'il est établi que la théologie biblique n'est que le premier chapitre, chapitre fondamental, il est vrai, et dominateur de l'histoire de la pensée chrétienne, il n'est pas douteux que l'éclosion du principe évangélique et ses premières manifestations dans le monde juif et hellénique ne sauraient être isolées de son évolution et de ses vicissitudes à travers les âges. Le dogmaticien ne peut faire un pas sans la connaissance et l'étude de l'histoire des dogmes [1].

Les temps ne sont plus où l'on réduisait l'histoire des dogmes à une revue d'opinions plus ou moins obscures et bizarres, véritable herbier rempli de plantes rares et exotiques, il est vrai, mais toutes mortes et desséchées. Entre les mains des Baur, des Thomasius et des Ritschl, des Nitzsch et des Harnack, l'histoire des dogmes a cessé d'être un simple répertoire de formules, un musée d'antiquités dogmatiques; elle est même plus qu'un simple témoin, elle est un juge qui, en répandant sa lumière sur le passé, éclaire le présent et projette souvent ses clartés prophétiques sur l'avenir. Appliquée aux éléments erronés qui se sont mêlés à la vérité chrétienne dans le cours des siècles, elle est un agent de dissolution aussi puissant que salutaire;

[1] « Entre la Bible, source unique de la vérité religieuse, et notre dogmatique, exposé scientifique de cette vérité, se place un fait immense dont nous ne pouvons nous dispenser de tenir compte, savoir l'Eglise chrétienne, qui sera toujours pour nous non une autorité, mais une grande lumière. » M. J. Monod, *De l'objet de la dogmatique*. (Revue de Montauban, 1875-1876, p. 193.) — M. G. Krüger, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte*? Freiburg i. B. 1895.

mais son enquête patiente, son analyse infatigable, son contrôle sans cesse répété savent amener au jour les germes féconds dont l'éclosion nous fera pénétrer plus avant dans la connaissance et l'intelligence de la révélation évangélique. A ce titre, aucun ouvrage, depuis la publication des travaux de Ritschl, n'a rendu à la théologie systématique des services plus précieux que l'*Histoire des dogmes* de M. Harnack ; aucun n'a donné à la pensée dogmatique une impulsion plus féconde et plus durable : les chapitres que l'auteur a consacrés à Origène, à Athanase, à Augustin et à Luther sont des contributions apportées non seulement à l'histoire, mais aussi à l'étude scientifique de la vérité chrétienne elle-même [1].

Dans l'évolution dogmatique de la foi chrétienne, il est des époques et des individualités qui nécessairement arrêteront plus longtemps le dogmaticien protestant et fixeront de préférence son attention et son intérêt. Il devra faire surtout une place large et importante, je ne dis pas aux vues dogmatiques, mais aux grandes conceptions religieuses de nos Réformateurs. Cette distinction entre les formules de leur système théologique et la substance de leur foi chrétienne est essentielle. Dans la plupart

[1] Il faudrait mentionner aussi les monographies consacrées à quelques-unes des doctrines capitales du système de la dogmatique chrétienne. Les ouvrages de Baur sur la Trinité et sur la Rédemption, de Dorner sur la personne de Christ, de Jul. Müller sur le péché, peuvent encore être consultés avec fruit. Parfois l'étude d'un problème particulier jette sur tout un ensemble de notions une lumière qui les fait apparaître sous un jour nouveau. Tel est le profit que l'on recueillera d'une série d'essais historiques de M. H. Schultz, *Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung* (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1875, 193-247 ; 369-424) ; *Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältniss zu einander* (Theol. Stud. und Krit., 1883, p. 60-130) ; *Eine moderne apologetische Frage in antikem Gewande* (remarquable aperçu sur Celse, Theol. Stud. und Krit., 1884, p. 529-544) ; *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*, Gotha 1886 ; *Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständniss des Werkes Christi*. Eine dogmatische Frage vom ethischen Gesichtspunkt aus betrachtet. (Theol. Stud. und. Krit., 1894, p. 1-50, 245-314, 554-614.) La grande monographie christologique de M. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, appartient à la fois à la théologie historique et à la dogmatique chrétienne.

des cas, il nous est impossible de conserver l'appareil formel de leur théologie, de nous approprier leurs procédés d'argumentation, de les suivre sur le terrain de l'exégèse ; mais le fond sacré de leur vie même, mais la matière ardente de leurs expériences religieuses, mais leurs inspirations et leurs intuitions, voilà ce qu'il importe de maintenir, voilà un trésor que tout théologien protestant doit recueillir et faire valoir avec une pieuse fidélité et un soin jaloux. Il est possible, il est nécessaire de rester en communion intime et vivante avec les pères spirituels de notre Eglise, d'établir une filiation directe et constante entre les problèmes de l'heure présente et les impérissables principes qui ont jailli du plus profond de l'âme protestante, de sauvegarder le contenu essentiel de la grande tradition évangélique dont ils ont été les fondateurs et les interprètes. Ne point tirer parti de l'étude de nos Réformateurs pour ressaisir la racine religieuse des grandes doctrines protestantes et même pour en rajeunir la forme surannée, rompre avec un passé d'une inépuisable richesse, dédaigner ou ignorer systématiquement l'héritage spirituel de nos pères selon la foi, ce n'est pas seulement faire preuve d'un radicalisme superficiel, c'est se priver gratuitement des leçons les plus fructueuses et parfois même les plus nouvelles et les plus inespérées. Sur bien des points, en effet, où il nous est impossible d'adhérer aux solutions théologiques proposées par nos Réformateurs ou empruntées par eux à l'Eglise romaine, on trouve dans les écrits de Luther ou de Zwingle, de Mélanchton ou de Calvin, des principes religieux à l'aide desquels nous pouvons combler les lacunes et rectifier les inconséquences ou les erreurs de leur dogmatique. Chez chacun d'eux, chez Luther surtout, il est facile de saisir un double courant spirituel et théologique, l'un qui procède de l'Evangile reconquis et assimilé par la foi intérieure et personnelle, l'autre qui est dominé par les influences et les souvenirs de la scolastique et de la tradition romaine. Entre ces deux courants le choix qui s'impose à la dogmatique du protestantisme contemporain ne saurait être douteux ; les initiateurs de notre foi évangélique nous tracent eux-mêmes la

voie dans laquelle il faut s'engager sans hésitation et qu'il faut suivre sans défaillance et sans retour [1].

Il ressort de nos observations sur les Réformateurs que, dans la chaîne des sciences historiques dont la dogmatique protestante est tributaire, la discipline qui porte le nom de symbolique forme un anneau indispensable et occupe une place d'une importance souveraine. De même que l'histoire des dogmes, la symbolique a subi de nos jours une transformation aussi heureuse que profonde, et conquis une position capitale dans le cycle des sciences théologiques [2]. Son rôle ne se borne plus à dresser le procès-verbal des ressemblances ou des divergences dogmatiques qui règnent entre les confessions particulières ; elle a rompu avec la méthode superficielle et fragmentaire des *loci*, qui brise l'unité féconde et vivante des organismes religieux et ne conserve, après cette mutilation, que des membres épars et sans vie ; elle aspire à une vue d'ensemble, elle veut saisir et exprimer l'âme inspiratrice qui a

[1] J'ai essayé de montrer ailleurs comment l'application du principe nouveau que la Réforme a remis en lumière et en vigueur a pour conséquence nécessaire le renouvellement de la christologie traditionnelle : la substitution du point de vue moral et religieux de l'Evangile aux catégories physiques et métaphysiques de la spéculation hellénique est le corollaire irréfutable des prémisses posées par la foi de nos Réformateurs. (*La christologie traditionnelle et la foi protestante*, Paris 1894.)

[2] Voy. surtout M. Kattenbusch, *Kritische Studien zur Symbolik*, Stud. und. Krit., 1878; l'ouvrage dans lequel il a appliqué ses principes (*Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, 1892) ne traite jusqu'ici que des Prolégomènes et de l'Eglise catholique grecque; les deux volumes suivants seront consacrés au catholicisme romain et au protestantisme. Il ne saurait s'agir, dans cette Introduction à la dogmatique protestante, d'étudier avec détail la base commune et les divergences confessionnelles des Eglises luthériennes et réformées. Sur la question de principe, voir surtout Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 24, Zusatz. Il nous semble qu'il a tracé avec bonheur les limites de la dogmatique protestante, en lui imposant la tâche d'exprimer scientifiquement la foi religieuse commune aux deux grandes fractions de l'Eglise évangélique, appelées à se compléter, à se fortifier, à s'enrichir mutuellement. Comparez aussi Al. Schweizer, *ouvr. cit.* § 2-10. (Das Zusammengehören der lutherischen und der reformirten Confession.)

donné naissance aux Eglises et qui se traduit dans les rites du culte et dans le mécanisme de la constitution, non moins que dans les décisions doctrinales. Cette conception, à la fois plus large et plus profonde de la symbolique traditionnelle, est singulièrement propre à éclairer et à vivifier les recherches du dogmaticien. Ce que nous avons dit plus haut [1] des confessions de foi et du parti que le dogmaticien est appelé à tirer des documents primitifs et authentiques des différentes Eglises chrétiennes, trouvera son application et sa confirmation dans l'usage que fera le théologien de la symbolique et dans les services qu'elle ne saurait manquer de lui rendre. Ces services grandiront et gagneront en étendue et en profondeur dans la mesure où le dogmaticien, en interprétant les textes des symboles, saura creuser au delà des formules théologiques pour atteindre jusqu'aux expériences originales et aux affirmations immédiates de la conscience protestante, renouvelée et éclairée par l'Evangile [2].

Ce travail de critique historique et d'analyse psychologique et religieuse ne saurait se borner aux symboles officiels de l'Eglise protestante et des confessions voisines ou rivales. Il faut qu'il s'étende au delà et qu'il porte sur tout le développement de la dogmatique luthérienne et réformée [3]. L'étude de l'his-

[1] Voy. chap. cinquième, § 1.

[2] Cette manière de comprendre et d'exploiter les confessions de foi n'est possible qu'à celui qui prend vis-à-vis d'elles la position à la fois respectueuse et indépendante que nous avons essayé de caractériser plus haut. Voyez, outre les études et ouvrages déjà cités, les articles lumineux et richement documentés de M. Holtzmann : *Bekenntnissmässigkeit und Lehrfreiheit in der evangelisch-protestantischen Kirche.* (Protestantische Kirchenzeitung, 1892, num. 45-48.)

[3] En pratiquant cette méthode avec indépendance et avec piété, on ne fera qu'appliquer le programme tracé par M. Sabatier à la fin de sa belle leçon sur *La vie intime des dogmes* : « La critique dogmatique ne vise pas à détruire le dogme, mais à dégager des formes vieillies le principe vivant qui y est enfermé et à lui préparer des formes nouvelles en harmonie avec la culture moderne. Elle n'a pas à formuler des dogmes, c'est l'affaire et le droit de l'Eglise ; mais elle s'efforce de rendre facile et sans danger le passage toujours critique des idées anciennes aux idées nouvelles... Le seul moyen de faire la critique positive du dogme, c'est de

toire de la théologie est le complément nécessaire de l'étude de l'histoire des dogmes et de la symbolique. Le confessionalisme évangélique a atteint son apogée dans les systèmes élaborés par les docteurs orthodoxes du XVIIe siècle, dont les distinctions subtiles, la terminologie rébarbative et les incessantes polémiques dissimulent trop souvent la virtuosité dialectique et la valeur religieuse. Le dogmaticien de nos jours aurait donc tort s'il n'accordait aux majestueux in-folios de nos pères qu'un sourire de pitié ou de dédain ; quelques-uns des théologiens les plus éminents de notre siècle ont confessé qu'à l'école de ces vieux maîtres leur pensée s'est assouplie, fortifiée, enrichie : il nous suffira de nous inspirer de leur exemple pour recueillir de la fréquentation de ces orthodoxes si décriés un profit sérieux que ne soupçonnent pas les ignorants et les orgueilleux. Car enfin, si le système dogmatique de nos scolastiques protestants croule de toutes parts, si leurs arguments philosophiques sont usés, si leurs formules scientifiques nous paraissent souvent inintelligibles, si leur exégèse nous fait presque toujours tressauter ou sourire, il n'en est pas moins vrai qu'au fond de cette dogmatique dont la critique sacrée, l'histoire des dogmes et la psychologie religieuse ont fait justice, il se cache maintes fois une vérité précieuse, une expérience chrétienne, une intuition délicate et profonde, un sentiment vif et juste des réalités spirituelles, une affirmation vigoureuse et légitime de la piété évangélique. Dégager des scories d'une scolastique barbare l'or pur de la vie religieuse, faire le départ entre l'appareil théologique des temps passés et la vérité chrétienne qui survit à toutes les théologies, laisser tomber la formule inacceptable à la pensée et à la conscience moderne, mais sauvegarder l'intérêt religieux auquel la conscience et la pensée d'aujourd'hui doivent rendre hommage, telle est la leçon que donnent au dogmaticien, non seulement l'histoire des dogmes et la symbolique, mais même l'étude en

l'accomplir non en vertu d'un critère externe ou profane, mais en vertu du principe religieux du dogme et dans l'intérêt de ce principe lui-même. » (Pag. 24-25.)

apparence ingrate et fastidieuse des épigones de la Réformation [1].

Est-il besoin d'ajouter que ce qui a été dit de la scolastique protestante s'applique, dans une plus large mesure encore, à l'évolution de la théologie postérieure ? La connaissance approfondie et l'étude indépendante des systèmes dogmatiques des derniers siècles, en particulier l'intelligence du mouvement théologique issu de la grande révolution opérée par Schleiermacher, est la condition indispensable de tout progrès de la science dogmatique. Nous avons été si souvent obligé de nous reporter aux principes établis par le grand initiateur de la théologie moderne, son nom s'est tant de fois rencontré dans le cours de nos recherches, qu'il nous semble inutile d'insister plus longtemps sur un point dont l'évidence ne sera révoquée en doute par personne.

Les considérations précédentes peuvent servir à marquer la place qu'il convient d'assigner à la dogmatique protestante dans l'organisme des disciplines théologiques. Les sciences bibliques et historiques forment la base d'opération nécessaire du dogmaticien ; l'existence même de la science dogmatique suppose et implique le libre développement de ces disciplines dont chacune est indispensable au fonctionnement normal de la théologie systématique [2]. Si la foi des chrétiens d'aujourd'hui est, dans un certain sens, fille de la foi des chrétiens d'hier, si

[1] Dans une étude que m'a suggérée la publication de la dogmatique de GRETILLAT, je me suis appliqué à montrer le profit qu'on peut recueillir de l'interprétation historique et de l'analyse psychologique et religieuse de la scolastique protestante. J'ai choisi à dessein une doctrine qui paraît à première vue dénuée d'importance et d'intérêt, la notion du *status integritatis* : expliquée dans sa portée véritable et dans sa signification intime, cette notion jette une vive lumière sur le caractère religieux et moral du protestantisme et du catholicisme. Voy. *Un problème de l'ancienne théologie.* (Revue de théologie et de philosophie, année 1890, p. 31-48.) — Comp. aussi M. SABATIER, *Revue chrétienne*, 1882, p. 651 et suiv.

[2] Voy. M. JEAN MONOD, *étude citée*, p. 200; M. E. MARTIN qui place la dogmatique dans la théorie de l'éducation chrétienne et non dans le système théologique proprement dit, lui donne aussi pour base première les disciplines bibliques et historiques. (*Introduction à la théologie protestante*, Genève et Paris, 1883, p. 59, 83, 183, 214.)

pour la saisir dans tout son développement, il faut remonter jusqu'à son principe et à sa source, la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, il s'ensuit que la dogmatique et la morale[1] ne pourront faire une œuvre utile et féconde qu'en s'appuyant invariablement sur le seul fondement solide de la théologie historique qui, prise dans son acception la plus large, comprend aussi l'exégèse et la théologie biblique. Tel est le groupement proposé dans la plupart des encyclopédies des sciences théologiques. La tentative de quelques théologiens contemporains[2] qui voudraient faire de la dogmatique le point de départ ou le fondement de la théologie tout entière, procède d'un sentiment fort juste, mais ces auteurs se trompent en tirant de prémisses incontestables des conséquences plus spécieuses que solides. Il est certain que la foi chrétienne est la racine et la raison d'être de la théologie chrétienne, mais il ne s'ensuit nullement qu'il faille, en tout premier lieu, exprimer scientifiquement la foi et la traduire sous la forme du dogme. Ce que présuppose la théologie, c'est la foi, mais non l'exposition systématique de la foi ; la foi évangélique, âme inspiratrice de la théologie protestante, matière et substance du dogme protestant, ne peut prendre corps dans une doctrine et être formulée scientifiquement qu'à la suite d'un long développement historique. Cela est si vrai que ceux-là même qui voudraient placer la dogmatique « au centre initial de la théologie chrétienne[3] » ne pour-

[1] Il sera question plus loin du rapport de ces deux disciplines théologiques.

[2] M. Emery, *Religion et théologie* (Revue de théologie et de philosophie, 1890, p. 547-549.) — M. Vaucher fait commencer l'étude de la théologie par l'exposition de la foi de l'Eglise, ou symbolique ecclésiastique. « On aura ainsi une base solide de laquelle on pourra partir, sans avoir à craindre de se mettre en route, comme il arrive souvent à ceux qui veulent s'élever du néant à la connaissance. » (*Essai de méthodologie des sciences théologiques*, Paris 1878, p. 45.) La division proposée par M. F. Godet. *Revue chrétienne*, 1863 (théologie spéculative, ou connaissance du fait du salut, et théologie pratique, ou théorie de l'art de sauver) nous semble également malheureuse dans la pensée et dans l'expression.

[3] M. Emery, *étude citée*, p. 548.

raient, dans la pratique, constituer le système doctrinal de la foi sans la collaboration constante de l'exégèse, de la théologie biblique, de l'histoire des dogmes et de la symbolique. S'il en est ainsi, n'est-il pas plus naturel et plus conséquent de s'en tenir à la division reçue et de faire de la théologie systématique le centre de l'organisme des disciplines théologiques [1] ?

Sur toutes les questions de méthodologie et d'encyclopédie que nous avons effleurées jusqu'ici, l'accord se fera sans doute assez facilement ; quelques-uns de ces problèmes concernent plutôt les expressions que le fond des choses, et peut-être l'entente s'établirait-elle plus vite si l'on s'appliquait, de part et d'autre, à définir nettement les éléments de la discussion et si l'on adoptait une terminologie identique. Personne non plus ne fera de difficultés à admettre que la théologie pratique forme le couronnement de l'édifice des sciences théologiques ; personne ne contestera les services essentiels qu'une dogmatique bien conduite rend au prédicateur, au catéchiste, au pasteur [2]. D'autre part, la théologie pratique sert de contrôle et de contre-épreuve à la science dogmatique. Qu'est-ce, en effet, qu'une dogmatique qui n'aboutirait pas, en définitive, au service et à l'édification de l'Eglise? Quelle serait la valeur, quelle serait la sanction d'une doctrine qui se maintiendrait dans les sphères inaccessibles de la pure abstraction, qui

[1] Telle est la solution de HAGENBACH dans un ouvrage depuis longtemps classique : *Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*, 12e édition (1889), revue par M. REISCHLE ; bien que le groupement proposé par M. HEINRICI, *Theologische Encyclopädie*, 1893, diffère, au point de vue formel, de celui de HAGENBACH, les deux auteurs s'accordent sur le point particulier qui nous occupe : ils donnent la priorité à la théologie biblique et historique sur la théologie systématique. Comp. aussi M. F. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1892, p. 14-15.

[2] Voy. plus haut, p. 41-43. — Cf. M. BORNEMANN, *Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums*, 1886, p. 79. On trouvera des indications précieuses dans les articles de M. BASSERMANN, *Das christologische Dogma in seiner praktischen Verkündigung* (Zeitschrift für praktische Theologie, 1894, cahiers I et II). — En dépit de l'intellectualisme de leur scolastique orthodoxe, nos anciens théologiens avaient le sentiment incompressible du but pratique de la théologie chrétienne qu'ils définissaient pour cette raison du nom de *Habitus practicus*.

s'isolerait de tous les intérêts pratiques de la communauté chrétienne, qui renoncerait à l'ambition de servir à la fois d'expression à la piété des fidèles et d'aiguillon à la pensée des théologiens? « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits; » l'efficacité pratique, la fécondité religieuse, la richesse des applications spirituelles et vivantes, telle est, pour l'Eglise, la pierre de touche de chaque doctrine théologique, telle est l'instance souveraine à laquelle le dogme évangélique ne saurait se soustraire, là réside le nœud vital du rapport indissoluble qui unit la dogmatique protestante à la théologie pratique.

Nous avons parlé à plusieurs reprises de la théologie systématique. Nous désignons de ce nom, avec la plupart des encyclopédistes, la dogmatique protestante dans ses rapports avec l'éthique chrétienne. Précisons sommairement ces rapports et essayons d'en déterminer les caractères.

La solution du problème des rapports entre la dogmatique et l'éthique est solidaire de l'idée qu'on se fait des rapports entre la religion et la morale chrétienne. L'union indissoluble qui, dans le christianisme, règne entre la religion et la morale s'exprime et se révèle dans le rapport intime qui existe entre la dogmatique et l'éthique. En effet, la dogmatique est l'exposition systématique de la foi chrétienne dans son état de dépendance vis-à-vis de Dieu : elle répond au point de vue religieux. L'éthique chrétienne est l'exposition de la foi chrétienne dans son état d'activité vis-à-vis du monde et du prochain : elle répond au point de vue moral. La première de ces disciplines voit dans la conscience chrétienne le produit et l'objet de la grâce divine; la seconde envisage la conscience chrétienne comme l'agent et le sujet d'une vie nouvelle. L'une et l'autre portent sur une matière identique, mais ils la considèrent et l'étudient sous un angle différent. Ainsi s'explique l'union qui, pendant longtemps, a pu régner entre elles, ainsi se justifie la bifurcation qui aujourd'hui les sépare. Le commentaire explicatif et la preuve de notre formule sont fournis par l'histoire de nos deux disciplines qui, de Calixte à Schleiermacher, et de Schleiermacher à Hofmann ou à Ritschl, permet de constater un consensus toujours plus large et une apologie souvent frap-

pante de la solution que nous ne pouvons qu'indiquer ici[1].

S'il est permis de supposer que la question purement formelle du groupement des sciences théologiques ne donnera pas lieu à des contestations fort vives, il n'en est pas de même d'un problème que j'ai réservé à dessein, parce que les controverses de l'heure présente s'y portent avec ardeur et qu'il a donné lieu à de fâcheux malentendus.

Que faut-il penser des rapports entre la dogmatique et la philosophie ? Faut-il faire à celle-ci une part dans l'élaboration de celle-là ? Le dogmaticien peut-il se passer de l'appui des sciences philosophiques, ou a-t-il besoin de leur concours et de leurs lumières ?

Serrons la question de près et reportons-nous à notre point de départ et à notre définition première.

La dogmatique protestante est l'exposition scientifique de la foi protestante ; or l'Evangile est tout ensemble la source et la norme de cette foi ; en conséquence, la dogmatique ne saurait puiser son contenu et trouver sa loi en dehors de la révélation chrétienne se légitimant à la conscience du croyant. En d'autres termes, aucune philosophie rationnelle, aucune métaphy-

[1] CALIXTE, *Epitomes Theologiae moralis pars prima*, 1634, p. 1-13 : De fine theologiae moralis. De subjecto theologiae moralis. — BUDDÆUS, *Institutiones theologiae moralis*, 1711, Prolegomena, § 1-5, 12-14, 36-37. — SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, herausgegeben von Jonas, Berlin 1843, p. 12-24 ; comp. les deux autres ouvrages du même auteur, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, 1830[2], § 223-231 ; *Der christliche Glaube*, § 26. — K. J. NITZSCH, *System der christlichen Lehre*, 1851[6], p. 4. — HARLESS, *Christliche Ethik*, 1875[6], p. 3. — HOFMANN, *Theologische Ethik*, Nördlingen 1878, p. 12-24. — RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, tome III (1888[3]), p. 14 — M. H. SCHULTZ, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, 1890, § 1, 3 (p. 1) ; *Grundriss der evangelischen Ethik*, 1891, § 1, 3 (p. 1). — A. DORNER, *Ueber das Verhältniss der Dogmatik und Ethik in der Theologie*. (Jahrb. für prot. Theologie, 1889, p. 481-552.) — On lira avec intérêt et avec fruit les judicieuses observations de M. WENDT qui insiste sur la synthèse organique de l'éthique et de la dogmatique, tout en demandant une étude indépendante et spéciale des problèmes de la morale individuelle et de la morale sociale, *Die Aufgabe der systematischen Theologie*, Göttingen, 1894, p. 12-24.

sique humaine, aucune science dite profane n'est qualifiée pour fournir au dogmaticien protestant la substance de sa doctrine; cette substance lui est donnée par sa foi formée à l'école du Christ et sous l'action primordiale et continue de l'Evangile. Il faut que la matière religieuse, dont la dogmatique cherche la formule, procède de la religion chrétienne saisie dans sa pureté, c'est-à-dire dans son principe qui est la conscience religieuse de Jésus de Nazareth. Le christianisme étant une vie qui s'est incarnée dans une personne et réalisée dans une histoire, aucun système de philosophie ne suppléera jamais aux faits constitutifs de la religion chrétienne qui sont les faits générateurs de la foi chrétienne. L'expérience religieuse, déterminée par l'Evangile, est une expérience sui generis, inaccessible aux facultés naturelles et produite par un facteur divin d'un autre ordre que les connaissances théoriques qui relèvent de la philosophie. Or, la dogmatique protestante se place sur le terrain de la foi, elle est conçue et construite au point de vue de la communion des fidèles, elle est l'organisme scientifique de l'expérience de l'Eglise; elle suppose et implique le fait d'une vie intérieure dont l'origine est une nouvelle naissance, dont le type est réalisé en Jésus-Christ, dont la fin est le royaume de Dieu. Il s'ensuit que la science dogmatique, fidèle à l'inspiration maîtresse de l'Evangile, est obligée, par son principe même, de demander son point de départ, son centre de gravité et sa sanction suprême à une autorité inabordable à la science, inabordable à la philosophie de n'importe quelle école.

Voilà dans quel sens il convient d'éliminer la métaphysique de la constitution de la dogmatique protestante. Cette élimination porte sur le contenu et le fond même de la doctrine évangélique ; elle est le corollaire logique et l'application rigoureuse de la déclaration d'indépendance de la piété chrétienne et de la foi protestante ; elle entend soustraire les réalités spirituelles de l'Evangile et de la foi à la compétence de la raison naturelle et à la juridiction de la philosophie humaine [1].

[1] Cf. M. Lichtenberger, *Des éléments constitutifs de la science dogmatique*,

Ainsi compris, le principe que nous énonçons n'est que la traduction scientifique de la pensée de Jésus et de son plus grand apôtre : « Je te bénis, ô Père, ô Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses à des sages et à des savants, et de ce que tu les a révélées à de petits enfants. Oui, Père, je te bénis de ce que tel a été ton bon plaisir. » (Mat. 11, 25-26.) « L'homme qui n'a que ses facultés naturelles (l'homme psychique) n'accepte pas les choses de l'Esprit de Dieu. Il les taxe de folie, il ne peut les connaître, parce qu'elles demandent à être jugées spirituellement. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout et n'est jugé par personne. » (1 Cor. 2, 14, 15). Est-il nécessaire de montrer que ce qu'on pourrait appeler le programme religieux de la Réforme répond fidèlement aux paroles du Christ et de son disciple? En déclarant que la théologie ne doit puiser la matière de la connaissance que dans l'Evangile, nos Réformateurs n'entendaient pas seulement délivrer l'Eglise et son enseignement de la tyrannie de la tradition catholique, ils voulaient aussi l'affranchir du joug pesant ou de l'appui douteux de toute spéculation étrangère et de toute métaphysique d'emprunt. Bien qu'ils n'aient pas consommé cet affranchissement d'une manière définitive et radicale, ils en ont posé le principe avec une clarté et une vigueur

170 : « Il y aentre la philosophie et ıa dogmatique le fait capital de la régénération chrétienne, ou si l'on aime mieux, l'action réparatrice de l'Evangile. » — « L'Eglise sera en danger aussi longtemps qu'elle n'aura pas montré... que la foi a sa méthode propre et ses lumières spéciales... Il est clair qu'il n'y a plus que là de chances de salut pour le christianisme tel qu'il a été conçu jusqu'ici, pour la religion telle que les âmes la réclament encore. » (E. Schérer, *Mélanges de critique religieuse*, Paris 1860, p. 184.)— « L'Eglise, dont la raison suffisante n'est nulle part ailleurs qu'en elle-même, possède aussi bien son principe de connaissance que le principe de son organisation. » (M. G. Frommel, *Revue de théologie et de philosophie*, 1888, p. 11.)— Une intéressante controverse a eu lieu, sur quelques-uns des points traités plus haut, entre M. H. Bois et M. G. Frommel. L'un et l'autre sont revenus à plusieurs reprises sur ce sujet. Voyez M. Bois, *Revue théologique de Montauban*, 1888; *Hellénisme et judaïsme*, 1889; *Revue de Lausanne*, 1890; M. Frommel, *Revue de Lausanne*, 1888-1890. Nous adhérons, pour notre part, aux principes et à la plupart des conclusions de M. Frommel.

qui ne laissent rien à désirer. Ce principe, la dogmatique protestante ne saurait l'abandonner. Schleiermacher en a tenté l'application en revendiquant pour la conscience religieuse « une province indépendante[1], » et un nombre croissant de théologiens se sont engagés dans la voie dont l'illustre auteur des *Discours sur la religion* nous a rouvert l'accès. Dans les pays de langue française, Vinet a inauguré, d'une manière indépendante, une tradition qui, sur bien des points, se rencontre avec celle dont Schleiermacher a été, en Allemagne, l'initiateur et l'interprète le plus autorisé.

La filiation historique de ces affirmations concordantes ne sera sans doute pas sérieusement contestée ; par contre, il est probable qu'on ne tombera guère d'accord sur les conséquences à tirer des faits que nous venons de rappeler. Essayons donc de préciser les conclusions qui, si je ne me trompe, se dégagent du développement de la théologie moderne au sein de l'Eglise protestante.

Au fond des tentatives qui cherchent à assurer l'indépendance de la piété chrétienne et de la foi évangélique, il y a, ne fût-ce qu'en germe, toute une théorie de la connaissance[2]. Que ceux qui ont fait de l'Evangile la source et la norme unique de l'expérience religieuse, n'aient pas eu conscience d'avoir énoncé un principe d'une portée philosophique, cela n'est

[1] *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799, Premier discours.

[2] La théorie de la connaissance de Ritschl n'a pas d'autre origine, au moins quant à son fond essentiel. Son effort constant a été de donner à la théologie chrétienne un contenu purement et exclusivement chrétien, et de dégager la saine tradition évangélique de tout alliage étranger. Sur ce point il n'a pas varié. Les oscillations et les tâtonnements de sa pensée ne concernent que la formule explicative de cet axiome central, qui est à la base de son système. Il n'a pas été difficile de signaler les inconséquences et les contradictions de sa théorie, qui a essuyé le feu d'une critique très vive et souvent très méritée. Cette critique ne lui a pas seulement été adressée par des adversaires, elle est sortie des rangs même de l'école de Ritschl. Voyez, en général, M. Stæhlin, *Kant, Lotze, A. Ritschl*, 1888; M. Pfleiderer, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1889, p. 161-194; M. Rub, *Die Erkentnisstheorie von Lipsius verglichen mit derjenigen Biedermann's und Ritschl's*, Karlsruhe, 1893; M. Traub, *Zeit-*

pas douteux. Il n'en est pas moins vrai qu'en assignant aux données de la conscience morale et religieuse une sphère inaccessible au verdict de la raison naturelle, ils ont, implicitement et à leur insu, jeté les fondements d'une théorie de la connaissance religieuse. Pour dégager cette théorie qui est à la base des jugements que nous venons de rappeler, pour l'exprimer en formules nettes et précises, pour l'appliquer avec sûreté et avec rigueur, il faut nécessairement que le théologien désireux de réussir dans une pareille entreprise, soit doué d'aptitudes spéciales et qu'il ait discipliné et exercé ces aptitudes à l'école de la philosophie. En effet, tout théologien qui procède d'après une théorie déterminée de la connaissance, n'a pas seulement besoin du secours constant de la psychologie et de la logique, il doit avoir une métaphysique. Le dogmaticien qui se flatterait d'édifier son système en faisant abstraction de ces disciplines philosophiques, serait victime d'une étrange illusion ; par-devers lui-même, il manierait incessament ces instruments de travail indispensables, dont ostensiblement il s'imaginerait pouvoir se passer ; il ferait de la philosophie sans le savoir[1].

schrift für Theologie und Kirche, 1894, p. 91-129. MM. Pfleiderer et Rub se rattachent à Biedermann, M. Traub procède de l'école de Ritschl. Voy. aussi M. Ch. Favre, *La théorie de la connaissance dans son rapport à la métaphysique et à la religion*. (Revue de théologie et de philosophie, 1890, p. 329-343, 473-481); M. R. Favre, *Les principes philosophiques de la théorie de Ritschl*, Vevey, 1894.

[1] « Il est irréfléchi de prétendre, dit Ritschl, que j'élimine toute métaphysique de la théologie. Si, en effet, je possède en théologie une compétence scientifique, qu'en général on ne m'a pas contestée, je dois suivre une théorie de la connaissance qui, dans la détermination des objets de la connaissance, devra se régler d'après une notion précise de la chose, qui, en d'autres termes, sera métaphysique. » (*Theologie und Metaphysik*, Bonn 1887, p. 40-41.)— De son côté, M. Herrmann, dans lequel M. H. Bois ne voit que le grand pourfendeur de la métaphysique, établit un rapport positif entre le monde de la connaissance théorique et la sphère de la connaissance religieuse : la neutralité de ces deux ordres de connaissances ne porte que sur la méthode de l'une et de l'autre. Le monde de la nature, objet de la connaissance scientifique, est subordonné à l'organisme des fins, objet de la connaissance pratique, comme le moyen est subordonné au but. Voy. *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle 1879, surtout p. 354-362. Cf. aussi les déclara-

Ce n'est pas tout. Le dogmaticien qui, au nom même de l'Evangile saisi par la foi, affirme que la connaissance chrétienne est par essence subjective et pratique, qu'elle implique la piété et l'activité religieuse du sujet, qu'elle a pour condition une expérience primordiale et souveraine, je veux dire le fait de la naissance à une vie nouvelle, ce dogmaticien-là aurait beau professer ou affecter une invincible antipathie à l'égard de toute philosophie et de toute métaphysique ; en prenant la position indiquée, il est lui-même bien loin de rester neutre au milieu du conflit des doctrines philosophiques ; par son attitude positive et critique, il se prononce résolument contre les unes, il prend nettement parti pour les autres[1]. S'il ne solidarise pas sa foi religieuse avec un système philosophique, il sait que parmi les philosophies qui peuplent l'histoire, il y en a qui sont incompatibles avec le principe vital du christianisme, tandis qu'il en est d'autres qui ont avec l'Evangile de profondes affinités. Sans entrer ici dans le détail d'une discussion complète, nous dirons que parmi les systèmes modernes, c'est dans la philosophie de Kant que le dogmaticien protestant trouvera, je ne dis pas des appuis pour étayer sa foi, mais les postulats qui répondent le mieux aux expériences constitutives de la conscience évangélique. Par sa théorie critique de la connaissance et par sa doctrine de la liberté morale, le philosophe de Königsberg fournit au théologien protestant les moyens de traduire, avec force et clarté, les vérités dont il a puisé dans l'Evangile la matière vivante et l'inébranlable certitude[2]. Loin

tions de M. Herrmann sur son opposition à la métaphysique, dans le *Beweis des Glaubens*, 1889.

[1] En distinguant soigneusement entre la foi et la théologie, nous dirons sans hésiter avec M. H. Bois : « Le développement de la science philosophique intéresse spécialement les théologiens, car le progrès en théologie est solidaire du progrès en philosophie. » (*La philosophie idéaliste et la théologie*, Montauban 1895, p. 4.) Lire la belle péroraison de cette leçon d'ouverture, p. 42-46.

[2] Il est bien entendu que nous ne saurions entrer ici dans le détail des variétés qui procèdent de la source commune de la philosophie kantienne. Ritschl, dans sa première manière (il finit par se rattacher à Lotze), Lipsius, MM. Herrmann et Kaftan représentent des nuances sen-

de nous donc de professer l'indifférence de la dogmatique protestante en matière de philosophie : soutenir que l'on peut être chrétien dans l'âme tout en étant en philosophie matérialiste et athée, c'est dire la plus énorme des sottises, et ce n'est que par un étrange malentendu qu'on a pu prêter une pareille monstruosité à un théologien éminent de nos jours [1].

Cependant il importe d'écarter ici toute méprise. Si nous nous réclamons de la théorie kantienne de la connaissance et de la doctrine kantienne de la liberté, cela ne veut pas dire que la foi chrétienne emprunte au criticisme ses titres de créance et lui demande sa sanction. Nous allons de l'Evangile à Kant, et non pas de Kant à l'Evangile, mais nous croyons que le kantisme nous place scientifiquement dans les conditions les plus

siblement différentes du type kantien. Les lecteurs français ont la bonne fortune de pouvoir se reporter à l'étude, souvent citée dans le cours de ce travail, de M. SABATIER ; j'adhère à toutes les données essentielles de cet *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse ;* mes seules réserves portent sur la manière dont l'auteur a formulé sa doctrine du symbolisme religieux ; je me demande si, dans ce cas spécial, M. SABATIER n'est pas devenu quelque peu infidèle à ses prémisses, et s'il n'a pas appliqué à la connaissance religieuse une mesure empruntée au domaine de la connaissance théorique et objective. Si je l'ai bien compris, je serais porté à lui faire le reproche qu'adressait récemment M. TRAUB à LIPSIUS. (Voy. *Theol. Stud. und Krit.*, 1895, p. 515-521.) Voy. aussi M. REISCHLE, *Erkennen wir die Tiefen Gottes? Eine Untersuchung über Adæquatheit und Unadæquatheit der christlichen Gotteserkenntniss* (Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von GOTTSCHICK, 1891, p. 287-366.) Dans la mesure où nous nous rencontrons avec M. SABATIER, nous nous éloignons de M. H. BOIS, dont la théorie de la connaissance forme avec celle de M. SABATIER l'antithèse la plus complète. *La philosophie idéaliste et la théologie*, p. 40-41. Voy. aussi le gros livre consacré par M. BOIS à l'examen de la théorie de M. SABATIER, *De la connaissance religieuse. Essai critique sur de récentes discussions*, Paris 1894, spécialement les chap. VI-IX. — M. GOUNELLE a essayé de développer une théorie intermédiaire entre MM. SABATIER et BOIS dans son livre récent *La Révélation et la raison. Essai critique et solidariste à propos de récentes discussions théologiques*, Montauban 1895.

[1] M. WENNAGEL, *La logique des disciples de Ritschl et la logique de la kénose*, Strasbourg 1883, p. 4; M. HENRI BOIS, Revue de théologie et de philosophie, 1890, p. 102.

favorables à la solution du problème dogmatique posé par la foi religieuse[1].

Nous objectera-t-on que le dualisme de la raison théorique et de la raison pratique, de la connaissance scientifique et de la certitude morale, rend impossible toute apologétique ? Nous répondrons que le procédé vulgaire qui part d'une religion prétendue naturelle pour s'élever par voie démonstrative aux vérités de la révélation est, en effet, condamné sans appel par le principe que nous essayons de défendre. La seule méthode qui réponde au point de vue évangélique et protestant est indiquée avec autant de simplicité que de profondeur dans la parole bien connue du Christ johannique : « Mon enseignement n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire sa volonté, il saura si mon enseignement est de Dieu ou si je parle de mon chef. » (Jean VII, 16-17.) Lorsque Vinet, commentant cette parole, rappelait qu'il « n'y a qu'un moyen de connaître la vérité, c'est d'être dans la vérité, » il traçait à l'apologétique chrétienne la voie royale qui seule mène à l'Evangile. Sans doute l'on peut étudier la religion chrétienne d'une manière objective, on peut l'envisager du dehors et l'analyser comme un des grands phénomènes de l'histoire : telle est la tentative essayée par la philosophie de la religion ou par la science toute moderne de l'histoire des religions. Mais il importe de ne pas confondre les deux disciplines comme le fait, par exemple, l'école hégélienne qui absorbe volontiers la dogmatique dans la philosophie de la religion, ou comme le pratique l'orthodoxie traditionnelle, qui conteste ou nie la

[1] Aussi nous associons-nous pleinement aux paroles de M. Herrmann qui convie les théologiens à étudier Kant, si tant est qu'ils ne s'intéressent pas seulement à la beauté, mais à la vérité de la religion. (*Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle 1879, p. 298. -- Nous sommes loin de demander que l'on « applique à la théologie chrétienne des formules et des méthodes étrangères à leur objet ; » ce serait là, en effet, tomber dans la scolastique; mais nous estimons que le kantisme a facilité au théologien protestant l'intelligence des conditions et de la nature de la tâche qui lui incombe. Sous cette réserve nous adhérons aux observations de M. G. Frommel, *Revue chrétienne*, 1895, I, p. 51 ; cf. *Revue de théologie et de philosophie*, 1889, 502-510.

légitimité d'une science pour laquelle les différentes religions sont de simples phénomènes, objet des recherches désintéressées de l'historien et de l'appréciation indépendante du psychologue. Là, en effet, réside la différence essentielle entre la dogmatique et la philosophie de la religion[1]. Celle-ci choisit son point de vue et sa base d'opération en dehors de la communauté chrétienne; elle n'a point pour fin dernière, comme les disciplines théologiques, l'édification et le gouvernement de l'Eglise, elle ne s'en tient pas à l'étude de la seule religion chrétienne, mais elle porte ses investigations sur toutes les manifestations du génie religieux, dont elle cherche à saisir et à formuler les lois dans l'individu et dans la société. Et alors même qu'elle s'applique particulièrement à l'étude de la religion chrétienne elle substitue le point de vue causal au point de vue téléologique; elle ne formule pas sur le christianisme un jugement de valeur pratique; elle fait abstraction de ce que nos Réformateurs regardaient comme essentiel à la solution de tout problème religieux, l'usage d'une doctrine, l'utilité qu'elle présente, le fruit qui nous en revient, son efficacité et sa vertu[2].

C'est là précisément ce que cherche le dogmaticien; il ne

[1] M. Pfleiderer, *Grundriss zur christlichen Glaubens- und Sittenlehre*, p. 4; M. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, Freiburg i B. 1892, p. 7-8; Lipsius, *Evangelisch-protestantische Dogmatik*, comp. 1re édit. (1876), § 2-3 avec la 3e édit. (1894), § 8-10.

[2] Mélanchton, *Loci communes*, Edit. 1521, Præfatio : « Ni scias, in quem usum carnem induerit et cruci adfixus sit Christus, quid proderit ejus historiam novisse? An vero medico satis est, novisse herbarum figuras, colores, liniamenta? Vim scire nativam nihil refert? Ita Christum, qui nobis remedii et, ut Scripturæ verbo utar, salutaris vice donatus est, oportet alio quodam modo cognoscamus, quam exhibent Scholastici. Hæc demum christiana cognitio est, scire, quid lex poscat, unde faciendæ legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labascentam animum adversus dæmonem, carnem et mundum erigas, quomodo adflictam conscientiam consoleris. » *Apologia Aug. Confess.* II, 51 : « Facile erit judicare, quid sit fides, si Symbolum consideramus, ubi certe ponitur hic articulus : Remissionem peccatorum. Itaque non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, qui est causa finalis historiæ : Remissionem peccatorum. Ad hunc articulum referri cætera oportet. » Cf. Calvin, *Institution de la religion chré-*

veut pas aborder le christianisme de l'extérieur et l'avoir devant soi comme un fait indépendant de soi ; il prend le point de vue de la foi religieuse, de la certitude chrétienne. Or, la piété ne peut comprendre et expliquer le christianisme que dans la mesure où elle le possède comme une vie [1].

Cependant s'il est impossible de prouver théoriquement la vérité objective de la religion chrétienne à celui qui est resté étranger aux expériences que communique l'Evangile, si la légitimation seule valable et décisive de la vérité chrétienne réside dans les effets opérés par cette vérité sur l'âme de celui qui s'y abandonne [2], la théologie chrétienne ne saurait renoncer pour cela à sa mission apologétique. Que l'on investisse de cette mission une discipline particulière ou qu'on la confie à la dogmatique elle-même, il n'importe guère ; ce qui seul est essentiel, c'est que l'Eglise et la science qui travaille à son service n'abdiquent pas en présence des besoins et des nécessités de la pensée et de la société moderne. Dans l'intérêt de la tâche à remplir, il serait préférable sans doute que l'on appliquât la loi de la division du travail, la dogmatique exposant scientifiquement la foi chrétienne du point de vue de la communauté

tienne, Livre I, chap. 17 : « Quel est le but de ceste doctrine (de la Providence) pour en bien faire nostre profit. » II, 15 : « Que pour savoir à quelle fin Jesus Christ nous a esté envoyé du Père, et ce qu'il nous a apporté, il faut principalement considerer trois choses en luy : l'office de Prophète, le Royaume et la Sacrificature. » III, 21, 1 : « En ceste obscureté qui les effraye (dans la doctrine de l'élection éternelle), nous verrons combien ceste doctrine non seulement est utile, mais aussi douce et savoureuse au fruict qui en revient. »

[1] Voy. M. G. Frommel, *Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p. 508. — Cf. M. Bovon, *Dogmatique chrétienne* I, 76-77 : « A ceux qui nous demandent de légitimer notre principe nous sommes en droit de dire qu'il s'impose, par la force de conviction qui lui est propre, à tout chrétien digne de ce nom. Le non croyant le contestera sans doute; mais aussi n'a-t-il rien de commun avec la connaissance chrétienne. La science du fait évangélique ne s'adresse qu'à des chrétiens. »

[2] Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 100, 3 : « Diese Ableugnungen lassen sich nicht widerlegen, sondern nur durch die That beseitigen, indem wir suchen zu bewirken, dass die Leugnenden dasselbe erfahren. »

chrétienne et pour les membres de cette communauté[1], l'apologétique s'adressant à ceux qui nient ou contestent la légitimité du fait religieux et la vérité de la religion chrétienne. L'apologétique prendrait ainsi la place de ce que l'on appelait autrefois les prolégomènes de la dogmatique[2]. En marquant nettement le domaine propre de la religion et la sphère de la connaissance scientifique, l'apologétique a pour mission de montrer que la vie religieuse et le monde du divin sont inaccessibles à la science humaine; l'une et l'autre appartiennent à un ordre différent; la science n'a qualité ni pour affirmer, ni pour nier la vie religieuse; la vie religieuse n'a point de prise sur la science, qu'il ne lui est permis ni d'arrêter dans ses recherches, ni de contrôler dans ses résultats. Puis, prenant l'offensive, l'apologétique est en mesure de convaincre la science de son impuissance à s'élever à la synthèse supérieure dont le besoin est essentiel à l'humanité; seule l'explication religieuse et chrétienne du monde fournit cette synthèse en faisant de la nature un moyen et un instrument au service de l'esprit et en donnant à l'esprit pour fin suprême le royaume de Dieu, c'est-à-dire le souverain bien réalisé par l'amour[3].

Mais indépendamment de la discipline particulière que nous venons de définir, la dogmatique protestante, si elle est bien conçue et bien conduite, peut faire une œuvre essentiellement apologétique[4]. Dans la mesure où la dogmatique ne se borne pas à développer le contenu de la foi évangélique, mais s'applique

[1] RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*. Tome III, § 1.

[2] On pourrait faire rentrer alors dans l'apologétique la théorie de la connaissance religieuse dont il a été question plus haut.

[3] Voy. M. H. SCHULTZ, *Grundriss der christlichen Apologetik*, Göttingen 1894, §§ 1, 4, 24, 28. — Lire les belles pages qui servent de conclusion à l'opuscule de M. KAFTAN, *Das Christenthum und die Philosophie*, Leipzig 1895, p. 21-26.

[4] M. H. SCHULTZ, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1874, p. 42; M. HERRMANN, *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittichkeit*, p. 431 et suiv.; *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, 1889², p. 5-6, 9-11, 60-61; M. KATTENBUSCH, *Ueber religiösen Glauben im Sinne des Christenthums*, Giessen 1887, p. 6-7; M. G. FROMMEL, *Revue de théologie et de philosophie*, 1890, p. 301-302.

aussi à montrer le fondement de la certitude chrétienne, elle apporte à l'apologétique une contribution précieuse. En remontant sans cesse à la base invariable des affirmations religieuses du croyant, le dogmaticien fait voir que la doctrine chrétienne n'est pas une juxtaposition de thèses dogmatiques sans lien intérieur et sans principe commun, mais un ensemble bien lié de vérités qui se conditionnent et se soutiennent, un système portant le cachet d'une vivante unité, un organisme [1].

C'est sur ce point que je voudrais encore appeler l'attention du lecteur. Nous avons déterminé, dans le présent chapitre, la méthode de la dogmatique protestante ; nous avons marqué sa place dans le cycle des disciplines théologiques et nous avons sommairement indiqué les sciences auxiliaires dont le dogmaticien ne peut se passer dans l'exposition scientifique de la foi évangélique.

Il nous reste à esquisser sommairement l'organisme intérieur de la dogmatique protestante, pour en faire saisir avec plus de clarté l'âme inspiratrice et la cohésion profonde. Ce sera l'objet d'un dernier chapitre.

[1] Ainsi se concilient les jugements en apparence contradictoires de M. Lichtenberger et de M. Ménégoz. (Voy. plus haut, p. 44.)

(*A suivre.*)