

Histoire de la théologie protestante

Autor(en): **Astié, J.F. / Dorner, D.J.A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **1 (1868)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379055>

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.

HISTOIRE
DE
LA THÉOLOGIE PROTESTANTE ¹

PAR
D. J. A. DORNER

Pour écrire l'histoire de la théologie allemande, il faut partir de la supposition qu'elle forme un tout *organique* et non un simple mélange d'événements divers, reliés les uns aux autres par le seul fait qu'ils se sont passés sur le même théâtre. On doit admettre de plus que le protestantisme a sa raison d'être *en lui-même*, et qu'il n'implique pas nécessairement l'existence du système qu'il est appelé à combattre. C'est une forme spéciale du christianisme, qui renferme en soi son principe et qui se distingue de l'église grecque et de l'église romaine, d'une part, et des sectes, d'autre part.

Le protestantisme a sa raison d'être dans l'essence même du christianisme, tel qu'il nous a été conservé dans les Saintes-Écritures. Est-ce à dire qu'il puisse se dispenser de légitimer sur le terrain historique, soit son existence distincte, comme communauté séparée, soit son caractère particulier ? Nullement ! Il s'agit de montrer que le protestantisme est venu à son jour et à son heure, quand la plénitude des temps était accomplie, et que, s'il se maintient encore, c'est parce qu'il n'y a rien de supérieur pour prendre sa place.

L'histoire seule peut faire voir que le protestantisme ne saurait être un chaos d'opinions diverses arbitrairement et accidentellement groupées par un lien purement extérieur. Pour le moment, il suffira donc de rappeler le sens primitif et historique du mot. Depuis le seizième siècle, il sert à désigner tous les descendants de

¹ GESCHICHTE DER PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE, *besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung, und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellektuellen Leben betrachtet*, von D. J. A. Dorner. Un fort volume de 924 pages, grand in-8°.

la Réformation. A son origine, le protestantisme a été un *témoignage* libre, franc, rendu à la vérité scripturaire, en face de sa déformation ; la protestation énergique de nos pères contre l'injustice et l'erreur a emprunté sa force à la vérité *positive*, au besoin d'étendre les frontières du royaume de Dieu, et, par ce moyen, celles de la patrie.

La grande œuvre du seizième siècle qui a donné naissance à la confession protestante, s'est manifestée historiquement par plusieurs actes, mais elle n'en a pas moins conservé son unité essentielle et fondamentale. Cette unité, il ne faut la chercher, ni dans le fait que le mouvement éclata en divers lieux *à la même époque*, ni dans les traits *communs* aux nations dans le sein desquelles il s'accomplit, encore moins dans le rôle prépondérant de tel *peuple* ou de tel *individu*. Les plus influents d'entre les réformateurs n'ont prétendu être que de simples *organes* pour accomplir l'œuvre de Dieu ; sans plan arrêté, ils ont débuté par être fidèles dans les petites choses pour arriver, presque malgré eux, et, en tout cas, contrairement à leur attente, aux idées réformatrices les plus hardies et les plus importantes. Le moment était venu où une grande pensée divine, dépassant de beaucoup celle des hommes, devait se réaliser : l'église chrétienne était appelée à faire un progrès marqué dans la manière de *s'approprier* le salut et de *comprendre* le christianisme. En dépit des différences et des divisions, c'est cette *pensée divine* qui réunit en un tout les membres épars du protestantisme pour en former une famille qui a bien son type particulier, et qui reconnaît l'Allemagne comme son berceau.

Avouons-le, définir ainsi le protestantisme, c'est confesser qu'il est un phénomène particulier, *une* communauté spéciale dans le sein de la chrétienté. Mais cela n'implique nullement la prétention de ne représenter qu'une *portion* de la vérité, ou d'exclure de son sein un élément quelconque qui se légitime comme chrétien. Il aspire à saisir la vérité chrétienne dans sa plénitude. bien qu'il n'ait pas plus qu'une autre église, durant tout le cours de l'histoire, réussi à se l'assimiler *en son entier*. Son mérite, c'est d'avoir signalé un aspect *nouveau* de la vérité chrétienne, de l'avoir fait pénétrer plus avant dans la *pensée*, dans la *volonté*, dans le *sentiment* : il a mis en saillie le côté *individuel* de l'Évangile. Aussi, bien qu'il soit resté une communauté particulière, le protestantisme prétend que ce qu'il y a en lui d'essentiel est fait pour *tous*, et que tous sont faits pour *lui*. Comment en serait-il autrement ? Le trait caractéristique de cette confession consiste

justement à représenter ce que les chrétiens ont en commun (ce qui extérieurement porte le caractère universel et catholique), mais à le représenter sous une forme *individuelle*. Il est vrai, cet élément individualiste n'est pas reconnu dans la chrétienté; mais par le fait qu'il a le droit de l'être, il possède, tout au moins, la catholicité *intérieure*. Cet individualisme est éminemment *universaliste*. Sous peine d'abdiquer, le protestantisme est tenu de présenter la vérité évangélique comme l'idéal que la chrétienté *tout entière* doit se proposer de réaliser. L'église grecque vise avant tout à s'approprier le christianisme par les procédés *intellectuels*; Rome demande, en tout premier lieu, l'*abdication de la volonté* devant ses prescriptions dogmatiques ou pratiques: aux yeux du protestantisme, le christianisme est essentiellement force, lumière et vie; la personne humaine doit en être pénétrée et transformée dans la *plénitude* de son être. Voilà comment l'église chrétienne a atteint un degré supérieur de développement qui devait nécessairement avoir son jour par la marche régulière des choses. C'est donc bien à tort qu'on verrait dans le protestantisme la *cause* du schisme qui divise la chrétienté occidentale. En effet, on n'accomplit un progrès réel qu'en faisant *droit* à ce qu'il y a de bon dans les degrés inférieurs du développement, et à condition que ceux-ci *renferment* les germes qui doivent s'épanouir plus tard. Aussi la forme religieuse antérieure et inférieure au protestantisme n'a-t-elle pu repousser ce qu'il y avait d'essentiel dans le mouvement de la Réformation, qu'à son propre détriment et en mettant en danger les germes d'avenir qu'elle portait dans son sein.

Les pays dans lesquels la Réformation s'est établie ont été le théâtre de la plus grande œuvre de Dieu qui se soit accomplie depuis les apôtres dans le domaine le plus intime, celui de la religion. Cette lumière nouvelle qui brille au seizième siècle, a projeté ses rayons sur les diverses *doctrines* chrétiennes; elle a révélé tout un *monde* d'idées et de connaissances; elle a posé une *série* de nouveaux problèmes. Une préoccupation commune les domine tous: il s'agit, en se plaçant au nouveau point de vue, de saisir toutes choses dans leur essence, et d'arriver à une grande *conception systématique* de la vie théorique et pratique. En effet, tout mouvement profond des esprits rapproche des sphères antérieurement éloignées; il met à découvert les racines communes d'où surgissent des tiges séparées.

Comment s'étonner que la tentative de résoudre des problèmes

portant sur la totalité de la vie morale, religieuse, théorique et pratique des individus et de la société, et embrassant à la fois le ciel et la terre, ait abouti à des solutions *diverses* et *opposées*? Et les esprits superficiels se sont hâtés de conclure que la Réformation n'avait eu qu'un résultat négatif, la rupture de toute unité! Partout où le principe protestant demeura la propriété de tous et agit comme un levain, le feu de la controverse dégagea des formes surannées, qui volèrent en éclats, de précieuses vérités qui enrichirent le fonds commun. Répudie-t-on, au contraire, le principe protestant pour ne faire qu'un usage formel de la liberté de penser inaugurée par le seizième siècle? Alors, il est vrai, il n'y a plus lieu à parler d'une histoire du protestantisme et de la théologie; mais ces phénomènes purement négatifs ont aussi leur importance: ils établissent clairement que les erreurs qui s'écartent du principe évangélique ne sont pas viables.

L'histoire de la théologie protestante, qui se déroule parallèlement à celle du principe réformateur, se divise en trois grandes périodes qui embrassent chacune un siècle. Le principe apparaît dans sa forme primitive, féconde et vivifiante, au seizième siècle; les excès de la scolastique protestante amènent sa défaite momentanée au dix-septième; le dix-neuvième est témoin d'un essai de régénérer la théologie évangélique.

Les peuples étrangers à l'Allemagne et se rattachant au type réformé, se sont appliqués spécialement à cultiver le côté *réel* de l'idée nouvelle, la vie *morale*, pratique. En Allemagne, au contraire, on s'est occupé du côté *idéal* du principe: la conception des réformateurs a été développée d'une manière *spéculative* et *scientifique*. En dehors de l'Allemagne, le principe protestant s'est manifesté comme une puissance *religieuse*, appelée à renouveler le monde; au delà du Rhin, la vraie liberté et l'autorité, en matières religieuses, se sont donné la main. En outre, c'est parce que la vie religieuse de l'esprit s'est développée chez elle, de la façon la plus indépendante et la plus riche, que l'Allemagne a conservé jusqu'à aujourd'hui le sceptre de la théologie protestante. Aussi contribuerons-nous puissamment à raffermir la conscience religieuse, ecclésiastique et théologique des chrétiens évangéliques, si nous réussissons à établir *historiquement* les points suivants: le protestantisme est un grand fait, dont l'origine et le passé se justifient pleinement au tribunal du christianisme et de l'histoire; jusqu'à aujourd'hui, il a conservé, dans toutes ses évolutions et malgré les divisions qui l'ont déchiré, le caractère d'un grand fait, se

développant conformément aux lois de l'histoire; il est chargé d'une mission manifeste, dont il doit s'acquitter non-seulement dans son propre intérêt, mais aussi dans celui de la chrétienté tout entière.

L'écrivain, qui veut donner l'unité d'un grand fait à l'histoire de la théologie protestante, rencontre deux difficultés. Même en Allemagne le protestantisme se morcelle en deux églises : l'église luthérienne et l'église réformée. — Mais, premièrement, le point de départ, qui est le même pour les deux, ne leur a-t-il pas donné un air de famille, certaines idées communes qui constituent l'œuvre de la Réformation *en général*, de sorte qu'au début, luthériens et réformés ont paru, à leurs propres yeux non moins qu'à ceux des autres, ne former qu'un seul parti religieux? En second lieu, bien que les différences qui ont éclaté plus tard, existassent déjà en germe, au début du mouvement, il faut maintenir que le luthéranisme et la réforme sont tout simplement les deux *formes*, différentes et primitives, sous lesquelles le principe protestant a d'abord manifesté sa plénitude de vie et sa force. Elles doivent se compléter pour le plus grand profit de l'ensemble. Reste une troisième considération : même en vivant séparés, en se développant parallèlement, chaque fois que le luthéranisme et la réforme sont arrivés à des *crises* importantes de leur histoire, on a vu reparaître les liens étroits qui les unissent, par suite même du type commun qui leur sert de base.

La seconde difficulté provient des rapports de la théologie avec l'église. Qui dit histoire ne dit pas seulement mouvement. Pour qu'il vaille la peine d'écrire l'histoire d'un objet, il faut qu'il se développe, qu'il progresse, qu'il produise des faits nouveaux qui soient l'épanouissement des germes renfermés primitivement en lui. Or, la doctrine protestante a été officiellement arrêtée à trois époques différentes (1530, 1580, 1619) comme un tout complet. Quelle que puisse être la valeur des travaux théologiques *subséquents*, ils sont dépourvus de toute sanction ecclésiastique; l'église évangélique est même, en grande partie, privée des moyens indispensables pour constater le progrès qui s'accomplit dans les convictions religieuses de ses membres. Ajoutons qu'à partir surtout du dix-huitième siècle le mouvement théologique devient tellement confus et désordonné qu'il est fort permis de se demander si on peut suivre le fil d'un développement régulier.

N'aurons-nous pas triomphé de cette difficulté, si nous réussissons à prouver que le fil n'a jamais été *rompu*? Comment expli-

quer, s'il y a eu rupture, que l'église évangélique du dix-neuvième siècle ait conservé une conscience si vivante de son union étroite avec celle du seizième, non-seulement dans les milieux où on a improvisé une restauration artificielle du passé, mais même chez ceux qu'un souvenir, jamais complètement éteint et de nouveau ravivé, a rattachés à la Réformation d'une manière organique et toujours plus accusée ?

Montrons donc que le dix-huitième siècle lui-même se rattache à la Réformation beaucoup plus intimement qu'il ne s'en doute. Signalons de plus cet accord comme le lien de la gerbe rapprochant tous les éléments qui constituent la théologie protestante. Ensuite, pour être en droit de parler d'un développement du dogme, il n'est nullement besoin de conciles, ni d'une *sanction* formelle et officielle des résultats obtenus. Les choses se sont passées tout autrement dans les trois premiers siècles de l'église chrétienne; sans l'intervention d'aucun concile œcuménique, le progrès dogmatique a suivi une marche à la fois prompte, sûre et constante. Ce n'est pas la sanction ecclésiastique officielle qui arrête le dogme et en fait une vérité; c'est, au contraire, parce qu'il a conquis sa position par sa force intrinsèque dans la conscience de l'Église, qu'il est ensuite régulièrement proclamé. La fixation officielle n'ajoute rien à la vérité; elle se borne à lui assurer le prestige de l'autorité extérieure. Mais ce dernier point importe peu, puisque l'église évangélique n'admet pas l'infailibilité de l'autorité ecclésiastique. Si les progrès accomplis paraissent moins fermement assurés, en revanche, il est fait un plus grand appel à l'assimilation réelle de la vérité. Il suffit que celle-ci s'accomplisse en toute liberté — comme c'est le cas dans le sein de l'église évangélique, — pour que la vérité montre, par sa seule autorité intérieure, le pouvoir qu'elle a de transformer et d'enchaîner les esprits. A quoi bon, en vue de ce résultat, river l'esprit humain aux erreurs et aux progrès apparents qui font cortège à la vérité, et se faire responsable des erreurs du passé qu'on accepte comme un héritage, en renonçant à tout bénéfice d'inventaire ? Ce n'est pas à dire que nous fassions peu de cas de l'autorité extérieure; mais l'essentiel, à nos yeux, c'est de saisir le principe protestant dans toute sa pureté et de le présenter comme la règle, la loi et, à certains égards, comme quelque chose d'*exclusif*, répondant à toutes les objections.

Nous tâcherons de présenter l'histoire de la théologie protestante de telle façon qu'elle soit avant tout l'histoire du *principe* protestant.

I

La période créatrice du protestantisme.

I. LA PRÉPARATION.

Le principe protestant ne fit pas subitement son apparition au seizième siècle. Son avènement fut préparé, *négativement* et *positivement*, pendant toute la période d'incubation du moyen âge.

L'*insuffisance* et les *prétentions* du catholicisme constituèrent ou provoquèrent la préparation négative. Si l'église occidentale avait été incontestablement supérieure à l'église grecque, en substituant à l'intellectualisme une conception plus pratique et plus morale du christianisme ; si elle avait, à beaucoup d'égards, rendu de grands services à la société, elle était tombée dans une erreur qui devait lui être funeste. En s'acquittant de ses fonctions éminemment pédagogiques, elle en était venue à *identifier* ses préceptes et ses ordonnances avec la loi même de Dieu : on supposa que la domination de la hiérarchie sur les peuples impliquait nécessairement le règne de Dieu dans le cœur des individus.

De là l'extension toujours plus envahissante que prend la *notion* d'église. D'après l'idée chrétienne, le monde est destiné à être le temple du Dieu vivant ; l'humanité entière doit devenir le corps de Christ, composé de plusieurs membres. Mais le lien appelé à réunir tous ceux qui constituent cette société nouvelle ne saurait être *extérieur* ; il n'est ni une puissance charnelle, ni une loi : le Saint-Esprit, qui habite dans les cœurs par la foi, place chaque fidèle en communion vivante, et immédiate avec le chef, savoir Jésus-Christ.

L'église occidentale ne tarda pas à perdre de vue cette conception éminemment spirituelle. Son but unique n'est-il pas, en effet, de faire régner l'ordre et la loi dans la société barbare ? Et comment y parviendra-t-elle, si ce n'est en établissant fortement son *autorité* suprême et en faisant sentir, en tout et partout, la puissance de son bras ? Si seulement on avait pu se rappeler que ce n'était là qu'un simple *moyen* qui devait demeurer subordonné à la recherche du but supérieur qu'on était censé poursuivre ! Mais c'est justement sur ce point que la confusion s'établit de bonne heure. *Le moyen devint le but unique* ; on s'imagina qu'en faisant régner l'Église, on faisait du même coup régner Jésus-Christ sur les cœurs : les biens spirituels, dont l'Église avait l'administration, fu-

rent à leur tour ravalés au rang de simples moyens devant assurer et hâter le triomphe de la toute-puissante hiérarchie.

N'y a-t-il que cela? dira-t-on peut-être. Est-il possible qu'une simple erreur, portant sur la distribution des pouvoirs et de la puissance, ait eu de pareilles conséquences? N'existe-t-il pas, aux yeux de celui qui connaît l'essence du christianisme, des points beaucoup plus importants? Sans contredit. Mais qu'on veuille bien se rappeler qu'un principe accessoire, dès qu'on en fait une affaire principale, cesse par cela même d'être accessoire : la vérité se trouve *détrônée*. Ensuite la transformation de la hiérarchie en puissance cléricale ne demeura pas un fait purement extérieur : l'idée de l'Église et celle du christianisme furent du même coup altérées. Le peuple chrétien se trouva partagé en *laïques* et en *ecclésiastiques*; on perdit de vue le renouvellement du cœur et la communion individuelle avec Dieu, pour faire dépendre le salut de l'observation des *ordonnances* prescrites par la hiérarchie. Le clergé se considéra comme formant à lui *seul* l'Église; usurpant alors les fonctions de Christ sur la terre, il devint *docteur* infail- lible, *prêtre* pouvant seul pardonner les péchés, et aussi *roi* tout- puissant, en ayant bien soin de faire concourir les deux autres fonctions au triomphe de la troisième qui demeura l'essentiel. Une fois engagé dans cette voie, on devait aller jusqu'au bout. Pour que le besoin d'autorité fût entièrement satisfait, il fallait que le pou- voir de l'Église se concentrât entre les mains d'un *seul* individu, qui fût en même temps l'incarnation de la vérité et de l'autorité. Voilà pourquoi tout le moyen âge aspira à couronner l'édifice en proclamant *l'infailibilité* du pape.

Avant d'atteindre ce résultat final, il fallait deux choses. Le plus pressant était d'*abaisser* la puissance épiscopale qui, primitivement, avait été la source du pouvoir des papes. On y pourvut au moyen des fausses décrétales, en faisant dépendre le choix des papes d'un collège de cardinaux, en substituant le pouvoir de ce collège à celui des conciles œcuméniques, et enfin, en maintenant en échec les églises nationales dont la juridiction fut, autant que possible, res- treinte, au profit des nonces délégués par le pape.

Les évêques vaincus, ce fut le tour des *rois*. Dans la querelle des *investitures*, on prétendit né travailler qu'à l'émancipation de l'Église; en réalité, on aboutit à l'asservissement complet de l'État.

Arrivé là, le pouvoir ecclésiastique ne pouvait plus que *déchoir*. Ayant triomphé de tous les obstacles, l'Église est transformée en

une grande puissance de ce monde, au sens le plus extérieur du mot; mais, en revanche, elle sera exposée à tous les dangers inhérents à une pareille position : elle devient le théâtre sur lequel les passions vont se livrer de terribles combats. Nous avons la captivité de Babylone (4309-4377), suivie du célèbre schisme dans lequel plusieurs papes, tous infaillibles, entrent en lutte (4378). Les grands conciles réformateurs du quinzième siècle essaient alors de porter remède au mal et cherchent à *reconquérir* la puissance pour l'épiscopat. Mais leur entreprise ne pouvait réussir, puisqu'ils étaient en contradiction avec eux-mêmes. Ils aspiraient, en effet, à une *unité* hiérarchique de l'Église, tout en combattant la papauté qui était son expression la plus élevée. D'autre part, ces assemblées repoussaient avec horreur l'idée de la moindre réforme dans la *doctrine*, sans s'apercevoir que celle-ci était, en bonne partie, l'appui et la source des maux qu'elles prétendaient combattre. Tout ce que purent faire ces conciles, ce fut de maintenir le besoin de réforme, mais sans le satisfaire. Aussi, la papauté sortit-elle de la lutte plus forte et plus *exigeante* que jamais. Il va sans dire, qu'en tout ceci il ne s'agit que de puissance *extérieure*. Une série de papes, — ennemis de la liberté et tellement profanes que Möhler lui-même est obligé de convenir qu'ils devinrent la proie de l'enfer, — montrèrent que ce n'est pas impunément qu'une puissance, censée spirituelle, se renie à ce point.

Pendant ce temps, que devenait la doctrine? Le même dualisme qui avait éclaté entre les gouvernants et les gouvernés, entre les ecclésiastiques et les laïques, avait provoqué la querelle entre la *foi* et la *science*. Entre la doctrine officielle de l'Église, qui prétend s'imposer par voie d'autorité, et la conscience individuelle, il n'y a pas de terme moyen. Il ne reste plus qu'à s'incliner devant le dogme reçu présenté comme une loi que garantit l'autorité divine de l'Église. La lutte s'engage alors entre l'esprit humain, avide de connaissance et de certitude, et les prétentions de la tradition. L'*abdication*, en présence de celle-ci, s'appelait foi. Les premiers scolastiques cherchent à résoudre l'antinomie, en plaçant l'accent, les uns sur la *foi* (Anselme de Cantorbéry), les autres sur la *science* (Abélard). Ceux de la seconde période paraissent un instant avoir réussi, car la difficulté est voilée : la science n'a qu'une mission exclusivement *formelle* : elle est appelée à *justifier* la foi traditionnelle (Thomas d'Aquin) : en désespoir de cause, Duns Scot, pour sauver la tradition, fait appel à l'*arbitraire*, à la liberté absolue de Dieu. L'abîme entre la vérité et l'individu était donc aussi

profond que possible; il ne restait plus qu'à proclamer le dualisme en faisant de l'*ignorance* le fondement de la foi et en professant ouvertement (Occam) le *scepticisme* qui était le dernier mot de la tendance.

Si, laissant le côté purement formel de la doctrine, nous passons à son *contenu*, nous rencontrons le même dualisme entre une conception *magique* et une conception grossièrement *pélagienne* de la grâce et de la liberté. Puis, le mélange à doses à peu près égales de magie et de pélagianisme, de superstition et d'incrédulité aboutit à la divinisation, à l'*apothéose* de l'Église. Toute communion personnelle avec Dieu cesse, il suffit d'être en bons termes avec l'église constituée, dépositaire de toutes les grâces. D'ailleurs, les sacrements agissent *ex opere operato*; l'individu n'a qu'à se laisser faire : *non ponere obicem*. A la base de toute cette doctrine du salut se trouve une notion de Dieu non pas morale, mais essentiellement *physique*.

Le dualisme qui vient d'être signalé dans les deux sphères précédentes, se manifeste dans la *vie* par les contrastes les plus frappants : le monachisme, avec son ascétisme, est chargé de faire contre-poids à une église mondanisée; on est intraitable pour ce qui est de l'obéissance à l'Église, mais les mœurs sont fort relâchées; les prescriptions disciplinaires sont, il est vrai, d'un rigorisme impitoyable, mais on peut avoir heureusement recours aux indulgences; la hiérarchie se dit revêtue de la toute-puissance divine, et elle est hors d'état de rendre la paix à une conscience troublée. L'Église du moyen âge n'était plus en mesure de satisfaire les besoins relevés des meilleurs d'entre les fidèles. Ce profond dualisme s'implantait dans le cœur de l'individu pour le déchirer; on voyait le même homme se plonger dans les folles joies du monde et recourir ensuite aux sauvages pratiques des sociétés de flagellants. Tandis que la masse du peuple, obéissant à la loi de la gravitation, suivait machinalement la tradition et les usages, les sièges de l'intelligence, Rome en première ligne, étaient conquis par l'incrédulité. « Quelques années avant l'hérésie de Luther et de Calvin, dit Bellarmin, il n'y avait plus d'équité dans les jugements ecclésiastiques, plus de sévérité de mœurs, plus de respect pour les choses saintes, plus de science, pour tout dire, en un mot, presque plus de religion. On voyait se propager de même, dans le sein du peuple, le sarcasme ou la haine la plus amère à l'endroit des prêtres et des moines. »

Mais ce tableau si sombre avait aussi des points lumineux qu

constituent la préparation *positive* de la Réformation. Nous avons d'abord la *mystique*, dont toute la force réside dans l'élément religieux qui, suivant les circonstances, se manifeste par une tendance *intellectuelle* ou par un souffle *moral*. Ce qui caractérise le mystique, c'est qu'il fait peu de cas des moyens pour remonter jusqu'à la source et entrer directement, immédiatement en communion *personnelle* avec Dieu. Ces grands adversaires du matérialisme religieux sont, à leur tour, exposés à tous les travers du *subjectivisme* et du *spiritualisme*. Eminemment *intellectuelle* chez les Grecs (Dénys l'Aréopagite), la mystique devient beaucoup plus *morale* chez les peuples latins (S^t Victor), en attendant de prendre une couleur *quiétiste* chez les Germains (Henri Suso). Tauler s'élève déjà plus haut, car il prêche la *repentance*; et l'auteur de la *Théologie allemande*, en *distinguant* entre le Dieu révélé et la divinité, arrache les mystiques aux fascinations du panthéisme.

Arrivé là, le mystique se trouve assez éloigné de l'Église et de ses usages. La critique seule peut tenter la réconciliation. Mais à quel critère en appellera-t-on? Si le mystique invoque le St.-Esprit en faveur de son intériorité et de sa subjectivité, l'Église place son autorité et sa tradition sous la même protection.

C'est ici qu'un *second* facteur positif est nécessairement appelé à intervenir. Les Vaudois représentent l'élément *biblique* dans toute sa simplicité; chez les Wicléfites, on voit déjà poindre le facteur *scientifique* qui, avec les Hussites, *s'alliera* définitivement à l'élément biblique.

Pour que le principe protestant pût faire son apparition, armé de pied en cap, il ne lui manquait plus que la consécration du facteur scientifique qui demandait aussi à être cultivé *pour lui-même*. Les humanistes de la Renaissance se chargèrent de préparer les hommes qui devaient accomplir cette dernière évolution. Jean Goch expose l'anthropologie et la sotériologie dans le sens d'Augustin; Jean de Wesel distingue entre le salut et le pardon des péchés; Savonarole, renonçant à toute idée de mérite, fait venir le salut de la croix de Christ; Jean Wessel pénètre plus avant encore dans la connaissance de la vérité. Avec lui, la foi reprend sa place *centrale* dans la conception chrétienne. Il ne voit plus en elle un pur fait extérieur ou de l'entendement: pénétrée du souffle mystique, la foi est l'acte par lequel l'individu saisit Christ *tout entier* comme sauveur et comme dispensateur de la sainteté et de la félicité. Sous l'action de cet esprit nouveau, la notion d'Église est immédiatement changée. Non-seulement Wessel remet en hon-

neur la sacrificature universelle de tous les fidèles, mais il maintient que c'est à cause de Jésus-Christ que nous croyons à l'Église. La conception de la *Bible* est modifiée plus profondément encore. « L'Écriture, dit Jean Wessel, n'est pas *adéquate* à Jésus-Christ, elle n'est pas *entièrement* la Parole de Dieu ; dans la nature et dans la Bible, nous n'avons qu'une Parole de Dieu *abrégée*, un extrait ; par suite de notre faiblesse et bien que tout soit déjà donné en Jésus-Christ, la Parole de Dieu ne cesse de *croître* dans son royaume jusqu'à la fin. » Chez ces précurseurs les plus immédiats de l'ère nouvelle, les trois principes indispensables à la formation des dogmes, la mystique, l'élément scripturaire et le facteur scientifique *se pénètrent*, bien qu'à des degrés divers.

2. LE LUTHÉRANISME.

Le moment est maintenant venu où le principe nouveau, pour faire son apparition sur la scène du monde, se choisira comme organe une *personnalité puissante*. Ce qui constitue la valeur historique de Luther, c'est qu'il a connu tous les combats intérieurs que provoque le besoin de paix, de communion avec Dieu et qu'il a trouvé une solution à ces problèmes qui agitent tout esprit sérieux et profond. Mais encore ici le principe réformateur ne fait pas *tout à coup* son apparition chez l'homme qui doit lui servir d'organe. Luther se montre, en tout premier lieu, préoccupé de son salut *personnel*, sans se douter le moins du monde qu'il ait une mission réformatrice. Altéré de salut et de paix, en fidèle fils de l'Église, il s'adresse à la méthode la plus stricte qui demande la plus grande abnégation ; il devient le plus sérieux des moines, le plus *zélé des ascètes*. On a beau lui crier qu'il a fait au delà du nécessaire, sa conscience moins accommodante ne lui laisse pas de repos. Il n'entrera dans la bonne voie que lorsqu'il aura compris qu'il s'agit non pas de rompre avec telle mauvaise habitude ou tel péché, mais de passer par un renouvellement de la vie *entière*, qui change tous les rapports avec Dieu. Le futur réformateur en est toujours à s'imaginer qu'il faut se rendre digne du pardon pour l'obtenir, quand un inconnu l'adresse à la *miséricorde* toute gratuite de Dieu.

Luther n'a pas encore senti la portée réformatrice de la doctrine de la justification par la foi qu'il a entrevue ; il ne possède pas sa formule scientifique. C'est toujours l'idée du mérite des œuvres qui le pousse à entreprendre le pèlerinage de Rome, dont il revient désillusionné, il est vrai, mais toujours *excellent* catho-

lique, comme on le voit au zèle avec lequel il travaille à l'édification de l'Église. Quand le moine saxon s'élève contre la vente des indulgences, c'est au nom d'un catholicisme sérieux et spirituel. Ses fameuses thèses sont encore, à divers égards, obscures et contradictoires, parce qu'il prétend toujours *concilier* sa nouvelle foi évangélique et la soumission la plus complète à son église. Il n'est mis en demeure d'opter que quand la papauté prend les indulgences sous sa protection. Même alors Luther espère éviter le pas décisif en se rabattant sur l'autorité de l'Église. Il y eut encore un point d'arrêt quand l'adversaire des indulgences en eut appelé à un concile général (1518) Luther se rapproche autant que possible de Rome, en même temps qu'il atténue la controverse dont la portée lui échappe toujours. Bien qu'il n'ignore pas que ses opinions ont trouvé de l'écho dans le cœur de la nation allemande qu'il veut émanciper du joug des Italiens, sa piété envers Rome et envers l'Électeur qu'il ne veut pas compromettre, le retiennent et le paralysent. C'est alors que la haine et le zèle aveugle du fougueux Eck viennent tirer celui qui demain sera un fils révolté, de la fausse position dans laquelle il s'est laissé mettre par le langage conciliant et doux de Miltitz. En reconnaissant sans détour qu'il y avait d'excellentes choses chez un hérétique condamné par un concile, Luther se trouve avoir *attaqué* l'autorité épiscopale à laquelle il en a appelé. Eck triomphant de cet aveu, se hâte d'aller en faire part à la cour de Rome : Luther est excommunié le 15 juin 1520. *Repoussé* du sein d'une église devenue infidèle à la voix de la conscience chrétienne, le moine saxon se sent heureux et libre ; l'horizon s'étend ; il est le premier surpris de la haute portée des principes qu'il a déjà professés ; son activité réformatrice *commence* pour tout de bon : il publie les ouvrages qui sont devenus des monuments classiques de la Réformation : *L'appel à la noblesse allemande, La captivité de Babylone, De la liberté du chrétien.*

On a prétendu que le contenu de ces livres est révolutionnaire. Mais la Réformation, telle qu'elle apparaît dans ces écrits et telle qu'elle a été acceptée par la nation allemande, remet en honneur des idées qui renferment le principe du christianisme primitif et de l'ordre véritable. Celui qui rejette le sacerdoce universel de tous les chrétiens, *répudie* l'œuvre du seizième siècle ; il ne doit s'en prendre qu'à lui-même, s'il se sent mal à l'aise sur ce terrain qui a servi de base à la Réformation et s'il n'a pas la conscience d'avoir trouvé son milieu, sa patrie ecclésiastique. Que celui qui déplore que l'autorité de l'épiscopat ait été méconnue, s'indigne contre les

évêques de l'époque, qui prirent scandaleusement le parti de Rome en faveur des indulgences, qui préférèrent abriter leur propre siège à l'ombre de celui du pape, plutôt que de tendre la main à la réforme, en obéissant à la voix du devoir et en demeurant fidèles à la tradition des conciles réformateurs ; ou bien qu'il s'accuse en tout premier lieu lui-même. Car le souci de l'unité extérieure et de l'ordre lui a fait perdre le sentiment de l'essentiel ; la corruption intérieure est, à ses yeux, quelque chose d'indifférent, si même il ne la préfère à la vie rajeunie, il est vrai, mais devenue une occasion d'opposition et de lutte. Qui donc, après la position prise par l'épiscopat, même en Allemagne, pouvait attendre quelque chose de bon de ses réunions ? N'avait-il pas accepté sans la moindre opposition la dernière bulle papale en faveur des indulgences ? »

Dans le premier de ces écrits, au nom du sacerdoce universel de tous les chrétiens, Luther relève *l'État* de l'abaissement dans lequel il se trouvait en face de l'Église : il presse la noblesse et l'empereur de prendre en mains les affaires de la Réformation. *La captivité de Babylone* est un ouvrage éminemment *dogmatique* : presque toutes les erreurs que le protestantisme devait répudier y sont vigoureusement dénoncées. Il n'y a pas trace de polémique, au contraire, dans le discours sur *La liberté du chrétien* : la mystique la plus profonde et la plus intime déborde dans ces pages ; le principe réformateur apparaît ici dans sa fraîcheur primitive ; la *synthèse* du facteur dogmatique et moral avec l'élément religieux est accomplie ; elle imprime une impulsion nouvelle à la vie intellectuelle et spéculative. Pour ce qui tient à la foi et à l'amour, la vérité évangélique n'a *jamais* été développée avec plus de clarté, de largeur et de profondeur.

La Réformation avait donc trouvé son génie créateur. Mais ce n'était pas encore assez. Rien n'était *changé* ni dans le culte, ni dans les cérémonies : le respect de la tradition, le besoin de ménager les faibles, l'incertitude sur le plus ou moins d'aptitude chez le peuple, à accepter les idées nouvelles, tout se réunissait pour faire maintenir le vin nouveau dans les vieux vaisseaux. L'esprit protestant, sous peine de disparaître bientôt sans laisser de traces profondes, devait créer une *science* nouvelle d'abord, puis une *organisation* ecclésiastique qui lui correspondît. C'est à Mélanchthon, appelé à compléter si heureusement Luther, que cette partie de l'œuvre fut dévolue : il devint *l'organisateur* du mouvement, le trait d'*union* entre les humanistes et l'Église nouvelle. En formulant et

en développant le principe évangélique, Mélanchthon a donné *conscience* à Luther du monde renouvelé qui allait en sortir. La Réformation allemande, qui avait déjà son prophète, venait de trouver son *docteur*. Dans les éditions successives de ses *Loci communes* on voit le point de vue moral occuper une place *de plus en plus* large.

Tout était prêt. Luther seul hésitait à mettre la main à l'œuvre : retenu par le respect de l'autorité et de la tradition, il n'osait *assumer* la responsabilité de la grande œuvre pratique à accomplir. Cependant les événements se précipitent. Faute de chefs, le mouvement risque de s'égarer : le chevalier Georges, renfermé à la Wartburg, est mis en demeure de devenir réformateur et de s'expliquer. Il faut bien qu'il tende la main à la société, car il devient manifeste qu'elle tombe en dissolution. Attaqué en même temps par de faux novateurs et par de faux conservateurs, Luther est *contraint* de quitter le domaine des idées et de la science pour mettre résolument le pied sur celui de la vie, de la pratique. Voilà comment, de 1522 à 1536, le principe évangélique est amené à *s'accuser*, à se *délimiter* dans une lutte très-vive avec les partis extrêmes les plus opposés.

On a prétendu que Luther ne put prendre sa nouvelle position sans renier plus ou moins son passé. Pour fonder une Église, il aurait abandonné le terrain de la subjectivité et se serait placé sur celui de l'*objectivité*; à la doctrine de la justification par la foi, il aurait substitué celle d'un ministère d'institution divine, et méconnu les droits du sacerdoce universel. Contrairement à ces assertions, Luther sut résister aux novateurs, sans incliner le moins du monde vers Rome ; il répudia même certaines erreurs que jusque-là il avait traitées avec trop de ménagement. Il se montra de taille à tenir tête à un subjectivisme et à un objectivisme *également* faux. Chose rare, Luther fut à la fois l'homme de la lutte et de la paix ; il ne se montra pas moins apte à édifier qu'à détruire. Rien ne prouve mieux, que Dieu l'avait choisi pour son instrument : il l'avait envoyé dans la solitude de la Wartburg pour que son ardeur naturelle eût occasion de se purifier.

Les premiers adversaires que le réformateur rencontra furent des hommes pratiques, des enthousiastes qui voulaient faire prévaloir le point de vue d'un faux mysticisme *moral* : Carlstadt, les *prophètes célestes* de Zwickau, les anabaptistes. Au fond, et malgré les apparences, tous ces hommes appartenaient *au passé* : ils représentaient l'esprit d'opposition contre Rome qui avait éclaté pendant le moyen

âge. Les anabaptistes étaient des théocrates, s'appuyant sur de prétendues prophéties. Voilà pourquoi ils deviennent les émules, non-seulement de l'état, mais encore de l'église romaine avec laquelle ils ont plus d'un point de contact, soit quant au principe formel, soit quant au principe réel. Luther se voit alors contraint de formuler ses doctrines ; et, à la suite de plusieurs évolutions et d'un long développement intérieur, il expose sur la *Parole* et sur les *sacrements* les vues qui lui paraissent découler de l'esprit de la Réformation. La Parole de Dieu retentit sans cesse dans le monde d'une façon vivante, comme si elle sortait tout de nouveau de la bouche de Dieu ; elle agit d'une manière sacramentelle, mais sans aucun élément magique. Restait le *ministère* et l'*ordre* ecclésiastique. Luther n'estime pas qu'un ministère permanent soit *dogmatiquement* nécessaire ; d'autre part, il ne tient pas pour *divin* uniquement ce qui lui paraît dogmatiquement nécessaire, mais encore ce qui, dans certaines circonstances, est *moralement* indispensable. « On n'a pas Luther pour soi mais contre soi quand on prétend que toute action ecclésiastique *sans* le concours du fonctionnaire officiel, ou *en opposition* avec lui est injustifiable et ne saurait être bénie. Autrement que deviendrait la Réformation elle-même ? » (p. 169). « Il préfère ne pas employer le nom de prêtres pour désigner les fonctionnaires ecclésiastiques ; il les appelle serviteurs de la Parole. La congrégation n'a pas la faculté de remettre *une fois pour toutes* la prédication et le pouvoir des clefs entre les mains d'un ordre particulier qui en serait seul responsable. En cas de besoin, elle a le droit et le devoir d'intervenir ; elle est constamment tenue de veiller à la conservation d'une prédication fidèle. On ne trouve pas chez Luther la moindre trace de fonctions ecclésiastiques *indispensables*, communiquant leur efficacité à la Parole et aux sacrements. Cette prétention est contraire au principe réel (la foi justificante), parce qu'elle crée une nouvelle condition de salut, non moins qu'au principe formel (l'autorité de la Parole de Dieu), puisqu'elle lui refuse sa force propre comme aux sacrements. »

La fausse mystique théorique ne manqua pas de représentants. Un homme plus original que fort, Gaspar Schwenckfeld réunit en lui les traits caractéristiques qui occasionnèrent la lutte entre les Allemands et les Suisses, si bien qu'il déplut autant aux uns qu'aux autres. Il était encore chrétien. Servet et sa tendance se placent, au contraire, franchement sur le terrain du naturisme. Fidèles à leur mission de réformer tout ce qui se rapportait aux questions anthropologiques et sotériologiques, Luther et Mélanchthon éprou-

vèrent de la répugnance à mettre en question la doctrine reçue sur Dieu, sur la Trinité et sur la personne de Christ. Ce n'est pas qu'ils aient *contesté* la légitimité, la nécessité d'un progrès sur ces divers points, seulement ils ne se sentaient pas appelés à l'accomplir. Une révision de ces dogmes objectifs ne pouvait réussir qu'au point de vue de la foi évangélique. Le plus pressant était donc d'établir fermement l'Église sur cette base. Cela fait, une notion de Dieu plus pure ne pouvait manquer de surgir des expériences de la foi vivante et d'aspirer à une formule scientifique qui remplaçât celle du moyen âge.

Malgré cette réserve, Luther fit faire de bonne heure des progrès importants à la christologie. Il contemple en Christ à la fois l'idéal de la *révélation* et l'idéal de l'*humanité*. Il arrive à statuer l'unité de la personne de Christ, dans lequel Dieu et l'homme se réunissent, en *transformant* la notion de Dieu et celle de l'homme. Tandis que l'ancienne sagesse relevait chez le Créateur la majesté, la puissance, la sagesse nouvelle met l'accent sur son *amour* : sa gloire, c'est d'être aimé. Le réformateur maintient que le Sauveur a passé par toutes les phases d'un *vrai* développement humain. Repoussant toutes les légendes sur l'enfance de Jésus qui visent à voiler cette vérité, il déclare qu'en avançant en âge, le Seigneur a *grandi*, qu'en grandissant il est devenu *plus raisonnable* et qu'en devenant plus raisonnable, il a *crû* en esprit et en sagesse. Jésus a dû *apprendre* l'obéissance ; il a connu la lutte et la tentation. Sans un vrai combat de ce genre, ses souffrances et son œuvre perdraient de leur mérite. Christ, en effet, a *conquis* le salut ; il en est la cause *historique*, et non-seulement son symbole et son prophète. Luther s'est également distingué des autres dogmaticiens, en cherchant à unir les deux natures, l'humaine et la divine, mais non sur le terrain de la personne, du *moi*, procédé qui aboutit à statuer deux *moi* ou à admettre une nature humaine impersonnelle. L'essentiel, pour lui, c'est d'unir les deux natures dans leurs *attributs*, dans leur vivante actualité : le moi n'est, à ses yeux, qu'un *acte*, une fonction de la nature.

Il restait un dernier groupe d'adversaires d'un caractère hybride : les *humanistes*, représentés par Érasme. Le prudent hollandais aimait tellement la paix qu'il la préférerait à la vérité : *Mihi adeo invisæ est discordia, ut veritas etiam displiceat seditiosa*. Reconnaisant envers ce savant de tous les services, exégétiques et philologiques, qu'il avait rendus à la Réformation, Luther paraît avoir répugné à l'idée d'entrer en lutte avec lui. Mais son adversaire n'entendit

pas la chose ainsi. De là cette controverse sur la liberté, dans laquelle le fondateur du luthéranisme émit des principes que son église n'adopta jamais. A partir de ce moment, il ne fut plus question d'amener un rapprochement entre la Réformation évangélique et les humanistes, restés catholiques, qui ne s'intéressaient qu'à la renaissance des lettres.

Grâce à ces luttes, les principes évangéliques s'étaient purifiés et formulés ; ils se résumaient dans le principe réel, la justification par la foi, et dans le principe formel, l'autorité de la Sainte-Écriture, que Luther, tout en les distinguant, ne cessa de maintenir dans une *union* très-étroite.

La précieuse nouvelle du pardon des péchés à cause des mérites de Jésus-Christ avait rendu la vie au moine saxon. Pour se faire accueillir, elle n'avait eu nul besoin d'être accréditée par l'autorité de l'Église ou par celle de l'Écriture ; elle avait trouvé de l'écho immédiatement dans son cœur affamé et altéré de pardon. Le salut était ainsi devenu, pour le réformateur, un fait *d'expérience intime*, produit par le Saint-Esprit lui-même. La certitude de la vérité chrétienne était, pour lui, aussi évidente que les vérités mathématiques.

Par suite de cette méthode qui avait conduit Luther de la foi et de Jésus-Christ à la Bible, celle-ci n'avait nullement *remplacé*, à ses yeux, l'autorité extérieure de l'Église. De là sa position indépendante à l'égard de l'Écriture. La foi, fait primitif, peut seule *interpréter* la Bible ; en second lieu, elle est chargée de *développer* et d'appliquer la connaissance chrétienne sans en appeler à la conformité littérale avec l'Écriture ; enfin la foi est relativement *indépendante*, puisqu'elle doit décider toutes les questions critiques qui se rapportent au canon. L'Église, en effet, peut s'être trompée en formant le recueil sacré, et la foi ne saurait accepter ces résultats *sans examen*. Non-seulement il y a dans la Bible un côté divin et un côté humain, mais elle renferme des éléments *exclusivement* humains. Il est donc nécessaire d'admettre la distinction entre la *Parole de Dieu* et l'*Écriture*, non-seulement quant à la forme, mais aussi quant au fond. Luther place résolument le Seigneur *au-dessus* de l'Écriture qui n'est que la servante.

Ces déclarations hardies ne l'empêchent pas d'affirmer, d'autre part, l'*indépendance* essentielle de l'Écriture à l'égard de la foi et de l'Église. Elle demeure, pour lui, l'unique source de la vérité et la norme de ce qui est chrétien. Bien que la foi soit libre de se développer elle-même, ses résultats doivent être jugés à la lumière de la Parole.

Quoique Luther n'ait pas résolu toutes les difficultés que font naître ces assertions, en apparence contradictoires, il a indiqué dans quelle direction il faut chercher la synthèse qui doit les concilier. Trois facteurs sont appelés à concourir au salut : le *Saint-Esprit*, la *Parole* et la *foi*. Le résultat n'est obtenu ni par la seule Parole de l'Église, ni par celle de l'Écriture *indépendamment* du Saint-Esprit. Dieu n'a pas passé dans la Parole écrite, il plane au-dessus d'elle et lui communique son efficace. Dieu toutefois n'agit pas *sans* le concours de la Parole, en se servant d'une magie extérieure ou intérieure. Ce qui doit être cru est exposé dans la Bible qui ne se borne pas à laisser son rôle à la foi, mais qui y fait *appel*. L'acceptation subjective ne produit pas le salut par elle-même, il est accordé à la foi qui le saisit et en garantit par cela même la certitude : la Sainte-Écriture nous présente l'objet de la foi, et par l'action du Saint-Esprit, elle attire l'homme pour qu'il l'accepte, en faisant pénitence. L'a-t-il accepté ? Aussitôt la joie et la confiance en découlent par l'action du Saint-Esprit. La Bible renvoie à la foi qu'elle concourt à créer comme moyen de grâce : elle veut que son contenu, la vérité, soit cru par l'homme ; elle a besoin de la foi pour être expliquée, conservée. La foi de son côté, d'après sa nature même, postule la Sainte-Écriture et son autorité.

Ces deux points de vue demandent à être développés. Nous disons d'abord que la Bible fait *appel* à la foi, vivante, pratique et personnelle. Qui ne sent, en effet, que le simple assentiment *intellectuel* est déclaré insuffisant comme la foi historique ? Ce n'est que quand l'individu est devenu *pratiquement* chrétien, qu'il a l'œil ouvert pour saisir tout ce que renferme l'Écriture et que sa foi peut rendre à celle-ci les services dont elle a besoin. Comme la foi est en état de discerner ce qui est chrétien de ce qui ne l'est pas, il est certain qu'elle possède le droit de critiquer le canon. Du moment où un livre ne prêcherait pas Christ, il ne pourrait pas être canonique. Ce jugement est porté *spontanément*, indépendamment de toute recherche historique sur l'authenticité et l'intégrité du livre en question.

Est-ce à dire que l'Écriture ne doive rien renfermer qui ne se trouve déjà dans la conscience chrétienne ? Ne serait-elle plus appelée à purifier la foi empirique toujours imparfaite, en lui présentant un idéal supérieur ? Dans ce cas-là, il ne pourrait plus être question d'autorité, *la foi serait la norme* de la Sainte-Écriture et de toute la vérité, la foi deviendrait d'une manière absolue sa propre règle : elle serait *autonome*. Mais un pareil antagonisme est im-

possible. Sans doute, la Bible renferme bien des choses destinées à éclairer et à purifier la conscience chrétienne, cependant elle ne saurait être en *contradiction* avec les éléments *constitutifs* de la foi. Celle-ci n'est-elle pas, en effet, l'œuvre du Saint-Esprit aussi bien que l'Écriture ? Les prérogatives critiques de la foi sont donc d'une nature exclusivement *négative* : elle doit se borner à déclarer que ce qui est contraire à la vérité qui sauve, ne saurait être canonique. En outre, comme la foi se trouve en harmonie avec les documents bibliques, le désaccord entre elle et un écrit canonique impliquerait aussi un désaccord avec l'Écriture, savoir avec d'autres portions du canon qui posséderaient ce qui manquerait au livre canonique repoussé par la foi, c'est-à-dire la force d'engendrer la foi et l'accord avec ce que celle-ci tient pour divin. Au fond donc Luther réduit la critique que la foi est appelée à faire du canon, à une critique de la Sainte-Écriture *par elle-même*. La Bible se juge elle-même au moyen de l'individu fidèle, qui pour cela n'est pas placé *au-dessus* d'elle puisqu'il se borne à constater l'état des choses, à débarrasser le canon de tout élément hétérogène et à le mettre ainsi en harmonie avec lui-même. Voilà comment le principe matériel fournit à Luther *une règle pour juger la règle*, un canon dans le sein du canon : en d'autres termes, le centre même de la Sainte-Écriture, Jésus-Christ est la norme de la canonicité : en se servant d'interprète à elle-même, la Bible se charge de se critiquer.

Voici maintenant l'autre face du problème. La foi *a besoin* de l'Écriture pour naître et pour vivre. Sans contredit la Parole de Dieu peut agir sous forme de simple prédication orale, mais celle-ci a toujours pour base et pour présupposition l'Écriture, qui seule peut établir l'accord de la prédication avec le témoignage primitif des apôtres. Ce qui fait la force de la conscience protestante, c'est qu'elle peut toujours en appeler à cette harmonie. Il va sans dire qu'*avant* de croire en Jésus-Christ, d'une foi vivante et pratique, on ne peut croire à l'Écriture d'une manière réelle, puisque la garantie que lui donne l'Église n'a que la valeur d'une autorité extérieure. Mais même alors la Bible n'en conserve pas moins sa signification comme *moyen de grâce*, destiné à éveiller la foi chez ceux qui entrent en contact avec elle. Il y a plus. Il ne saurait y avoir de foi sans un *objet* à croire, et cet objet ne peut être fourni que par la Sainte-Écriture. Ce n'est qu'en remontant jusqu'à elle qu'on est certain de trouver la foi apostolique et, par conséquent, Christ lui-même. Il résulte de tout cela que la Bible est déjà *indis-*

pensable pour que l'Église, en rendant son témoignage, puisse éveiller la foi en Christ. La prédication ecclésiastique présuppose son caractère scripturaire ; elle doit toujours être en mesure de le prouver.

Dès l'instant où la foi est née en saisissant ce qui constitue le fond de la prédication ecclésiastique et la moelle de la Sainte-Écriture, celle-ci devient un *trésor* du plus haut prix par suite même de la valeur de son contenu. Elle acquiert une autorité dont elle n'est redevable qu'à *elle-même* : la foi est l'œil appelé à saisir son contenu divin. La foi seule reconnaît ce qui vient de l'Esprit : elle *attribue* l'inspiration aux hommes qui ont composé le saint volume.

Deux conséquences résultent du fait que la foi seule peut apprécier l'Écriture dans sa haute dignité. Aux yeux de la foi, la parole des apôtres et des prophètes acquiert une autorité *normative* qui ne saurait être accordée à rien d'autre. La foi aspire, en effet, à être chrétienne et à se sentir d'accord avec les apôtres. Serions-nous donc ramenés au point de vue légal ? Nullement ! Car cette autorité, que la foi confère à la Bible, est *intérieure*, et c'est en toute *liberté* qu'elle la lui reconnaît. La foi s'attache dans l'Écriture à ce qui constitue sa vérité, à ces éléments qui doivent servir de norme et de stimulant pour provoquer son développement régulier. Les moyens qui ont servi à faire naître la foi (la Parole et les sacrements), ne deviennent pas inutiles quand elle est née. Ce qui est déjà né doit *croître* ; la foi doit constamment lutter contre le vieil homme. Pour croître, il faut se nourrir en usant de ces mêmes moyens qui ont fait naître la foi. Ajoutons encore qu'en acceptant Christ, le fidèle a saisi *implicitement* tout ce qui lui est nécessaire ; il n'a plus qu'à laisser ces germes s'épanouir dans sa vie entière, sans le secours d'éléments étrangers. — N'en demeure-t-il pas moins vrai que la foi ne possède pas déjà *en fait* et d'une manière *consciente* ce qui cependant lui appartient en principe ? L'erreur est donc toujours possible. Encore ici l'Écriture, riche en trésors de tout genre, conserve sa valeur pour le développement de la foi : elle fait briller aux yeux du fidèle *l'idéal à réaliser* ; elle assure le développement normal de la foi ; elle empêche le chrétien de s'engager dans les sentiers de l'erreur qui s'ouvrent devant lui à chaque nouveau progrès de la vie intérieure. Voilà pourquoi la foi *a besoin* de la Bible pour *exister* et pour se *développer* : elle trouve en elle une règle sûre et une pierre de touche pour s'assurer un développement pur et sain. Ce n'est pas, *malgré*

ce qu'il possède déjà, mais *en conséquence* même de ce qu'il s'est assimilé, que le fidèle va volontiers à l'école de Jésus et des apôtres. Ce qu'il apprend d'eux constamment, doit servir au développement normal de ce qui ne se trouve encore chez lui qu'en germe. La foi d'une part, la Parole de Dieu de l'autre, sont ainsi appelées à se pénétrer d'une manière toujours plus intime sous le rapport *religieux, intellectuel* et *moral*. Il s'agit d'amener un accord toujours plus complet entre la Parole de Dieu et la conscience chrétienne, afin d'arriver à cette certitude pleine et entière, qui résulte de l'accord de la Sainte-Écriture *personnelle* et subjective avec l'Écriture *objective*.

Avouons-le, Luther ne répond pas à tout. Il y a pourtant un point d'acquis. En reconnaissant les droits de la critique, il ne remet pas sans cesse en *question* la certitude et la joie que la foi confère. Tout au contraire; quoiqu'il accentue la foi, il ne diminue en rien la valeur, l'autorité de l'Écriture. Celle-ci gagne, en devenant intérieure. Le croyant, en effet, ne saurait *rompre* avec elle; plus la foi se sent étroitement unie à la Bible, plus elle se sent sûre d'elle-même. Le fidèle se sait d'accord avec l'objectivité scripturaire qui est indépendante de lui, qui lui est même supérieure, tout en étant en harmonie avec lui: il arrive ainsi, pour lui-même, à l'objectivité *intérieure*. — Reste une grave question: l'Écriture ne perd-elle pas toute sa valeur comme moyen pour faire naître et pour nourrir la foi, du moment où la critique peut mettre en doute *tous* les livres du canon? Il n'appartient qu'à une critique scientifique de répondre à cette question et à d'autres du même genre. Elle doit montrer qu'il est des lois intérieures que la critique historique ne saurait méconnaître, des limites qu'elle ne peut franchir, car sans sources *historiques*, elle n'aurait plus elle-même de raison d'être. Faute de cette science, le dix-septième siècle eut recours à des expédients en désaccord avec le principe protestant.

Si nous cherchons maintenant quels furent les rapports du principe de la Réformation avec les diverses sphères intellectuelles et morales, nous verrons qu'il provoqua une *nouvelle conception* du monde. La science fut renouvelée, émancipée et ramenée à la recherche de la certitude. La science étant *possible* dans le domaine supérieur de la religion, comment ne l'aurait-elle pas été dans les inférieurs? Quant à la sphère morale, tout fut transformé: le mariage, la famille, l'État apparurent sous un jour nouveau. Luther sut faire à l'art une belle place, tandis qu'il fut moins heureux dans la détermination des rapports de l'Église avec l'État. Le gouver-

nement intérieur de l'Église demeura fort défectueux. Son fondateur n'avait pas ce qu'il fallait pour organiser, et les tendances aristocratiques de Mélanchthon le faisaient pencher vers l'épiscopat. Luther sentit la haute portée du problème des rapports de l'Église avec le monde, mais il ne sut pas découvrir ce *terme moyen* entre l'erreur des donatistes et la confusion ordinaire de la société civile et de la société religieuse, dont il paraît avoir eu le pressentiment.

2. LA RÉFORME.

Indépendamment de Luther et même avant son apparition, un mouvement en tout semblable au sien, avait éclaté en Suisse. Ulrich Zwingle avait été élevé sous l'influence de l'humanisme et de la liberté politique. Bien que le contraste des milieux dût provoquer des différends entre les réformateurs, on ne s'en aperçut pas au début : on se sentait intimement uni pour proclamer la suprême autorité de la Sainte-Écriture, et pour placer sa confiance pleine et entière dans la libre grâce de Dieu. La nécessité de tenir tête aux enthousiastes obligea les Suisses à accuser toujours mieux leur accord avec les Allemands.

La réformation suisse se développant dans un pays de liberté, les grandes personnalités jouèrent un rôle moins prépondérant : chaque canton eut son réformateur. L'Église réformée a été la résultante de deux tendances, celle de Zwingle et celle de Calvin, qui lui ont donné sa physionomie particulière.

Zwingle alla demander à l'Évangile la paix de l'âme que ses premiers maîtres, Platon et les stoïciens, avaient été hors d'état de lui donner. Pour ce qui est du principe formel, la Sainte-Écriture est avant tout la révélation, le monument de la volonté divine. La *gloire de Dieu* est son principe matériel. Le besoin de salut est moins accusé chez le réformateur de Zurich que chez les autres. Sans placer le mal dans les actes isolés, il voit dans le péché, principalement, une *misère*, un *malheur*. La réconciliation accomplie par Jésus-Christ n'en demeure pas moins, à ses yeux, l'objet de la foi qui sauve. C'est, du reste, injustement que Stahl a reproché à Zwingle et aux réformés une certaine tendance à nier les mystères et le surnaturel.

La nécessité de résister aux extravagances des enthousiastes eut pour effet de rendre Zwingle plus conservateur. Après avoir débuté par sympathiser avec les anabaptistes, il se fit le défenseur du baptême des petits enfants.

Les Suisses et les Allemands vivaient dans une harmonie parfaite, tant sous le rapport positif que sous le rapport négatif, lorsque, en 1526, éclata la controverse sur la Cène. Il devint manifeste que Zwingle envisageait les sacrements avant tout du point de vue *moral* et comme intéressant la communauté, tandis que Luther, au contraire, les considérait du point de vue *dogmatique*. Encore ici les deux réformateurs s'étaient entendus. La lutte n'éclata que lorsque la doctrine zwinglienne, *proprement dite*, se fut formulée en 1524. Jusque-là, le réformateur de Zurich avait enseigné sur la Cène une doctrine contre laquelle celui de Wittenberg n'avait rien à objecter.

La controverse sur la Sainte-Cène conduisit à celle sur la christologie. Luther fut amené à considérer en Jésus le côté divin, l'élévation, la *gloire*, tandis que les Suisses, s'établissant sur le terrain ferme de l'histoire, mirent l'accent sur le côté humain, l'état d'*abaissement et d'humiliation*. Bien que cette seconde controverse eût réagi sur la première, on s'entendit au colloque de Marbourg, en 1529, au sujet de la Cène. Chose curieuse! les articles admis à Marbourg par les Allemands et par les Suisses servirent indirectement de base pour la *rédaction* de la confession d'Augsbourg! Comment s'étonner que les réformés aient signé plus tard ce symbole et réclamé leur part des bénéfices politiques que son acceptation conférait? L'accord fondamental fut encore constaté en 1536, dans la *Concorde de Wittemberg*, rédigée à la suite d'une nouvelle conférence.

Mais l'église luthérienne était à la veille d'entrer dans une phase de développement qui devait provoquer une *rupture définitive* avec les réformés. Pendant les cinquante années qui nous séparent encore de la *Formule de Concorde* (1530-1580), le luthéranisme va se constituer définitivement comme Église en réglant ses rapports avec Rome. Toutefois, il n'y eut pas avec les catholiques de nouvelle controverse dogmatique de quelque importance. Grâce aux passions personnelles qui jouèrent un trop grand rôle, c'est surtout dans le sein du luthéranisme que l'agitation et l'activité théologique furent grandes. Luther et Mélanchthon avaient mieux fait que s'entendre: ils s'étaient complétés l'un l'autre. Malheureusement il parut bientôt des amis imprudents disant que Luther pouvait se suffire à lui-même. Quant à lui, il sut toujours les contenir. Mais après sa mort (1546), ils se crurent appelés à le remplacer, en accusant, autant que possible, ce qu'il y avait d'*extrême* dans son point de vue, et en repoussant avec décision les tempé-

raments qu'il avait toujours acceptés de la part de son ami Philippe. Il en résulta la formation d'un parti qui eut pour point de ralliement l'*opposition* à Mélanchthon et à son école. Ces hommes de second et de troisième ordre n'atteignirent pas leur but. Il se forma un *tiers-parti* plus équitable, celui de Chemnitz et de J. Brenz, sous l'influence duquel la doctrine officielle fut définitivement arrêtée. Il est vrai, Mélanchthon ne fut jamais complètement réhabilité, mais quoique le point de vue de Luther domine dans la *Formule de Concorde*, ce symbole ne va pas aussi loin que l'auraient voulu les adversaires acharnés du philippisme.

Six grandes controverses occupèrent les luthériens pendant cette période agitée et critique. Il fallut d'abord déterminer le rôle que joue la loi pour la *formation* et le *développement* de la foi; c'est ce qui eut lieu dans la controverse contre les Antinomiens d'une part, et contre George Major de l'autre (1527-1559). On dut bientôt faire un pas de plus : déterminer le côté *objectif* de l'Évangile lui-même, en signalant le contenu de la foi justifiante, et en montrant *ce qui*, dans la personne et dans l'œuvre de Christ, sert de base au pardon des péchés. De là la controverse avec Osian-dre d'un côté, et avec Stancarus de l'autre. Restait encore un point capital : Quelles sont les *conditions* de l'appropriation *subjective* du salut ? Tous ces articles, concernant la liberté et la grâce, furent examinés dans les controverses avec les Synergistes d'un côté, et avec Flacius de l'autre.

Ce fut là une vraie mêlée qui donna lieu aux alliances et aux rapprochements les plus étranges : on voit les plus grands antagonistes sur tel point se tendre la main quand il est question d'un autre; la complication est telle qu'on assiste au plus bizarre des chassés-croisés. Mais tandis que Planck s'attache trop exclusivement à signaler l'esprit de parti, l'historien qui a su s'orienter tire une conclusion toute différente. Ce groupement fortuit et momentané de théologiens passant sans cesse d'un camp dans l'autre, ne montre-t-il pas que, bien loin d'obéir à des idées préconçues, les héros de ces luttes étaient guidés par leur *intérêt pour le fond des choses*, auquel ils sacrifiaient, sans hésiter, la discipline des partis, dont ne font jamais bon marché les hommes qui veulent avant tout réussir ? Remarquez ensuite que ces controverses se présentent par *paires*. C'est encore là une marche toute naturelle que le dogme suit volontiers dans son développement historique. Deux tendances opposées s'accusent, elles sont poussées à l'extrême; puis survient une réaction qui les annule en les complétant l'une par l'autre, après

avoir répudié ce que chacune a d'excessif. C'est dans la *Formule de Concorde* que nous trouvons cette *résultante*, pas toujours satisfaisante, qui a seule reçu la consécration officielle définitive. Mais malgré les difficultés que ce dernier symbole laisse encore subsister, il était devenu *historiquement* indispensable.

Avant que le luthéranisme se fût engagé bien avant dans cette voie, l'église réformée, de son côté, était entrée dans une nouvelle phase de son développement ; son centre avait été transporté de Zurich à Genève ; à côté de l'influence de Zwingle avait surgi celle de Calvin qui n'allait pas tarder à devenir *prépondérante*. Comme Mélanchthon, le réformateur français s'était converti de l'humanisme au christianisme. Il y avait dans cet homme, dont le caractère égalait les grands talents, quelque chose de *majestueux* qui rappelait les censeurs de Rome. Aimable, sympathique, étranger à toute rancune quand il ne s'agissait que de sa personne, Calvin était d'une fermeté inébranlable à l'égard de ceux qui paraissaient attaquer méchamment et avec obstination la gloire de Dieu. Chez lui l'ardeur et le sens pratique des Français s'allient à la profondeur et à l'esprit réfléchi des Allemands.

Bien qu'en somme le réformateur de Genève se rapprochât plus de Luther que les Suisses, il conçut le principe formel d'une manière plus *légale* et accorda un rôle moins grand à la critique sacrée. L'élément mystique est loin cependant de faire défaut, car c'est dans le témoignage du Saint-Esprit que l'*Institution* trouve la plus grande preuve en faveur de la divinité du christianisme. Elle a néanmoins l'air de dire qu'on ne peut pas croire *avant* d'être convaincu de l'inspiration de la Bible¹. Mais d'autre part, comme pour reconnaître la divinité de l'Écriture, il faut préalablement être illuminé du Saint-Esprit ; il en résulte que la foi en la vérité évangélique est la *condition* et nullement la conséquence de la foi à l'inspiration des Saintes-Écritures. Malgré cela, le principe formel a le pas sur le principe réel ; Calvin voit avant tout, dans la Bible, des révélations de la volonté divine, que Dieu a dictées aux écrivains sacrés. L'Écriture conserve, à ses yeux, une valeur normative, même dans les matières *ecclésiastiques*.

Pour ce qui est du principe *réel*, possédant une notion plus exacte de la justice et de la sainteté de Dieu, Calvin voit dans le péché non pas une maladie, une misère comme Zwingle, mais

¹ « Jamais nous n'aurons ferme foy à la doctrine jusques à ce qu'il nous soit persuadé sans doute que Dieu en est l'auteur. Inst., liv. I et VII, § 4. »

l'égoïsme, la corruption, la ruine. Bien que sa doctrine de la prédestination ne dût pas laisser de place à la culpabilité *personnelle*, il l'admet aussi franchement que Luther; la conscience morale fait *fléchir* la rigidité systématique. Le réformateur français en appelle à l'*intelligence*, au *sentiment* et à la *volonté*, pour définir l'acte éminemment complexe de la foi. Tout en faisant sa place à la justice *imputée*, il ne la sépare pas de la justice *réelle*: « *et toute fois que la sainteté réelle de vie, comme on dit, n'est point séparée, de telle imputation gratuite de justice.* » *Inst.*, liv. III, ch. 3, § 1. Enfin, pour arracher définitivement le fidèle au joug des hommes et lui donner une assurance pleine et entière de son salut, Calvin remonte jusqu'au décret divin d'élection *individuelle*. L'élection ne saurait être considérée en *dehors* de Christ, mais il n'en est pas moins certain qu'elle est *double*: Dieu a créé une classe d'hommes en vue de la ruine et de la perdition, à *damnation et mort éternelle*, et cela *avant* qu'ils eussent fait aucun mal (*Inst.*, III, 23, 24, 12). Afin que les réprouvés *remplissent leur mission*, Dieu les endurecit quand il leur permet d'entendre sa parole. Il agit ainsi à leur égard parce qu'ils sont appelés à le glorifier par leur perdition éternelle. Qu'on ne crie pas à l'injustice, car la seule *volonté* de Dieu décide ce qui est juste ou ce qui ne l'est pas: *summa justitiae regula est Dei voluntas*. Du reste, cette volonté n'est ni tyrannique, ni illégale, *exlex*. Il suffit pour que la justice et la sainteté de Dieu soient sauvegardées *qu'il ne soit pas* la cause du mal. Mais dans quel rapport convient-il de placer la chute d'Adam avec le décret divin? Calvin hésite: l'idée d'une simple *permission* divine lui paraît insuffisante; d'autre part, il veut laisser à la créature la *responsabilité* de la chute. L'homme tombe parce que la providence l'ordonne ainsi, mais il tombe par sa faute: *Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit*. D'après la seconde partie de la formule, ce n'est pas Dieu qui a *produit* la transgression, mais il en a tenu *compte* dans l'organisation du monde (*ordinante*), comme d'un grand fait. Car rien de réel ne pouvait avoir lieu sans que Dieu n'eût décidé qu'il *devait* se réaliser. Un fait dépose en faveur de cette interprétation: Calvin a toujours maintenu l'idée de la culpabilité *humaine* et de la justice de Dieu; il nie que Satan et les méchants soient contraints par Dieu de faire le mal: c'est volontairement qu'ils le commettent. Enfin, selon lui, la Providence détermine les *conséquences* des actions mauvaises, mais *primitivement* Dieu n'est pas *actif* dans la production du mal. Néanmoins, après tous ces tempéraments du premier livre de l'*Institution*, il faut tenir compte d'un *autre* courant qui se trouve

dans le troisième. Ce serait, dit Calvin, une fantaisie bien froide, *frigidum commentum*, d'admettre que l'homme a *décidé* de son sort par l'usage de son libre arbitre. Que deviendrait alors la *toute-puissance* de Dieu ? Il ne peut avoir appelé à la vie la plus noble de ses créatures en vue d'un but *incertain*. La prédestination ne saurait être niée quand il s'agit des *descendants* d'Adam. Pourquoi donc avoir des scrupules à admettre, à l'occasion d'un *seul* homme, ce qui est incontestablement vrai de toute la race ? La gloire de Dieu éclate mieux quand il tire le bien du mal que s'il n'eût pas laissé venir le mal à l'existence. Dieu ne se borne pas à *abandonner* les hommes pour qu'ils s'endurcissent ; il *agit* sur leur volonté mauvaise, particulièrement au moyen de Satan, *afin* qu'ils s'endurcissent. Toutefois, encore ici il y a place pour un tempérament. Nulle part Calvin ne dit que l'acte de *retirer son esprit* consiste, de la part de Dieu, à faire *d'un homme pieux un impie*. De sorte qu'on peut toujours dire que, si Dieu abandonne un homme, c'est *parce que* celui-ci s'est tout premièrement éloigné de lui. Il est vrai, d'un autre côté, que cet abandon a été *prévu* de Dieu et qu'il en a tenu compte dans l'organisation du monde. Lors donc que Calvin *dérive* la prévision divine de la préordination, comme il ne s'explique jamais plus clairement sur le *mode* de celle-ci, elle peut être entendue de la manière suivante : Dieu fait *résulter* sa prévision de la réalisation du mal, de sa préordination *en tant que* s'il n'avait pas *permis* la réalisation du mal, il n'aurait pas pu se réaliser ni, par conséquent, devenir objet de prescience.

Voici donc, en somme, ce qui peut être donné comme doctrine *incontestable* de Calvin. D'après le *décret* de Dieu, le péché d'Adam a *passé* à toute sa postérité qui par cela même est devenue *digne* de la condamnation ; Dieu a décrété de ne choisir et de ne sauver qu'une *portion* de l'humanité ; pour ce qui est des non-élus, il ne s'est pas borné à les *laisser* dans leur condition, il est *actif* à leur égard ; il les fait *servir* à son but, soit dans le cours de l'histoire, soit par leur destinée finale. Le réformateur ne dépasse donc pas le point de vue infralapsaire d'Augustin. La doctrine luthérienne du péché et de ses conséquences repose essentiellement sur la même base et est sujette aux mêmes objections : Comment est-il possible de sauvegarder encore la notion de culpabilité, quand on admet que le péché se transmet *à tous* par héritage ? Comment concilier avec la bonté de Dieu cette dispensation, impossible hors de son concours, en vertu de laquelle, *sans autre*, toute la postérité d'Adam est impliquée dans son péché et dans ses conséquences ?

En particulier, comment peut-il se faire que tant de nations qui, par suite de ce funeste héritage, n'entendent pas l'Évangile, marchent à la rencontre d'une condamnation éternelle ? La doctrine luthérienne a beau s'en défendre, elle enseigne, elle aussi, une prédestination absolue de *quelques-uns* à la condamnation *et de tous* au péché et à la culpabilité du premier homme.

Il y a cependant une *nuance*. La dogmatique luthérienne insiste beaucoup sur la *généralité* de la promesse divine du salut. Mais quand il s'agit de sa non-réalisation concrète, elle ne l'impute pas uniquement à la culpabilité des individus, elle l'attribue, malgré elle, à une cause *différente*, à l'intervention de Dieu, comme dans le cas des peuples encore plongés dans le paganisme. Calvin, au contraire, débute par contester franchement à la promesse générale sa réalité, son sérieux. En tant *qu'efficace*, et c'est là l'essentiel, la promesse ne saurait être *générale*. N'est-il pas manifeste, en effet, que tous ne sont pas appelés et que tous les appelés *n'arrivent pas* à la foi ? Mais Dieu n'a pas promis qu'il en serait autrement. Il ne doit rien aux hommes. Les animaux ne sauraient se plaindre et demander pourquoi le Créateur n'en a pas fait des hommes ; ceux-ci à leur tour n'ont nul droit de murmurer parce qu'il laisse les uns et choisit les autres.

Calvin arrive ainsi à statuer un *dualisme* entre deux classes d'hommes, qui ont chacune une destination *opposée*. Les uns sont appelés à être de *vraies* personnalités, devant avoir conscience de l'amour libre de Dieu ; les autres doivent demeurer des objets *passifs* de sa volonté. On peut même dire que ce dualisme remonte, dans une certaine mesure, jusqu'à *l'essence* divine elle-même. Si la justice et l'amour se pénétraient en Dieu au point de former *un tout*, on les verrait se manifester également à l'occasion de *tous* les hommes qui sont, par nature, *aussi* condamnables les uns que les autres. Au-dessus de là justice et de l'amour plane un autre attribut divin qui détermine dans quelle mesure les deux autres agiront, se révéleront suivant les hommes. Le réformateur ne veut pas que cette toute-puissance soit un aveugle caprice ; il affirme qu'elle agit avec une sagesse qui, il est vrai, demeure pour nous incompréhensible. Mais du moment où Calvin statue une *sagesse* haut élevée au-dessus de l'essence morale de Dieu, il montre qu'à ses yeux l'élément moral *n'est pas ce qu'il y a de supérieur* ; la première place est réservée à une volonté toute-puissante qui, à la vérité, est supposée sage. Ce dualisme ébranle du même coup la *loi* morale. Ce Dieu qui défend le mal, le préordonne. Nous avons

ainsi une *double* volonté divine contradictoire: l'une qui *ordonne* (*præceptum*), l'autre qui *décide* (*voluntas*). La première ne saurait être prise complètement au sérieux, du moment où, à l'endroit des réprouvés, la seconde peut décider contre elle.

Cela dit, il est un autre aspect du problème qu'il importe de ne pas perdre de vue. Calvin ne veut, à aucun prix, *mettre en péril les intérêts religieux et moraux*; il préfère s'arrêter devant le mystère ou dans l'inconséquence. Il ne veut pas que le *præceptum*, la première volonté, soit ébranlée par la seconde, *voluntas*. S'il demande qu'on croie à la justice et à la bonté de Dieu, même quand nous ne pouvons résoudre les contradictions, il exige aussi qu'on ait foi aux moyens de grâce qui offrent le salut *à tous*, bien que la volonté cachée de Dieu ne veuille qu'une réalisation *partielle* de ce salut.

Ajoutons que Calvin ne développe pas sa doctrine à son aise jusque dans ses dernières conséquences. Quant à la condamnation des méchants, il veut qu'on s'en tienne à la cause *prochaine*; il n'aime pas qu'on aille se perdre dans les mystères; c'est dans le miroir de la Parole révélée qu'il convient de contempler la prédestination.

Pour ce qui concerne l'élection, elle n'a pas lieu *en prévision* de la foi individuelle; ce n'est pas en celle-ci qu'elle agit et qu'elle devient valable: c'est, au contraire, l'élection qui *produit* la foi. (Inst., III, 2, II.) Quant à l'homme, ce n'est pas la *connaissance* de son élection qui lui communique la foi: *c'est parce qu'il croit* qu'il se sait élu. Calvin demande expressément qu'on ne s'avise pas de découvrir les mystères de l'élection *en dehors* de la foi, *extra fidem*: la foi seule donne la certitude de l'élection dont elle est le sceau. Il est un autre critère qui ne doit pas être négligé, savoir l'*appel*. Il n'y a d'élus que les appelés, quoique tous les appelés ne soient pas élus. Bien loin donc de compromettre les doctrines de la foi, de la Parole et des sacrements, celle de l'élection les *raffermit*. Les moyens de grâce agissent plus ou moins sur tous les hommes; les réprouvés reçoivent, eux aussi, *quelques* communications de l'esprit, toutefois pour les perdre de nouveau ou pour les faire servir à leur endurcissement. Cependant, il est une grâce de l'Esprit qui constitue le privilège des seuls élus: *le don de la persévérance finale*. Il se trouve impliqué déjà dans le décret d'élection, car, sans lui, l'appel et la foi seraient peu de chose.

Mais, comment ce dogme s'accorde-t-il avec le fait que journellement tant de personnes *renient* la foi? Il y a une foi qui n'est

qu'*apparente* ; de simples appelés peuvent ressembler à des élus sans en être. Les élus peuvent également déchoir, mais jamais d'une manière *définitive*.

Calvin s'est aussi rapproché de Luther dans la doctrine des *sacrements*. Les symboles réformés de la seconde période, qui sont les plus importants, reproduisent ses idées. Pour accomplir ce rapprochement, le réformateur français n'eut qu'à remettre en honneur les principes que Zwingle avait *d'abord* professés. Cette doctrine primitive du réformateur de Zurich, à laquelle il *revint* lui-même vers la fin de sa vie, se résume comme suit : Les sacrements ne sont exclusivement ni de purs *signes*, ni de simples *actions de grâces* ou une *profession* de foi, mais le *gage*, le *sceau* d'une grâce divine *présente* et, à ce titre, agissants et mystérieux. Tout porte donc à croire que, si Luther et Calvin s'étaient d'abord trouvés en présence, ils se seraient *entendus*, et que le schisme aurait été évité. Mais cette circonstance ne prouve-t-elle pas qu'il entraînait dans la volonté de Dieu que les deux Églises *commençassent* par se développer séparément ? C'était là l'unique moyen de sauvegarder la pureté du principe réformateur. Grâce à cette division, les maladies ont été localisées ; l'ensemble du protestantisme n'en a souffert ni en même *temps*, ni avec la même *intensité*, comme s'il avait formé une seule Église. Les tentatives de rapprochement échouèrent donc immédiatement après la mort de Luther. A dater de 1549 (*Consensus Tigurinus*), Calvin, qui jusque-là avait passé pour luthérien, fut rangé parmi les Suisses. Il ne fut plus écouté en Allemagne. Ce n'était pas le blâme venant du dehors qui devait éclairer les luthériens. Il fallait qu'en suivant leur propre *développement* intérieur et à leurs *dépens*, ils apprissent à *distinguer* l'essentiel de l'accessoire. Cette distinction importante devait contribuer à la purification de l'Église luthérienne elle-même, condition préalable de la réunion avec les réformés (p. 379).

Pendant ce temps, l'autre branche de la réforme gagna beaucoup de terrain, soit en Allemagne, soit ailleurs, ce qui ne contribua pas à diminuer l'antipathie confessionnelle.

Après la mort de Calvin, la Hollande devint le *centre* de l'activité dogmatique de l'Église réformée. Les nombreux réfugiés huguenots, — on ne comptait pas moins de 20 docteurs en théologie venus de France, — y contribuèrent pour leur bonne part. Sous la pression de cette émigration, le type primitif de la réforme hollandaise qui se rattachait *aux Frères de la vie commune*, à Thomas A-Kempis et à Jean Wessel, dut *céder le pas* aux doctrines calvi-

nistes les plus caractérisées. Les circonstances politiques de la Hollande contribuèrent, pour leur part, à faciliter cette évolution. En face de Philippe II, le protestantisme était mis en demeure de faire les plus grands efforts, s'il ne voulait périr entièrement. Comment un danger si extrême n'aurait-il pas préparé les Hollandais à bien accueillir le calvinisme ? Il prosterne, il est vrai, les croyants devant la Majesté de Dieu ; mais c'est en leur communiquant, à l'endroit des hommes, un esprit d'indépendance et de courage qui ne saurait reculer devant aucun péril, puisqu'il s'inspire du décret d'élection. Le calvinisme, en prenant pour drapeau *la majesté et la gloire de Dieu*, dont l'homme est un instrument *volontaire*, a inspiré à ses fidèles adhérents la certitude de la victoire, l'esprit du martyr, un courage indomptable. C'est à ces vertus-là que les réformés doivent, en bonne partie, leur force conquérante ; c'est, grâce à elles, que leur Église est devenue le champion du protestantisme.

Les adversaires du type calviniste recevaient, de leur côté, des secours de l'Allemagne et de la Frise. Du choc de ces éléments divers sortit la grande controverse entre deux extrêmes : les rigides Calvinistes et les Arminiens. Ceux-là insistaient sur la *majesté* et sur l'*honneur de Dieu* au détriment de l'individu qui, à leurs yeux, a cessé d'avoir son but en lui-même, et n'est plus qu'un simple *moyen* pour avancer la gloire de l'Éternel ; ceux-ci se préoccupaient, avant tout, du bien-être de l'homme ; Dieu n'était plus qu'un simple *moyen* à son service. Les premiers ne voulaient pas annihiler la créature et lui enlever toute valeur : en effet, quand elle est moyen pour servir à la gloire divine, le Tout-Puissant y gagne quelque chose. De sorte que, *pour Dieu*, l'homme a quelque valeur ; le calvinisme exige surtout qu'il se *sacrifie* lui-même pour servir à la gloire de Celui qui l'a fait. On pourrait donc être tenté de tirer la conclusion suivante : s'il est vrai que ce qu'il y a de plus grand en morale soit de se mettre, comme moyen, au service des autres, le calvinisme enlève la belle part à Dieu pour la donner au fidèle (l'arminianisme tombe dans l'extrême opposé), puisque, d'après ses théologiens, le Créateur doit avoir tout fait en vue de lui-même, *propter se*. Il faut pourtant reconnaître que ce *propter se* ne doit pas être pris dans un sens égoïste ; la manifestation de la miséricorde divine est *comprise* dans ce but, et elle a, à son tour, pour *objet* au moins une portion de l'humanité.

L'arminianisme, de son côté, se représente l'homme comme ayant son but *en lui-même*. Mais il ne s'inquiète pas de savoir, s'il

n'abaisse pas l'Éternel au point de n'en plus faire qu'un simple *moyen* au service de la créature, et s'il n'enlève pas au croyant le but le plus relevé qu'il puisse se proposer, un amour *désintéressé* pour Celui qui le sauve. Au fait, l'arminianisme se rencontre ici, pour l'essentiel, avec le calvinisme ; car, lui aussi, en vue de sauvegarder la majesté suprême de Dieu, est amené à insister, outre mesure, sur sa toute-puissance. A cet égard, l'arminianisme va même plus loin que le calvinisme. Il veut que la toute-puissance divine ne soit liée à *aucune loi*, de sorte que l'élément moral lui-même n'a qu'une valeur *fortuite, accidentelle*. D'après Arminius, le Créateur ne veut pas une chose, *parce qu'elle est bonne*, mais elle est bonne, *parce qu'il le veut*. Du moment où la bonté et la justice, l'élément moral, est, chez Dieu, *subordonné* à la toute-puissance, la sainteté et la justice se trouvent tout particulièrement atteintes. En effet, aux yeux des Arminiens, il est hors de tout doute que la créature est destinée au bonheur ; la volonté et le gouvernement de Dieu se proposent de le lui procurer. La gloire divine cesse d'être le but suprême pour céder le pas à celle de l'homme.

C'est contre cette opinion que le calvinisme *réagit* vigoureusement et à bon droit. Car cette théorie, en renonçant à l'idée de quelque chose de souverainement bon en soi, d'absolu et d'obligatoire pour tous, *déchaîne* les individualités que le calvinisme retient par son principe de la gloire de Dieu. Ajoutons que ce but, que les Arminiens prêtent à l'Éternel, le bien-être de l'homme, rappelle singulièrement la doctrine qui demande que tout soit fait en vue du bonheur. De sorte que l'amour de Dieu, que l'arminianisme peut encore recommander, perd son caractère moral. Comment n'en serait-il pas ainsi dès qu'on fait bon marché, soit dans la volonté créatrice, soit dans celle de l'homme, de ce qui est bon et saint en soi objectivement, c'est-à-dire, dès qu'on met la justice divine sur l'arrière-plan ? Selon les Arminiens, aux yeux de Dieu, la morale n'est pas le *but* suprême du monde ; le bon n'a plus de valeur qu'en tant que *moyen* admirablement approprié pour assurer le bonheur. Le Tout-Puissant aurait été libre de donner d'autres principes moraux, si le bonheur avait pu être obtenu par leur moyen ; mais, puisqu'il les a prescrits, ils sont obligatoires. Si l'homme ne peut trouver la félicité que dans la morale, ce n'est nullement *parce que* celle-ci est le but essentiel de sa nature, mais parce qu'il est *tenu* de faire ce que la volonté créatrice a positivement déclaré être bon. L'élément moral et celui de la puissance *ne se pénètrent* donc pas en Dieu. L'arminianisme s'est ha-

bitué à voir le souverain bien dans le bonheur général. Tout cela tenait à ses préoccupations politiques et légales.

En s'opposant à la prédestination, l'arminianisme se rapprocha de la doctrine luthérienne, telle qu'elle fut fixée au dix-septième siècle; mais la ressemblance n'est que *superficielle*. Les deux écoles ont une notion de Dieu entièrement *différente*. L'arminianisme n'est pas seulement privé de tout élément mystique, il manque de l'intériorité de l'esprit religieux; il ne sait pas que le bien suprême réside dans la communion avec Dieu et dans la vie divine. Préoccupé avant tout du besoin de sauvegarder la subjectivité, il entend ne pouvoir maintenir la liberté humaine qu'en *restreignant* l'influence divine ou en abandonnant l'individu à lui-même, il est vrai, en lui laissant toujours pour règle les commandements divins. Le principe matériel et le témoignage du St-Esprit sont relégués à l'arrière-plan. La subjectivité, qu'aucun lien intérieur ne retient, s'émancipe pour ne plus reconnaître qu'une norme extérieure, la Sainte-Écriture, comprise d'une façon légale. En lieu et place de la foi, d'une communion vivante avec Dieu et de la possession du salut qui en découle, nous avons l'*acceptation des doctrines* et des préceptes de la révélation positive; la subjectivité s'efforce de *remplacer*, par des preuves en faveur de la crédibilité de la révélation, cette démonstration d'esprit et de puissance qu'elle ne connaît plus. De sorte que, sans qu'on s'en rende compte, la raison avec tout son appareil de preuves historiques et autres, ainsi que la *fides humana* qui en résulte, se trouvent avoir usurpé la place de la *fides divina*.

Par ses idées sur le libre arbitre, l'arminianisme a introduit un élément de pélagianisme dans la doctrine du salut et dans celle de son appropriation. Peu à peu la sanctification a pris la place de la justification. Les bases de celle-ci, les doctrines de Dieu, de la trinité, de Christ et de son expiation, ont été par la suite transformées.

Bornons-nous à montrer comment le principe formel est compris. Refusant à l'église et à la tradition toute autorité divine, l'arminianisme ne veut s'incliner que devant la Parole de Dieu. Il est ainsi le *précurseur* de ce supranaturalisme biblique qui ne fit son apparition dans l'Église luthérienne qu'au dix-huitième siècle. Mais voici ce qui arrive. Dès l'instant où le principe matériel n'est plus là, avec le besoin de salut qu'il implique, comme garantie du sens de l'Écriture, l'exégèse devient *arbitraire*. La subjectivité de l'interprète n'étant plus contenue par l'esprit chrétien, trouve dans

la Bible ce qu'elle *veut*, en même temps qu'elle se débarrasse de ce qui lui *déplaît*. On s'imagine interpréter l'Écriture, et on ne s'aperçoit pas qu'on se trompe sur l'accord qui est *censé* exister entre elle et son commentateur. L'arminianisme part de l'hypothèse que tout doit *être accrédité* par la seule Écriture. Mais comme, d'un côté, il ne veut pas fonder son autorité sur celle de l'Église, comme d'autre part, il n'admet pas que les prétentions de l'Écriture s'imposent à tous à titre d'axiomes, il est obligé de chercher une *base* pour le principe scripturaire lui-même. Qu'arrive-t-il alors ? Ce n'est plus l'Écriture, en dernière analyse, qui fait autorité. garantit et accrédite tout, c'est la raison qui est investie de ce rôle capital. Hugo Grotius et Episcopius ont exposé cette apologétique qui découle des doctrines arminiennes. Les écrivains du Nouveau-Testament *pouvaient* nous communiquer la vérité, le soupçon qu'ils ne l'aient pas *voulu* est inadmissible. Ce qu'ils nous disent du miracle de la résurrection de Christ est donc vrai ; il faut reconnaître l'origine divine de la religion chrétienne, affirmée par son fondateur. Arminius déjà cherche à donner une base philosophique à la preuve historique et empirique. Mais cette même raison qui avait altéré la notion de la foi au point de prétendre faire *sortir* celle-ci d'un raisonnement, eut la haute main dans l'exégèse. Le grand étalage que l'apologétique arminienne fait des miracles et de l'inspiration, n'est pas *en rapport* avec le but qu'on se propose. Les notions les plus profondes de l'Écriture sont affadies. Il faut laisser de côté les passages obscurs pour s'attacher à ceux qui sont clairs ; on déclare obscurs tous ceux qui admettent plusieurs interprétations ; ils ne renferment rien de nécessaire au salut. Les Arminiens prennent ainsi leurs *précautions* contre toute réfutation fondée sur l'Écriture. Mais aussi ils laissent bien voir que, quand ils relèvent à tel point l'autorité de la Bible, qui doit leur servir de base d'opération contre la doctrine ecclésiastique, ils sont beaucoup plus inspirés par leur *désaccord* avec celle-ci que par le respect pour l'Écriture, et par le plaisir qu'ils ont à vivre de son contenu. Avec tout cela (pour remplacer le principe matériel), à côté du libre arbitre, ils mettent en avant, comme principe d'interprétation, *l'utilité pratique* et le *bonheur* du monde. Les orthodoxes avaient admis les mystères dans leurs confessions de foi, en bonne partie comme un héritage doctrinal, sans se l'assimiler ; les Arminiens leur enlèvent toute valeur en se plaçant à ce point de vue utilitaire. Episcopius, poussant les choses à l'extrême, déclara que les dogmes les plus importants, comme la divinité de Jésus-Christ, étaient sans *portée pratique*.

Après avoir examiné les points débattus dans 154 séances (du 13 novembre 1618 au 9 mai 1619), le synode général de Dordrecht se prononça contre les Arminiens. Sa doctrine est infralapsaire, plus modérée que celle de Calvin et de Théodore de Bèze.

Exilés de Hollande, puis rappelés en 1636, les Arminiens exercèrent de l'influence non-seulement dans leur patrie, mais encore en France, en Angleterre (le latitudinarisme de ce pays se rattache à eux) et sur les Luthériens allemands. Ce fut le socinianisme qui développa les conséquences de l'arminianisme.

II

Dissolution de la théologie du seizième siècle.

Tous les facteurs indispensables au développement d'une saine théologie s'étaient trouvés heureusement réunis au seizième siècle. Toutefois, la chose avait eu lieu d'une manière *immédiate et spontanée*, par suite d'un tact parfait qui avait guidé les réformateurs. Aussi le résultat n'était-il pas *acquis* pour toujours : il fallait que le travail scientifique de la réflexion intervînt pour mettre les divers éléments en équilibre, en assurant à chacun la place qui lui revenait de droit. Malheureusement les successeurs des réformateurs ne furent pas à la hauteur de leur tâche ; la *réflexion* s'acquitta moins bien de sa mission que ne l'avaient fait le sentiment et la conscience immédiate. La synthèse puissante qui avait constitué la force des hommes du seizième siècle, ne fut pas maintenue.

Un prétexte fort plausible provoqua la rupture de l'équilibre. Il s'agissait de donner au principe *intellectuel* tout le développement auquel il avait droit. Mais la chose eut lieu *aux dépens* des autres éléments qui, par *réaction*, furent à leur tour provoqués à s'affirmer en *s'exagérant* : le lien de la gerbe se trouva complètement brisé.

L'évolution n'eut rien *d'arbitraire* ; elle fut provoquée par les circonstances *historiques* dans lesquelles on se trouvait. Il s'agissait de *légitimer* la nouvelle conception religieuse du seizième siècle par l'histoire de l'Église et par les Écritures, pour montrer ainsi que *tout le passé* lui était favorable. Si l'accomplissement de cette tâche devait assurer un grand rôle à la polémique, la nécessité d'établir les rapports convenables entre le christianisme et la religion fit une part encore plus belle à la dogmatique, qui devint la reine des sciences théologiques.

Tout ce travail d'élaboration, dont la nécessité ne saurait être contestée, s'accomplit d'une manière trop extérieure. La théologie a cessé d'être une affaire de cœur et de conscience ; on n'obtient plus ses résultats au prix des combats spirituels qui coûtèrent tant de larmes aux grands hommes de la Réformation ; il est plus commode d'en appeler à l'autorité *extérieure*. Pour tout dire en un mot, à l'esprit créateur, libre et jeune du seizième siècle, a succédé un conservatisme *aveugle et timoré* qui poursuit avec acharnement toute nouveauté, et jusqu'à la moindre nuance, comme mettant l'unité de l'Église en danger.

Cette étroitesse était heureusement trop en désaccord avec l'essence même de l'Église évangélique pour ne pas provoquer dans son sein de vigoureuses protestations. Aussi, pendant cette longue période, allons nous assister à l'*exagération* de certains facteurs du principe réformateur et aux diverses *réactions* qu'elle provoque.

1. ÉGLISE RÉFORMÉE.

La lutte s'établit entre les défenseurs de l'orthodoxie officielle, qui cherchaient à faire la part de *l'objectivité* aussi grande que possible, et les novateurs, qui s'attachaient à *adoucir* les angles de la doctrine de l'élection. Le mouvement partit de l'Académie de Saumur ; il donna lieu aux controverses avec Amyraud, La Place et Pajon. Voilà quant à la déviation du principe *matériel*.

Les controverses qui portèrent sur le principe *formel*, eurent plus de retentissement et d'importance. Pour obtenir une pleine et entière certitude de son salut, — ce besoin suprême des réformés, — on exagère l'autorité de l'Écriture, et on aboutit ainsi à la *Formule de Consentement des Eglises de la Suisse*, qui, la première, établit l'inspiration plénière. Le triumvirat d'Alphonse Turretin, à Genève, de Werenfels, à Bâle, et d'Ostervald, à Neuchâtel, provoqua une réaction dans le sens du piétisme et d'un rapprochement entre les Luthériens et les Réformés, tandis que l'orthodoxie, de son côté, commençait à tourner en supranaturalisme biblique. La scolastique réformée ne rencontra pas une opposition moins décidée en Hollande. Ce fut d'abord Coccejius qui, au moyen de sa théologie fédérale, s'étudia à tempérer la doctrine de la prédestination ; puis l'école de Descartes qui releva le rôle méconnu de la raison.

Pendant que ces controverses agitaient le continent, la lutte s'engageait également dans les Iles Britanniques. Ici la scolastique et une orthodoxie scientifique ne réussissent pas à prendre pied. L'antagonisme entre l'autorité et la liberté y éclate comme ailleurs ;

seulement il porte sur des points qui relèvent moins de l'intelligence que de la *volonté*. Les conséquences sont plus *ecclésiastiques, sociales, politiques* que théologiques. Nous avons les luttes de *l'épiscopalisme*, du *presbytérianisme* et de *l'indépendantisme*. Les Quakers sont les premiers à protester contre l'autorité extérieure au nom du *spiritualisme* chrétien. Mais l'esprit anglais ne s'est pas suffisamment assimilé le principe réformateur pour créer une théologie *indépendante*. Tout ce qu'il peut faire, c'est de chercher dans le *latitudinarisme* un *terme-moyen* entre les exagérations des puritains et des épiscopaux. Cette tendance anti-dogmatique, qui met essentiellement l'accent sur l'élément pratique, *méconnaît* tout ce qu'il y a d'essentiel dans le christianisme. Favorisée par l'idéalisme de Cudworth, par le réalisme de Bacon et de Locke, elle prépare le grand mouvement du déisme (1650-1750). Pour le malheur de la théologie anglaise, les uns ne savent relever l'autorité de l'Écriture qu'aux *dépens de la foi* et de la liberté, tandis que les représentants de l'individualisme chrétien, n'apercevant pas le lien qui *rattache* la foi à l'Écriture, cèdent aux fantaisies d'une lumière intérieure et s'égarer dans de vaines formules libérales.

Pendant que déistes et chrétiens se fourvoyaient dans de stériles débats qui ne pouvaient aboutir, le *Méthodisme* fit une heureuse diversion. Il remit en honneur le christianisme pratique, également méconnu par ses défenseurs et par ses adversaires. Mais le *Méthodisme*, étant *exclusivement* pratique, n'a pu provoquer d'une façon *immédiate* un développement nouveau de la théologie anglaise. Toutefois, en insistant fortement sur l'expérience *personnelle* du christianisme, sur la justification par la foi et sur la conversion, il a eu le mérite de relever *indirectement* un des facteurs *indispensables* à toute rénovation théologique.

2. ÉGLISE LUTHÉRIENNE.

En Allemagne, le règne de la scolastique fut plus *absolu* et plus *prolongé*. Le mouvement est moins prompt, mais il gagne en profondeur. Grâce à l'absence de tout schisme, les éléments les plus contraires sont obligés de vivre côte à côte et de finir par s'équilibrer en se pénétrant.

Ici encore, nous voyons s'accuser fortement le besoin d'*objectivité* et de *certitude* dans les matières religieuses. En vue de mieux le satisfaire, on croit devoir *renoncer* au témoignage du Saint-Esprit, qui ne paraît pas offrir les garanties suffisantes; on *exagère* l'au-

torité des confessions de foi; on *méconnaît* le caractère divino-humain de la Bible pour la déclarer parfaitement *adéquate* à la révélation. Lorsque Calow, Quenstedt, Hollaz font appel au témoignage du Saint-Esprit, ce n'est plus pour lui demander l'assurance de leur *adoption* ou de leur *justification* (comme on avait fait au seizième siècle), mais pour qu'il dépose en faveur de la vérité et de la certitude *des doctrines* de l'Écriture. Cette prétention de la scolastique qui établit un *intermédiaire* purement *intellectuel* entre la vérité et la conscience individuelle, est tout à fait caractéristique. Les exagérations du *Concensus* helvétique sur l'inspiration, passent le Rhin: Calow suppose que la Bible agit d'une manière *magique*; après s'être demandé, si elle peut être appelée une *créature*, il répond négativement.

Mais à quoi bon exagérer à ce point-là le principe formel? C'est, dit-on, dans l'intérêt du principe réel. Pure illusion! L'équilibre établi par les hommes du seizième siècle, ne pouvait être *rompu au profit de leur œuvre*. Cette exagération profite si peu à la doctrine, que celle de la justification par la foi est toujours plus *méconnue*: elle perd la place centrale qu'elle occupait dans le système luthérien. La différence entre l'essentiel et l'accessoire échappe à ces théologiens. Comment en aurait-il été autrement? Toutes les doctrines apparaissent comme juxta-posées sur le même plan; aucun lien intérieur ne les rattache l'une à l'autre; elles n'ont plus, toutes, qu'une garantie purement extérieure: l'autorité de l'Écriture, qui est devenue le principe *unique* et *suprême*.

La première protestation contre cette scolastique eut lieu au nom du *sentiment*; elle procéda de quelques mystiques dont le célèbre cordonnier Jacob Böhme est le plus connu; la seconde s'appuya sur la *science*: George Calixte fut son organe: Spener et les piétistes d'un côté, les Moraves et Zinzendorf d'un autre, réagirent, à leur tour, au nom de la piété *pratique*. Tout en se rattachant au piétisme, Bengel sait conserver sa physionomie particulière. Il est le représentant d'une *théologie biblique* qui se *concilie* fort bien avec la critique des écrits du Nouveau-Testament, *fondée* par ce théologien. Toute l'école de Bengel se fait remarquer par un grand amour pour l'Écriture et pour le *peuple*. Mais tandis qu'une des branches s'occupe simplement d'histoire, l'autre, avec Oetinger, cultive essentiellement la spéculation chrétienne. Le système gnostique de Swedenborg n'est pas sans quelques rapports avec la théosophie d'Oetinger qui, plus tard, devait agir fortement sur Rothe.

L'orthodoxie et le piétisme sortirent de leurs luttes, *affaiblis et tempérés*. L'Église luthérienne jouit, pendant quelque temps, d'une prospérité relative sous l'influence d'hommes pieux et distingués qui surent éviter les deux extrêmes. Malheureusement ces esprits modérés manquaient de toute *originalité* et de toute force *créatrice*. L'orthodoxie était au fond plus *ébranlée* qu'il ne paraissait. Le mouvement de dissolution, un instant ralenti, *s'accuse* avec une force nouvelle; les *sciences naturelles* soulèvent une foule de problèmes difficiles; les premiers *précurseurs* du rationalisme font leur apparition. Après que Leibnitz et Wolff ont inutilement tenté de *réconcilier* la foi et la philosophie sur la base du supranaturalisme et du rationalisme, Semler, par ses études historiques, vient répandre à pleines mains des *germes* de cette dernière tendance. Klopstock, Hamann, Claudius, Lessing et Herder protestent, chacun de son point de vue, à la fois contre une orthodoxie *morte* et contre un rationalisme *vide*. Mais le mouvement ne pouvait être arrêté. Tout en se défendant d'être rationaliste, Lessing publie les célèbres *Fragments de Wolfenbüttel* qui deviennent le manifeste du rationalisme. Le subjectivisme triomphe sur toute la ligne: la théologie *affaiblie et décriée* cède le gouvernement des esprits à la philosophie qui semble l'avoir définitivement supplantée.

C'est à Kant que revient le mérite d'avoir franchement abordé les graves questions qui agitaient alors les esprits. D'une main, il renverse la *philosophie populaire*, relevant de Lessing et de Herder, qui attaque le christianisme historique au nom de l'esthétique et de l'humanisme; de l'autre, il arbore le *drapeau des réformateurs*, en insistant sur l'élément moral trop méconnu; mais au fond il lance la philosophie dans une voie nouvelle qui aboutira à la négation de *toute religion*.

Cependant, quelques théologiens furent surtout frappés par les *points de contact* qu'ils crurent découvrir entre le kantisme et l'Évangile. C'est sous leur inspiration qu'eut lieu la *seconde* tentative de réconcilier la foi et la raison. Tour à tour supranaturaliste et rationaliste, le philosophe de Königsberg exerce une profonde influence sur la dogmatique et sur l'apologétique.

Mais les théologiens ne tardèrent pas à revenir de leur illusion. Il fallut s'avouer qu'une philosophie qui prétendait ne rien *connaître* de Dieu, était un étrange appui pour la théologie. Ensuite, en niant toute connaissance objective, le criticisme avait renversé *les bases* sur lesquelles on pouvait établir la certitude d'une révélation. Le traité d'alliance entre la foi et la raison est rompu: la

théologie ecclésiastique perd chaque jour du terrain ; les capitulations se succèdent rapidement ; les docteurs déroutés et ne sachant plus ce qu'ils sont au fond, s'appellent tour à tour des *rationalistes* supranaturalistes et des *supranaturalistes* rationalistes.

Toutefois, si la philosophie a triomphé de la théologie, c'est en se plaçant elle-même sur un terrain glissant qui ne tarde pas à lui être *fatal*. Reinhold, Fries et Jacobi se livrent à d'inutiles efforts pour sauvegarder la « *chose en soi* » de Kant ; Fichte finit par l'emporter en faisant aboutir le criticisme à un idéalisme absolu. La philosophie semble obéir à une loi intérieure qui la condamne à se détruire elle-même quand elle essaie tour à tour des diverses solutions qui peuvent être données du problème de l'univers, en se plaçant au point de vue exclusivement *subjectif*.

Tel était l'état des esprits au commencement de ce siècle. La théologie et la philosophie ont suivi une marche parallèle. Si celle-ci avait abouti à l'impuissance en statuant un *divorce absolu* entre l'objectivité et la subjectivité, celle-là était tombée dans la même faute quand elle avait mis *en lutte* le principe formel et le principe réel de la Réformation. De part et d'autre, instruit par l'expérience, on était bien préparé pour essayer d'une *synthèse nouvelle* qui ferait droit aux facteurs *divers* entrés en antagonisme.

III

Régénération de la théologie évangélique au dix-neuvième siècle.

Un des traits les plus remarquables de cette époque et qu'il faut considérer comme un vrai signe des temps, c'est que les nombreuses tentatives de rapprochement entre Luthériens et Réformés, qui avaient jusque-là échoué, réussissent *en partie*, du moins en Prusse. La théologie nouvelle, qui va se former, ne sera pas *confessionnelle* ; elle s'inspirera de principes supérieurs qui, dans la pratique, lui donneront des allures *éclectiques*.

Le même rapprochement a lieu entre les diverses écoles philosophiques. Tout le monde se défend de vouloir sacrifier soit l'objectivité, soit la subjectivité. On croit avoir accompli la synthèse définitive de ces deux facteurs, en les déduisant d'un principe supérieur, l'absolu. Schelling s'arrête à un absolu exclusivement *physique*, Hegel lui substitue un absolu *logique*, tandis que Schleiermacher nous présente un absolu *moral*.

Grâces à cet apaisement général des esprits, on croit pour la

troisième fois que la théologie et la philosophie ont conclu une alliance éternelle. Mais la *Vie de Jésus*, de Strauss, ne tarde pas à dissiper les illusions. Tous les voiles sont déchirés ; les catégories hégéliennes sont appliquées sans ménagement à l'histoire évangélique ; l'hostilité entre les deux écoles devient alors manifeste à tous les yeux. Strauss part de deux hypothèses : l'une *dogmatique* (la notion panthéiste de Dieu), l'autre *historique*, en vertu de laquelle nos évangiles n'auraient pas été écrits par des témoins oculaires. Il obtient ainsi *du temps* pour la composition de ces mythes *inconscients* qui doivent nous expliquer la formation du christianisme apostolique.

La *Vie de Jésus* eut un immense retentissement ; mais son influence ne fut ni profonde, ni durable. La tendance de Schleiermacher lui fit surtout contre-poids. S'élevant au-dessus de toutes les antithèses, qui depuis longtemps défraient une controverse stérile, ce théologien renouvelle la science en allant se retremper aux sources vives de l'*Écriture* et de la *Réformation*. Il proclame de nouveau que la vérité est appelée à se légitimer par l'action même du Saint-Esprit sur la conscience individuelle. Rationalistes et supranaturalistes (ce dernier nom désigne les orthodoxes de l'époque) ne voient dans la religion qu'une fonction de la *volonté* et de la *connaissance*, un *modus Deum cognoscendi et colendi*. Leur idée de Dieu est celle du déisme. En définissant la religion comme *une vie* nouvelle appelée à pénétrer toutes les sphères de l'existence, Schleiermacher présente de nouveau la foi comme le principe matériel de la dogmatique ; il prétend couper court à la controverse sur le surnaturel en faisant la part des écoles en présence ; avant toutes choses, il proclame la personne de Jésus-Christ comme le centre même de la théologie ; l'Évangile redevient la *religion de la rédemption* ; les divers éléments que l'Écriture renferme acquièrent une importance plus ou moins grande, suivant leurs rapports avec le fait capital, la rédemption. La distinction entre les vérités fondamentales et les principes accessoires fait cesser la confusion entre la religion et la dogmatique. Schleiermacher renverse du même coup les prétentions de l'intellectualisme orthodoxe et hétérodoxe.

Malheureusement notre théologien ne réussit pas à mettre un terme à la controverse entre le *déisme et le panthéisme*. Tout en affirmant qu'on ne saurait connaître l'essence de Dieu, Schleiermacher accepte l'ancienne notion du moyen âge qui accuse principalement la *toute-puissance*. Il laisse ainsi la porte ouverte aux

interprétations plus ou moins authentiques que ses divers disciples donneront de sa dogmatique.

Les années qui suivirent l'apparition (1821) de la dogmatique de Schleiermacher furent marquées par l'influence décisive qu'il exerça sur les esprits. Tandis que la plupart des théologiens sont occupés à *rectifier* ou à *compléter* son point de vue, l'opposition contre Strauss provoque sur le terrain *pratique* une réaction qui aboutit au renouvellement de la vie religieuse, mais aussi à la formation de deux *partis extrêmes* qui parurent un instant mettre en danger l'union des Réformés et des Luthériens. Cette tentative de restauration atteignit son point culminant en 1860; son dernier mot fut une espèce de Puseyisme allemand qui provoqua, comme contre-poids, les manifestations populaires d'un protestantisme purement négatif.

Grâce à la perturbation résultant de ces agitations qui avaient affaibli le parti des théologiens positifs, l'Allemagne a été un peu prise au dépourvu, lorsque Renan, Strauss et Schenkel ont de nouveau porté l'attention sur les questions théologiques et spécialement sur la christologie. Ces divers écrivains se proposent un même but: donner un tableau *exact, réel* de la personne de Jésus et de son histoire. Pour leur répondre on ne pouvait plus en appeler à l'autorité de l'Église chargée de *garantir*, à son tour, l'autorité du canon et de son contenu. Il s'agissait d'accepter les conditions de la science, de compter avec les exigences de la critique et de présenter soi-même une fidèle image de la personne du Sauveur.

Il résulte de toutes ces controverses récentes qu'une *évolution importante* s'est lentement accomplie dans les questions critiques et christologiques. Tous les travaux de l'école de Tubingue n'ont eu qu'un seul but: *justifier* l'hypothèse historique, sur laquelle reposait la théorie des mythes. Strauss avait cru que la forteresse pouvait être enlevée d'un coup de main; Baur a senti, au contraire qu'on ne l'emporterait qu'à la suite d'un siège en règle. D'accord avec Strauss pour *nier* tout surnaturel, se refusant à admettre des *procédés frauduleux* dans les livres du Nouveau-Testament, le chef de l'école de Tubingue a cherché à prouver qu'ils ne proviennent pas d'auteurs contemporains; qu'il s'est écoulé entre les faits et leur consignation par écrit un temps *suffisant* pour donner lieu à la formation de ces fables inconscientes qui ne compromettent pas le caractère moral des rédacteurs de nos documents. *Mais en voulant justifier l'hypothèse des mythes sur le terrain historique, on l'a com-*

promise. A la suite de toutes les opérations critiques de Baur on s'est vu en face d'un étrange résultat ; le christianisme est apparu comme un produit *anonyme*, sans fondateur personnel. On nous parlait de chrétiens judaïsants, de chrétiens sortis du paganisme ; toute la littérature du Nouveau-Testament était présentée comme un produit de leurs controverses d'abord, et puis des essais de conciliation qui survinrent quand la lutte eut perdu de sa vivacité. Mais ici se pose une question importante : *d'où* sortent donc ces judéo-chrétiens et ces chrétiens-païens ? D'où vient l'impulsion qui les pousse à se combattre avec tant d'acharnement ? Qu'elle est cette *puissance irrésistible* qui s'impose aux uns et aux autres, et qui, non contente de *prévenir* une rupture définitive, les *oblige* à finir par se concilier ? Comment se fait-il qu'il se soit formé *parmi les Juifs* un parti qui a reconnu en Jésus le Messie et qui, pour le suivre, n'a reculé ni devant les souffrances, ni devant la mort ?

Comme l'école de Tubingue ne conteste pas l'existence *historique* du Seigneur, elle est bien obligée d'avouer que les discours, les œuvres et le sort de Jésus ont *provoqué* cette foi des judéo-chrétiens. Mais ici deux autres questions décisives se posent : Comment les premiers apôtres peuvent-ils être demeurés *foncièrement juifs*, tout en se mettant en *directe opposition* avec les *idées messianiques* régnantes et en admettant un Messie humilié, crucifié ? Du moment où sur l'article du Messie, — ce point fondamental de la religion juive, — ils se sont mis en opposition avec la foi de leur peuple, il reste à *expliquer comment* ils en sont venus à rompre ainsi avec les préjugés nationaux.

Ici il s'agit de se décider : on se trouve en face d'une énigme historique qui n'admet qu'une solution. Nos évangiles l'expliquent naturellement, en respectant toutes les exigences psychologiques. S'il ne s'est pas passé quelque chose comme les œuvres et la résurrection du Sauveur pour convertir ces juifs dissidents, s'ils n'ont pas été conduits à le reconnaître comme Messie par l'impression miraculeuse qu'il leur a faite, par ses déclarations sur sa haute dignité, *leur rupture avec la foi populaire* demeure inexplicée. Évidemment les premiers apôtres ne sont pas *restés* purement et simplement des juifs. Tout en conservant des éléments traditionnels, ils ont admis certaines vérités *en commun* avec saint Paul. De sorte qu'il faut considérer l'accord entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'entre les païens non pas comme la *résultante* de longues controverses, mais comme un fait *primitif*. Et cet accord lui-même ne s'explique nullement par un procès dialectique de

l'idée, conforme aux exigences de la logique hégélienne, mais par *l'impression décisive* que le fondateur du christianisme, Jésus-Christ, a produite sur les uns et sur les autres. Ils étaient au fond d'accord parce que leur foi a été déterminée par *l'action* que sa personne a exercée sur eux.

Ce premier pas sur le terrain historique en réclamait un second : *L'accord foncier des deux grandes tendances, — compatible d'ailleurs avec d'importantes différences, — implique l'unité du fondateur.* C'est ainsi qu'en approfondissant les questions critiques, la théologie a été forcément ramenée vers le problème christologique qu'elle prenait plaisir à éluder. On a tenté d'expliquer la formation du christianisme primitif en la plaçant *longtemps après* la mort du fondateur, en faisant provenir nos écrits évangéliques des luttes entre les judéo-chrétiens et les chrétiens-païens ; mais arrivés là, les critiques n'ont pu se dispenser de *rendre compte* de ces deux grandes écoles. C'est ainsi que l'attention a été ramenée vers les vraies sources du christianisme.

Le grand mérite de Strauss est d'avoir reconnu le bien fondé de ces exigences. Pour y répondre, il cherche à donner, dans sa seconde *Vie de Jésus*, une image *historique et positive* du fondateur du christianisme. Baur lui avait reproché d'avoir, dans son premier ouvrage, fait une critique de *l'histoire* évangélique sans toucher à celle des *évangiles* ; Strauss retournant l'objection, reproche au chef de l'école de Tubingue de s'être appliqué à une critique *des évangiles*, sans avoir abordé celle de *l'histoire* évangélique. Il s'agirait donc, tout en adoptant, pour l'essentiel, les résultats de la critique au sujet des sources, de faire un pas en avant, en traçant enfin le tableau de la personne du Sauveur qui doit s'en dégager.

M. Renan est entré le premier dans cette voie. Il adopte la date qu'on assigne ordinairement à la composition des synoptiques ; il reconnaît, en partie du moins, le quatrième évangile comme une source historique. En rapprochant ainsi la date de la composition de nos documents, du moment où les faits se sont passés, il ne réussit à se débarrasser du miracle et du surnaturel *qu'aux dépens* du caractère moral du Maître et des apôtres. Il faut que Jésus-Christ, par ses discours, ait provoqué ses disciples à croire à sa divinité. Cet esprit colossal, d'abord animé des plus pures intentions, a été poussé, par l'opposition qu'il a rencontrée, à se faire Dieu et à recourir au mensonge et à la tromperie.

Strauss voit dans le caractère et dans l'esprit de Jésus, la syn-

thèse du judaïsme et de l'hellénisme. La conception pure et spirituelle d'un *seul Dieu* lui vient du judaïsme, sa *sérénité*, de l'hellénisme. Il n'avait pas à se convertir ; il lui suffisait de laisser sa belle nature s'épanouir en toute liberté pour nous donner l'image accomplie d'un homme dans la volonté duquel la divinité a élu domicile. L'*humanité*, la *douceur*, le *support*, sont les idées fondamentales de sa religion. Il a traduit dans un langage religieux les pensées des philosophes païens. Mais ce n'est là qu'un premier pas, signe précurseur d'un développement supérieur de l'humanité. Le tableau que l'histoire nous présente de Jésus, n'est pas sans avoir quelques ombres. Il nous a donné le parfait modèle d'un *individu* consacré à l'amour de Dieu et du prochain, mais il faut qu'il soit *complété* pour tout ce qui tient à l'*état*, au *négoce*, aux *arts* et à la conception *esthétique* de la vie. Il y a lieu d'espérer qu'on finira par se débarrasser de la notion d'un Dieu personnel, placé en *dehors* et *au-dessus* de la nature et agissant sur le monde par son Esprit.

D'un autre côté, Strauss se rapproche de M. Renan. Il est disposé à admettre que, par suite des travaux de Baur, il convient d'accorder une plus large place à la poésie *consciente* et *intentionnelle* qu'on ne l'avait d'abord cru. Il est inadmissible que dans une époque *si éloignée* des événements, on ait fait des récits fabuleux en indiquant soigneusement le *temps*, les *lieux*, les *noms propres*, et tout cela d'une manière *inconsciente*, sans *intention* aucune. De sorte qu'il ne reste plus que les deux alternatives signalées par Baur. Si on ne veut pas accorder *des falsifications intentionnelles et conscientes*, il faut admettre que nos récits évangéliques sont, pour l'essentiel, *dignes de foi*. L'explication qui rend compte de l'origine du christianisme au moyen de la théorie des mythes est donc en train *de se dissoudre*. Tous les travaux de la critique ont un étrange résultat : *dès qu'on se refuse à reconnaître le caractère historique de la littérature du Nouveau-Testament, il ne reste plus qu'à accuser ses auteurs de fraude consciente*.

Strauss voudrait échapper à cette dernière alternative, qui a toujours profondément répugné à la science allemande. Dans ce but, il suppose que nos évangiles n'ont été composés qu'*après* l'âge apostolique. Mais pour que ce point de vue intermédiaire fût soutenable, il faudrait que le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus, *répondit aux légitimes exigences* de la science et que l'étude des sources, faite par Baur, *résistât à la contre-épreuve*, à laquelle son émule la soumet. Sans cela la critique ne

pourra pas s'arrêter sur cette pente glissante ; elle sera contrainte de recourir aux accusations des adversaires les plus vulgaires et les plus superficiels du christianisme.

Or, il s'en faut de beaucoup que le tableau de la personne de Jésus présenté par Strauss, satisfasse aux exigences historiques : il n'est ni à l'abri de toute attaque, ni même *historiquement possible*. Le fait incontestable du christianisme et de l'Église demeure *inexpliqué* ; on ne nous donne pas de raison *suffisante* qui en rende compte. D'où vient cette paix, ce *sentiment du salut* qui, de l'avis de tous, caractérise à un si haut degré l'Église, s'il n'y a eu ni Sauveur, ni Rédempteur ? Au moment même où il fait appel à la loi de la *causalité* pour nier la possibilité du miracle, Strauss l'a violé autant qu'il est en lui, en ne présentant pas une cause *suffisante* d'un fait historique qui ne saurait être méconnu. L'Église s'est donnée comme l'assemblée des rachetés. Ce fait ne pouvant être nié, on est tenu d'en rendre compte. Il y a plus. Ce trait caractéristique de la religion chrétienne oblige à remonter jusqu'à son *fondateur*, jusqu'à son *activité* et jusqu'à ses *déclarations*. Comment l'époque qui suivit celle des apôtres, aurait-elle pu le considérer, — et tout le monde accorde qu'elle le fait — comme le médiateur entre Dieu et les hommes, le Sauveur, si cette doctrine n'avait pas constitué *le contenu même de la prédication apostolique*, ainsi qu'on le voit par l'Apocalypse ? D'autre part, comment les apôtres auraient-ils pu prêcher cette doctrine, *vivre et souffrir* pour elle, si Jésus ne s'était pas réellement présenté à eux *comme rédempteur*, et s'il n'avait réclamé la foi en sa personne comme un *acte religieux* ?

Dès l'instant où ces faits-là sont bien établis, il est superflu de chercher, en dépit des témoignages de l'histoire, à faire composer les évangiles *après* le siècle apostolique. *On ne saurait décharger ni les apôtres, ni le Maître de la part qui leur revient dans les déclarations destinées à glorifier le fils de Marie*. Strauss reconnaît que les espérances eschatologiques, partagées par les judaïsants, reposaient sur des déclarations de Jésus lui-même. Il est hors de doute qu'il a parlé de son *retour dans la gloire du Père pour juger le monde entier*. En tenant ce langage, Jésus s'est posé en face de l'humanité comme *parfaitement saint* ; il est, en effet, impossible que celui qui a besoin d'être racheté, se donne comme le *rédempteur* du péché et le *juge* du monde. De deux choses l'une : Jésus en parlant ainsi aura été un enthousiaste plein d'orgueil spirituel, comme le veut M. Renan, ou bien, il faut reconnaître que ces déclarations ont été l'expression de son sentiment intime et de la

vérité. Or, de l'aveu même de Strauss, la grandeur morale et religieuse de Jésus est à l'abri de tout doute ; chacun sait, en outre, que la connaissance de soi-même et l'humilité sont la *condition absolue* de toute vie morale et religieuse vraiment puissante ; là où se trouve le péché, l'humilité et le sentiment de la culpabilité *augmentent* à mesure que l'homme intérieur se développe. Que conclure de tout cela ? Le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus est une *contradiction*, une *impossibilité historique*, une *monstruosité logique, morale et religieuse*. Le célèbre critique veut, en effet, que Jésus ait été un *simple pécheur* et qu'il *se soit rendu* néanmoins le beau témoignage que nous savons. Du moment où il était pécheur, il lui suffisait de posséder le degré *le plus ordinaire* d'humilité pour l'empêcher de s'attribuer la sainteté et de se donner comme Fils de Dieu. Mais il est *incontestable* que Jésus s'est rendu à lui-même ce magnifique témoignage. Il ne suffit donc pas de lui attribuer une grandeur religieuse et morale qui n'était pas à l'abri des faiblesses humaines ; il faut aller plus loin encore et poser deux alternatives : *Ou bien le témoignage que Jésus se rend à lui-même est vrai, ou bien il n'est qu'un misérable, un criminel qui a prétendu fonder le royaume de Dieu après avoir commencé par renverser en lui-même ses fondements indispensables*. La décision à prendre est singulièrement simplifiée : on peut s'en remettre, sans crainte, au verdict que portera toute conscience vraiment religieuse et morale.

C'est ainsi que la fameuse théorie qui prétendait rendre compte du christianisme évangélique au moyen de fables que les premiers chrétiens auraient forgées d'une manière *inconsciente*, ne peut se soutenir un instant sur le terrain *historique*. Et chose étrange ! après tant d'années, après tant de travaux, après avoir essayé de toutes les hypothèses, la critique négative est obligée de finir *par où elle avait commencé* ! Il faut en revenir aux *Fragments de Wolfenbüttel* qui attaquent hardiment le caractère *moral* de Jésus et des apôtres. On a essayé de toutes les méthodes pour éviter de se ranger à cette explication de Reimarus. Il semble que la critique ait instinctivement prévu le danger qu'elle courait elle-même : contrainte de revenir à cette solution, elle s'est *suicidée* aux yeux de tous ceux qui ont conservé le sens des choses religieuses, morales et historiques.

Tandis que la critique négative parcourait ainsi les diverses phases qui devaient aboutir à son complet discrédit, la théologie moderne ne se bornait pas à maintenir son parfait accord avec le

principe réformateur du seizième siècle, elle savait encore l'*approfondir* et le *développer*. A la vérité, les hésitations et les tâtonnements n'ont pas fait défaut ; mais tout cela n'a servi qu'à préparer la solution désirée. Les droits du principe formel et du principe réel sont aujourd'hui *généralement reconnus*. Il ne saurait plus être question de faire de l'autorité de la Bible le *seul* principe du protestantisme. D'une part, l'Écriture nous renvoie *aux fidèles* qui, toutes choses égales d'ailleurs, sont seuls en état de l'expliquer et de décider toutes les questions qui se rapportent à sa canonicité ; d'autre part, la foi évangélique *a besoin* de la Bible pour naître, pour se développer d'une manière régulière, pour arriver à une conscience historique, subjective et objective, qui la mette à l'abri des dangers du subjectivisme. Quant à ceux qui se croient encore en mesure de démontrer la vérité du christianisme au moyen de preuves historico-rationnelles dans le genre des anciennes *évidences* affectionnées par les Anglais, il faut leur rappeler, avec Twisten, que la preuve en faveur de la révélation et de l'inspiration ne saurait être *indépendante* de la foi chrétienne, ni *la faire naître*. La méthode qui présente les choses de foi comme relevant exclusivement de l'intelligence, a eu précisément pour résultat de provoquer des attaques comme celles des *Fragments de Wolfenbüttel* et de leur sacrifier le christianisme. Qu'on ne prétende donc pas prouver, en tout premier lieu, l'autorité ou l'inspiration de l'Écriture et des apôtres. L'essentiel, c'est la *foi en Jésus*, le Sauveur, l'expérience personnelle de la justification devant Dieu au moyen de la foi. D'une part, l'Écriture est un *moyen* de grâce puissant pour faire *naître* cette foi et, d'autre part, quand celle-ci est née, lorsqu'elle a acquis la certitude du salut par Jésus-Christ, elle ne peut s'empêcher de *reconnaître* une autorité normative aux apôtres envoyés par Jésus, et à leurs écrits. Ceux-ci, en effet, ne sont pas seulement l'unique moyen que nous ayons de connaître le Maître d'une manière sûre ; ils font, en outre, *partie de la révélation primitive*. La Parole, la révélation *doit* donc se trouver dans les documents apostoliques ou nulle part ailleurs. Or, *il faut* qu'elle s'y trouve : car le contenu de la Sainte-Écriture se justifie de lui-même, par l'action du Saint-Esprit, comme vérité *incontestable*. De là, une conséquence de la plus haute portée. Comme la foi personnelle s'accorde pleinement avec tout ce qui dans la Sainte-Écriture a une valeur salutaire, il en résulte qu'elle est *indépendante* de toutes les questions critiques. Elle ne saurait être empêchée, ni compromise par le fait que la Bible n'est pas à l'abri

de toute attaque et qu'elle laisse à désirer quant au style de ses auteurs, et pour ce qui est de la description des scènes historiques qui ont servi de théâtre à la révélation. La foi divine et consciente s'attache à des choses plus importantes. Elle se fait une plus haute idée des écrivains sacrés, en contemplant en eux la réalisation de l'union du divin et de l'humain, en sentant battre un cœur d'homme dans leurs écrits, que lorsqu'elle les considère comme des organes *inconscients* de Dieu, quand elle voit dans leurs livres le *code* des lois divines. Voilà pourquoi la foi évangélique n'hésite pas à reconnaître *tous* les droits de la critique et d'une exégèse indépendante. Comment pourrait-elle tenir la science en suspicion ? C'est pour la foi une affaire de conscience, non-seulement de *se soumettre* aux livres qui ont une valeur normative, mais encore de *repousser* ceux qui ne sauraient se légitimer comme authentiques. La critique théologique est sans cesse appelée à juger l'*Écriture par l'Écriture* : les docteurs croyants sont constamment obligés de critiquer le canon par lui-même. Conçoit-on un meilleur moyen de pénétrer dans le sens intime de l'Écriture, de faire ressortir l'harmonie intérieure du christianisme, sa logique et de manifester à tous égards ses richesses ?

Pour ce qui est de l'exégèse, il est reconnu d'un côté que l'interprétation grammaticale et philologique doit demeurer la base immuable, mais que, d'un autre côté, il faut une certaine homogénéité entre l'interprète et son auteur, exactement comme dans la littérature profane. Qui donc admettrait qu'un esprit prosaïque pût commenter avec succès les écrits d'un poète ? La foi chrétienne se charge *d'établir l'homogénéité* entre l'interprète et les ouvrages bibliques qu'il explique ; c'est là *l'élément théologique* de l'exégèse. Aucune confession de foi ecclésiastique ne saurait, du reste, servir de norme à l'explication.

Au souffle de cette science moderne, toutes les doctrines spéciales de la dogmatique traditionnelle ont été *modifiées, rectifiées* ou du moins présentées sous une face *nouvelle*. Les diverses branches de la théologie ont bénéficié de cette conception spirituelle du christianisme. Le mouvement a déjà franchi les limites de l'Allemagne où il était d'abord concentré. Il est permis de parler d'une rénovation théologique, plus ou moins accentuée, non-seulement sur le continent, en France, en Suisse, en Hollande, mais encore en Angleterre et jusqu'en Amérique.

J. F. ASTIÉ.