

Essai d'une introduction à la dogmatique protestante. Chapitre VII, L'organisme de la dogmatique protestante

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

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **29 (1896)**

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379605>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

ESSAI D'UNE INTRODUCTION
A LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN¹

CHAPITRE VII

L'organisme de la dogmatique protestante.

I. *Examen critique des principaux modes de groupement dogmatique adoptés au sein de l'Eglise protestante.* — La méthode *locale* inaugurée par Mélanchton et conservée par ses commentateurs. — *L'Institution chrétienne* : influence exercée par ce chef-d'œuvre; le type du symbole apostolique; le schéma trinitaire. — La scolastique luthérienne: la méthode synthétique des premiers docteurs, la méthode analytique introduite par Calixte. — La dogmatique réformée: la méthode fédérale; abus et exagérations du procédé de Coccejus. — La construction tentée par Schleiermacher: critique qu'il en a faite lui-même dans sa seconde lettre à Lücke. — Nécessité de suivre ces indications et d'appliquer ce programme: il faut emprunter le principe de division de la dogmatique à la révélation chrétienne et édifier le système doctrinal sur un fondement que l'Évangile fournit à la foi. — Variétés différentes de ce type.

II. *Essai d'une solution positive.* — Le groupement christocentrique, conséquence logique du principe protestant. — 1. *Rôle dominateur de la christologie et de la sotériologie.* — Corrélation

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraisons de juillet et de novembre 1895, p. 297-356, et 505-559; livraison de mai 1896, p. 193-249.

de l'une et de l'autre : l'œuvre du Christ, c'est sa personne en action ; la personne du Christ, c'est son œuvre en puissance. — Vice radical de la méthode appliquée par la scolastique orthodoxe. — Marche régressive et ascendante imposée à la dogmatique protestante par la foi évangélique. — Analyse des principaux éléments du dogme christologique et sotériologique. — 2. *La doctrine de Dieu*. — Caractère hybride de la « théologie » consacrée par l'orthodoxie traditionnelle. — Nécessité d'un retour à la tradition religieuse et spirituelle fondée par la Réforme : la dogmatique protestante a pour tâche d'exposer scientifiquement la connaissance religieuse du Dieu révélé par Jésus-Christ ; caractère expérimental et pratique de cette connaissance. — 3. *Le dogme de la création*. — Il n'est pas un article emprunté à la religion naturelle. — Il a pour mission de formuler scientifiquement la foi au Créateur. — Racine religieuse de cette doctrine qui n'est qu'une des faces de la doctrine chrétienne de Dieu. — 4. *Le dogme de la Providence*. — Contenu et fondement de la foi chrétienne en la Providence : elle ne repose pas sur l'observation empirique de la nature ou de l'histoire, elle n'est pas un simple postulat de la conscience morale, elle s'appuie sur le fait de la rédemption opérée par le Christ et se résout dans un acte de confiance au Père céleste. — La notion religieuse du miracle et la théodicée chrétienne. — 5. *L'anthropologie*. — Le point de vue de la scolastique protestante et le point de vue christocentrique. — La conception de l'homme qu'implique et que réclame la foi en Jésus-Christ. — La notion chrétienne du péché : elle est la contre-partie de la notion chrétienne du souverain bien, réalisé et manifesté en Jésus-Christ. — 6. *La réalisation subjective du salut et son appropriation individuelle et collective*. — 7. *L'eschatologie*. — Elle est le prolongement de la sotériologie. — Contenu et fondement de la foi chrétienne en la vie éternelle. — 8. *Le dogme de la Trinité*. — Il est l'expression complète de l'œuvre du salut saisie dans sa conception idéale, son accomplissement objectif, sa réalisation intérieure et permanente. — Il forme le couronnement de l'édifice de la dogmatique protestante.

III. *Examen critique des objections dirigées contre le point de vue christocentrique*. — « Approprié à l'exposition populaire de la foi, il ne saurait convenir à l'ordonnance systématique de la doctrine chrétienne. — Il brise le lien qui rattache la dogmatique à la philosophie. — Il isole la révélation évangélique de l'évolution religieuse de l'humanité et constitue une violation des lois de

l'histoire. — Il méconnaît la valeur de la religion naturelle et rend impossible la tâche imposée par la foi à l'apologétique chrétienne.» — Réfutation de ces objections qui procèdent d'une théorie erronée de la connaissance religieuse : critique de cette théorie. — Résultats et conclusion.

I

Le groupement des matières dont l'ensemble constitue l'organisme de la dogmatique protestante ne saurait être arbitraire ou indifférent. Il est la résultante de l'objet même de la science dogmatique, de la norme qui la gouverne, de la méthode qu'elle doit suivre.

Recueillons d'abord les renseignements que nous donne sur ce point l'histoire de la science dogmatique au sein de l'Eglise protestante¹. Il serait présomptueux de rompre avec la tradition léguée par nos pères, mais nous soumettrons cette tradition à une critique respectueuse et indépendante. Interrogée dans cet esprit, l'histoire répandra une lumière précieuse sur le problème qu'il nous reste à étudier.

L'excellence du premier essai dogmatique publié au seizième

¹ Il ne saurait être question d'esquisser ici l'histoire de la dogmatique protestante; je n'indiquerai que les faits caractéristiques et les points saillants qui relèvent directement de notre sujet. Voy. W. HERRMANN, *Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melancthon bis Schleiermacher*, Leipzig 1842; GASS, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie überhaupt*, 4 vol. Berlin 1854-1867; DORNER, *Geschichte der protestantischen Theologie*, München 1867. Les ouvrages dogmatiques de HASE, HEPPE, H. SCHMID, KAHNIS, LUTHARDT, F. NITZSCH consacrent des chapitres importants de leur introduction à l'histoire de la dogmatique. Voyez aussi ED. SCHÉREK, *Prolégomènes à la dogmatique de l'Eglise réformée*, Strasbourg 1843, p. 79-163; M. LICHTENBERGER, *Des éléments constitutifs de la science dogmatique*, Strasbourg 1860, p. 14-118; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV [1878], p. 12-20. (art. *Dogmatique*, par BOUVIER); GRETILLAT, *Exposé de théologie systématique*, t. III (Neuchâtel 1888), p. 24-120. — Sur la question particulière traitée dans le présent chapitre : AL. SCHWEIZER, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, t. I (Zurich 1844), p. 84-134; ID., *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, Leipzig 1863 (1877²), p. 70-86.

siècle par Mélanchton¹, l'influence considérable qu'exerça cet ouvrage, l'autorité presque normative dont il jouit pendant près d'un demi-siècle dans l'Eglise luthérienne, ne sauraient dissimuler l'insuffisance du groupement adopté par le Réformateur soit dans la rédaction primitive, soit dans les éditions subséquentes de ses *Loci*². A vrai dire, la méthode *locale*³, inaugurée par Mélanchton et maintenue par ses commentateurs⁴, est dépourvue de toute valeur scientifique. Elle s'en tient à une juxtaposition élémentaire des principales doctrines chrétiennes, dont elle ne cherche pas à montrer l'enchaînement et qu'elle ne tente pas de réduire en système.

Le grand monument religieux et scientifique de la Réforme, l'*Institution chrétienne* dont nous ne parlons ici qu'au point de vue formel, marque un progrès considérable dans l'évolution dogmatique du seizième siècle. Calvin abandonne la méthode locale : l'essai de 1536 suit l'ordre du symbole apostolique, mais le premier remaniement de 1539 et surtout l'édition définitive de 1559⁵, tout en restant fidèles au type primitif,

¹ *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae*, Witt. 1521. Cette première édition a été reproduite avec beaucoup de soin et accompagnée d'un important commentaire par PLITT, Erlangen 1864; seconde édition publiée par M. KOLDE, Erlangen et Leipzig 1890. — Chez MÉLANCHTON, l'ordre de succession des différents chapitres reproduit, dans ses traits essentiels, le plan de l'Épître aux Romains.

² Voy. les recensions successives des *Loci* dans la grande édition du *Corpus Reformatorum*, tom. 21-22.

³ Voy. HEPPE, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16 Jahrhundert*, 1857, tome I, p. 6.

⁴ VICTORIN STRIGEL, *Enchiridion locorum theolog.* Witt. 1541; *Loci theologici quibus loci communes Melanctonis illustrantur*, 4 vol., 1581-1585. — MARTIN CHEMNITZ, *Loci theologici, quibus loci communes Melanctonis perspicue explicantur*, 3 vol., éd. LEYSER, 1591. — LEONARD HUTTER, *Compendium locorum theol. scripturis sacris et libro concordiae collectum*, Witt. 1610; *Loci communes theol. conformati ad methodum Ph. Melanctonis*, Witt. 1619. — JEAN GERHARD, *Loci theologici cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose, solide et copiose explicati*, Erfurt et Iéna 1610-1622, 9 vol. in-4°; dernière édition publiée en 1885, avec préface de F. FRANK.

⁵ Voy. *Corpus Reformatorum, Oper. Calvin.*, t. I-IV. Lire les prolégomènes de BAUM, CUNITZ et REUSS. L'édition primitive (latine) de 1536

renferment une exposition véritablement systématique de la foi protestante et se distinguent par l'ampleur des développements bibliques et dogmatiques, par l'ordonnance simple et lumineuse, par la solidité et l'exactitude des détails. Le schéma trinitaire, consacré par l'autorité de Calvin, subit des modifications nombreuses, mais persiste surtout chez les réformés où on le retrouve sous des formes multiples et variées¹. Cependant en dépit du succès que cette division a rencontré jusque dans les rangs de la théologie contemporaine², le groupement inspiré par la forme traditionnelle du symbole apostolique ne me semble pas répondre aux exigences systématiques de la dogmatique protestante. Exposer successivement les dogmes qui relèvent de la doctrine du Père, de celle du Fils, de celle du Saint-Esprit, c'est se mouvoir encore dans le cadre d'une classification extérieure et accidentelle. Aussi bien Calvin n'est-il pas resté asservi à cette tripartition superficielle ; la puissance de sa pensée, la vigueur de sa dialectique, et la richesse de sa foi ont brisé le moule primitif, ou plutôt l'ont façonné à nouveau, l'ont élargi et lui ont donné une forme en harmonie avec les besoins du sentiment religieux et avec la virtuosité théologique du grand Réformateur.

A la méthode locale succéda, au sein de l'Eglise luthérienne, la tentative de construire des systèmes, de même qu'au moyen âge les Sommes vinrent après les Sentences. Mais rien de plus

[I, 27-252] en six chapitres : *De lege, de fide, de oratione, de sacramentis, de falsis sacramentis, de libertate christiana*. — Les éditions de 1539-1554 (I, 279-1152) en XXI (XVII) chapitres. — L'édition définitive de 1559 (t. II. 1-1118) en quatre livres : *De cognitione Dei creatoris, de cognitione Dei redemptoris, de modo percipiendae Christi gratiae, de externis mediis ad salutem*.

¹ Voy. par exemple, MELCHIOR LEYDECKER, *De veritate religionis reformatae s. evangelicae Libri VII quibus doctrina de œconomia s. s. trinitatis in negotio salutis explicatur*, Traj. ad Rhen. 1688.

² Voy. par exemple, PH. MARHEINECKE, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*. (Première édition 1819 dominée par l'influence de SCHELLING, seconde édition 1827 construite d'après la méthode hégélienne.) — KAHNIS, *Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt*, 2 vol., 1874-1875².

artificiel que ces constructions laborieuses de la scolastique orthodoxe, rien de moins semblable à un organisme vivant. Ni la méthode synthétique¹ pratiquée d'abord, ni la méthode analytique² préconisée et appliquée par Calixte, ne répondent au caractère propre de la foi évangélique et ne satisfont aux intérêts scientifiques de la dogmatique protestante. Sans doute les docteurs sont en quête d'une idée centrale, d'un principe générateur et organisateur du système, mais la prédominance invariable de la logique, le formalisme stérile dans les procédés d'exposition et d'argumentation, l'ignorance de l'histoire et de l'expérience, l'abus d'une polémique souvent mesquine et inintelligente, l'insuffisance de la preuve tirée de l'Écriture sainte, compromettent irréparablement la solidité de ces bâtisses d'une si imposante apparence.

Dans le camp de la théologie réformée, quelques essais de systématisation furent assez longtemps en faveur et laissèrent une trace profonde dans le travail dogmatique de plusieurs générations. Dès le seizième siècle, quelques docteurs réformés, Bullinger, Olevianus, Ursinus, considérant la révélation comme une alliance entre Dieu et l'homme, opposaient le *foedus gratiæ* au *foedus naturæ*. De ces indications l'on tira un groupement nouveau, la méthode dite *fédérale* qui, entre les mains de Coccejus³ (Koch, de Brême, † 1669), s'inspira plus directement de l'esprit biblique, mais ne tarda pas à se discréditer

¹ La méthode synthétique passe de la cause aux effets, du principe aux moyens, et des moyens à la fin. *Principium omnium rerum et salutis : Deus triunus ; media salutis : divina gratia, Christi incarnatio, fides ; finis hominis : vita beata.*

² La méthode analytique, introduite dans la théologie luthérienne par CALIXTE, part du but objectif de la théologie, qui est Dieu, pour considérer ensuite le sujet qui est l'homme (*homo quatenus ad vitam æternam pervenire possit*), et arriver enfin aux moyens de salut par lesquels l'homme parvient à sa fin, qui est la félicité en Dieu (*æterna Dei fruitio*). CALIXTUS, *Epitome theologiae ex ore dictantis ante triennium excerpta* Goslar 1619. — Cette méthode analytique fut maintenue par la plupart des coryphées de la scolastique luthérienne, KÖNIG (mort à Rostock en 1664), CALOVIUS († 1686), QUENSTEDT († 1688), BAIER († 1695), HOLLAZ († 1713).

³ *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, 1648. L'ouvrage se divise en deux parties : I. *Foedus operum*. II. *Foederis operum abrogatio* 1^o per

par l'abus de l'allégorie religieuse et de la typologie érigée en système. En distinguant plusieurs phases de l'éducation divine de l'humanité, la théologie fédérale s'éleva, il est vrai, à une conception plus vivante et plus vraie de la révélation ; mais les conséquences dogmatiques qu'elle tira de ces prémisses font dévier la théologie chrétienne de la route que lui trace la foi évangélique. En effet, les adeptes de la théologie fédérale choisissent leur point de départ en dehors du christianisme, soit dans le *foedus naturæ*, soit dans l'économie légale antérieure à la venue du Christ. Ils en viennent à débiter par une sorte de révélation générale ou même par une connaissance naturelle de Dieu ; il s'ensuit que finalement, le Dieu créateur explique le Dieu rédempteur. Malgré les apparences contraires, il serait injuste de faire de Calvin le précurseur ou le patron d'une méthode pareille ; le réformateur de Genève est loin d'envisager le christianisme comme le simple complément d'une prétendue religion naturelle universellement crue et adoptée. Une conclusion semblable impliquerait en définitive l'affirmation qu'il existe une lumière supérieure à celle que Jésus est venu apporter au monde. Il n'est pas un seul de nos anciens théologiens réformés qui eût osé soutenir cette thèse. Mais alors n'est-il pas prudent de se transporter de prime abord au cœur même du christianisme, sous la pleine et chaude lumière de la révélation, afin de saisir, à la clarté de ce divin flambeau, l'organisme vivant et l'harmonieux ensemble de la vérité révélée et réalisée en Jésus-Christ ?

C'est pour cette raison aussi qu'il ne nous est pas possible d'adopter la construction si originale de Schleiermacher ¹. Champion de l'autonomie du sentiment religieux, l'illustre dogmaticien se place d'abord, pour étudier la conscience chrétienne, en-deça de la sphère du christianisme ; il analyse la conscience

peccatum ; 2° per foedus gratiae ; 3° per promulgationem Novi Testamenti ; 4° per mortem corporis ; 5° per resurrectionem ex mortuis.

¹ *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, Berlin 1821. (2^e édit. 1830, les changements portent surtout sur les prolégomènes. Toutes nos citations sont empruntées à la seconde édition.)

religieuse générale, dans laquelle il trouve l’empreinte de l’action de Dieu, causalité absolue¹. Ce n’est qu’après cette étude du sentiment religieux dans sa forme la plus élémentaire, que Schleiermacher interroge la conscience chrétienne qui comprend deux éléments constitutifs, la conscience du péché et la conscience de la grâce. Son enquête porte d’abord sur la conscience du péché qu’il examine en elle-même et abstraction faite de l’œuvre de la rédemption². L’exposé des dogmes dans lesquels s’exprime la conscience de la grâce forme à la fois le corps principal et le couronnement de l’édifice dogmatique³. Dans ce cadre ainsi fixé, Schleiermacher analyse chaque dogme sous le triple aspect de sa forme immédiate dans la conscience, de son rapport avec les attributs divins et de sa relation avec le monde⁴. La meilleure critique de ce groupement a été faite par Schleiermacher lui-même. Dans sa seconde lettre à Lücke, il a esquissé le programme dogmatique qu’il n’avait pu, de son propre aveu, réaliser que d’une manière fragmentaire et imparfaite dans les deux premières éditions de son chef-d’œuvre. Au lieu de s’attarder aux présuppositions de la conscience chrétienne, au lieu d’analyser la conscience religieuse générale et la conscience du péché, il faudrait, dit le grand théologien en jugeant son propre travail, porter dès le début tout le poids de l’analyse dogmatique sur le fait chrétien, sur la conscience de la rédemption; il faudrait, par exemple, en exposant la notion chrétienne de Dieu, subordonner toutes les définitions à celle du Dieu d’amour, du Père céleste révélé en Jésus-Christ; il faudrait, sur tous les autres points du système, renverser l’ordre des matières, prendre sa base d’opération dans l’expérience religieuse du chrétien, et, par la voie régressive de l’induction, développer le contenu de la conscience chrétienne et en étudier les éléments⁵.

¹ *Ouvrage cité*, § 32-61.

² *Ibidem*, § 65-85.

³ *Ibidem*, § 86-169. Les paragraphes 170-172 sont consacrés à la doctrine de la Trinité.

⁴ *Ibidem*, § 30.

⁵ *Werke zur Theologie*, II, 606 : « Das Grundgefühl eines jeden mün-

Schleiermacher estime que cette méthode seule est en harmonie avec son principe, c'est-à-dire avec la déclaration d'indépendance de la conscience chrétienne, avec l'émancipation de la dogmatique protestante vis-à-vis de la philosophie et des sciences naturelles et historiques. S'il n'a pas lui-même suivi la voie indiquée avec tant de décision et de clarté, c'est que l'illustre théologien crut devoir, pour des motifs de pédagogie chrétienne et d'opportunisme théologique, s'accomoder davantage au schéma consacré par l'usage et la tradition.

On peut s'étonner que ces indications si lumineuses et si convaincantes n'aient pas été écoutées avec plus d'attention et suivies d'une façon plus décidée et plus conséquente par les théologiens postérieurs à Schleiermacher. Le canon qu'il a formulé avec autant de netteté que de vigueur n'a pas été appliqué souvent à l'organisme de la dogmatique protestante. Quelques auteurs ont, à la vérité, inscrit en tête de leurs ouvrages le *desideratum* énoncé par le grand rénovateur de la théologie moderne, mais l'exécution de leur travail ne répond pas à la promesse de leur titre¹. Il en est d'autres, cependant,

digen und zur Klarheit gekommenen Christen muss doch dieses Alte sein, dass in keinem andern Heil und kein anderer Name den Menschen gegeben ist... Und wäre nicht hievon auszugehen und von hier aus Alles anders zu betrachten das natürlichste und ordnungsmässigste für mich gewesen, da ich so bestimmt ausgesprochen habe, dass Christen ihr gesamtes Gottesbewusstsein nur als ein durch Christum in ihnen zu Stande gebrachtes in sich tragen? Dabei würde nun die eigentliche Lehre von Gott keineswegs zu kurz kommen, aber der Vater wäre zuerst in Christo geschaut worden. Die ersten bestimmten Aussagen über Gott würden gewesen sein, dass er durch die Sendung Christi das Menschengeschlecht erneuert und sein geistliches Reich in demselben stiftet.. die ganze Lehre wäre ebenso wie jetzt vertheilt vorgekommen, nur in umgekehrter Ordnung. » Cf. *Der christliche Glaube*, § 29, 3.

¹ Par exemple LIEBNER, *Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt*, 1849; THOMASIIUS, *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus*, 4 vol. 1856-1861; 3^e édition publiée par M. WINTER en deux volumes, 1886-1888. — A un tout autre point de vue, l'ouvrage célèbre de BIEDERMANN est aussi dominé par la conception christocentrique; seulement le théologien de Zurich substitue à la personne historique de Jésus de Nazareth le principe de la filialité divine dont le Christ de la tradition ecclé-

qui ont pris au sérieux le postulat de Schleiermacher et l'ont appliqué avec clarté et conséquence. S'ils suivent des routes fort souvent différentes, ils se rencontrent sur un point capital : ils n'en appellent pas à de prétendues données primordiales de la religion naturelle, ils n'essayeront pas d'édifier la dogmatique protestante sur un fondement pris en dehors du christianisme, ils font reposer d'aplomb leur construction théologique sur une base fournie par la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Soit qu'ils trouvent dans le fait du royaume de Dieu réalisé par le Sauveur la pensée dominante ou plutôt le centre vivant de la vérité évangélique¹, soit qu'ils envisagent l'ensemble du système chrétien sous l'angle du principe religieux de la justification par la foi², soit qu'ils cherchent à établir la solidarité

siastique a été le symbole. *Christliche Dogmatik*, 1869 (2^e édit. en deux volumes, dont le premier seul a pu être refondu par l'auteur, 1884-1885). — M. BOVON se propose également de « considérer les réalités qui s'offrent à nous sous l'angle du christianisme » (*Dogmatique chrétienne* I, 111-115) : mais dans le cours de son exposition, il perd fréquemment de vue le but qu'il s'était fixé d'abord.

¹ Voy. par exemple, RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung* III³, 10-14, *Unterricht in der christlichen Religion* 1890⁴ § 5-25. — Comp. M. F. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, § 7, surtout pag. 43 et suiv.

² Ainsi procède un théologien dont la riche et vigoureuse originalité est à peine soupçonnée dans les pays de langue française, où il compte cependant, parmi les jeunes, quelques disciples fidèles et dévoués. M. KÆHLER, professeur à Halle, a fait paraître de 1883 à 1887 un système de théologie embrassant l'apologétique, la dogmatique et l'éthique, sous le titre : *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt* (2^e édit. 1893). Voy. les appréciations de M. STEUDEL (*Prot. Kirchenzeitung* 1892, col. 1194-1201; 1211-1219) et de M. KATTENBUSCH (*Theol. Literaturzeitung* 1894, N^o 6). M. KÆHLER est fidèle à l'une des inspirations maîtresses de nos Réformateurs en faisant du principe de la justification par la foi non une doctrine particulière coordonnée avec d'autres notions théologiques, mais l'âme de leur christianisme et le résumé de leur conception religieuse tout entière. Sur ce point M. KÆHLER s'accorde, dans une large mesure, avec l'interprétation de RITSCHL et de toute son école. Comp. par exemple *Rechtfertigung und Versöhnung*, tome I, § 21-23; M. H. SCHULTZ, *Grundriss der evangelischen Dogmatik* § 7; M. HARNACK, *Dogmengeschichte*, III, 606, 716; M. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1892², passim; M. BORNEMANN, *Unterricht im Christenthum*, § 38; id., *Die Unzulänglichkeit des theologischen*

de ces deux conceptions qui s'appellent et se conditionnent¹, ils s'accordent à chercher l'unité vivante de la doctrine chrétienne dans l'œuvre et la personne de celui qui est pour le chrétien le fondement unique du salut. On a désigné la tentative commune à tous ces théologiens d'un nom qui à lui seul est un programme : leur théologie aspire à être *christocentrique*². Cette aspiration me paraît légitime, et je voudrais

Studiums der Gegenwart 1886, p. 90-94; M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit* u. s. w., 105; M. KATTENBUSCH, *Theol. Stud. und Krit.* 1878, 186-188, 224, 240; M. LOOFS, *Theol. Stud. und Krit.* 1884, p. 613-688; M. RADE, *Christliche Welt* 1887, p. 453; M. K. MULLER, *Preussische Jahrbücher* 1889 (tome 63), p. 127.

¹ Voy. M. H. SCHULTZ, *Grundriss*, § 7, *Das religiöse Prinzip für die dogmatische Beurtheilung des Christenthums* : Das Reich Gottes oder die Rechtfertigung aus dem Glauben.

² Dans ses deux conférences données à Genève, en décembre 1891, sous le titre *Où allons-nous ?* M. G. FROMMEL, essayant de déterminer les conditions futures de l'Eglise et de la théologie, affirme que le protestantisme tend de plus en plus à devenir *christocentrique* dans sa confession. — Comp. les déclarations concordantes de théologiens appartenant à des écoles bien différentes. « Le théologien doit savoir autre chose sans doute que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié, mais ce n'en est pas moins à la lumière de ce fait unique et central qu'il doit évaluer toutes les autres données qui lui sont fournies par la nature, l'histoire et l'Écriture elle-même. » (GRETILLAT, *Exposé de théologie systématique*, tome 1, Paris et Neuchâtel 1885, p. 172.) — « Le centre des Écritures, quel est-il, sinon la personne de Jésus, du Sauveur annoncé et préparé par l'Ancien Testament, proclamé et expliqué dans le Nouveau?... C'est lui qu'il faut montrer au monde, non dans un tableau de fantaisie que nous créerions, mais dans le pur tableau évangélique qu'accompagne comme légende le commentaire apostolique. » (M. GEORGES GODET, *Christ, fondement de l'autorité de l'Écriture*, Montauban 1891, p. 8, 23.) — « Si c'est en Jésus-Christ que s'est manifestée dans sa plénitude la sainte volonté de Dieu de sauver les hommes, l'autorité de l'Évangile se concentre dans la personne de Jésus-Christ. Celui qui, en se donnant lui-même aux hommes, leur apporte l'amour rédempteur, sera confessé pour maître et pour guide dans l'ordre spirituel par ceux qui ont trouvé en lui l'auteur de leur salut. » (M. LÉOPOLD MONOD, *Le problème de l'autorité*. 2^e éd., Paris 1891, p. 76.) — « Le christianisme a derrière lui la révélation de Dieu et d'une vie supérieure dans l'apparition historique de Jésus-Christ. Qu'un homme préparé moralement à entendre l'Évangile, se mette à la suite du Christ, écoute ses paroles, pénètre dans son âme, comprenne sa mort, et il s'écriera : Dieu est amour. Ce qui reste d'éternel et de permanent dans l'évolution dog-

essayer à mon tour d'exposer et de justifier un point de vue qui, en assurant à la foi chrétienne sa pleine indépendance, garantit par là même à la dogmatique protestante sa dignité scientifique et sa valeur religieuse ¹.

matique, c'est cette révélation de Dieu dans la personne historique de Jésus-Christ. Cela est dans l'histoire, et ce qui a été dans l'histoire, nul n'a le droit ni le pouvoir de l'effacer.» (M. SABATIER, *De la vie intime des dogmes*, p. 7.) — M. A. WESTPHAL, *La théologie biblique, son importance et son actualité*, Montauban 1896, p. 4 : « Christ, le centre de notre foi, est aussi le centre de la Bible. » — L'année même où parut le troisième volume de la grande monographie de RITSCHL, mais bien avant que l'action du théologien de Göttingue se fut fait sentir au loin, un des maîtres d'une école qui allait être dépassée, DORNER, écrivait ces belles paroles : « Wie in Corregio's heiliger Nacht von dem Jesuskinde nach allen Seiten die Strahlen ausgehen, welche die umgebende Finsterniss erhellen, so ging der Welt seit achtzehn Jahrhunderten von diesem Punkt, im welchem Himmel und Erde sich lebensvoll durchdringen, das Licht aus, das die Finsterniss des vorchristlichen Begriffs von Gott, dem Heiligen, Gerechten und Zürnenden, und die Finsterniss des armen und sündigen Menschenherzens erhellte. Die Christenheit lebte bisher des Glaubens, von Christi Person strahle auf die Lehre von Gott und dem Menschen ein solches Licht aus, dass ihre beiderseitigen Begriffe sich nicht mehr ausschliessen, sondern suchen, vermöge herablassender Liebe und vermöge bedürfnissvoller Sehnsucht, die Glaube wird. » (*Jahrbücher für deutsche Theologie* 1874, p. 530.) Voy. enfin M. FAIRBAIRN, *The place of Christus in modern theology*, London 1893. (Cf. M. GASTON FROMMEL, *Le Chrétien évangélique*, année 1893, p. 418-434 [Un principe et une méthode de théologie constructive]; M. CHRISTEN, *Revue de Lausanne*, année 1894, p. 220-235, 352-370, 428-452.)

¹ Comme les pages qui vont suivre renferment sur plusieurs points le résumé et la synthèse de quelques-uns de mes travaux antérieurs, j'ai cru pouvoir faire rentrer dans mon esquisse la substance de publications dans lesquelles on trouvera d'ailleurs le développement et la justification des points de vue sommairement indiqués ici. Je tiens à prévenir le lecteur qu'en parlant de la théologie traditionnelle ou de l'orthodoxie courante, je songe en première ligne à la scolastique rigoureusement conséquente des épigones de la Réformation, aux grands systèmes élaborés par les docteurs luthériens et calvinistes du XVII^e siècle; je prends volontiers acte de la déclaration de GRETILLAT rappelée par M. BERTRAND : « Il serait temps de commencer à nous distinguer des dogmaticiens du XVII^e siècle et d'admettre que l'orthodoxie elle-même est susceptible de réforme et de progrès. » (*Dogmatique* I, 462; *Une nouvelle conception de la Rédemption*, p. 225.) Seulement il y a des théolo-

II

S'il est établi que la dogmatique protestante est l'exposition scientifique de la foi évangélique, il est de toute évidence qu'elle ne saurait renoncer à la tentative de se constituer en système et de former, non pas une construction artificielle, mais un organisme vivant. Il faut que chaque doctrine particulière puisse être saisie dans sa dépendance à l'égard d'un principe générateur et dans sa relation avec chacune des doctrines connexes; il faut que les propositions dogmatiques, enchaînées entre elles par les liens d'une cohésion inaltérable, soient les membres d'un même corps, dont la vie est incessamment soutenue par une âme inspiratrice et présente sur tous les points de l'organisme doctrinal.

Cette formule assurant l'unité du système dogmatique, nous nous garderons de la chercher en-dehors des frontières tracées par l'Évangile, parce que la dogmatique protestante est précisément la traduction systématique de la foi qui procède de la révélation évangélique; nous repoussons tout plan, toute ordonnance que l'on appliquerait du dehors aux réalités spirituelles affirmées par la conscience chrétienne; nous essayerons de tirer notre principe de division des entrailles mêmes de la foi protestante, fille de l'Évangile.

Après nos recherches sur la norme et la méthode de la dogmatique protestante, cet essai, dont Schleiermacher a esquissé quelques-unes des lignes principales, n'offre plus de difficultés insurmontables.

La dogmatique protestante ayant pour source et pour norme l'Évangile, la Parole de Dieu, la révélation divine dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, il s'ensuit que le fondement permanent de la foi et de la doctrine chrétiennes renferme aussi le principe organisateur et directeur de tout le système dogmatique. Au risque d'effaroucher le lecteur par un barbarisme emprunté à la terminologie scolastique, nous dirons que Jésus-giens qui se font illusion sur la portée de la réforme accomplie et sur l'étendue du progrès réalisé.

Christ, *principium essendi* de la foi chrétienne, est aussi le *principium cognoscendi* de la dogmatique protestante; dès lors aussi, le groupement qui résulte de l'application conséquent du point de vue protestant, est le groupement *christocentrique*.

Est-il besoin de démontrer que cette thèse est le corollaire qui découle nécessairement de toutes nos prémisses? Notre seul effort doit tendre à en assurer, dans toutes les parties du système dogmatique, la mise en pratique rigoureuse et le triomphe incontesté.

L'objet propre et la substance de la dogmatique protestante, c'est le fait du salut par Jésus-Christ: cette vérité centrale est bien réellement dans l'organisme de la pensée théologique, la chose essentielle, la seule chose nécessaire. « Retrancher la notion vraie du salut, a dit un dogmaticien récent, c'est supprimer du même coup la raison d'être de la théologie ¹. » Ainsi posée, la question est portée sur son véritable terrain; il ne s'agit que de prendre au sérieux cette simple et riche définition; en circonscrire nettement les limites, en développer pleinement le contenu, telle est la tâche du théologien protestant.

C'est dire que toutes les autres doctrines sont contenues dans ce dogme primordial et final, elles en sont les présuppositions ou les conséquences; pour qu'elles acquièrent droit de cité dans la dogmatique protestante, il faut qu'elles légitiment leur titre de parenté essentielle avec la doctrine du salut, clef de voûte de tout l'édifice théologique ². En d'autres termes, la

¹ GRETILLAT, *Exposé de théologie systématique*, t. III, p. 21-23.

² Là est la part de vérité que renferme la théorie élaborée par la scolastique luthérienne; celle-ci distingue les *articuli fundamentales* et les *articuli non fundamentales*. Développée avec un grand luxe de formules par HUNNIUS (*Διάσκεψις theologica de fundamentali dissensu doctrinae evang. lutheranae et calviniana*, 1626) qui s'en fit une arme contre les calvinistes, cette distinction commet sans doute une confusion funeste entre la théologie et la religion, entre la foi et le dogme; mais elle procède, en dernière analyse, d'un sentiment fort juste, puisqu'elle fait du Christ le *fundamentum substantiale et dogmaticum* de la foi chrétienne et de la théologie protestante. Voy. THOLUCK, *Die lutherische Lehre von den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens* (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1851, num. 9, 12.)

dogmatique protestante assigne à la christologie et à la sotériologie la place souveraine dans l'ensemble du système; elle éclaire toutes les doctrines, l'anthropologie, l'idée de Dieu, la conception du monde, l'eschatologie, de la lumière qui procède de la révélation divine en Jésus-Christ; en statuant le primat absolu de l'Évangile incarné dans la personne et l'œuvre du Sauveur, elle élimine systématiquement de l'enceinte de la dogmatique protestante tout ce qui ne relève pas du fait central de la religion chrétienne; elle ne craint pas d'écarter une série de questions qui ont de tout temps stimulé la curiosité ou sollicité la spéculation des théologiens; elle oppose un *non liquet* absolu à des recherches qu'affectionnaient également la scolastique du moyen âge et l'ancienne orthodoxie protestante, elle sacrifie la métaphysique à l'expérience et l'étude des problèmes transcendants à la constatation des faits positifs, elle se résigne à des retranchements nombreux, pertes sérieuses aux yeux des théologiens qui se font illusion sur les limites imposées à notre connaissance et sur les ressources dont dispose l'esprit humain ou plutôt la foi chrétienne. Mais ce que la dogmatique perd en étendue, elle le gagne en autorité et en certitude, puisqu'elle se fait l'interprète fidèle et docile de la foi produite par l'Évangile et invariablement régie par lui.

Essayons de préciser et de justifier ces assertions en esquissant, dans leur enchaînement, les différentes parties de l'organisme christocentrique de la dogmatique protestante.

1. La première conséquence du principe christocentrique, c'est qu'il faut assigner la première place à la doctrine de la personne et de l'œuvre du Christ. Que l'on débute immédiatement par la christologie et la sotériologie¹, ou que l'on traite d'abord des « présuppositions nécessaires de l'Évangile², » peu

¹ Je crois cette marche possible, elle me semble même préférable à la marche inverse, et je l'ai plusieurs fois tentée dans mes cours.

² M. BOYON, *ouv. cité*, p. 111. Dans ce cas, il faut que ces « présuppositions » soient non pas empruntées à la « théologie naturelle, » mais renfermées dans l'Évangile et positivement statuées par lui. Voy. M. H. SCHULTZ, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, p. 15-63. (Voraussetzungen der christlichen Heilserfahrung : Gott und Welt, Mensch und Sünde.)

importe, pourvu que le fait primordial et central apparaisse en pleine lumière.

La foi chrétienne ne saurait isoler et séparer la personne du Christ et l'œuvre rédemptrice du Sauveur; c'est par ce que le Christ a fait pour moi que je sais ce qu'il est pour moi; c'est à travers le fait de la rédemption que je saisis la personne du Rédempteur; c'est l'œuvre qui me révèle l'ouvrier. Si telle est l'affirmation expérimentale de la foi chrétienne obéissant à l'inspiration et au témoignage de l'Évangile, il faut que la science dogmatique suive avec docilité les indications de la foi et se conforme rigoureusement aux données de la révélation. « L'œuvre du Christ, c'est sa personne en action, comme la personne du Christ, c'est son œuvre en puissance¹; » partant, la christologie et la sotériologie doivent être saisies dans leur corrélation intime et dans leur vivante et féconde unité. La christologie trouve sa sanction positive et sa contre-épreuve incessante dans la sotériologie; d'autre part, la sotériologie n'est que la christologie appliquée, développant et réalisant son contenu². Quelle sera, en conséquence, la marche suivie par une dogmatique fidèle au témoignage positif du Christ et à la piété de ses premiers disciples? Le premier et principal objet de son enquête sera la personnalité historique du Christ se révélant dans sa parole et dans son œuvre³. La voie que nous impose la na-

¹ ED. SCHÉREER, *La critique et la foi*, p. 37. Comp. M. P. CHAPUIS, *Revue de théologie et de philosophie*. 1895, p. 416; M. BOVON, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I (Lausanne 1893), p. 16, 19.

² SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 92; M. H. SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, p. 474-475.

³ M. BERTRAND, qui est également d'avis qu'il serait plus logique d'analyser l'œuvre de la Rédemption avant de parler de la personne du Rédempteur, n'admet cependant cet ordre qu'en principe; de fait, il combat la voie régressive que nous avons déjà indiquée ailleurs. Par delà les manifestations multiples de l'activité religieuse du Christ, il y a eu, dans sa personne, « un surplus qui se dérobe aux prises de notre entendement, des richesses spirituelles ou métaphysiques que Jésus n'a pas déployées entièrement dans son ministère terrestre, mais qui, pour échapper en partie à l'analyse empirique, peuvent n'en être pas moins de vivantes réalités. » (*Une nouvelle conception de la Rédemption*, Paris 1891, p. 189-193.) Sans doute « un être moral ne donne jamais toute sa

ture même de la foi chrétienne, c'est la voie régressive, la méthode *a posteriori*, partant des données positives de l'histoire évangélique et des réalités spirituelles de la conscience chrétienne, pour s'élever à la source divine d'où dérivent la révélation et l'activité du Sauveur. En procédant ainsi, la dogmatique ne fait que reproduire l'expérience du fidèle en présence de la personne et de l'œuvre du Christ ; elle s'efforce de donner un langage précis et une expression complète au sentiment qui, antérieur à toute réflexion et à tout système, attire le chrétien vers son Seigneur, l'enchaîne à sa personne et le courbe à ses pieds. En effet, la foi des premiers témoins du Christ a été réveillée dans leur âme par la contemplation du Seigneur, par l'initiation à son esprit, par la communion avec sa vie : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle et nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu¹ ! » Tel est le cri spontané de leur cœur en présence de la grande et saisissante révélation de Dieu en Jésus-Christ, telle est l'affirmation triomphante de leur expérience et le centre invariable de leur témoignage. Ce qu'ils ont entendu, ce qu'ils ont vu de leurs yeux, ce que leurs mains ont touché, c'est ce qu'ils ont annoncé², et si leur parole a rencontré de l'écho, si leur ministère n'est pas resté stérile, si leur activité apostolique continue, à travers tous les âges et sur les terrains les plus différents, de porter des fruits bienheureux et bénis, c'est parce que la prédication des témoins du Christ est une évocation de la personne du Sauveur, c'est parce qu'ils ont mis sous nos yeux l'image du Christ crucifié³,

mesure ou ne se livre jamais tout entier dans ses actes, si parfaits et si merveilleux soient-ils » (191) ; seulement il est certain que nous ne connaissons un être pareil que par ses manifestations, ses paroles et ses actes. M. BERTRAND en convient lui-même assez clairement ; il n'a pas réussi à nous dire ce qu'il entend par ce « substratum qui ne s'est pas pleinement fait connaître à nous dans les modes ou les attributs de l'existence historique du Christ » (p. 193.) Dès lors, quelles sont la signification et la valeur de nos affirmations touchant ce *nescio quid*, qui échappe à notre expérience et à notre analyse ?

¹ Jean VI, 68-69.

² 1 Jean I, 1-4.

³ Gal. III, 1.

c'est parce que chaque âme convaincue est une âme vaincue par le doux et puissant attrait de celui qui allait de lieu en lieu en faisant du bien, qui, outragé, n'a point rendu l'outrage, qui, maltraité, n'a point fait de menaces, qui a été le bon berger donnant sa vie pour ses brebis¹.

Etudiée à la lumière de l'Évangile, analysée dans ses éléments essentiels, l'œuvre du Rédempteur se présente à la foi chrétienne sous un double aspect. La conscience religieuse du fidèle saisit et embrasse en Jésus-Christ la révélation parfaite de Dieu; la conscience morale du croyant reconnaît et salue en Jésus-Christ la manifestation accomplie de l'homme. Par lui et en lui nous apprenons par la plus décisive des démonstrations, par l'expérience directe et immédiate, ce que Dieu est pour nous et ce que nous sommes pour Dieu. Ces deux faces du problème sotériologique répondent à ce que l'ancienne dogmatique appelait la charge prophétique et la charge sacerdotale du Christ². Enfin, loin de sacrifier la royauté du Seigneur, nous l'établissons sur une base aussi large que solide. Analyser les deux faces de l'œuvre du Christ, c'est expliquer dans quel sens il est notre Seigneur, puisque sa royauté spirituelle se découvre et se légitime à notre conscience par la vérité divine qu'il nous révèle et par la vie divine qu'il nous communique.

La révélation de la personne du Christ et le développement de son œuvre se sont consommés dans le sacrifice de sa vie. La mort du Sauveur, dont il a livré la clef dans l'acte de la dernière cène célébrée avec ses disciples, est à la fois le couronnement de l'activité terrestre de Jésus et le sommet de sa conscience morale et religieuse. Dans cette immolation de lui-même, on saisit avec une clarté parfaite l'intime et profonde

¹ Act. X, 38; 1 Pierre II, 21-23; Jean X, 11-15.

² GRETILLAT, *Dogmatique* II, 258-259 : « Le rôle de médiateur renferme en lui deux rapports opposés, l'un selon lequel Christ est le représentant de Dieu auprès de l'humanité déchue, l'autre selon lequel il représente l'humanité déchue devant Dieu. » Comp. M. BOVON, *Dogmatique chrétienne*, t. II, Lausanne-Paris 1896, p. 11-24. (L'œuvre de Christ. Christ le révélateur : manifestation de Dieu aux hommes; Christ le rédempteur : réconciliation de l'homme avec Dieu.)

harmonie qui règne entre le message et la personne du Christ¹; à ses yeux, sa mort n'a été amenée par les évènements et prédite par les prophètes que parce qu'elle a été voulue de Dieu, et elle a été voulue de Dieu, parce qu'elle devait rentrer comme un élément positif et intégrant dans l'œuvre rédemptrice du Sauveur; transformant par la puissance de sa foi le fait brutal en acte moral, Jésus fit du moment de sa défaite l'instrument de son triomphe; il se donna, parce qu'obéissant à la volonté divine et confiant dans l'amour du Père, il sentit que par sa mort il se donnait le plus et le mieux: « Le fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir et donner sa vie comme rançon pour plusieurs.... Je donne ma vie pour mes brebis. Personne ne me l'ôte, mais c'est moi qui la donne de moi-même.... Prenez, ceci est mon corps, ceci est mon sang, le sang de l'alliance, lequel est répandu pour plusieurs². »

¹ « Le Sauveur, a dit excellemment ED. SCHÉRER, ne déclare pas le pardon, comme le veut le rationaliste; il ne l'arrache pas à Dieu, comme le veut l'orthodoxe: il en est, dans sa personne même, le gage, la preuve, la réalisation et, pour ainsi dire, la substance. » M. HERRMANN (*Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1892², p. 102-113) se rencontre avec le théologien français, dont probablement il n'a pas lu l'opuscule: « Nach der soci-nianischen und rationalistischen Lehre hat Christus die göttliche Sündenvergebung verkündigt; nach der orthodoxen Lehre hat er sie ermöglicht, in Wahrheit hat er sie an uns vollzogen... Seine Vergebung kann uns Gott nur dadurch zu Theil werden lassen, dass er sich selbst zu uns wendet und uns dadurch faktisch in den Verkehr mit sich aufnimmt. »

² Marc X, 45 et Mat. XX, 28; Jean X, 15 et 18; Marc XIV, 22 et 24. — Les doutes exprimés par M. SABATIER (*Annales de bibliographie théologique*, Paris, 15 octobre 1889, t. II, p. 148-149) et les savantes recherches de MM. HARNACK (*Brot und Wein, die eucharistischen Elemente bei Justin*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd VII, 1891, p. 115-144) et SPITTA (*Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristenthums, t. I, Göttingen 1893, p. 205-337) n'ont pas réussi à me convaincre que l'acte symbolique accompli par le Christ lors de son dernier repas n'a pas été inspiré par la pensée de la mort prochaine du Sauveur; sur ce point, il me semble que ma position d'autrefois est encore défendable. (Voy. *La doctrine de la sainte cène*, Lausanne 1889, p. 67 et suiv.) Voy. aussi M. JÜLICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, Theologische Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet,

Cependant la foi ne se renferme pas dans la contemplation du ministère terrestre et du témoignage historique du Christ ; obéissant à la nécessité religieuse qui la sollicite, elle découvre, dans la révélation dont la personne et l'œuvre du Sauveur sont le centre et l'objet, une série de postulats dont la certitude est solidaire de son expérience même et s'appuie sur les affirmations positives de la conscience chrétienne. Ces postulats portent à la fois sur les destinées de l'œuvre du Christ dans l'avenir et sur les origines de la personne du Christ dans le passé.

D'une part, en effet, celui qui a trouvé en Jésus-Christ le Dieu avec lequel il est en communion, celui qui dans cette communion avec Dieu a reçu le pardon des péchés, la vie et le salut, celui-là est assuré que la vie qui nous élève au-dessus du monde et qui nous délivre du monde, ne vient pas du monde. L'expérience de la puissance salutaire du Christ garantit au croyant que le chef du royaume de Dieu et l'auteur de la rédemption n'a pas pu être la proie de la mort. La défaite apparente du Christ sur la croix n'a pas été un anéantissement, mais bien l'élévation à une activité plus vaste encore et plus intense que son ministère terrestre. L'âme chrétienne souscrit sans réserve à cette parole de l'Apocalypse : « Je suis le premier et le dernier, le vivant ; j'ai été mort, et voilà que maintenant je vis aux siècles des siècles et je tiens les clefs de la mort et de l'Hadès ¹. » Nous savons que « Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus ; la mort n'a plus de pouvoir sur lui. Il est mort,

1892, p. 215-250 ; M. HAUPT, *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte*, Halle 1894 ; M. GRAFE, *Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier* (Zeitschrift für Theologie und Kirche herausgegeben von GOTTSCHICK, 1895, p. 101-138) ; M. KATTENBUSCH, *Das heilige Abendmahl* (Die christliche Welt 1895, p. 295, 315-321, 339-343) ; M. SCHULTZEN, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Göttingen 1895 ; M. HOFFMANN, *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi*, Königsberg 1896. Tous ces auteurs, à l'exception de celui que nous avons cité en dernier lieu, s'accordent à dire que Jésus a établi un lien direct et positif entre son dernier repas et sa mort sur la croix. — Voy. sur les discussions qui ont tout récemment agité le monde théologique en Allemagne l'exposé lucide et judicieux de M. BRUCE, *L'institution et le sens primitif de la cène*, Dieppe 1896.

¹ I, 18.

en effet, et c'est à cause du péché qu'il est mort une fois pour toutes; puis il est revenu à la vie et c'est pour Dieu qu'il vit¹. » Cette vie pour Dieu, ζῆ τῷ Θεῷ, est une vie pour le salut et la bénédiction du royaume des croyants fondé par lui. La foi en un Seigneur vivant et glorifié n'est pour nous ni un corollaire théologique, ni l'enveloppe mythologique d'une idée, elle est une affirmation directe de notre expérience fondée sur l'Evangile².

D'autre part, la foi évangélique affirme avec une certitude non moins absolue que la vie divine, incarnée en Jésus-Christ et communiquée par lui à l'humanité, procède d'une source divine, qu'elle est la pure émanation d'une force dont nous ne trouvons pas en nous-mêmes la cause dernière et le secret. C'est là le postulat impérieux de la foi chrétienne qui a besoin de faire remonter à la grâce souveraine et toute-puissante du Père céleste le don qu'il nous a fait dans la personne de son Fils unique; l'apparition de l'initiateur et du dispensateur de la vie divine implique et suppose nécessairement une manifestation spéciale de Dieu, une intervention créatrice et sanctifiante de son esprit, qui, dans les entrailles de l'humanité, a créé une personnalité nouvelle, rompant la chaîne du péché et inaugurant sur la terre le royaume des cieux³.

Avons-nous épuisé le contenu de la conscience chrétienne formée par l'Evangile et mise en présence de la personne et de l'œuvre du Christ? Je ne le pense pas; il nous reste un dernier échelon à gravir. La charité divine qui, âme de la vie du Sauveur, illumine de sa splendeur la croix du Calvaire devenue le trône de la gloire du Fils de Dieu, cette charité transfigure toutes choses aux yeux de la foi chrétienne, elle embrasse et domine tous les siècles; parole initiale de la création et solution suprême de l'histoire, elle se trouve être la pensée inspiratrice et maîtresse de l'humanité et de l'univers. C'est en nous fon-

¹ Rom. VI, 9-10.

² Voy. l'étude citée plus haut, p. 144. Cf. M. ZIEGLER, *Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi* (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1896, p. 219-264).

³ Voy. l'essai christologique mentionné page 144.

dant sur le témoignage et l'œuvre de Jésus-Christ que nous osons croire que le royaume établi par le Sauveur a été dès le principe l'objectif de l'amour divin et le but de la sagesse éternelle, que l'économie de la nature est au service de l'économie de la grâce, que l'apparition du Christ nous donne non seulement la clef des destinées de l'humanité, mais encore le dernier mot de l'explication religieuse du monde ¹.

Tel est, esquissé à grands traits, le programme de la christologie et de la sotériologie fondées par la dogmatique protestante sur la base expérimentale du salut et ramenées à la synthèse supérieure que nous fournit l'Évangile. Sans doute cette marche régressive et ascendante de la pensée théologique qui, suivant le développement de la foi chrétienne, cherche son centre de gravité dans les faits historiques de la révélation et les expériences indiscutables de la conscience, cette marche expérimentale, à la fois historique et psychologique, de la dogmatique protestante, est aux antipodes du procédé consacré et pratiqué par l'orthodoxie traditionnelle qui opère *a priori*, se transporte tout d'abord au sein même de la Trinité et ne descend vers les réalités positives de la vie et de l'œuvre du Sauveur qu'après avoir plané dans les espaces sans limites tangibles d'une métaphysique chargée de nuages et pleine de dangers ². Mais si la voie dans laquelle nous

¹ J'ose renvoyer à mon étude sur *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, Paris 1883.

² Voy. par exemple M. DE PRESSENSÉ, *Revue chrétienne* 1856, p. 713 : « Il est impossible d'établir la divinité de Jésus-Christ si l'on n'a d'abord établi l'éternité du Verbe et la réalité de sa préexistence. » Comp. THOMASIIUS, *Christi Person und Werk*, II² (1857), p. 48 et suiv.; MARTENSEN, *Die christliche Dogmatik* 1856, p. 221 et suiv.; FRANK, *System der christlichen Wahrheit*, II (1880), p. 73 et suiv.; DORNER, *System der christlichen Glaubenslehre* II (1881), p. 384 et suiv.; GRETILLAT, *Exposé de théologie systématique*, tome IV (1890), p. 145 et suiv.; ARNAUD, *Manuel de dogmatique*, Paris 1890, p. 74 et suiv. — Il va sans dire que les coryphées de la scolastique protestante du XVII^e et du XVIII^e siècles suivent la marche à laquelle sont restés fidèles les dogmaticiens que je viens de citer. Il faut savoir gré à M. MATTER d'avoir rompu dans une large mesure avec la tradition consacrée par l'ancienne orthodoxie; après avoir parlé de « Jésus de Nazareth » et de « l'œuvre du Christ, » il ouvre son chapitre consacré à

convions le lecteur s'écarte des sentiers escarpés et embroussaillés de notre ancienne théologie, elle rejoint la route royale et droite que nous trace l'Évangile et dont nos Réformateurs ont retrouvé l'orientation générale et marqué avec une sûreté remarquable les principaux jalons¹. Faire jaillir le dogme de l'intérêt religieux et éthique qui en a été le principe générateur et directeur, au lieu de l'étayer péniblement à l'aide d'emprunts faits à la philosophie grecque ou à la théologie naturelle; rattacher la christologie à la sotériologie par le lien d'une vivante unité et d'une réciprocity parfaite; fonder la

l'Homme-Dieu par les paroles suivantes : « Les faits que nous venons de méditer, l'expiation accomplie en Golgotha, l'activité que le Christ déploie depuis son ascension, ont progressivement élevé notre pensée dans une sphère qui dépasse les limites de la condition humaine, et la question que nous suggérait la sainteté parfaite de Jésus, se pose plus impérieusement devant notre esprit : Jésus-Christ n'était-il qu'un homme, et l'affirmation de son humanité constitue-t-elle une définition complète de son être ? » (*Étude de la doctrine chrétienne*, II, 82. Paris 1892.) — « Établir d'abord une théorie trinitaire comme celle de Nicée, et s'en prévaloir ensuite pour interpréter ce que Jésus a dit et fait ici-bas, n'est-ce pas expliquer le connu par l'inconnu, les vérités qui nous touchent de près par celles qui nous dépassent ? N'est-ce pas construire un édifice sur les nuées ? Que savons-nous, en définitive, des origines du Christ et des profondeurs mystérieuses de sa personne ? En rattachant notre intelligence du salut au dogme trinitaire que professent encore les symboles protestants, on substitue à la clarté de l'Évangile une formule pleine d'obscurité, qui se dérobe dès qu'on cherche à la comprendre. Au fond, nous ne connaissons le Fils de Dieu que par l'œuvre accomplie pour les pécheurs ; c'est de là qu'il faut partir pour élucider le problème christologique en général, en traitant d'abord de la rédemption opérée par le Sauveur, et ensuite seulement de sa personne et de ses relations avec le Père. » (M. BOVON, *Dogmatique chrétienne*, II, 6-7.) — Le même auteur avait fort bien montré déjà, dans sa *Théologie du Nouveau Testament*, que « les apôtres parlent tout d'abord de l'œuvre et de la personne du Sauveur telles qu'ils les ont connues, et que c'est par degrés seulement qu'ils s'élèvent jusqu'aux présuppositions transcendantes de cette apparition. » (Voy. II, p. 53-60, 123-130, 276 et suiv., 539 et suiv.)

¹ On trouvera des textes nombreux tirés des œuvres de nos Réformateurs, dans mes études christologiques : *Le bilan dogmatique de l'orthodoxie régnante*, Paris 1891, p. 18-20; *La christologie traditionnelle et la foi protestante*, Paris 1894, p. 37-40.

dignité unique, l'autorité souveraine, la valeur divine de la personne du Christ, non pas sur le sol mouvant de spéculations ou de rêveries échappant à tout contrôle, mais sur la base solide de l'œuvre rédemptrice réalisée par la vie et la mort du Sauveur, poser et résoudre ainsi le problème christologique, c'est à la fois réaliser la pensée authentique des écrivains sacrés et ramener la théologie contemporaine au principe religieux de la Réforme et à la tradition qu'elle a inaugurée avec autant de piété que d'indépendance.

2. C'est aussi rendre à la théologie l'intelligence religieuse et pratique de toutes les autres parties du système de la dogmatique protestante, expression scientifique de la foi chrétienne.

En effet, la christologie, ainsi comprise, nous donne d'abord la clef de la théologie prise dans son acceptation restreinte, c'est-à-dire de la doctrine de l'existence et des attributs de Dieu.

La doctrine de Dieu, élaborée par les écoles de l'orthodoxie protestante, est loin d'être le fruit organique du développement religieux issu de la Réforme; elle est bien plutôt un retour à la tradition scolastique du moyen âge, et sur une série de points elle constitue un abandon du point de vue de nos Réformateurs qui, pris dans son ensemble, est le point de vue de l'Évangile.

La théologie des docteurs scolastiques est un essai de synthèse entre les données de l'Ancien et du Nouveau Testament et les emprunts faits à la philosophie grecque, notamment au néoplatonisme qui, par l'intermédiaire de Denys l'Aréopagite et de Scot Erigène, exerça une influence aussi étendue que profonde sur la spéculation théologique et philosophique du moyen âge. Sans doute les théories de nos anciens théologiens sur l'absolu, pâle fantôme, abstraction suprême, qui échappe à la pensée, qui est au-dessus de l'être lui-même, que l'on ne peut nommer, substratum de l'essence universelle, les théories les plus aventureuses et les plus stériles n'ont jamais réussi à briser complètement la filiation qui rattache la notion de Dieu à l'Évangile, mais l'image vivante du Père céleste, du

Dieu de sainteté et d'amour, s'évanouit de plus en plus, et la terminologie savamment compliquée des in-folios et des manuels dogmatiques, au lieu de reproduire la vérité divine avec ses caractères de simplicité et de profondeur, de sobriété et d'élévation, finit par obscurcir l'enseignement de l'Évangile et par substituer les querelles et les arguties de l'école à la parole du Christ et de ses disciples.

A l'encontre de ces errements, on ne saurait rappeler avec trop d'énergie que le Dieu dont la dogmatique chrétienne essaie de formuler scientifiquement la connaissance religieuse, c'est le Dieu de l'Évangile, c'est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. La tâche de la théologie spéciale ne saurait donc être douteuse; il faut qu'elle s'inspire du témoignage de Jésus et de ses apôtres; il faut que la foi, dont la dogmatique essaie de donner la traduction, soit le fruit de l'œuvre du Christ, l'écho de sa parole, la vibration prolongée de sa conscience. La connaissance religieuse de Dieu ne s'acquiert ni par la voie discursive de la réflexion théorique, ni par la contemplation ou l'extase mystique; elle est un acte de foi qui saisit la révélation offerte par Dieu lui-même. La connaissance religieuse de Dieu est l'expérience de l'action vivante de Dieu; connaître Dieu, c'est se confier à sa grâce, adorer sa sainteté, éprouver sa bonté et sa miséricorde, s'abandonner à sa puissance, à sa sagesse et à sa charité. Cette connaissance est une possession, l'acceptation d'un don divin, l'expérience d'une vie nouvelle qui procède d'en haut, et qui n'est autre chose que pardon, paix, justice, force, joie. Cette connaissance qui est une vie, est, par là-même, une lumière; elle se répand sur ce que nous avons besoin de savoir, sur les intentions de Dieu à notre égard, sur ses pensées de justice inaltérable et d'éternel amour. C'est là, en effet, ce qu'il nous importe de connaître, c'est là le domaine propre de la foi. La foi ne s'enquiert pas de ce que Dieu est en lui-même, dans les inaccessibles profondeurs de son être, elle demande ce que Dieu veut être pour nous, elle bénit ses dispensations providentielles à notre égard, elle se réjouit et lui rend grâces de sa sagesse et de sa puissance, de sa justice et de son amour; elle est le culte véritable, la

λατρεία λογική (Rom. XII, 1), le culte raisonnable, qui honore Dieu comme celui-ci veut être honoré. — Or le principe christocentrique, dont nous demandons l'application conséquente à toute la dogmatique chrétienne, enseigne que pour s'élever à ce culte, à la connaissance chrétienne de Dieu, à la foi vivante au Père céleste, le seul chemin, c'est Jésus-Christ. Il a mieux fait que nous annoncer le Dieu d'amour et de sainteté, il nous l'a révélé dans sa personne, dans sa vie, dans son ministère de miséricorde, dans son sacrifice sur le Calvaire. La connaissance de Dieu se résout pour le chrétien dans la communion avec le Père auquel nous conduit le Fils, notre Seigneur et notre frère : telle est l'affirmation expérimentale de la conscience chrétienne, telle est la thèse invariable de la doctrine christocentrique¹.

C'est aussi l'inspiration religieuse de la Réforme et l'âme de sa théologie. Qu'on se souvienne du début du grand catéchisme de Luther : « Celui-là est Dieu et s'appelle Dieu, de la bonté et de la puissance duquel tu peux attendre tous les biens et auquel tu peux avoir recours dans tous les malheurs et tous les dangers, en sorte qu'avoir ce Dieu n'est autre chose que croire en lui de tout son cœur, et mettre en lui toute sa confiance²... »

¹ « L'Évangile suppose la connaissance de Dieu, de ses droits, de nos relations avec lui ; et cependant Dieu, en dehors de Jésus-Christ, est comme une ombre fugitive que l'on s'efforce en vain de retenir. Assez apparent pour être reconnu, assez manifeste pour être importun et pour troubler, il ne l'est pas assez pour laisser une notion distincte dans les âmes. Il se montre et se cache tour à tour. La crainte qu'on a de lui le dévoile et le dérobe tout à la fois. Le juif lui-même retombe sans cesse dans l'idolâtrie. C'est que l'amour est la vraie nature de Dieu ; on ne le connaît que lorsqu'on le connaît ainsi, et on ne le connaît ainsi qu'après avoir entendu en son cœur la voix qui nous annonce que nos péchés nous sont pardonnés. Ce mot est tout l'Évangile, et tout l'Évangile se concentre en Jésus-Christ. » (ED. SCHÉREK, *La critique et la foi*, p. 33.) — M. BOVON, *Dogmatique chrétienne* I, p. 201, 218-219, 223. (« Juger de toutes choses au point de vue de Dieu, du Dieu que nous manifeste Jésus-Christ ; telle est la tâche de la pensée chrétienne. ») Il est regrettable que M. Bovon n'ait pas résolument abordé cette tâche ; sa tentative de réhabilitation de la théologie naturelle et de la « métaphysique chrétienne » le ramène aux errements qu'il avait condamnés en principe.

² *Catech. major*, I, § 1-2 ; comp. *Sermon sur Jean IV*, 47-54 (édit. d'Erl.

« Ceux qui s'appliquent à décider cette question, dit Calvin, assavoir ce que c'est que Dieu (*quid sit Deus*) ne font que se jouer en spéculations frivoles, veu que plutost il nous est expédient de savoir quel il est (*qualis sit*) et ce qui convient à sa nature.... Nous avons à noter que nous sommes conviez à une cognoissance de Dieu, non pas telle que plusieurs imaginent, assavoir qui voltige seulement au cerveau en spéculant, mais laquelle ait une droite fermeté et produise son fruit, voire quand elle est doucement comprinse de nous et enracinée au cœur. Car Dieu nous est manifesté par ses vertus, desquelles quand nous sentons la force et la vigueur en nous, et jouissons des biens qui en proviennent, c'est bien raison que nous soyons touchez beaucoup plus au vif d'une telle appréhension, qu'en imaginant un Dieu eslongné de nous, et lequel ne se fist pas sentir par effect. Dont aussi nous avons à recueillir que la droite voye de chercher Dieu, et le meilleur ordre que nous puissions tenir est, non pas de nous fourrer avec une curiosité trop hardie à esplucher sa majesté, laquelle nous devons plutost adorer que sonder trop curieusement: mais de la contempler en ses œuvres, par lesquelles il se rend prochain et familier à nous, et par manière de dire se communique.... Quand finalement la sagesse de Dieu a été manifestée en chair, elle nous a déclaré à bouche ouverte tout ce qui peut entrer de Dieu en humain esprit, et tout ce qui s'en peut penser. Puisque nous avons Jésus-Christ, le Soleil de justice luisant sur nous, il nous donne

VI², 165): « Er will unser Gott, das ist unser Trost, Hülfe, Leben, und alles Guts sein. » — Tom. XLIX, 20 (*Auslegung von Joh. 14-16, 15-38*): « Des Menschen Vertrauen soll kurz nicht vertrauen noch sich verlassen, oder auf den einigen Gott: was daneben vertrauen oder verlassen heisst, das ist alles eitel Abgöttere... Die zwei, Vertrauen und Gott gehören zusammen. Wo nur ein Herz ist, das sich auf etwas vertröstet und verlässt, das ist gewisslich sein Gott.» — *Thèses de Heidelberg, 1518* (XX): In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei (*Opera lat.* Ed. d'Erl. I, 400.) — Cf. *Comm. in Epist. ad Galat.* (édit. d'Erlangen II, 196-198); *Auslegung des XVII. Cap. des Evang. Johan 1530* (L, 180-181); *Auslegung von Joh. VI-VIII, 1530-1532* (XLVII, 383). Voy. M. H. SCHULTZ, *Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott.* (Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von BRIEGER, t. IV, 1881, p. 77-104.)

parfaite clarté de la vérité de son Père, comme en plein midiz : au lieu qu'elle n'estoit pas auparavant du tout découverte, mais aucunement obscure. Car certes l'Apostre n'a pas voulu signifier une chose vulgaire, quand il a dit que Dieu avait parlé aux anciens Pères par ses prophètes en plusieurs sortes et en plusieurs manières : mais qu'en ces derniers jours il a parlé à nous par son cher Fils (Hebr. I, 1-2)... Si nous demandons d'avoir la clémence paternelle de Dieu et sa bienveillance envers nous, il nous faut convertir les yeux en Christ, auquel seul repose le bon plaisir du Père (Matth. III, 17). Si nous cherchons salut, vie et immortalité, il ne faut point non plus recourir ailleurs, vu que lui seul est fontaine de vie, port de salut et héritier du royaume céleste¹. »

Ces citations qu'il serait facile de multiplier suffisent à montrer qu'en dépit de bien des inconséquences et des tâtonnements nos Réformateurs ont la ferme et claire intention d'emprunter leur notion de la divinité à la révélation chrétienne. Leur Dieu n'est pas une idole métaphysique élevée par un effort de la raison théorique en quête d'arguments puisés dans je ne sais quelle religion naturelle, il est une réalité religieuse accessible à la foi, une puissance de vie spirituelle et morale perçue par ceux qui s'abandonnent librement à son influence ; la certitude que nous avons de l'existence et de l'action de cet Etre qui à la fois nous domine et nous affranchit, nous condamne et nous sauve, cette certitude est produite en nous par la manifestation positive d'une vie nouvelle qui, au sein de notre humanité, se légitime incessamment à notre conscience comme une vie divine, réalisée pleinement en Jésus-Christ. C'est lui

¹ *Institution chrétienne* I, 2, 2 ; I, 5, 9 ; IV, 8, 7 ; III, 2, 4, 5. — Cf. MÉLANCHTON, *Loci* 1521 (éd. PLITT, p. 234) : « Non novit Deum, qui esse tantum novit, nisi ejus potentiam norit et misericordiam, ita nec credit, qui esse Deum tantum credit, nisi et potentiae credat et misericordiae. » *Apol. August. III, 20* : « Per Christum acceditur ad Patrem, et accepta remissione peccatorum vere jam statuimus, nos habere Deum, hoc est, nos Deo curae esse, invocamus, agimus gratias, timemus, diligimus. » *Loci* (1521), p. 148 : « Ut possit syllogismo humano colligi, esse Deum, curiosi magis est quam pii disputare, maxime cum rationi humanae non sit tutum, de tantis rebus argutari. »

qui, subjuguant nos âmes par sa sainteté et les enchaînant à lui par son amour, a réveillé au plus profond de notre être une confiance infinie en une bonté toute puissante; c'est lui qui, transformant par son obéissance et son dévouement toutes les puissances du mal en instruments de salut, de bénédiction et de victoire, reste à jamais pour tous ses croyants la preuve vivante et l'irrécusable témoin, je ne dis pas seulement de l'existence d'un Dieu, mais de la « bonne volonté » d'un Père.

Ainsi le Christ, en nous ouvrant l'accès auprès de Dieu, nous fait triompher du péché et met le monde sous nos pieds. En traduisant dans le langage de la dogmatique cette affirmation de la foi, nous disons que la christologie, qui explique la « théologie spéciale », fonde du même coup et détermine la *cosmologie* : le Dieu Sauveur nous révèle et nous garantit le Créateur et la Providence.

3. Le contenu de notre foi au Dieu créateur n'appartient pas à la sphère d'une religion dite naturelle, et le fondement de cette foi ne repose pas sur des arguments rationnels, sur des hypothèses scientifiques ou des théories spéculatives¹. Si je redis avec le vieux symbole : « Je crois en Dieu, le créateur tout puissant du ciel et de la terre, » c'est parce que m'appuyant sur le témoignage et l'œuvre du Christ, je crois que j'ai été appelé à l'existence par une volonté souveraine qui est à la fois sagesse parfaite et amour infini; c'est parce que j'ai l'intime et inébranlable conviction que l'univers dont je ne suis, moi, qu'un atome, appartient dans son immensité et obéit dans sa marche au Dieu que Jésus m'a enseigné à appeler mon Père²; c'est parce que je sais que cet univers lui-même a une signification supé-

¹ M. HOLTZMANN, *Der Streit um die christliche Schöpfungslehre*, Frankfurt a. M. 1878, surtout pag. 29 et suiv. (Vergängliches und Bleibendes im Glauben an die Schöpfung.) Cf. M. F. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, p. 381-382.

² M. COLANI, *Sermons*, tome II, Strasbourg 1860², p. 145 : « Quand l'univers m'écraserait, disait Pascal, je serais encore plus noble que ce qui me tue, parce que je sais que je meurs. » Cette pensée est plutôt d'un stoïcien que d'un disciple du Christ. Ce qui me rend supérieur à l'univers, ce n'est pas de savoir que je meurs, c'est de savoir que l'univers

rieure et un but divin, qui est le royaume des cieux, fondé par Jésus-Christ et présent dans sa personne; c'est parce que la connaissance divinement révélée de la fin suprême de la nature et de l'histoire me garantit l'origine divine et de l'histoire et de la nature. La foi au Dieu créateur n'est pas un théorème scientifique, elle est une certitude morale, une affirmation de la conscience, une *fiducia cordis*, c'est-à-dire que se confondant avec la foi au Père céleste, elle tient de la nature intime de la foi chrétienne et protestante, qui est essentiellement confiance, obéissance, abandon. Expression scientifique de la foi religieuse au Dieu créateur, le dogme chrétien de la création est donc bien autre chose qu'un axiome de la philosophie spiritualiste, un de ces *articuli mixti* accessibles aussi aux lumières de la raison naturelle¹; il appartient à l'organisme de la dogmatique protestante, il en constitue un des éléments intégrants, il n'est lui-même qu'une des faces de la doctrine chrétienne de Dieu.

C'est ainsi que l'ont compris nos Réformateurs; Luther, dans ses catéchismes et ses sermons, Mélanchton, dans la première édition de ses *Loci*, ont mis en évidence la racine religieuse du dogme de la création et en ont montré le caractère essentiellement chrétien². On trouve, dans les œuvres de Zwingli

appartient à mon Père céleste et qu'en définitive tout y concourt à ma vraie félicité. »

¹ Telle est la position prise par JULES SIMON, *La religion naturelle*, part. I, chap. 1; M. APPIA, *La religion naturelle et le néo-kantisme théologique*, 1886, p. 18.

² LUTHER : *Predigten über das erste Buch Mosis*, 1527 (Ed. d'Erlang. XXIII, 23, 27); *Auslegung des christlichen Glaubens gehalten zu Schmalkalden* 1537 (XXIII, 241, 243-244); *Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater-Unsers*, 1520 (XXII, 16, 17). Ce dernier ouvrage est d'une importance capitale, parce qu'il a servi de canevas à Luther lors de la rédaction de ses Catéchismes. (Voy. *Catech. major* II, § 13-16; *Cat. minor* II, § 2.) Il ressort de tous ces passages que la foi au Créateur n'est pas, aux yeux de Luther, une croyance théorique, mais bien une conviction pratique, d'un caractère exclusivement moral et religieux, acte du sujet chrétien qui se sait personnellement aimé de Dieu et qui rapporte au Père tout-puissant, avec la vie physique, tous les dons et tous les bienfaits qui en assurent le complet épanouissement. « Velut puer interrogatus a quopiam : Quemnam Deum habes, aut quid de illo

et de Calvin, des indications qui, pour être moins nettes et caractéristiques, sont cependant orientées dans le même sens, et les anciens théologiens de l'âge orthodoxe eux-mêmes ont conservé un sentiment confus de la vérité affirmée avec tant de vigueur et de clarté par les pères spirituels de notre Eglise¹. Sur ce point, comme sur les autres, la théologie christocentrique n'est qu'un retour au point de vue primitif et à l'inspiration originale et authentique de la Réforme².

compertum tenes? respondere possit: Primum hoc *Deus meus est, videlicet Pater...* Credo *me Dei esse creaturam*, hoc est, *quod ille mihi dederit corpus, animam, vitam...* Credo *quod Deus creavit me*, una cum omnibus creaturis... *et haec omnia ex mera sua paterna ac divina bonitate et misericordia, sine ullis meis meritis aut ulla dignitate*: pro quibus omnibus illi gratias agere, pleno ore laudem tribuere, inservire, obsequi merito debeo. Hoc certissime verum est.» — MÉLANCHTON parle en termes presque identiques de la foi au Dieu créateur; cette foi n'est pas une *fides historica*, une *opinio vulgaris*, professée aussi par les Sarrasins: croire à la création, c'est avoir confiance en la toute-puissance et en la bonté de Dieu. « Qui spiritu rerum conditionem aestimat, is et potentiam Dei videt auctoris tantarum rerum et bonitatem, cum se omnia velut e manibus creatoris sentit accipere, vitam, victum, sobolem, et illa permittit creatori ut temporet, regat, administret, suppeditet, pro sua bonitate, quae libet. Haec fides est de rerum conditione non frigida opinio, sed vivacissima cognitio tunc potentiae tunc bonitatis Dei, effundentis se in omnes creaturas, regentis et administrantis omnes creaturas.» (*Loci communes* 1521, éd. PLITT, p. 207-208.)

¹ QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica*, Vit. 1685, I, 242: Haec tamen omnia, quae lumine naturae quodam modo innotescunt, *non creduntur, quatenus e naturae lumine, sed quatenus e divina revelatione habentur.*

² SCHLEIERMACHER, *Seconde lettre à Lücke*, Werke zur Theologie, tome II, 606, 611 sq.; RITSCHL, *Unterricht in der christlichen Religion*, Bonn 1890⁴, § 11-17; M. KÄHLER, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, Leipzig 1893², p. 228-229, 249; M. HERRMANN, *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, 1889², p. 3-4; M. GOTTSCHICK, *Das Verhaeltniss des christlichen Glaubens zum modernen Geistesleben*, Giessen 1891, p. 8 (*Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1891, p. 555); *Die Kirchlichkeit der sogen. kirchlichen Theologie*, p. 26; *Theol. Literaturzeitung* 1881, col. 552; M. BORNEMANN, *Unterricht im Christenthum*, § 41; *Der Streit um das Apostolikum*, 1893, p. 33; M. REISCHLE, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891, p. 323-325, 329; M. TRAUB, *ibid.*, 1894, 125-127, 195; M. KATTENBUSCH, *Luthers Stellung zu den oekumenischen Symbolen*, p. 24-27; M. ACHELIS, *Zur Symbolfrage*

4. Ce qui a été dit de la doctrine de la création s'applique aussi à la doctrine de la Providence. A vrai dire, la foi à la Providence est plus essentielle encore à la conscience chrétienne, elle a un caractère plus immédiat et, si j'ose dire, plus élémentaire et plus intime que la foi au Dieu créateur¹, ou plutôt l'une et l'autre sont inséparables, elles se confondent dans un acte unique, acte de dépendance librement affirmée, acte de confiance et d'abandon à une volonté d'une sagesse parfaite et

1892, p. 48; M. SULZE, *Prot. Kirchenzeitung*, 1892, col. 1166. — M. H. SCHULTZ *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, p. 20 : « Wer im Glauben der Thatsache des Reiches Gottes gewiss ist, der ist damit auch überzeugt, dass alles natürliche Sein als Bedingung und Substrat dieses Reiches schlechthin nur aus Gottes freiem und vernünftigem Willen hervorgeht. » — M. H. SCHULTZ, *Theol. Literaturzeitung* 1879, col. 500: Uns Christen ist die Liebe Gottes das erfahrungsmässig Gewisse, und von ihr aus haben wir uns mit dem entgegenstehenden Schein der räumlich-zeitlichen Welt abzufinden, eine zusammenhängende christliche Weltanschauung auszugestalten und die allmächtige Liebe als Grund und Macht aller Dinge aufzuzeigen. Der umgekehrte Weg erweckt den Schein, als ob man von der Naturreligion denkend zur Religion des persönlichen Gottes aufsteigen könnte, da doch eine religiös-ethische Werde that zwischen beiden liegt. » — M. REISCHLE, *Theolog. Literaturzeitung*, 1896, Nr. 13, Col. 353-354: « Die Glaubensposition des Christen ist nicht eine Ergänzung der unvollständigen wissenschaftlichen Erklärung, nicht eine Befriedigung des Causalitätstriebes. Der Glaube an ein Hervorgehen der Welt aus Gottes Liebeswillen gibt nichts von einer *derartigen* Erklärung, wie sie die Naturwissenschaft sucht, deshalb weil die Art jenes Hervorgehens uns absolut unerkennbar bleibt. Darum befriedigt jener Glaube nicht den Causalitätstrieb, sondern er fordert nur, dass der Forscher dessen Grenze anerkenne und jenseits dieser Grenze ein andersartiges Verständniss der Welt suche, nämlich ein Verständniss aus dem Ziel des göttlichen Liebeswillens, der in seinen Wirkungen uns klar werden soll, in seiner Wirkungsweise uns dunkel bleiben muss... Zwar ist es recht nöthig und heilsam, daran zu erinnern, dass auch die gepriesenen (naturwissenschaftlichen) Theorien noch lange nicht alles erklären, aber der Glaube darf niemals in diesem « Noch nicht » die Lücken suchen, in die er ergänzend (als Lückenbüsser) eintreten kann, sondern muss sein Reich jenseits derjenigen Grenzen finden, die den naturwissenschaftlichen Erweiterungsversuchen ein « Nimmermehr » entgegensetzen. »

¹ Aussi M. BORNEMANN s'élève-t-il du dogme chrétien de la Providence à la doctrine de la création. (*Unterricht im Christenthum*, § 40-41.)

d'une éternelle charité. La foi chrétienne en la Providence, c'est la foi en la paternité du Dieu de Jésus-Christ.

Ce fait, cette vérité que nul chrétien ne saurait sérieusement contester, trace à la science la marche qu'elle doit suivre en établissant et en développant le dogme; elle lui indique notamment la base sur laquelle doit s'élever la doctrine chrétienne de la Providence. Il faut que le roc sur lequel s'appuie notre expérience chrétienne soit l'assise inébranlable de notre conception théologique, puisque le théologien n'a pas d'autre mission que de formuler scientifiquement cette expérience.

Sur quel fondement croyons-nous à la Providence divine?

Cette foi est-elle le fruit de notre expérience naturelle? Jaillit-elle spontanément de notre âme en présence des merveilles de la création? Est-ce le spectacle de la nature qui, par le double infini qui nous environne, l'infinie grandeur et l'infinie petitesse, fait monter de nos cœurs à nos lèvres un cri de confiance et de gratitude, hommage rendu d'instinct à l'action de la Providence? Oui, « les cieus racontent la gloire de Dieu, et l'étendue donne à connaître l'ouvrage de ses mains » (Psaume XIX, 2); mais si la nature nous tient un doux et magnifique langage, elle a aussi des silences effrayants et d'implacables cruautés. Quand les forces aveugles des éléments déchaînés brisent sous leurs coups impitoyables l'atome humain perdu dans l'immensité, quand l'univers s'arme pour écraser le roseau pensant, ou qu'une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer, quand la mort sous mille formes également douloureuses projette son ombre sinistre sur l'horizon de notre vie et de notre bonheur, alors la voix de la nature résonne-t-elle vraiment à notre oreille et à notre cœur, comme un hymne à la louange de la Providence?

Ou bien chercherons-nous dans l'histoire une preuve à l'appui de l'existence et de l'action d'une volonté parfaite, d'une puissance suprême au service de la sagesse et de la bonté? Il est vrai que dans la grande arène où les crimes et les vertus de l'humanité se livrent bataille, l'œil attentif et pénétrant de l'observateur peut découvrir parfois un plan qui se dessine, une pensée qui semble dominer la mêlée et même inspirer les

combattants; il est vrai que l'on voit fréquemment le bien triompher de l'injustice, le vice démasqué et puni, l'honnêteté récompensée et couronnée; mais à côté de ces expériences heureuses et encourageantes, que d'amers mécomptes! que de défaites qui humilient, déconcertent ou révoltent! que de victoires qui insultent à nos sentiments les plus sacrés! quels démentis ironiques ou cruels infligés par la brutalité des faits à nos espérances les plus chères, à notre foi dans le droit, la vérité et la justice!

Faut-il nous réfugier dans le sanctuaire inaccessible de la conscience? Férons-nous de la Providence le postulat de l'ordre moral dont la certitude est immanente à la raison pratique et se confond avec l'impératif catégorique et la loi du devoir? Noble et touchant effort de l'âme éprise d'idéal, altérée de justice et de vertu! Mais n'est-il pas vrai que cette loi, qui nous relève et fonde notre dignité, nous accuse aussi et nous condamne? Si elle est notre gloire, elle est aussi notre tourment, car ce n'est pas dans notre conscience que nous pouvons lire, en traits distincts et lumineux, l'assurance irréfragable que si Dieu règne, il fait tout concourir à notre bénédiction. Ni la contemplation de la nature, ni le spectacle de l'histoire, ni le témoignage de la conscience ne donnent à notre foi le fondement dont elle a besoin. « Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini. Mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes¹. »

« Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu. Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré à la mort pour nous tous, comment ne nous donnerait-il pas toute chose avec lui? » (Rom. VIII, 28, 31-32.) Voilà la confession chrétienne de la foi en la Providence, voilà la formule lumineuse et simple qui exprime tout ensemble le contenu et la preuve de cette foi². La foi chrétienne en la Providence, c'est la confiance en l'éternel

¹ PASCAL, *Pensées*, édit. HAVET, t. I² (1866), p. 6.

² Com. Mat. X, 29-31; VI, 25-34; Luc XII, 6-7; 1 Cor. I, 19-21; II, 6-16; III, 21-23; Rom. XI, 33-36.

amour qui a réalisé en Jésus-Christ l'économie de la grâce. Cette conception de l'économie divine n'est qu'une autre forme de la notion chrétienne de la Providence. L'économie divine, c'est-à-dire le plan régulier, la vigilante sollicitude, la direction bienveillante et charitable du Père de famille élevant, soutenant, sauvant ses enfants, l'économie de la grâce est révélée, accomplie, garantie en Jésus-Christ. Exprimée dans le langage de la science et formulée en dogme, cette foi donne naissance à une théodicée¹, elle établit la notion religieuse du miracle²,

¹ RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, tome I³, § 64; tome III³, § 42; *Unterricht in der christlichen Religion*, § 18. — LUTHER, *De la liberté chrétienne* (trad. de M. KUHN, Paris 1883, p. 40.): « La puissance chrétienne est d'ordre spirituel, elle s'exerce au sein des inimitiés, elle brille dans l'oppression; elle est la vertu de Dieu qui s'accomplit dans l'infirmité. C'est une haute et insigne dignité, c'est une royauté spirituelle, c'est une puissance qu'aucune autre n'égale, puisque la croix et la mort même servent à mon salut et qu'il n'y a nulle chose bonne ou mauvaise au monde qui ne concoure à ma félicité. » (Lire tout le développement dans l'original latin, édit. d'Erlangen IV, 231.) Comp. la lettre écrite par LUTHER à MÉLANCHTON, le 29 juin 1530: « Deus posuit (causam nostram) in locum quendam communem, quem in tua rhetorica non habes nec in philosophia tua: is vocatur fides, in quo loco omnia posita sunt *ὃν βλέπομενα καὶ μὴ φαίνόμενα*, quae si quis conetur reddere visibilia et comprehensibilia, sicut facis tu, is referet curas et lacrymas pro mercede laboris... Deus adaugeat tibi et nobis omnibus fidem. Hac habita, quid faciet Satan cum toto mundo?... Si deus nobiscum, qui contra nos? (Edit. DE WETTE, IV, 53.) — *Apologia Confessionis Augustanae*, Art. VI, § 54-56, 61. — CALVIN, *Institution chrétienne* III, 8, 1. Lire surtout les admirables sermons de CALVIN sur le livre de Job, prêchés en 1554 (*Corpus Reformationum Op. Calv.*, vol. 33-35, 514.) Le thème principal de ces sermons peut être résumé dans le passage suivant, emprunté au sixième sermon (XXXIII, 87): « Voila où consiste notre victoire, comme St Paul dit en l'Epistre aux Romains VIII, 36, si nous apprehendons ceste amour de Dieu en Jesus-Christ, que nous soyons bien persuadez que Dieu nous a adoptez pour estre de ses enfans, car ayant ce principe-la, nous ne serons point troublez d'affliction. Pourquoi? Car puisque Dieu nous aime, nous ne serons iamais confus: et tant s'en faut que nos afflictions empeschent notre salut, qu'elles nous serons tournees en aide, et Dieu besongnera en telle sorte, que nostre salut sera avancé par ce moyen-la. »

² RITSCHL, *Unterricht in der christlichen Religion* 1890⁴, § 17; M. H. SCHULTZ, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, § 13, 4-6; M. BORNEMANN, *Unterricht im Christenthum*, § 43. — LIPSIVS (*Theologischer Jahresbericht*,

elle donne au problème du mal la seule solution dont il soit susceptible, solution pratique qui ne lève point les mystères, mais qui nous rend vainqueurs par la certitude d'un amour plus grand que le monde et plus fort que le péché, la douleur et la mort. Tel est le point de vue de nos Réformateurs qui n'ont fait que reprendre et appliquer la parole du grand apôtre (Rom. VIII, 32) lorsqu'ils ont fondé la foi en la Providence divine sur le fait de notre rédemption et de notre salut¹. A leurs yeux, la confiance

1887, p. 378) : « Das Wunder ist eine Aussage der religiös-teleologischen Weltbetrachtung und darf nicht wie eine empirische, das heisst auf causalem Wege constatirbare Thatsache behandelt werden. » Cf. M. KAEHLER. *Die Wissenschaft der christlichen Lehre* 1893², § 294 (p. 258). « Es ist ebenso unerkennbar als es für den Glauben bedeutungslos ist, ob und wie die göttliche Wirkung dabei (bei den Wundern) sich zu der Gesamtschöpfung neuschaffend oder bloss lenkend verhält; lediglich darauf kommt es an, dass die ausschliessliche Urheberschaft bei einem Ereignisse einleuchte, welches in den Zusammenhang der von ihm erhaltenen Welt hineintritt. Weshalb denn auch die fromme Betrachtung auf dem Gebiete der Geschichte und der Fügung des Einzellebens die Anschauung des Wunders weit über den Umkreis auffallender Vorgänge hinaus anzuwenden pflegt, welche lediglich innerhalb des Naturgebietes liegen. » — La pieuse et courageuse leçon d'ouverture (5 novembre 1894) de M. MÉNÉGOZ sur la *notion biblique du miracle* a provoqué la publication de quelques intéressantes études, parmi lesquelles il faut signaler surtout celles de M. H. BOIS (*Revue de théologie et des questions religieuses*, 1895, p. 130-175, 266-290; *Revue chrétienne*, 1895, 109-116) et de M. CH. PORRET. (*Le Chrétien évangélique*, 1895, p. 517-533, 573-587; *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1895, p. 237-265.) J'ai essayé d'indiquer ailleurs en quoi je me rencontre avec M. MÉNÉGOZ et par où je me sépare de lui. (*Theologische Literaturzeitung*, 1895, N° 14, 17.)

¹ *Confessio augustana*, XX, 24 : Jam qui scit, se per Christum habere propitium Deum, is vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine Deo, sicut gentes. Cf. *Apolog. Conf. Aug.* II, 8, 18, 35, 60 ; III, 14, 20, 83-84, 182. — *Catechismus major Lutheri* II, 17-23 ; *Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater-Unsers*, E. A. XXII, 16-17. — MÉLANCHTON, *Loci communes* 1521, édit. PLITT, p. 199-204 : Quidquid de Deo cognoscit natura, sine spiritu Dei instaurante et illustrante corda nostra, quaecumque sit, frigida opinio est, non fides adeoque nihil nisi simulatio et hypocrisis, ignoratio Dei et contemptus. Promissionem misericordiae Dei specta, ejus fiducia nihil dubita, quin jam non judicem in coelis, sed patrem habeas, cui tu sis curae, non aliter atque sint parentibus filii inter homines... Haec est hypocrisis hominum, qui ad

en la providence du Père céleste est bien, en effet, comme l'a dit un théologien moderne, la conception chrétienne du monde en raccourci¹. Que nous sommes loin des abstractions de la scolastique orthodoxe, et des fantaisies de la spéculation moderne ! « Notre Père qui es aux cieux », cette prière est pour le chrétien l'affirmation de sa foi en la Providence², et la théo-

eum modum fucati sunt bonis operibus, cor autem non est erectum fiducia et gaudio in Deo, cum hanc unam fiduciam requirat Deus, cum illius unius confirmandae gratia filium dederit, ne de bona voluntate erga nos sua dubitemus, ut ponamus in Deo spem nostram et non obliviscamur operum Dei et mandata ejus requiramus. — CALVIN, *Institution chrétienne*, Préface (Corpus Reformatorum III, 14-15) : « Qu'est-il plus propre à la foy, que se promettre Dieu pour un pere doux et benin, quand Christ est recognu pour frere et propiciateur? que d'attendre tout bien et toute prosperité de Dieu, duquel la dilection s'est tant estendue envers nous, qu'il n'a point espargné son propre Fils, qu'il ne l'ait livré pour nous (Rom. VIII, 32)? que de reposer en une certaine attente de salut et vie éternelle, quand on pense que Christ nous a esté donné du Pere, auquel tels thresors sont cachez ? »

¹ Les pages consacrées par RITSCHL à la conception chrétienne de la Providence appartiennent aux plus belles du grand ouvrage de l'illustre théologien. (*Rechtfertigung und Versöhnung* III³, §§ 25-26, 38-39, 53, 62-63.) Cf. M. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, p. 59-60; M. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1892, p. 200 et suiv.; M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theologie*, p. 79-80; M. TRAUB, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1894, p. 125-126. — La doctrine de la Providence a été, en Allemagne, l'objet d'une intéressante controverse à laquelle nous devons quelques monographies remarquables. M. KREIBIG (*Die Räthsel der göttlichen Vorsehung*, Berlin 1886) et M. W. SCHMIDT (*Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt*, Berlin 1887) entreprennent de corriger la doctrine traditionnelle, dont ils maintiennent d'ailleurs les prémisses, c'est-à-dire la base théorique et rationnelle. M. W. HERRMANN (*Christliche Welt* 1887, p. 482-485), M. HAUPT (*Beweis des Glaubens* 1888, p. 201-228), et M. KUTTNER (*Deutsche evangelische Blätter* 1888, p. 149-166) se placent franchement sur le terrain moral et religieux, et font de la foi en la Providence une fonction de la connaissance subjective et téléologique, déterminée par la révélation chrétienne. M. BEY-SCHLAG tente une synthèse entre les deux points de vue, mais il échoue fatalement dans cette entreprise (*Deutsche evangelische Blätter* 1888, p. 289, 311, 369-396, 436-448.)

² MÉLANCHTON, *Loci* 1521 édit. citée, pag. 202: « Quod si voluntatis erga nos divinæ nulla esset significatio præter hanc, quod voluit appellari

logie protestante fait fausse route si elle puise à une autre source les éléments de son dogme. « Quiconque m'a vu, dit le Christ, a vu le Père » (Jean XIV, 9) : c'est le Fils qui nous a révélé Dieu, *notre* Dieu.

5. C'est aussi lui qui nous révèle l'homme. De même que nous allons de la christologie à la théologie, dans le sens propre et restreint de ce mot, nous demandons à la christologie la solution du problème posé par l'anthropologie religieuse et chrétienne.

Quel est, en effet, l'objet et quelles sont les limites de la doctrine anthropologique dans l'organisme de la dogmatique protestante ?

La théologie traditionnelle répond à cette question soit en empruntant à la psychologie une série de thèses auxiliaires, soit en tirant des documents de l'Ancien et du Nouveau Testament des indications qu'elle transforme en règles dogmatiques et auxquelles elle confère une autorité normative. La solution ainsi obtenue pèche par un manque de clarté et d'unité qui en compromet gravement la solidité. En se permettant des incursions dans des domaines qui ne relèvent pas de la révélation évangélique et qui ne tombent pas sous l'œil de la conscience chrétienne, l'orthodoxie vulgaire a introduit dans le dogme ecclésiastique des éléments étrangers qui devaient en hâter la ruine et la dissolution. A des problèmes qui se font illusion sur les conditions mêmes de la connaissance, comme celui de l'origine des âmes, l'ancienne théologie a mêlé des questions qui, sans être dépourvues d'intérêt religieux, sont formulées d'une façon défectueuse et portées sur un terrain mal choisi¹. Telles sont, par exemple, les deux notions du *status integritatis* et du *status corruptionis*, de l'état primitif de l'humanité et de la

se Patrem in ea prece, quam quotidie dicimus, sola hæc satis magno argumento esset, nihil exigi a nobis prius fide. Nunc cum hanc toties exigat Deus, cum hanc toties unam probet, cum hanc nobis locupletissimis promissionibus adeoque per mortem filii sui commandarit, quid est, cur non illi nos tantæ misericordiæ committamus et credamus ? »

¹ Sur le préexistentianisme, le traducianisme et le créatianisme, M. BOVON, *Dogm. chrét.*, I, 124-128.

chute avec ses conséquences. C'est sur ces deux notions que porte le poids de l'ancienne doctrine et que se concentrent ses affirmations religieuses.

Appliqué au dogme anthropologique, le principe christocentrique que nous essayons d'exposer a d'abord une valeur critique et négative. Il exclut du système de la dogmatique chrétienne les thèses empruntées à l'ethnographie et aux sciences psychologiques et physiologiques. En second lieu, il dégage de la conception du *status integritatis* le contenu religieux et moral qui s'y trouve renfermé, mais qui est étouffé et obscurci par la scolastique orthodoxe. Celle-ci, en effet, non contente de statuer le caractère strictement historique de la tradition de la Genèse, a singulièrement dépassé les limites dans lesquelles se renferme l'ancien récit ; elle recèle, en outre, des contradictions insolubles, que la critique a maintes fois relevées et qui ne résistent pas à une analyse sérieuse et indépendante¹. Elle commet enfin la faute de détourner l'attention du véritable problème et de porter la foi du chrétien et la pensée du théologien sur des matières qui n'intéressent point ou qui ne touchent que très indirectement la conscience religieuse du fidèle². Ramenée à ses termes précis et placée sous son vrai jour, la question posée par l'anthropologie chrétienne se réduit à celle-ci : quelle est la conception de l'homme qu'implique et que réclame notre foi en Jésus-Christ ? quel jugement l'Evangile porte-t-il sur la nature, l'origine et la fin de l'homme³ ? Là où l'Evangile s'abstient de se prononcer, nous ne sommes

¹ J'ai rappelé ailleurs quelques-unes des objections les plus fondées de la critique, voy. *Revue de théologie et de philosophie*, 1890, p. 35 et suiv.

² Voy., par exemple, la monographie de M. ZOECKLER, *Die Lehre vom Urstand des Menschen, geschichtlich und dogmatisch-apologetisch untersucht* 1879 ; GRETILLAT, *Exposé de théologie systématique*, tome III (1888), p. 450-564.

³ M. H. SCHULTZ, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, § 18 ; *Die Lehre von der Gottheit Christi*, cap. 29-31, passim, surtout pages 644-646. — Cf. M. BOVON, *Dogmatique chrétienne* I, 121 : « Ce qui doit nous occuper, c'est l'homme que Jésus nous fait connaître, en tant qu'objet du salut de l'Evangile. » Malheureusement l'auteur n'est pas resté fidèle à son point de départ, et il n'a pas exécuté le programme qu'il avait lui-même indiqué.

pas autorisés à suppléer à son silence par des thèses d'emprunt, par des hypothèses scientifiques, par des traditions tirées de l'histoire des religions ou par des spéculations issues de la philosophie ancienne ou moderne. C'est dire que nous ne ferons pas rentrer dans le cycle des dogmes chrétiens un chapitre sur la nature primitive de l'homme, sur la perfection native de nos premiers parents. A l'image fantastique que l'orthodoxie a tracée d'Adam et d'Eve, la dogmatique protestante, s'inspirant de l'Evangile, substitue la notion chrétienne de la destination morale et religieuse de l'homme, révélée et réalisée par Jésus-Christ ¹.

L'explication religieuse que Jésus est venu apporter à notre destinée nous fournit aussi la solution des antinomies qui éclatent dans notre conscience entre notre nature bornée et nos aspirations infinies, entre l'amertume de nos expériences sous la loi du péché et notre soif inextinguible de justice, de paix et d'amour. En d'autres termes, si nous cherchons dans la révélation chrétienne, dans l'Evangile de Jésus-Christ, dans son œuvre et sa personne, le correctif que réclame la conception vulgaire du *status integritatis*, nous appliquons le même principe à la doctrine connexe du *status corruptionis*, formule par laquelle l'ancienne théologie désignait la doctrine du péché.

L'orthodoxie traditionnelle fait du récit de la chute, considéré comme une histoire réelle, le fondement de la doctrine chrétienne du péché. La chute avec ses conséquences est considérée par nos anciens théologiens comme la contre-partie de l'état d'innocence dans lequel la main du Créateur avait placé notre premier père. Le *status corruptionis* a pour corrélatif naturel et immédiat la *justitia originalis*. La chute n'est autre chose que la perte de cette justice originelle : la misère de la condition présente de l'homme se détermine par le contraste

¹ C'est de ce point de vue que M. WENDT a envisagé le problème et qu'il a essayé de le résoudre dans son excellente monographie : *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen 1882, cf. surtout, p. 216-237. Voy. aussi comment M. KAFTAN cherche dans la foi chrétienne la solution du problème du libre arbitre. *Das Wesen der Religion*, p. 261 et suiv.

avec la condition primitive de l'homme ; l'abîme dans lequel il est tombé par sa faute se mesure à la hauteur à laquelle il avait été élevé par l'Eternel. En conséquence, la norme d'appréciation morale et religieuse que la doctrine traditionnelle applique au péché est précisément l'idéal religieux et moral qui s'exprime dans la notion de la *justitia originalis*. Voilà le point de repère que l'orthodoxie fournit à la conscience chrétienne pour envisager le fait expérimental du péché, voilà l'angle sous lequel elle nous fait considérer le mal moral et religieux de l'humanité. Il y a plus : l'œuvre du salut n'est que le rétablissement du rapport primitif entre le Créateur et Adam, la réintégration de l'image divine altérée par la désobéissance du père de notre race ; l'ordre final sera identique avec l'ordre primordial, en sorte que le second Adam n'a fait que retrouver et rendre à l'humanité les titres de noblesse que le premier Adam avait perdus pour lui-même et pour ses descendants. Toute l'économie du salut est dès lors construite du point de vue de cette *justitia originalis*, qui se trouve être, d'après l'orthodoxie vulgaire, la parole initiale et le dernier mot des intentions divines à l'égard de l'humanité¹.

Si la méthode christocentrique que j'essaie de défendre a rompu avec cette théorie, ce n'est nullement parce que celle-ci

¹ On ne saurait rendre l'apôtre Paul responsable de cette conception toute légale de l'orthodoxie vulgaire. Le fameux passage Rom. V, 12-21 n'a nullement la portée que lui attribue la dogmatique traditionnelle ; le but de l'apôtre n'est pas d'élaborer une théorie du péché originel, loin de là : le péché et toutes ses conséquences n'ont pas su prévaloir contre la grâce de Dieu, laquelle surabonde là où a abondé le péché, voilà l'objectif de la démonstration de Paul, qui n'oppose le premier et le second Adam que pour faire voir combien le don de la grâce en Jésus-Christ a été plus magnifique que les suites de la transgression n'ont été funestes. S'il restait à cet égard la moindre hésitation, elle disparaîtrait en présence de l'argumentation décisive de 1 Cor. XV, 42-49. Comment soutenir, en face d'une déclaration aussi catégorique, que le second Adam n'est pour ainsi dire que la reproduction du premier Adam, type altéré par la chute et rétabli par la rédemption ? Voy. M. SABATIER, *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, Paris 1887, p. 6-7 ; M. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Freiburg i. B. und Leipzig 1896, Bd II, 41 sq.

s'appuie sur l'historicité de la tradition de la Genèse; loin de là, dussions-nous être amenés par des arguments irréfragables à affirmer le caractère historique de l'antique récit, il n'en faudrait pas moins nous garder de donner à ce récit la valeur décisive et normative d'un critérium dogmatique, destiné à régler les affirmations de notre conscience religieuse sur le péché. En effet, pour juger des caractères et de la nature du péché, l'ancienne théologie, se reportant à l'état d'innocence primitive de l'homme avant la chute, se place de fait en deçà et en dehors de la révélation chrétienne; elle érige en norme suprême un idéal qui n'a pas été formé sous l'empire de l'Évangile; elle ravale la révélation évangélique au niveau d'un simple complément de l'ordre naturel, que dis-je? elle subordonne l'économie de la grâce à l'économie de la loi, elle dépouille le Christ de l'hégémonie religieuse de l'humanité pour transférer le primat suprême à l'homme d'avant la chute, à Adam encore en possession de sa justice originelle, à la créature dans l'état d'innocence et de bonheur qui a précédé l'entrée du péché dans le monde.

A l'encontre de ce point de vue, la conception christocentrique cherche dans la révélation chrétienne la loi unique réglant son appréciation du péché. Sans doute le péché est un phénomène que l'on rencontre en dehors de l'enceinte du christianisme; à cet égard, il ne saurait être en lui-même l'objet d'une révélation divine. Mais si le péché n'est pas une réalité révélée, c'est un fait qui tombe sous l'appréciation de la révélation chrétienne ou de l'Évangile; l'Évangile n'a point créé l'objet qu'il s'agit d'analyser, mais il nous a rendus capables d'en mesurer la portée et d'en sentir la gravité et la profondeur. En d'autres termes, la dogmatique protestante a pour mission de déterminer la conscience du péché que Jésus-Christ a apportée au monde¹. La notion chrétienne du péché n'est pas

¹ Dans sa remarquable étude sur *Le péché* (Revue de théologie de Strasbourg, 1858, II, p. 251 et suiv.) Ch. Bois part fort justement du péché considéré comme fait, pour s'élever par voie régressive aux corollaires qu'implique le phénomène psychologique et moral du péché; mais il n'étudie pas le fait à la lumière de la révélation chrétienne. Telle est aussi

la contre-partie de l'image de la *justitia originalis* conférée à Adam, elle est le revers de l'idée du souverain bien réalisé par Jésus-Christ. C'est dans la sphère essentiellement chrétienne qu'il convient de saisir la clef de la notion dogmatique du péché : à la lumière de la personne et de l'œuvre du Christ, sur le sol sacré du royaume de Dieu, au cœur même de la révélation divine dans le second Adam, là seulement nous trouverons la base d'opération solide, le point d'observation juste, la norme d'appréciation sûre, la formule d'explication authentique et conforme aux exigences de la conscience chrétienne et protestante. L'analyse de la conscience morale et religieuse du péché, conscience formée à l'école de la révélation évangélique et prenant son centre de gravité dans le témoignage religieux et dans l'œuvre rédemptrice du Sauveur, telle est la tâche de la dogmatique christocentrique, seule en harmonie avec les intérêts religieux de la conscience protestante¹.

la grave lacune de l'ouvrage de M. HACKENSCHMIDT, *Etudes sur la doctrine du péché*, 1869. M. BOVON consacre de riches et lumineux développements à la constatation et à l'explication du péché (*Dogmatique chrétienne*, I, p. 311 et suiv.), mais il fait entièrement abstraction des données fournies par le témoignage, l'œuvre et la personne du Christ.

¹ Il serait facile de montrer qu'en appliquant la méthode christocentrique à l'appréciation morale et religieuse du péché, nous nous trouvons dans le grand courant de la pensée réformatrice et protestante. Sans doute nos Réformateurs affirment à maintes reprises que c'est par la loi que nous arrivons à la connaissance du péché, mais avec quelle énergie ils relèvent la corrélation qui existe entre le fait du péché et le fait de la rédemption et comme ils s'appliquent à éclairer l'économie de la nature et l'économie de la loi à l'aide des lumières qu'ils demandent à l'Évangile et à l'économie de la grâce ! Il importe surtout de se souvenir que LUTHER et MÉLANCHTON font de la *justitia originalis* la contre-partie et le revers de la perfection chrétienne, dont la formule leur est suggérée non par la Genèse, mais par l'Évangile. La perfection chrétienne, c'est la confiance filiale de l'âme justifiée et réconciliée avec Dieu, c'est la communion avec le Père céleste qu'invoque et que bénit l'enfant de Dieu ; le péché, au contraire, c'est la rupture ouverte ou cachée de l'âme avec Dieu, c'est l'incrédulité du cœur, c'est l'égoïsme qui donne au moi la place souveraine qui appartient à Dieu. Cf. LUTHER, *Enarrationes in Genesin, Op. exeg. lat.*, Erl. I, p. 133, 142, 77, 78, 82 ; *De libertate christiana*, t. IV, 239 sq. ; MÉLANCHTON, *Loci communes*, 1521, édit.

6. Une fois en possession de la notion chrétienne de Dieu et de la doctrine évangélique de l'homme et du monde, il ne sera pas difficile au dogmaticien d'exposer le dogme de la réalisa-

PLITT, p. 156 : Caro sese maxime amat, suis bonis, sua prudentia, sua justitia fidit... non potest amare Deum, fidere Dei bonitati.. (Cf. p. 210, 215, 218, 219. — *Apolog. Conf. Aug.* II, 62: Evangelium arguit omnes, quod sint sub peccato; V, 29 : Haec est summa praedicationis Evangelii, arguere peccata et offerre remissionem peccatorum. (Cf. ibid. I, 15, 16, 42, 43; XIII, 46-37.) CALVIN part des mêmes prémisses lorsqu'il enseigne que la véritable pénitence procède de la grâce de Dieu révélée en Jésus-Christ et non de la crainte de la loi et du châtement : *Instit.* III, 3, 1-2; *In Jerem.* 26, 3; *In Psalm.* 50, 22; *Homil.* 43 in 1 Sam; *Praelect.* 99 in Jerem. (voir d'autres passages recueillis dans ma monographie, *Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen*, Strassburg 1877, p. 65 et suiv.). — Cette appréciation chrétienne du péché, saisi comme l'antithèse de l'Évangile, a été reprise par le piétisme et développée avec beaucoup de force par ZINZENDORF. (Voy. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus* II, 1884, p. 298, 464-465, 473; Band III, 1886, p. 418, 454.) — On peut suivre la même trace chez SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 68, 3 : « Nur in der völligen Unsündlichkeit und der absoluten Geisteskräftigkeit des Erlösers wird uns die vollkommene Erkenntniss der Sünde, § 100, 2 : Das Bewusstsein der Sünde gelangt jedenfalls erst durch die Anschauung der unsündlichen Vollkommenheit des Erlösers zur vollen Klarheit. » Cette pensée n'est pas étrangère à la théologie de langue française. Ed. SCHÉREER, *La critique et la foi*, Paris 1850, p. 33 : « L'Évangile suppose le sentiment du péché, il ne le crée point. Il n'en est pas moins vrai que la connaissance du mal a été éveillée, développée par la connaissance du salut; la grâce fait abonder dans les cœurs le besoin de la grâce, et le mot de péché a tiré toute sa signification du mot de rédemption. » P. 38 : « Le sentiment du péché a pour vraie date la venue du Seigneur. » (Cf. M. Ed. STAFFER, *Jésus-Christ avant son ministère*, Paris 1896, p. 196-197.) — On voit que RITSCHL n'a fait que continuer et préciser une tradition qui remonte, à travers SCHLEIERMACHER, jusqu'à LUTHER et CALVIN : suivant lui, la notion chrétienne du péché est déterminée par l'idée chrétienne et évangélique du souverain bien et du salut. (*Rechtfertigung und Versöhnung* III³, p. 310-317; *Unterricht in der christlichen Religion* 1890⁴, § 26.) — Comp. M. KAFTAN, *Das Wesen der christlichen Religion* 1881, p. 246-253; M. H. SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, p. 644 et suiv.; *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, § 22; M. WENDT, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingue 1882, passim; M. BORNEMANN, *Unterricht im Christenthum*, § 22, 2. Dans son travail sur *Les origines historiques de la théologie de Ritschl* (Paris 1893), M. SCHOEN a complètement négligé de marquer la filiation qui rattache, dans la théologie de RITSCHL,

tion subjective du salut dans l'individu et au sein de la communauté chrétienne. Sur ce point, le consensus entre les théologiens est moins douteux que sur la méthode à employer pour formuler scientifiquement la connaissance religieuse de Dieu et de l'homme. Il est bien évident que pour déterminer les conceptions protestantes de la justification et de la sanctification, de l'Eglise et des sacrements, il n'est pas possible de faire abstraction de la christologie : « la manière de participer à la grâce de Jésus-Christ, les fruits qui nous en reviennent et les effets qui s'en suivent, » « les moyens extérieurs ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ, son Fils, et nous retenir en lui¹, » ces doctrines vitales du système chrétien, sont nécessairement dominées par le point de vue christocentrique, et il n'y a pas lieu d'insister sur le lien qui rattache ces dogmes au dogme central de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. Quand même l'on préférerait faire rentrer l'exposé systématique de ces vérités dans ce que quelques théologiens éminents ont appelé « l'économie du Saint-Esprit², » il faudrait toujours montrer que cet Esprit, c'est précisément l'Esprit du Christ, l'âme inspiratrice de son œuvre, le principe divin de sa personne. A cette condition seule, la doctrine de l'appropriation du salut par l'individu et l'Eglise, sortant du domaine des abstractions, aura la solidité et la consistance que lui assure le fondement historique de la rédemption opérée par le Christ. L'Eglise et les sacrements, en effet, ne sont que l'Évangile mis en œuvre, la *promissio gratiæ* rendue visible et communiquée à la foi, la *pictura verbi*, dont le corps et la substance résident dans le Sauveur, pierre maîtresse de son Eglise et dispensateur souverain de tous les moyens de grâce³.

la conception christocentrique du péché à l'évolution antérieure; or c'est là surtout, et nullement dans sa polémique contre la théorie du péché originel, que réside le mérite principal de la doctrine du théologien de Göttingue. (Voy. M. SCHOEN, *ouv. cit.*, p. 100-114.)

¹ CALVIN, *Institution chrétienne*, Liv. III et IV.

² Voy. par exemple les dogmatiques d'AL. SCHWEIZER (tome II, seconde partie) et de KAHNIS. (II², p. 177-530.)

³ Sur le groupement des doctrines concernant l'œuvre du *Saint-Esprit* dans l'individu, on consultera avec fruit une étude de M. REISCHLE qui

7. Le christianisme enfin, comme toute religion vivante et arrivée à son complet développement, prétend donner à ses adhérents la clef des destinées futures de l'individu et de l'humanité. Renfermée dans les limites que lui trace la révélation de Dieu en Jésus-Christ, la conscience chrétienne n'entreprend pas d'édifier une théorie rationnelle à l'instar des doctrines philosophiques sur la nature ou l'immortalité de l'âme. Etablir par le raisonnement ou la spéculation la croyance à la vie future, c'est méconnaître le caractère propre de la foi chrétienne, puisque celle-ci est essentiellement un acte moral, une conviction personnelle, une décision intérieure du sujet, un don

a spécialement en vue l'enseignement catéchétique, mais dont les indications seront aussi utiles au dogmaticien : *Die katechetische Behandlung des dritten Artikels von Luthers kleinem Katechismus* (Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von GOTTSCHICK, 1896, p. 1-46; 111-166.) — La conception protestante de la doctrine de l'*ordo salutis* ou *ordo gratiae* ressort clairement des belles et pénétrantes études de M. HERRMANN; voyez, outre les ouvrages déjà cités de l'éminent théologien, les articles publiés dans la *Zeitschrift* de M. GOTTSCHICK, *Die Busse des evangelischen Christen* (année 1891, p. 28-82), *Der geschichtliche Christus, der Grund unsers Glaubens* (1892, p. 232-273), dont il faut rapprocher la forte et substantielle monographie de LIPSIVS (dirigée en partie contre M. HERRMANN), *Luther's Lehre von der Busse*, 1892 (avec la critique de M. HERRMANN, *Theologische Literaturzeitung* 1893, N° 1.) — Les riches et minutieuses recherches de MM. LOOFS et EICHHORN sur la doctrine luthérienne de la *justification par la foi* (spécialement d'après l'Apologie de la Confession d'Augsbourg) apportent aussi à la dogmatique protestante une contribution précieuse. (*Theol. Studien und Kritiken* 1884, p. 613-688; 1887, p. 415-491.) — Le lien qui rattache la notion protestante de l'*Eglise* au principe religieux de la foi, conçu dans le sens original et authentique de la Réforme, a été parfaitement montré par M. GOTTSCHICK, *Hus, Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche mit Rücksicht auf das zwischen denselben bestehende Verhältniss der Verwandtschaft und Abhängigkeit* (BRIEGER'S *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VIII [1886], p. 345-394, 543-616.) — J'ose renvoyer enfin à ma monographie sur la Sainte Cène, où je me suis appliqué à mettre en lumière la relation qui, suivant nos Réformateurs, existe entre la conception du sacrement et la notion de la foi. (Voy. *La doctrine de la sainte cène*, 1889, p. 185 et suiv.) — Les ouvrages indiqués dans les lignes qui précèdent sont dominés par le principe christocentrique et exposent de ce point de vue la doctrine de l'appropriation du salut.

libre du cœur dont la confiance a été réveillée et gagnée par un facteur divin, par le témoignage du Christ, ou plutôt par son œuvre et son apparition tout entière. La dogmatique protestante, interprète de la foi évangélique, se borne à dégager du fait divin du salut les postulats religieux qu'il renferme touchant l'avenir du croyant. Quelles sont les perspectives assurées qu'ouvrent à la foi les réalités spirituelles dont le chrétien possède la certitude en Jésus-Christ? Tel est le problème que pose au théologien l'eschatologie ramenée à sa portée véritable et conçue dans le sens de la doctrine christocentrique. Ainsi comprise, la foi chrétienne, partant la pensée dogmatique, se garde de faire de la vie éternelle une entité transcendante, séparée du cours de la vie présente, reléguée dans les profondeurs de l'avenir; elle suit les indications des auteurs sacrés, notamment les enseignements de la prédication johannique, qui ignore la séparation abstraite entre la réalisation actuelle et le développement futur de la vie divine. Sans doute le royaume du Christ n'est pas de ce monde, mais il doit se réaliser dans ce monde, s'organiser sur cette terre, se donner une forme concrète et positive dans toutes les sphères où l'Esprit de Dieu est présent et agissant. Les disciples n'ont fait que continuer et développer la pensée du Maître. C'est dans l'économie actuelle que se manifestent et s'épanouissent les forces de l'économie future; le temps présent, *ὁ αἰὼν οὗτος* ne renferme pas seulement les germes de l'avenir, il les voit déjà mûrir, et la vie éternelle que le Fils de Dieu a apportée au monde est mieux qu'une glorieuse promesse, elle est une bienheureuse et triomphante réalité. Sans doute, la seconde venue du Christ marquera, d'après nos écrivains sacrés, l'avènement du royaume des cieux; mais il est permis, il est nécessaire de traduire le message apostolique dans un langage conforme aux données spirituelles de l'Évangile; aussi la foi salue-t-elle, dans la venue progressive et le triomphe définitif du règne de Dieu, l'éclosion complète des puissances divines encore mêlées à l'alliage terrestre et aux souillures du péché; ce ne sera là que le dénouement d'un drame qui se développe autour de nous et en nous; ce sera moins une péripétie nouvelle qu'une crise finale, pré-

parée de longue main et vers laquelle dès aujourd'hui convergent tous les chemins de l'humanité. En d'autres termes, l'eschatologie n'est que le prolongement de la sotériologie, et la sotériologie renferme l'eschatologie dans son sein; dès maintenant, l'Esprit de Dieu travaille à l'œuvre que l'orthodoxie traditionnelle réserve à la fin des temps, et la fin des temps n'amènera la grande transformation que parce qu'elle assurera le triomphe du πνεῦμα. Ainsi la sotériologie est primitivement dominée par la conception eschatologique, et l'eschatologie se résout dans l'intérêt sotériologique. Que faut-il en conclure? C'est qu'il n'y a pas lieu de faire, dans le système dogmatique, un chapitre eschatologique qui ait son importance en lui-même, qu'on puisse coordonner avec la doctrine du salut, et qui vienne s'y ajouter comme une pièce nouvelle juxtaposée au corps de l'édifice : c'est le fait du salut qui doit occuper la place royale, et tout ce qu'il nous est permis d'affirmer touchant l'avenir, tout ce que la révélation elle-même nous dévoile ou nous fait pressentir, découle de l'idée mère, ou plutôt du fait générateur, le salut du pécheur par Jésus-Christ ¹.

8. Ce salut arrêté par la sagesse et l'amour du Père céleste,

¹ Sur le lien qui rattache la doctrine eschatologique à la notion du salut réalisé en Jésus-Christ, voy. surtout M. KATTENBUSCH, *Die christliche Unsterblichkeitslehre*, Darmstadt 1881. — Sur la manière de formuler correctement le problème de l'eschatologie chrétienne, M. TRAUB, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1894, p. 128-129, 99-101. Cf. RITSCHL, *Unterricht in der christlichen Religion*, 1890⁴, § 8, 76, 77; M. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott* (2^e édit.), p. 240 et suiv. — « L'eschatologie elle-même repose sur l'expérience. Les paroles de Jésus sur l'avenir prennent pied en nous sur la certitude où nous vivons que notre relation morale avec le Dieu saint et le médiateur est une relation inébranlable; malgré les accidents les plus graves, même malgré la mort, cette relation triomphera définitivement de tous les obstacles. » (M. ERNEST MARTIN, *Le sens de l'expérience chrétienne dans les discussions actuelles*, Revue de théologie et de philosophie, 1894, p. 315.) — L'hypothèse théologique qui me semble le mieux répondre à cette conception eschatologique dominée par la notion de la vie en Christ et par Christ, est celle du *conditionalisme*, dont MM. CH. BYSE et PETAVEL-OLLIFF se sont faits parmi nous les ardents et habiles défenseurs. (Voyez surtout M. PETAVEL-OLLIFF, *Le problème de l'immortalité*, 2 vol. Paris 1891-1892.)

réalisé dans l'œuvre historique du Sauveur, communiqué par l'action intérieure de l'Esprit, rencontre son expression dogmatique la plus complète et la plus profonde dans la formule trinitaire qui résume le système de la dogmatique chrétienne. En effet, l'on commet une grave erreur en assignant au dogme de la Trinité sa place à l'entrée de l'édifice doctrinal et en l'étudiant indépendamment de la christologie et de la notion de l'Eglise. Cette erreur est commune à tous nos anciens théologiens et à la plupart des dogmaticiens contemporains. Elle procède d'une funeste inintelligence de la signification véritable et du caractère intime de la Trinité *chrétienne*. Pour saisir le sens et la valeur de ce dogme, il faut de toute nécessité partir de l'œuvre rédemptrice dans laquelle se révèle le Fils de Dieu, et de la régénération spirituelle dans laquelle se manifeste le Saint-Esprit. Là réside la substance religieuse du fait chrétien qui, soumis à la réflexion du théologien, a donné naissance au dogme trinitaire. Ce dogme, comme toute doctrine chrétienne vraiment digne de ce nom, a sa racine dans la piété, dans la religion intérieure, dans l'expérience chrétienne, mise en contact avec le fait antérieur et supérieur d'une manifestation divine au sein de l'humanité. En Jésus-Christ, Dieu se révèle à nous comme notre Père, et le Saint-Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Union de Dieu avec l'humanité en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit, ou Dieu se manifestant à l'humanité en Jésus-Christ par le Saint-Esprit, voilà la révélation divine, affirmée par la conscience chrétienne en vertu d'une expérience que la science n'a pas créée, qu'elle ne saurait ni démontrer ni réfuter, et sur laquelle la critique n'a pas de prise. Cette constatation nous prescrit la méthode à employer pour formuler la doctrine de la Trinité, et nous indique la place qui revient à cette doctrine dans l'économie du système chrétien. Il faut prendre son point de départ, non pas dans l'essence divine considérée en elle-même, mais dans les données de la révélation saisies par la foi : à la méthode déductive et *a priori* il faut, ici comme ailleurs, substituer la méthode inductive et *a posteriori*. Tout essai de construction du dogme qui ne repose pas sur cette base peut présenter un in-

térêt philosophique et faire honneur à l'esprit spéculatif qui l'a créé, il ne saurait être considéré comme un fruit légitime et comme une manifestation authentique de la pensée chrétienne, car la triade qu'enseigne le Nouveau Testament¹ est une triade religieuse, historique, *économique*, n'affirmant absolument rien au sujet d'une distinction trinitaire inhérente à l'essence divine. La théologie officielle n'a point suivi cette voie; au lieu de s'élever de l'effet à la cause et du fait à l'idée, elle essaie de saisir l'essence divine en faisant abstraction de l'œuvre divine. Les analogies physiques et psychologiques, les essais mystiques ou spéculatifs imaginés pour justifier ou illustrer le dogme de la Trinité, répondent moins encore au canon que réclame la conception christocentrique de la vérité chrétienne. Cette conception qui fonde toutes les affirmations dogmatiques touchant la Trinité sur les éléments constitutifs de la doctrine du salut, exige non moins impérieusement qu'on fasse de la doctrine trinitaire le couronnement suprême et nécessaire de l'édifice dogmatique. Expression complète de l'œuvre du salut, dans sa conception idéale, dans son accomplissement objectif et dans sa réalisation intérieure et permanente, le dogme de la Trinité ramasse sous une expression riche et lumineuse, dans une formule lapidaire appropriée aux besoins de l'enseignement et du culte, la totalité des facteurs divins du salut et de la vie nouvelle².

¹ 1 Cor. XII, 4-6; 2 Cor. XIII, 13; Apoc. I, 4-5; 1 Pierre I, 2; Eph. IV, 4-6; Mat. XXVIII, 19; Jude 20-21. On sait que 1 Jean V, 7 est inauthentique. — J'ose renvoyer à mon article *Trinité* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XII (1882), p. 210-231.

² Telle est la place qu'assignent au dogme trinitaire SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 170-172; HASE, *Evangelische protestantische Dogmatik*, 1870⁶, § 222-224. Voyez sur ce sujet quelques observations judicieuses de M. F. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, p. 424-427; cependant ce théologien rattache le dogme trinitaire à la doctrine de Dieu et l'étudie avant de traiter de la christologie et de la doctrine du Saint-Esprit. M. H. SCHULTZ, *Theol. Literaturzeitung* 1879, p. 500; *Die Lehre von der Gottheit Christi*, p. 605 sq.; M. BOVON, *Dogmatique chrétienne* I, 236 sq.; II, 389-408. Cf. M. BORNEMANN, *Unterricht im Christenthum*, § 69. — Cette manière de poser le problème répond aux intentions positives de nos Réformateurs et à l'intérêt religieux dont ils se font les interprètes

J'ai essayé d'esquisser sommairement l'organisme intérieur de la dogmatique protestante, conçue et construite du point de vue christocentrique. Si j'ai réussi à rendre sensible la cohésion

et les défenseurs. Voy. LUTHER, *Cat. Maj.* II, § 63-66 : « Ecce hoc loco totam Divinitatis essentiam, voluntatem et operationem, verbis equidem admodum brevibus, attamen opulentis et faecundis, artificiose depictam habes, in quibus omnis nostra sapientia sita est, omnem humanam sapientiam, rationem ac sensum longe lateque excedens et superans. Nam universus mundus quanquam sedula pervestigatione jam inde ab initio elaborarit, quidnam Deus esset, aut quid haberet animi, seu cui operi intentus esset : nihil tamen harum rerum unquam intelligentia aut ratione assequi potuit ; hic vero omnia haec copiosissime in numerato habes. *Hic enim ipse in omnibus tribus articulis profundissimum abyssum paterni sui pectoris, et meras ardentissimi et ineffabilis amoris sui flammam manifestavit reseravitque.* Quippe ob id ipsum nos creavit, ut nos redimeret et sanctificaret, et praeterea, quae nobis possidenda et utenda subiecit, quaecunque uspiam in coelo et in terra cernuntur ; Filium quoque suum et Spiritum Sanctum nobis largitus est, per quos nos ad se attraheret. *Neque enim unquam* (ut supra ostensum est) *eo propriis viribus pervenire possemus, ut Patris favorem et gratiam cognosceremus, nisi per Jesum Christum Dominum nostrum, qui paterni animi erga nos speculum est, extra quem nihil nisi iratum et truculentum videmus judicem. Sed neque de Christo quidquam scire possemus, si non per Spiritum Sanctum nobis revelatum esset.* » Sur la portée de ces déclarations de Luther, auxquelles il serait facile d'en ajouter d'autres, voy. M. H. SCHULTZ, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. IV, p. 83 sq. ; M. KATTENBUSCH, *Luthers Stellung zu den oekumenischen Symbolen*, 1883, passim, surtout p. 23 sq. ; M. GOTTSCHICK, *Luther als Katechet*, 1883, p. 18-19 ; M. BORNEMANN, *Der zweite Artikel im Lutherischen kleinen Katechismus*, Heft X zur Christlichen Welt, 1895. — Voy. aussi MÉLANCHTON, *Corp. Reform.* XXI, 336-367 : Sicut Scriptura docet nos de Filii divinitate non tantum speculative sed practice, hoc est jubet ut Christum invocemus, ut confidamus Christo — sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis — ita vult nos Spiritus Sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere. Haec officia nos intueri vult, potius quam disputare de natura... *In hac invocatione, in his exercitiis fidei melius cognoscemus Trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant.* » — Lire enfin les paroles de ZINZENDORF, rappelées récemment par M. ECK (*Christliche Welt* 1890, col. 345) : « Es ist uns von der Trinität nichts gelehret worden, vom Vater und vom heiligen Geiste wissen wir weiter nichts, als was uns zu gute kommt... Nur die Offenbarung nach aussen interessirt die Gläubigen... Ob's in den Untiefen so ist, damit lass ich mich nicht ein, sondern wenn wir davon sprechen, so reden wir oeco-

profonde et l'unité vivante du système dogmatique ainsi compris, on ne sera plus tenté de restaurer l'édifice d'une théologie qui ne se compose que de pièces de rapport, éléments hétérogènes et souvent réfractaires à toute synthèse¹; on ne cherchera plus à réduire la dogmatique à un simple agrégat de connaissances tirées des sphères les plus diverses et affublées de quelques oripeaux scripturaires; on donnera à la construction doctrinale de l'Eglise protestante la base solide et large que l'Evangile lui-même assure à la foi, et l'on ne fera que traduire en formules précises les affirmations de la conscience et reproduire dans le langage de la science l'ordre intérieur qui relie et conditionne toutes les convictions chrétiennes dans l'âme du croyant².

III

Cependant le point de vue christocentrique a soulevé des objections graves qu'il importe d'examiner sérieusement; s'il nous est possible de réfuter les critiques que l'on a adressées à ce groupement et à cette méthode, nous aurons par là même établi plus solidement les résultats que nous avons essayé d'exposer et de justifier³.

nomice... Ich pflege die Offenbarung der drei Personen oekonomisch zu nennen, nicht dass wir dadurch in den Zusammenverhalt des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, wie er in der Gottheit ist, hineinsehn, sondern dass wir unsere Augen auf das richten, *was sie uns sind*, da der Vater *unser* Vater, der heilige Geist *unser* wahrer Pfleger u. Mutter, der Heiland als Sohn im Hause, als Erbe über alles, *unser* wahrer Bräutigam ist. »

¹ Sur l'amalgame bizarre que présente la dogmatique traditionnelle, lire les réflexions de M. HERRMANN, *Theologische Literaturzeitung*, 1882, p. 116-117.

² M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sogenannten kirchlichen Theologie*, p. 5 et suiv.; M. TRAUB, *Theol. Studien und Kritiken* 1895, p. 116-117.

³ Voy. M. H. APPIA, *La théologie naturelle et le néokantisme théologique*, 1886; LIPSIUS, *Philosophie und Religion, neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik* (Jahrb. für prot. Theol. 1885, p. 602 et et suiv., 607 et suiv.); IDEM, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 1895³, § 15. Lire les excellentes observations par lesquelles

«L'ordonnance proposée par les représentants de la méthode christocentrique convient peut-être, nous dit-on, à une exposition populaire de la foi protestante, mais elle est d'une insuffisance scientifique manifeste; bonne dans un catéchisme, elle serait déplacée dans un système de dogmatique.» Cette objection ne s'explique que du point de vue d'une certaine théologie spéculative, qui établit une hiérarchie entre la gnose supérieure du penseur et la foi élémentaire du simple fidèle. Or nous repoussons des prémisses pareilles au nom de l'Évangile et de la conscience protestante. Si le prédicateur et le catéchiste sont appelés à faire de la personne du Christ le centre et la base de leurs discours ou de leur enseignement, le dogmaticien serait mal venu à tenter une autre voie et à appliquer une autre méthode. La théologie systématique, comme le sermon, comme l'instruction religieuse, a pour mission d'exposer la foi chrétienne, dont l'Évangile est à la fois le principe et l'objet; entre ces différentes manières d'annoncer et de communiquer la vérité évangélique, il n'y a point de différence quant au fond et au contenu; la différence ne porte que sur la forme, qui sera tour à tour oratoire, simplement didactique, scientifiquement rigoureuse, suivant le ministère à remplir et les besoins à satisfaire. La dogmatique protestante ne saurait avoir une ambition plus haute que celle de se faire l'interprète fidèle et docile de la foi, de la simple foi évangélique, de la foi des petits et des humbles, car c'est la foi qui rend fort et heureux, la foi qui régénère et qui sauve, la foi que demandait Jésus et à laquelle il promettait le pardon et le royaume de Dieu. Toute tentative de chercher par-delà cette foi quelque vérité supérieure, inaccessible à la conscience du croyant, abordable seulement à l'intelligence du « gnostique » serait une entreprise dangereuse et chimérique, car elle équivaldrait à l'aveu que l'Évangile n'est pas la révélation parfaite et que, dans la sphère de la religion pure, l'effort de la pensée philosophique monte plus haut que la piété et la prière¹.

M. TRAUB répond aux critiques de LIPSIVS, *Theol. Stud. und Krit.* 1895, p. 524 et suiv.

¹ Voy. les déclarations concordantes de M. LUTHARDT (*Zeitschrift für*

Mais nos adversaires insistent. En refusant à notre conception de la dogmatique la valeur et la rigueur de la science, ils n'entendent pas déprécier l'Évangile ni découronner le christianisme. Ce qu'ils nous reprochent, au contraire, c'est de ravalier la dogmatique au niveau d'une simple technique religieuse, puisque nous paraissions briser tout lien qui la rattache à la philosophie, et exiler la science de la foi dans un domaine placé en dehors de tout contact avec la métaphysique et les sciences dites profanes. — Y a-t-il de la présomption à penser que nous avons réfuté d'avance cette objection? Nous avons essayé de montrer plus haut¹ la différence foncière et l'indissoluble solidarité qui règnent entre la dogmatique et la philosophie. La dogmatique participe à l'autonomie de la foi chrétienne qui ne relève que de l'Évangile, elle ne reçoit son contenu positif et son principe directeur que de la révélation de Dieu en Jésus-Christ; son objet même lui assure vis-à-vis des sciences philosophiques une indépendance qu'elle ne saurait sacrifier sans se nier et se détruire elle-même. Mais cette souveraineté dans les limites que lui trace la matière vivante de son travail n'est rien moins qu'une hostilité ou une neutralité systématique à l'égard de la philosophie. Cette attitude ne serait pas seulement puérile et dangereuse, elle serait impraticable; quand même l'indifférence en matière philosophique serait permise au théologien, elle lui serait impossible. Notre position religieuse, partant notre conception théologique, nous impose une manière de philosopher qui implique une théorie déterminée de la connaissance en général et de la connaissance religieuse en particulier, et cette théorie à son tour n'est pas concevable et valable sans une psychologie, une logique et une métaphysique qui s'appellent et se soutiennent.

Cependant, poursuit-on, si vous prenez au sérieux cette métaphysique, cette logique, cette psychologie, tout cet ensemble de disciplines et de notions philosophiques, pourquoi refuser

kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886, p. 632), et de M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit*, p. 4 et suiv. Cf. M. HERRMANN, *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, chap. III.

¹ Voy. chap. VI, § III.

leur concours ? Pourquoi nous priver des appuis que la conscience générale de l'humanité fournit à la prédication et à l'enseignement de l'Évangile ? Pourquoi ce discrédit jeté sur la religion et la théologie naturelles ? Est-il légitime d'élever une infranchissable barrière entre la révélation de Dieu en Jésus-Christ, et la révélation de Dieu dans la nature, la conscience et l'histoire ? Isoler le Christ de l'évolution générale de l'humanité, n'est-ce pas le placer en dehors de l'humanité même ? n'est-ce pas se condamner à ne le comprendre jamais ? Et, ce qui est plus grave, n'est-ce pas éloigner de lui ceux que l'on pourrait gagner ? Car enfin, renoncer à solidariser le monde et l'Évangile, c'est renoncer à toute apologétique chrétienne, à toute tentative de propagande spirituelle et de conquête religieuse vis-à-vis de « ceux du dehors ».

Essayons de débrouiller l'écheveau enchevêtré et quelque peu confus de ces objections et de ces critiques qui nous viennent à la fois de droite et de gauche.

Et d'abord nous ne refusons le concours d'aucune science, loin de là : nous appelons à nous une série de disciplines dont nous ne pouvons nous passer, et parmi lesquelles nous faisons à la philosophie sa part légitime et nécessaire¹. Seulement la délimitation des frontières est une question de principe sur laquelle il n'est pas permis de transiger ; il importe de ne pas se méprendre sur les attributions qui reviennent à chaque science, et de ne pas demander à un ordre de connaissances ou à une méthode de travail des services qu'ils ne sont ni destinés, ni aptes à nous rendre. L'objet de chaque discipline en détermine les fonctions, en trace les limites et en promulgue les lois². Appliquée à la dogmatique protestante, cette règle élémentaire emporte toutes les conséquences que nous avons essayé de développer.

Le reproche de soustraire la révélation chrétienne à l'évolution religieuse de l'humanité a besoin d'être serré de près et précisé davantage. Il renferme une accusation que nous repoussons énergiquement et une critique que nous nous

¹ Voy. chap. VI, § III.

² Voy. plus haut chap. III, § III.

efforcerons de mériter toujours. En formulant le jugement religieux que suggère à notre conscience l'action émanée du Christ, en saluant dans la personne et l'œuvre de Jésus de Nazareth la manifestation parfaite de la sainteté et de l'amour de Dieu, en faisant de cette révélation le fondement de notre certitude religieuse et de notre vie chrétienne, nous n'entendons pas émettre une théorie sur les moyens dont s'est servi la Providence pour communiquer ce principe divin à la vie de l'humanité, nous renonçons à expliquer comment ce facteur nouveau a pu entrer dans la trame de l'histoire. Il nous suffit d'affirmer deux choses : l'une, c'est que l'humanité a été divinement préparée et organisée pour que le Fils de l'Homme ait pu réellement et pleinement lui appartenir ; l'autre, c'est que le Sauveur a été vraiment un don de Dieu, une grâce d'en haut, un commencement nouveau dans l'histoire. C'est dire que l'apparition de « Celui qui devait venir » n'a pas eu lieu d'une manière abrupte et magique dans la vie de l'humanité¹, qu'elle a surgi « lorsque les temps furent accomplis, » que cet accomplissement a été précédé d'une période de préparation, conduite suivant un plan qu'a conçu la sagesse divine et qu'a réalisé l'amour infini ; mais c'est dire aussi que cette évolution dont la Croix du Calvaire est le sommet lumineux et béni, n'a pas été un mouvement fatal, réglé soit par la nécessité imminente d'une dialectique abstraite, soit par l'inflexible tyrannie d'une aveugle nature ; cette évolution a été une éducation, une œuvre morale, un drame inspiré par une volonté souveraine, mais avec la collaboration d'acteurs qui ont eu à jouer un rôle et qui n'ont pas été de simples figurants. En conséquence l'histoire a le devoir de rechercher les conditions dans lesquelles s'est accompli le plus grand évènement de la vie de l'humanité, mais si l'historien est chrétien, il sera contraint d'admettre, dans la vie et l'œuvre de Jésus-Christ, l'apparition d'un « principe nouveau, venant se greffer sur ce qui existait, en le pliant à des fins nouvelles². »

Comment cette confession d'ignorance, inspirée par une

¹ Voy. plus haut, chap. VI, § III.

² M. PH. BRIDEL, *La foi en Jésus de Nazareth peut-elle constituer la reli-*

affirmation de la foi, porterait-elle atteinte à l'universalité du christianisme, ou ébranlerait-elle les assises sur lesquelles reposent notre vie religieuse et notre théologie chrétienne? Sans doute nous en avons fini avec les procédés de l'apologétique vulgaire qui se fait illusion sur les moyens dont elle dispose et qui, dans l'hypothèse la plus favorable, ne paraît plausible qu'aux esprits déjà convaincus; sans doute aussi nous faisons justice de la fiction que l'on a appelée « religion naturelle », et qui n'est autre chose que « le *caput mortuum* de l'ancienne tradition philosophique aujourd'hui épuisée¹ » ou la pâle abstraction tirée des religions positives et historiques²; mais si

gion définitive? (Revue chrétienne, 1892, t. II, p. 181.) Il faut relire tout l'ensemble du développement dans lequel l'auteur répond à ceux qui prétendent que l'apparition de l'Homme-Dieu serait une « violation de l'histoire. » « Est-ce là ce qui vous arrête? Songez pourtant que sur plus d'un point notre science est obligée d'accepter des hiatus du même genre.... Par exemple, tous les phénomènes de la vie végétative sont conformes aux lois de la chimie; mais la vie elle-même est quelque chose que la chimie ne produit point, quelque chose qui vient s'ajouter à la chimie pour la dominer et, comme disait Claude Bernard, la soumettre à une idée directrice. Même hiatus pour ce qui concerne la vie consciente, dominant la vie inconsciente en s'appuyant sur elle, sans la détruire. Même hiatus encore pour la liberté morale, qui s'affirme au-dessus du mécanisme intérieur de nos idées, de nos désirs, de nos craintes, en dirigeant ce mécanisme sans le briser. Tout individu n'est-il pas d'une manière relative un commencement nouveau, qui ne rompt point la chaîne héréditaire et qui pourtant, s'il est quelqu'un, marque la réalité ou au moins la possibilité de quelque modification dans cette chaîne. C'est un hiatus du même genre que réclame l'apparition de l'Homme-Dieu dans l'humanité pécheresse : un individu qui soit absolument individuel, qui soit en position de fournir un commencement tout à fait nouveau, qui ait l'âme vierge et qui, formé lui-même par la grâce comme un vase sans souillure, puisse recevoir la grâce, s'en laisser pénétrer dès le début et durant tout le cours de sa vie. C'est là, si je comprends bien, ce qu'un des apôtres du Christ voulait dire quand il l'appelait « le second Adam, venu du ciel. » (1 Cor. XV, 45 et 47.) — Cf. M. HARNACK, *Das Christenthum und die Geschichte*, 1895.

¹ M. SABATIER, Lettre-préface de l'opuscule de M. AGUILERA, *La théologie de l'avenir*, 1885, p. 9.

² Nous ne voulons pas contester la haute signification de ce que TERTULLIEN appelait « l'âme naturellement chrétienne; » mais l'instinct

nous sommes résolus à secouer le joug des systèmes vieillis et hors d'usage, ce n'est pas que nous songions à nous dérober à la tâche que nous impose l'Évangile. La foi chrétienne abdiquerait si elle se résignait à cesser d'être missionnaire et conquérante, mais il faut qu'elle sache à quelle condition elle peut établir la certitude religieuse et y faire parvenir les autres. C'est la seule manière de fonder une apologétique digne de ce nom¹.

Le vice originel de l'apologétique vulgaire est aussi la faute commise par les coryphées des sciences exactes et des sciences naturelles. De part et d'autre, on vit dans l'illusion que la forme suprême, sinon unique, de la certitude est celle qui s'acquiert par la connaissance théorique, par la recherche objective qui aspire à atteindre le *nexus rerum* et les lois de l'être; on s' imagine que pour assurer le caractère scientifique et, par conséquent, l'universalité et l'autorité de la vérité chrétienne, il est indispensable de la justifier aux yeux de la raison théorique. Or la philosophie naturelle et mécanique déclare cette entreprise impossible et, ne voyant pas d'autre manière de répondre aux prétentions du christianisme, elle conclut à l'illusionisme

religieux et moral de l'humanité est chose bien différente de la doctrine que le déisme anglais, la philosophie française du XVIII^e siècle et l'*Aufklärung* en Allemagne ont décoré du nom de *religion naturelle*. Aussi pouvons-nous souscrire sans réserve aux observations de M. G. FROMMEL, *Revue de théologie et de philosophie*, 1888, p. 9-11. Cf. M. HARNACK, *Die natürliche Gotteserkenntnis*. (Die christliche Welt, 1889, p. 398-400.)

¹ Lire les observations de RITSCHL, *Theol. Literaturzeitung* 1884, N^o 20, col. 485; de M. GOTTSCHICK, *ibid.* 1876, N^o 6, col. 170; 1881, N^o 23, col. 554; de M. HERRMANN, *ibid.* 1881, N^o 22, col. 525-528; de M. KATTENBUSCH, *ibid.* 1882, N^o 7, 157-162. Voy. M. H. SCHULTZ, *Grundriss der christlichen Apologetik*, 1894; les ouvrages déjà cités de M. HERRMANN (*Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879, surtout p. 270 et suiv.); M. KAFTAN (*Das Wesen der christlichen Religion*, 1889²; *Die Wahrheit der christlichen Religion*, 1888); M. GOTTSCHICK, *Das Verhältniss des christlichen Glaubens zum modernen Geistesleben*, 1891. Voy. la controverse entre MM. KAFTAN et REISCHLE. (*Theol. Stud. und Krit.* 1892, p. 1-39; 161-191.) Lire enfin M. TROELTSCH, *Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen* (Zeitschrift für Theologie und Kirche herausgegeben von GOTTSCHICK, 1893, p. 493-528; 1894, 167-232); Id., *Die Selbstständigkeit der Religion*. (*Ibid.* 1895, p. 361-436; 1896, p. 71-110; 167-218.)

et passe à l'ordre du jour¹. Les apologistes, dominés par l'intellectualisme auquel obéissent leurs adversaires, ont recours à des arguments fournis par la philosophie ou par la théologie naturelle, et essayent de donner aux vérités religieuses une base théorique. Ils concèdent volontiers que la foi chrétienne nous transporte dans le domaine des réalités perçues par la conscience, mais ces réalités ne leur semblent garanties et inattaquables que lorsqu'on en a assuré la solidité en les étayant sur le fondement des vérités soi-disant primordiales, univer-

¹ Telle est finalement la conclusion à laquelle arrive aussi ALBERT LANGE, dont l'excellente *Histoire du matérialisme* a été traduite en français par M. POMMEROL; tel est aussi le point de vue de RENAN, s'il est possible de fixer la pensée fuyante de l'illustre critique et de la renfermer dans une formule. Dans la critique qu'il a donnée des *Nouveaux essais d'histoire religieuse* de RENAN, M. SABATIER a nettement marqué la différence qui règne entre la certitude théorique, seule admise par RENAN, et la certitude morale et religieuse qui semble ne pas exister pour l'auteur des *Nouveaux essais*. « On ne prouvera jamais expérimentalement l'effet d'une prière, dit M. Renan. » Nous n'en doutons pas. Nous nous demandons seulement si c'est se faire de la prière une juste idée que de la considérer comme une recette magique dont la valeur dépend de ses effets apparents. Les phénomènes sont reliés par un enchaînement de causalité ininterrompue. Nous le voulons bien, mais les phénomènes ne forment qu'une trame légère et mince, derrière laquelle Kant apercevait le jeu mystérieux de la liberté. Ni un phénomène pris à part, ni toute la série enchaînée des phénomènes n'a en elle-même sa raison d'être suffisante. Il y a donc derrière eux une cause libre qui les produit et dont l'action, sans briser le nexé apparent des événements, n'en est pas moins positive. C'est à cette cause libre que s'adresse la prière, et l'homme pour prier n'a pas besoin de savoir comment agit sa prière ni même d'en attendre un miracle. La preuve que la liberté intervient dans la production des phénomènes, c'est la loi du devoir que M. Renan célèbre avec tant d'émotion. Si donc le nexé de causalité dans les événements n'exclut ni le devoir ni la responsabilité, pourquoi exclurait-il la prière? A-t-on jamais prouvé expérimentalement la liberté? Toutes nos actions ne découlent-elles pas de notre caractère et de notre milieu et ceux-ci ne sont-ils pas à leur tour prédéterminés? Et cependant l'homme est un être moral et chaque décision morale est l'expression de sa foi intime en la liberté. Ne pourrait-on pas dire également que l'homme est religieux et que la prière n'est que l'expression spontanée et incompressible de sa foi religieuse? » (*Journal de Genève*, 15 juin 1884.)

selles, accessibles aux facultés de l'homme naturel. Dès lors, les apologistes s'appliquent à établir d'abord ce qu'ils appellent les présuppositions nécessaires de l'Évangile; et, leur substruction bien assise, ils se mettent à y bâtir allègrement l'édifice de leur système chrétien.

Bien différente est la conduite des théologiens qui, suivant les principes des Luther, des Schleiermacher et des Vinet, ou plutôt s'inspirant de la parole et de l'esprit du Christ et de ses apôtres, statuent le caractère *sui generis* de la certitude religieuse, fonction pratique et personnelle du sujet, détermination de la vie intime et spontanée de l'être qui connaît, acte moral qui implique un état d'âme produit par l'objet de la connaissance. Une certitude ainsi acquise ne saurait être accrue par des opérations intellectuelles qui n'ont aucune prise sur l'ordre auquel appartiennent les réalités atteintes et possédées par la conscience. Que dis-je? c'est compromettre et fausser la foi que la transporter dans une sphère qui n'est pas faite pour elle et dans laquelle fatalement elle périt¹.

Faut-il donner quelques exemples pour montrer la différence des deux points de vue et des deux méthodes²?

La théologie traditionnelle s'efforce de déterminer d'abord l'idée de Dieu conçu comme personnalité absolue et de prouver l'existence de l'être suprême à l'aide d'une série d'arguments dont elle sent parfois et avoue la fragilité, mais auxquels elle attribue une valeur pédagogique, préparant et prédisposant les

¹ C'est ce qu'a fort bien montré M. HERRMANN dans sa première monographie (*Die Metaphysik in der Theologie*, Halle, 1876) dont les allures tranchantes et le style laborieux ne doivent pas nous faire méconnaître la haute valeur. L'ouvrage plus considérable que l'auteur publia en 1879 (*Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*) forme le complément positif du premier opuscule; voy. aussi *Zur theologischen Darstellung der christlichen Erfahrung* (Der Beweis des Glaubens, 1889, p. 173-184) et *Der Streitpunkt in Betreff des Glaubens*. (Ibidem, p. 361-378.)

² Sur le renversement complet des termes du problème dogmatique conçu non plus comme une théorie de la connaissance objective, mais comme l'expression scientifique d'une certitude morale et religieuse, voy. M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie*, p. 107-109.

esprits à accepter le témoignage de la révélation surnaturelle ; de la connaissance générale de Dieu, le sujet religieux est invité à s'élever à la connaissance du Dieu de Jésus-Christ, seule connaissance salutaire, produite par la révélation suprême et définitive. Chaque attribut, chaque œuvre de Dieu est susceptible d'être connue et formulée, d'une manière approximative sans doute, mais juste et exacte dans sa portée générale : la notion de la personnalité de Dieu renferme une définition positive de la vie intradivine et affirme une vérité transcendante sur le mode d'existence de l'être absolu ; les attributs de l'éternité ou de la toute-puissance de Dieu ne font sans doute que balbutier quelques-unes de ses perfections, mais ils impliquent une révélation objective sur les rapports de Dieu avec l'espace et le temps. De même, la doctrine de la création, suivant laquelle les êtres ont été tirés du néant par un acte libre de la volonté souveraine, est un essai de déterminer le mode de provenance du monde. Le dogme de la Providence comprend également une série de problèmes, dont le théologien est appelé à chercher la solution. Quel rapport y a-t-il entre la cause première et les causes secondes ? Dieu est-il la cause efficiente ou déficiente du mal ? Comment concilier la volonté libre du Dieu personnel avec le jeu régulier des forces et des lois de la nature ? La doctrine du péché, la christologie, la doctrine de la rédemption ont soulevé une nuée de questions semblables auxquelles un dogmaticien qui se respecte est tenu de répondre ; il faut que chacune de ces réponses, pour être admise, puisse se légitimer par sa valeur intrinsèque, objective, indépendante des dispositions intimes du sujet¹ ; il faut que chacune de ces réponses cherche à noter et à caractériser la réalité objective et immanente des phénomènes ou des personnes dont la théologie essaie, dans la mesure du possible, de pénétrer et de définir l'essence et les relations. Sans doute, les vérités conquises par le labeur du dogmaticien, ne restent pas, dans l'âme du croyant, à l'état de doctrines froides et nues ; elles

¹ C'est là aussi l'erreur de M. FLÜGEL dans sa critique de la doctrine *ritschlienne* de Dieu ; cette erreur a été fort bien dévoilée et réfutée par M. GOTTSCHICK. (*Theol. Literaturzeitung*, 1881, N° 23.)

prennent vie, elles gagnent une force et une chaleur qu'elles ne sauraient avoir dans l'intelligence pure, elles se transforment en règles de conduite, en déterminations de la volonté, en expériences subjectives; mais, à l'origine, elles ont existé sous forme de révélations naturelles ou surnaturelles, qu'il a fallu connaître d'abord pour les éprouver ensuite. Telle est la voie suivie par la dogmatique traditionnelle qui inspire et domine à son tour l'apologétique vulgaire, telle est la marche invariable de nos anciens docteurs qui se sont épuisés dans ces ascensions pénibles et haletantes vers des sommets inaccessibles; chaque fois qu'arrivés sur un nouveau versant, ils voyaient s'échapper de leurs bras meurtris le rocher qu'ils avaient roulé vers la cime au prix de mille efforts, ils s'écriaient avec un indomptable courage: « Si nous recommencions¹! »

¹ Sur ce point, comme sur la plupart des autres, la *Dogmatique chrétienne* de M. BOVON (2 vol. 1895-1896) réalise un sérieux progrès, mais il n'a ni vaincu en principe, ni écarté dans la pratique, le vice originel de l'ancienne théologie, la funeste illusion du dogmatisme traditionnel qui transforme les affirmations de la foi religieuse en thèses objectives et impersonnelles, formulées par la raison théorique. Sans doute l'auteur a trop pratiqué la théologie dite néokantienne, il s'est surtout trop pénétré de l'esprit de VINET pour qu'il soit entièrement dominé par la conception erronée de la scolastique orthodoxe; à tout moment, il brise les cadres de l'intellectualisme pour se placer sur le terrain de la conscience, mais il suffit de lire les pages] qu'il a consacrées à la doctrine de Dieu ou aux dogmes de la création et de la providence, pour se convaincre qu'il n'a pas rompu avec les procédés consacrés par la dogmatique usuelle et l'apologétique vulgaire. De là le malaise qu'on éprouve en lisant cette œuvre remarquable à bien des égards, mais dont l'attitude indécise et l'hésitation s'expliquent par la contradiction irréductible qui la travaille. J'ai donné ailleurs quelques exemples de ce dualisme tantôt latent, tantôt franchement avoué. Voy. *Theologische Literaturzeitung* 1896, N° 4; voy. aussi l'appréciation de M. G. GODET, *Annales de bibliographie théologique*, 15 avril 1896. — Les pages qui servent de conclusion au second volume (p. 569-570) ne sont pas de nature à effacer cette impression. L'*Exposé de théologie systématique* de M. GREYLLAT ne connaît pas ces troubles et est restée étrangère à ces scrupules; et cependant, le théologien qui écrivait dans son *Apologétique*, (page 327): « Pour croire en Dieu, il faut avoir prié et avoir été exaucé, » et qui faisait de l'existence de Dieu « un objet de foi dont la certitude relève avant tout de l'évidence morale » (p. 247) ce théologien possédait dans sa foi tous les

Pour nous, nous osons croire qu'il ne faut pas recommencer¹. Non pas que nous renoncions lâchement à la recherche de la vérité ou que nous déclarions que la dogmatique poursuit une œuvre illusoire et stérile, mais nous persistons à penser que la tâche de la dogmatique évangélique est ailleurs, et qu'en s'obstinant à faire des vérités morales et religieuses la matière d'une enquête théorique, la théologie protestante dément sa nature, renie sa mission et compromet sa dignité et son honneur.

Nous estimons, en effet, que la certitude religieuse, qui plonge ses racines au plus profond de la conscience, est d'un autre ordre que la certitude théorique et objective ; elle n'est pas moindre pour cela, elle est différente : la différence de l'une et de l'autre ne porte pas sur le degré, mais sur la nature. La certitude chrétienne, c'est la foi produite dans l'âme par l'expérience d'une suprême et divine réalité, dont nous n'avons pas d'abord à établir l'existence pour en éprouver ensuite les effets, puisqu'elle se révèle tout d'abord à notre conscience par sa puissance salutaire et bénie. Cette réalité victorieuse du monde et de nous-mêmes, c'est Jésus-Christ, l'unique et inébranlable fondement posé par l'éternel amour au centre de l'histoire et au cœur de notre vie, le fondement sur lequel s'appuient toujours à nouveau notre confiance et notre espoir, notre force et notre joie. L'implacable nature menace-t-elle de m'entraîner dans un gouffre sans fond, la puissance plus

éléments d'une rénovation théologique ; il faut regretter qu'il n'ait pas eu le courage de laisser parler cette foi inspirée par l'Évangile. Voy. aussi *ouvrage cité*, p. 178-179 et la formule que l'auteur a eu le tort de ne pas appliquer : « La vie engendre la connaissance. »

¹ Sur la « réduction » opérée dans la dogmatique protestante par le principe christocentrique, voy. M. HERRMANN, *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879, p. 439 et suiv. Cf. M. WEIZSAECKER, *Theol. Literaturzeitung*, 1879, N° 25, col. 591. Cf. ED. SCHÉNER, *La critique et la foi*, p. 291 : « La foi porte une force critique en elle-même. Il en est comme des corps organisés, qui n'ont pas seulement la faculté de rejeter toute substance étrangère par le jeu de la vie, mais dont les éléments constitutifs sont en outre entraînés dans un mouvement et comme dans une transformation continue. »

tragique encore et plus formidable du péché veut-elle m'écraser sous le poids du remords et de la honte, j'élève les yeux vers le Christ, gage inviolable d'une charité plus forte que la mort et le mal, et par ce regard de la foi, je perçois le soleil qui porte la santé et la vie dans ses rayons. Ainsi c'est parce que le Christ est pour moi une source de vie, qu'il est aussi un foyer de lumière ; la connaissance religieuse de Jésus-Christ, je veux dire l'expérience personnelle de son amour et de sa sainteté, me donne la connaissance religieuse de Dieu, de moi-même et du monde. Cette connaissance est à la fois un don de la grâce de Dieu et une tâche proposée à l'effort du chrétien ; c'est la fin suprême de notre vie morale et religieuse, dans laquelle le Christ doit prendre naissance, grandir et régner¹.

Là réside la justification décisive de la méthode christocentrique en théologie, car l'âme de la vie du chrétien et le contenu de sa foi sont aussi l'objet de la dogmatique évangélique et protestante². Faire comprendre en quoi consiste la base

¹ Dans les pages qui précèdent, ainsi que dans d'autres passages du présent essai, j'ai essayé de développer le contenu de ce qu'on a désigné du nom de *jugements de valeur* (Werturteile). Ce terme a donné lieu à tant de méprises et à de si singuliers malentendus qu'il m'a semblé préférable d'en analyser la notion sans en adopter la formule. Lire le jugement de M. NEUMANN, *Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius*, Braunschweig, 1896, p. 60. Voy. les monographies de M. SCHEIBE, *Die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen*, Halle 1893, et de M. O. RITSCHL, *Ueber Werturteile*, Freiburg i. B. 1895, surtout les lumineuses explications de M. TRAUB, *Theol. Studien und Kritiken*, 1895, p. 490-491, et de M. REISCHLE, *Die Christliche Welt*, 1896, N° 9, col. 195-199. Ces deux théologiens ont fait justice de l'antithèse qu'on construit entre les jugements de valeur et les jugements d'être (Seinsurteile), antithèse rendue plus détestable encore par les insinuations dont on l'accompagne, comme si les vérités affirmées par un jugement de valeur étaient moins certaines que les réalités atteintes par les jugements théoriques. (Voy. M. SABATIER, *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse*, Revue de théol. et de philosophie 1893, p. 215-219 ; Revue chrétienne, 1893, t. II, p. 323-327.)

² On trouvera, dans les développements qui précèdent, la réponse aux objections formulées par quelques-uns de nos adversaires et rapportées plus haut, chap. VI, § II fin.

véritable et immuable de la certitude chrétienne, décrire la nature intime, les caractères distinctifs et les limites divinement tracées de cette certitude intérieure et expérimentale, développer et formuler scientifiquement ce que renferme et suppose cette expérience qui est une nouvelle création (2 Cor. V, 17), voilà notre tâche. En vérité, elle est assez sérieuse, assez riche, assez belle, pour nous faire renoncer sans regret aux tours de force exécutés par la raison théorique et aux rêveries de la fantaisie mystique et spéculative. Elle est aussi assez forte et assez sûre d'elle-même pour fonder une apologétique scrupuleuse et convaincue et pour ne pas se laisser déconcerter par les éternels reproches d'inconséquence, de dualisme, de duplicité même, que lui adressent ses adversaires de droite et de gauche.

Il faut que l'apologétique, dont nous avons déjà marqué plus haut la tendance et l'inspiration générale, cherche son centre de gravité là où la dogmatique a trouvé le sien, dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Annoncer, montrer aux âmes le Christ vivant et vrai, le Christ des Evangiles¹, soit pour satisfaire le besoin de salut, soit pour le réveiller dans les consciences ouvertes aux impressions du monde moral, telle est la tâche principale de l'apologétique, dont l'œuvre offensive et défensive est invariablement dominée par le principe souverain, Jésus-Christ mis en présence de l'âme humaine².

Que si enfin l'on nous accuse de scinder en deux l'être hu-

¹ « Das wahrhaft geschichtliche Bild des Herrn ist nicht nur dasselbe, welches unser Glaube erfasst, sondern ist das Mittel, solchen Glauben zu erwecken. » M. HAUPT, *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien*, Berlin 1895, p. V.

² Le parti que peut tirer la prédication de la vérité évangélique ainsi comprise a été mis en lumière par E. SCHÉLER, *La critique et la foi*, p. 22: « Au lieu de l'autorité de la parole, nous aurons la parole de l'autorité. Au lieu de renvoyer le pauvre prosélyte aux articles d'un code, aux formules d'une dogmatique, ou aux feuilles de je ne sais quel mystérieux oracle, nous le renverrons aux grands prophètes de tous les temps, à l'enseignement vivant de l'Eglise, à la parole de Dieu personnifiée dans ses serviteurs, à l'Esprit et à ses manifestations, en un mot, *au contact immédiat du cœur avec la vérité.* » (Cf. p. 41-43.)

main, de proclamer le divorce éternel entre la raison théorique et la raison pratique, d'établir une irréductible opposition entre le Dieu de la nature et le Dieu de la conscience, nous répondrons que nous croyons de toutes les forces de notre âme à la synthèse supérieure des deux mondes, mais si nous y croyons, c'est précisément en vertu d'un acte de foi, appris à l'école du Dieu de Jésus-Christ¹; nous saluons avec gratitude tout indice qui annonce ou présage la mystérieuse et inaltérable correspondance qui existe entre l'ordre de la première création et la sphère de la *καινή κτίσις* révélée en Jésus-Christ; nous nous réjouissons des lueurs prophétiques qui dès ici-bas tendent à éclairer les antinomies qui se posent et s'imposent à l'être sentant, pensant, voulant; mais nous nous souvenons que nous sommes appelés à marcher par la foi, sans la vue, contre la vue². C'est précisément parce que nous voulons croire sans voir, c'est au nom même de notre Dieu que nous poussons nos recherches dans le monde de la conscience morale et religieuse et que nous demandons au naturaliste ou à l'historien de ne pas se mutiler en mentant à leur conscience de savant. Dès aujourd'hui, nous surmontons par la foi le dualisme dans lequel se débat celui qui ignore l'Évangile; à la lumière de l'histoire du Crucifié devenu le Seigneur de gloire, nous affirmons que la nature a pour fin l'esprit et que le but suprême de l'esprit c'est le royaume de notre Père qui est dans les cieux.

Le lecteur qui a eu la patience de nous suivre se convaincra, je l'espère, que la dogmatique protestante, dont nous avons esquissé l'introduction, se propose une œuvre essentiellement

¹ Lire les beaux développements de M. HERRMANN dans son compte-rendu de l'ouvrage de M. HEER, *Der Religionsbegriff A. Ritschl's* 1883 (Theol. Literaturzeitung 1884, N° 8, col. 199-202); cf. aussi les réflexions du même théologien, (Ibid. 1883, N° 8, col. 177.)

² Voy. FRANK, *System der christlichen Sittlichkeit* II, 339 : « Die Welt ist grösser als ihr euch nach eueren theologischen Compendien träumen lasst, und der Einklang der Werke Gottes liegt nicht so auf platter Hand, wie die es wähnen, welche von ihrer Ecke aus die Weltharmonie zu construiren sich anschicken. Warum wollen wir nicht auch in diesem Stück einmal *glauben*, nämlich so, dass wir des Einklangs gewärtig sind, ohne ihn einstweilen zu sehen? »

positive, docile aux enseignements impérissables de l'Évangile, fidèle à l'inspiration originale et au principe religieux de la Réforme, conforme aux besoins et aux intérêts de l'Église qui a l'ambition de parler un langage intelligible à la génération présente.

Je n'ai fait que tracer un programme¹ ; je le crois applicable, il est même en voie de réalisation progressive. Me sera-t-il donné d'en reprendre quelque partie ? Je l'ignore ; cela dépendra des forces que Dieu voudra me donner, et de l'accueil qu'on fera à cet essai d'introduction.

¹ L'importance et l'intérêt d'un programme nettement formulé me semblent essentiels, en dépit du jugement quelque peu dédaigneux de RITSCHL : « Alle die Programme kommen mir doch immer nur vor wie Farbenreiben, Leinwandspannen, Gardinen zurückziehen, Modellstellen und Händewaschen, und damit sich aufhalten müssen ist mir nicht sehr reizend. » *Albrecht Ritschl's Leben, dargestellt von O. Ritschl*, t. II (1896) p. 106.
