

Essai d'une introduction à la dogmatique protestante

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

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **28 (1895)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379587>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

ESSAI D'UNE INTRODUCTION
A LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN

AVANT-PROPOS

Objet et limites du présent essai. — Inconvénients que présente le plan généralement adopté dans les prolégomènes à la dogmatique. — Marche suivie dans ce travail.

L'objet, l'étendue et les limites de l'introduction à la dogmatique protestante sont diversement appréciés par les auteurs les plus récents qui ont abordé ces matières. Rien de plus différent et parfois de plus contradictoire que les réponses données à ce problème. Sans parler de nos anciens dogmaticiens qui ne sont pas parvenus à établir sur ce point une tradition unanime, l'accord est loin d'exister de nos jours sur la manière de concevoir et de traiter ce que l'on appelle généralement les prolégomènes à la dogmatique protestante. Schleiermacher mit à la base de son chef-d'œuvre dialectique et religieux plusieurs thèses d'emprunt tirées de la morale, de la philosophie de la religion et de l'apologétique¹ ; après lui,

¹ *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 1830², § 3-14. SCHLEIERMACHER emprunte à l'éthique, à la philosophie de la religion et à l'apologétique des propositions sur l'Eglise, la religion et le christianisme.

un grand nombre de théologiens, combinant avec les exemples laissés par Schleiermacher quelques données fournies par nos anciens dogmaticiens, firent entrer dans le cadre de leurs prolégomènes une série de questions générales tenant à la fois de la philosophie religieuse et de la dogmatique chrétienne, et destinées à orienter provisoirement le lecteur dans le dédale des opinions et des systèmes dogmatiques¹. Telle est, par exemple, la marche suivie par Ed. Schérer dans ses *Prolégomènes à la dogmatique de l'Eglise réformée* (1843). La dogmatique supposant nécessairement l'existence de la société religieuse, Schérer analyse d'abord l'idée de l'Eglise réformée. « Or, cette idée renferme plusieurs notions qui en forment, pour ainsi dire, la genèse. Ces notions sont celles de la religion, de la révélation, du christianisme, de l'Eglise et de la réformation. Arrivé au terme de cette série de notions, nous aurons obtenu la connaissance du terrain dogmatique que nous avons à explorer, et au centre duquel nous prenons notre point de départ². » Bien que les dogmaticiens de langue française n'aient pas tous traité les prolégomènes avec la même ampleur, ils ont aussi, quoique dans des proportions différentes, gratifié l'introduction à la dogmatique d'une série de problèmes qui, à vrai dire, sont du ressort de la dogmatique elle-même³.

Ce rôle assigné aux prolégomènes ne me semble pas conforme à leur véritable mission. Loin de là, il se heurte contre de sérieuses difficultés. Les objections qu'il soulève ne sont pas une pure question de terminologie, elles portent sur le fond même de la science dogmatique et entrent dans le vif

¹ Ainsi procèdent, par exemple, PHILIPPI, KAHNIS, LUTHARDT, surtout VOGT, *Fundamentaldogmatik, Eine zusammenhängende historisch kritische Untersuchung und apologetische Erörterung der Fundamentalfragen christlicher Dogmatik*, Gotha 1874.

² *Prolégomènes à la dogmatique de l'Eglise réformée*, 1843, p. 3.

³ Je ne vois guère que M. BOVON qui, dans le tome premier de sa *Dogmatique chrétienne*, (Lausanne et Paris 1895), se sépare de la tradition suivie par CHENEVIÈRE, SCHÉREUR, GRETILLAT et M. ARNAUD. M. MATTER a choisi une route intermédiaire dans son *Etude de la doctrine chrétienne* Paris 1892. (Voy. surtout p. 107-108.)

des problèmes à traiter¹. En effet, analyser, comme le fait Schérer, l'idée de la dogmatique protestante et celle de l'Eglise réformée, développer le contenu de ces deux notions, n'est-ce pas répondre d'avance à un ensemble de questions que seul le système dogmatique est appelé à résoudre? Comment traiter de l'essence de la religion, indépendamment de toute réflexion sur Dieu et sur l'homme? N'est-il pas évident que toute tentative de définir la religion suppose et implique une doctrine arrêtée sur les deux termes dont l'idée de religion recherche la synthèse? C'est dire que le théologien sera obligé de faire d'avance des incursions dans le champ de la dogmatique chrétienne, ou qu'il devra considérer comme implicitement résolus des problèmes dont il ne possède encore que les éléments. Faut-il citer d'autres exemples? L'idée de la révélation, la notion du miracle ne peuvent être examinées avec fruit qu'à la lumière d'une vue d'ensemble sur Dieu, l'homme et le monde. Cette vue d'ensemble, le dogmaticien n'a pas encore eu l'occasion ni les moyens de la développer et de l'établir. De même, les recherches sur l'origine et les caractères de l'Écriture sainte, sur son inspiration² et son autorité, sont solidaires de notre manière de comprendre l'essence du christianisme, la signification de l'élément historique dans la religion chrétienne, les rapports de l'ancienne et de la nouvelle alliance, le rôle de l'Eglise et ses relations avec l'individu. Force sera donc au théologien de trancher ces problèmes à titre provisoire; il ne discutera les questions de principe que sous bénéfice d'inventaire, sollicitant de la complaisance de ses lecteurs un blanc-seing qu'il ne remplira que

¹ Lire les excellentes observations de M. H. SCHULTZ, *Theol. Litzeitg* de MM. SCHÜRER et HARNACK, 1879, Num. 21, Col. 498; 1889, Num. 13, Col. 340. Elles ne sont pas infirmées par les réflexions de M. KOESTLIN, Art. *Dogmatik*, dans *l'Encyclopédie théologique* de HERZOG-PLITT, III² (Leipzig 1878) p. 652.

² « Loin d'être la première des questions qu'une dogmatique puisse et doive résoudre, la théorie de l'inspiration n'en peut guère être qu'une des dernières. » M. PH. BRIDEL, *Encyclopédie des sciences religieuses*. Tome XII (Paris 1882), p. 110. — Voy. aussi M. LICHTENBERGER, *Des éléments constitutifs de la science dogmatique*, Strasbourg 1860, p. 5.

plus tard, un vote de confiance qu'il s'efforcera de justifier dans la suite, mais qui pour le moment est un acte de *fides implicita* peu en harmonie avec la conscience protestante.

Mais peut-être le dogmaticien se résoudra-t-il à étudier à deux reprises les mêmes matières, une première fois provisoirement et en faisant abstraction des objets connexes, une seconde fois en rétablissant le lien brisé entre les doctrines centrales du christianisme et les questions de principe examinées d'abord ? Cette étude en partie double risquerait de donner lieu à de fâcheux malentendus, à des répétitions oiseuses, à des développements qui tantôt empiéteraient sur des domaines encore inexplorés, tantôt reprendraient des sujets déjà traités. En tout état de cause, l'unité du système et la clarté de l'exposition seraient compromises par un procédé qui brouillerait à tout moment les fils de l'argumentation théologique.

Quelle sera donc la marche à suivre et comment éviter les inconvénients signalés ? Il faut éliminer une série de problèmes que la plupart des théologiens abandonnent aux prolégomènes et qui, en réalité, sont des éléments intégrants de l'organisme de la doctrine chrétienne. Il faut resserrer le domaine de notre introduction et la circonscrire aux matières qui relèvent directement de sa compétence et qu'il est possible d'élucider sans nous aventurer incessamment dans des régions encore étrangères à nos recherches. Il faut, en conséquence, nous borner aux questions de principes et de méthode qui découlent de l'objet même de la dogmatique protestante et qui nous sont nettement tracées par la nature de cette science. Ce que l'introduction perdra en étendue, elle le gagnera en solidité et en profondeur. Sans doute il ne lui sera pas complètement possible de renoncer à tout à priori ; malgré tout, elle sera obligée d'anticiper parfois sur des sujets qui reparaîtront dans le corps du système dogmatique, mais elle ne cessera de se souvenir de la ligne qui sépare les assertions prouvées et celles qu'elle ne fera qu'indiquer sans pouvoir encore les établir et les documenter. En prenant ainsi conscience des ressources dont elle dispose, en se renfermant dans ses limites, l'introduction à la dogmatique est loin d'abdiquer, elle donne à la

construction du système une base plus forte, elle détermine et guide les recherches futures ; elle en assure, sinon le succès, du moins la marche éclairée et résolue¹.

Ainsi conçue, notre marche ne saurait être douteuse. Nous nous demanderons d'abord ce qu'il faut entendre par un dogme. Une fois cette question élucidée, nous serons à même de montrer quelle doit être la tâche actuelle de la dogmatique protestante. Les recherches portant sur ce sujet nous mettront en présence des problèmes si discutés aujourd'hui : Quelles sont les sources de la dogmatique protestante ? Quelle en est la norme ? Quel en est le principe ? Répondre à ces questions, ce sera déterminer la méthode qui incombe à la dogmatique protestante, ce sera en même temps lui assigner sa place dans l'organisme de la théologie et indiquer les sciences dont le concours lui est nécessaire. Il s'agira enfin de préciser le groupement des matières à traiter, d'esquisser la division du système et de faire ressortir le lien qui unit chaque élément de la dogmatique au principe qui l'engendre et la soutient.

En traçant ce programme, je ne me dissimule pas les difficultés qu'en présente l'exécution. De nombreux travaux se sont occupés récemment de la plupart des points que nous abordons dans cette introduction. J'en citerai les principaux, sans avoir la prétention d'en épuiser le nombre ; mais j'aurai soin de rejeter dans les notes les indications bibliographiques et les détails de pure érudition ; ce sera le seul moyen d'alléger la marche de mon exposition, sans en compromettre la solidité².

¹ Plusieurs dogmaticiens de nos jours se sont engagés dans la voie que je viens d'indiquer, par exemple A. SCHWEIZER, DORNER, M. NITZSCH. Un certain nombre d'entre eux font suivre les questions préliminaires de recherches sur la certitude chrétienne ou sur la théorie de la connaissance (LIPSIUS, DORNER, FRANK, CREMER, KÄHLER). Dans les pays de langue française M. SABATIER a donné un *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse* (Revue de théol. 1893, p. 197-240), qui a été vivement discuté et que M. F. PUAUX nous a indiqué comme faisant partie de l'introduction à la dogmatique que prépare l'éminent professeur (*Revue chrétienne*, 1893, II, p. 253). Voir M. H. BOIS, *De la connaissance religieuse. Essai critique sur de récentes discussions*. Paris 1894.

² On m'a reproché une tendance à absorber la théologie dans l'éru-

CHAPITRE PREMIER

La notion traditionnelle du dogme.

I. *L'analyse philologique.* — Etymologie et signification du mot « dogme. » — Le grec classique : le sens politique, le sens philosophique du terme. — Le grec biblique : la version des LXX, le Nouveau Testament. — Le grec ecclésiastique : vicissitudes du terme, retour à l'acception philosophique ; restriction à la sphère théorique ; le dogme opposé à la prédication populaire et aux décisions morales et pratiques. — Résultat du développement philologique.

II. *L'analyse psychologique.* Le phénomène primitif de la piété et le caractère secondaire du dogme. — Puissance évolutive et manifestations multiples du sentiment religieux : place du dogme dans la série des expressions variées de la piété. — Rôle de la communauté dans la transformation d'une doctrine en dogme : l'idée de collectivité, l'idée d'autorité.

III. *L'analyse historique.* Illusion commune à l'Eglise romaine, à l'orthodoxie protestante et à l'école hégélienne : le dogme, épanouissement organique et expression adéquate de la foi religieuse.

tion historique. (*Revue de théologie et des questions religieuses*, 1894, p. 528.) Si l'on entend par là que je cherche à donner à mes développements l'appui large et solide de l'histoire scrupuleusement consultée, je m'efforcerai de mériter toujours ce reproche. Veut-on insinuer, au contraire, que je me complais à imposer par un étalage de citations et à étouffer la pensée sous un amas de textes et de titres d'ouvrages ? L'accusation serait grave, mais j'ose croire que la satisfaction puérile qu'on me suppose m'est étrangère. Mon désir serait de fournir aux jeunes théologiens des indications utiles et surtout de leur donner les moyens de contrôler mes recherches et, au besoin, de rectifier mes résultats et ma méthode. « Le plus vif plaisir d'un esprit qui travaille, a dit un de nos critiques, consiste dans la pensée du travail que les autres feront plus tard. » J'avoue que je ressens quelque chose de ce plaisir et que j'ambitionne des lecteurs qui se servent des matériaux que je leur livre, pour aller plus avant et, s'il y a lieu, pour me combattre et me corriger. Ceux que ne tourmente pas le besoin de vérifier mes assertions ou qui ne demandent pas des renseignements plus nombreux et plus précis sur les problèmes discutés, feront bien de s'en tenir au texte et d'ignorer les annotations ; qu'ils restent tranquillement au premier étage et me laissent au rez-de-chaussée et dans les sous-sols avec mes documents, mes pièces justificatives et mes catalogues bibliographiques.

— Facteurs étrangers qui entrent dans ce développement; nécessité d'une constante étude de l'histoire des dogmes. — Etapes caractéristiques de l'évolution doctrinale : assimilation progressive de la religion chrétienne à la connaissance philosophique, formation de l'Eglise catholique, sanction officielle de l'Etat. — Résultat du développement historique : le dogme est la croyance obligatoire décrétée par l'Eglise infaillible et sanctionnée par l'Etat absolu. — Concordance de la triple analyse philologique, psychologique et historique. — Problème qu'elle impose au théologien : la notion traditionnelle du dogme répond-elle au principe religieux du protestantisme ?

Avant de déterminer la tâche actuelle de la dogmatique protestante, il importe de fixer le sens précis que l'on attache à la notion du dogme¹. Les débats récents sur la nécessité ou l'inutilité du dogme, sur le caractère dogmatique ou non dogmatique de la religion chrétienne, sur les dogmes bibliques ou prétendus tels, ont été à la fois si passionnés et si stériles parce que le plus souvent on avait négligé de s'entendre sur la signification du terme en litige. A ces questions : « Le Nouveau Testament contient-il des dogmes ? La Réformation est-elle la fin des dogmes ? Avons-nous besoin d'un nouveau dogme ? » on peut répondre affirmativement ou négativement suivant le sens que l'on donne au mot dogme. On ne saurait donc se dispenser d'ouvrir préalablement une enquête sur ce problème. Nous commencerons par examiner l'idée traditionnelle du dogme qui, empruntée par nos réformateurs à l'Eglise romaine et mise en circulation par l'orthodoxie protestante, domine encore avec plus ou moins de netteté la théologie contemporaine.

I

Fixons d'abord les résultats de l'analyse philologique du terme de dogme. Ce mot a une histoire dans laquelle on peut

¹ J'ai été heureux de constater que M. Bovon suit aussi la marche que j'ai adoptée. « Pour savoir ce qu'est la dogmatique, dit-il, il faut déterminer d'abord en quoi consiste le dogme. » *Dogmatique chrétienne*, tome I, p. 1.

distinguer trois périodes ou plutôt trois groupes qui parfois se côtoient ou même se rencontrent. Il faut examiner successivement la signification du terme dans le grec classique, dans la terminologie biblique des LXX et du Nouveau Testament, dans le langage des Pères de l'Église.

Dans la langue des écrivains profanes de l'âge classique et de l'époque postérieure, le mot *dogme* se rattache directement au verbe dont il dérive, *δοκεῖ μοι, ἔδοξε ταῦτα, visum est, placuit*, il a paru bon. Il a primitivement le même sens que le participe passé τὸ δεδογμένον ; il désigne une décision, une ordonnance, un décret, soit une mesure arrêtée par le sénat, soit une loi promulguée par l'assemblée populaire et placée sous la sanction de l'autorité universellement reconnue ¹.

De la sphère politique, civile et sociale le terme passa dans le domaine philosophique. Le mot se rencontre dans cette acception rarement chez Platon, plus souvent chez Aristote, très fréquemment chez Plutarque, et, avec des nuances variées, dans la plupart des écoles de philosophie. La signification du terme changea selon le caractère des écoles où il trouva son emploi. Chez les Pythagoriciens le mot *δόγματα*, synonyme de *στοιχεῖα*, désignait les principes et les vérités élémentaires ². — Les Stoïciens entendaient par dogmes les axiomes, les propositions évidentes par elles-mêmes, reconnues par tous les hommes et revêtues à ce titre d'une autorité indiscutable. Dans un passage souvent cité, Cicéron rapporte que les philosophes appellent dogmes les vérités certaines et fondamentales, décrets de la sagesse qui ne doit douter ni d'elle-même ni de ses décisions ³. Conformément au caractère pratique de leur philosophie, les Stoïciens recommandent de faire de ces vérités

¹ Le terme est souvent synonyme du mot *Ψήφισμα*, cf. POLYBE X, 4, 6 ; III, 27, 7 : *δόγματα τῆς συγκλήτου*, décrets du sénat ; cf. HÉRODIEN VII, 10, 8. — Synonyme de loi, d'ordonnance, PLATON, *De Leg.* I, p. 644, D : *Κοινὸν πόλεως δόγμα*. Cf. la locution *δόγμα ποιεῖσθαι*, arrêter, décider, XÉNOPHON, *Anabase* III, 3, 5.

² Cf. BAUR, *Tübinger Zeitschrift*, 1832, p. 194.

³ CICÉRON, *Quæstiones academicæ* IV, 9 : *Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quæ philosophi dogmata vocant, quorum nullum sine scelere prodi potest.*

les principes régulateurs de la conduite¹. — Les philosophes sceptiques, soutenant que l'esprit humain ne peut atteindre à la vérité, appelèrent dogmes les opinions qui prétendent à une certitude inaccessible à l'homme et qui s'appuyent sur la simple autorité sans pouvoir être prouvées². De là la défaveur qui, depuis lors, s'attacha aux termes : dogmes, dogmatistes, dogmatisme. — Kant enfin opposa le dogmatisme au criticisme, celui-là osant affirmer avant de se rendre compte des conditions de la connaissance, celui-ci examinant les ressources dont dispose la raison avant de se hasarder à édifier un système quelconque³. — Quoi qu'il en soit de la variété des écoles ou des systèmes, le terme de dogme désigne, dans le langage philosophique du grec profane, un principe, une opinion, un point de doctrine théorique ou pratique.

Cette acception philosophique du mot *dogme* est étrangère au langage biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament⁴.

Chez les LXX les termes *δόγμα*, *δογματίζειν*, sont employés dans le sens politique que nous avons rencontré chez les écrivains classiques ; ils signifient une disposition législative, un décret, un édit royal. Peu importent les mots hébraïques du texte original, le sens commun à toutes ces expressions est le même et se renferme dans les limites tracées par l'usage primitif du grec profane : Dan. VI, 8-9 ; II, 13 ; III, 10 ; III, 29 ; 2 Macch. X, 8 ; XV, 36⁵.

Dans le Nouveau Testament le mot *δόγμα* ne se rencontre que cinq fois⁶. La signification politique se retrouve dans deux

¹ SÉNÈQUE, *Epist.* 95 ; MARC AURÈLE II, 3 ; III, 6 ; IV, 3.

² Les *δογματικοί* opposés aux *ἐφεκτικοί*, aux *σκεπτικοί*. — Voy. PASCAL *Pensées*, édit. HAVET, I² (1866), p. 113-114, 187 ; II, p. 266, avec les observations du commentateur I, 122-125.

³ BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, Berlin 1884², p. 3-4. Cf. M. H. Bois, *Le dogme grec*, p. 57-64.

⁴ Voy. M. CREMER, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Græcität*, Gotha 1893⁷, art. *δόγμα*.

⁵ Au sens religieux, 3 Macch. I, 3 : *μεταβαλὼν τὰ νόμιμα καὶ τῶν πατρίων δογμάτων ἀπηλλωτριωμένος*. Cf. PHILON *Legg. alleg.* § 16 : *διαθήρησις τῶν ἀγίων δογμάτων*.

⁶ Il faut rayer le passage Hébreux XI, 23 : il faut lire τὸ διάταγμα (non τὸ δόγμα) τοῦ βασιλέως.

passages. Dans Luc II, 1 l'édit impérial ordonnant le dénombrement des habitants de l'empire est appelé *δόγμα*. D'après le livre des Actes (XVII, 7), Paul et Silas sont accusés par leurs adversaires juifs d'agir en contravention avec les décrets de l'empereur, *ἀπέναντι τῶν δογμάτων καίσαρος πράσσουν*. — Dans deux des épîtres dites de la captivité (Col. II, 14; Eph. II, 15 comp. avec 2 Cor. III et IV) les ordonnances judaïques dont Jésus-Christ a affranchi les chrétiens portent le nom de dogmes; l'une et l'autre fois le terme est employé dans une acception plutôt défavorable; il sert à caractériser « la lettre impérative et la forme statutaire de la loi, en opposition avec l'essence spirituelle de l'Évangile et du ministère de l'Esprit¹. » — Dans un dernier passage du Nouveau Testament les *δόγματα* désignent les décisions pratiques prises par l'Église de Jérusalem en vue de la séparation de deux éléments de la société chrétienne. « Paul et Timothée allaient de ville en ville, recommandant aux fidèles de garder les ordonnances (*φυλάσσειν τὰ δόγματα*) qui avaient été établies par les apôtres et par les anciens de Jérusalem. » (Act. XVI, 4.) C'est même à propos des discussions de la Conférence de Jérusalem que l'écrivain sacré, relatant le fameux décret promulgué par les apôtres, nous fait saisir le lien qui existe entre le terme *δόγμα* et le verbe dont il est dérivé. « Il a paru bon (*ἔδοξεν*) au Saint-Esprit et à nous de ne point vous imposer d'autre charge que ces choses qui sont indispensables, savoir, que vous vous absteniez des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des bêtes étouffées et des mœurs païennes. » (Act. XV, 28-29; v. 22 et 25.) — Tels sont ces passages où il est question de dogme dans le Nouveau-Testament. « Jamais les auteurs sacrés n'appliquent le mot de dogme à la vérité évangélique, et ils ne représentent pas non plus cette vérité comme s'imposant aux hommes à la façon d'un texte de loi ou d'une décision d'empereur ou d'assemblée². » Les termes qui désignent la prédication évangélique

¹ M. SABATIER, *Revue chrétienne*, 1892, I, 24. Cf. Coloss. II, 20 : *τὶ δογματίζεσθε* (forme moyenne); pourquoi vous laissez-vous imposer des ordonnances?

² M. BOVON, *ouvr. cit.*, p. 3, note 1.

sont dépourvus de toute prétention scientifique et de toute sanction officielle, ils ont un caractère essentiellement religieux et populaire¹.

Quel est enfin le sens du mot *dogme* dans le langage ecclésiastique des premiers siècles²? Les Pères ne s'inspirèrent pas de la signification consacrée par le Nouveau Testament; ils suivirent les traditions des écoles philosophiques de la Grèce, notamment celles du stoïcisme. L'ascendant croissant que prirent dans l'Eglise chrétienne l'esprit et les méthodes de la philosophie antique se révèle dans la dénomination de dogme appliquée à la vérité chrétienne³. Bien que les plus anciens Pères ne distinguassent pas encore le côté théorique et le côté pratique des doctrines chrétiennes, on réserva de plus en plus le nom de δόγματα aux vérités intellectuelles placées sous la sanction de l'Ancien Testament, du Christ ou des apôtres⁴. Cette restriction progressive du terme à la sphère théorique et spéculative s'explique par l'évolution de la pensée chrétienne qui, depuis les Pères apologistes, tendait à résoudre le christianisme en une philosophie nouvelle, philosophie révélée formant le prolongement de la théologie naturelle. On rencontre, il est vrai, quelques passages qui montrent que certains docteurs avaient conscience de l'élément humain inhérent aux doctrines chrétiennes⁵, ou même qui parlent des dogmes des hérétiques ou des païens⁶; mais ce sont là des exceptions, et

¹ Marc I, 1; Mat. IV, 23; Rom. 1, 1. 3; X, 17; Col. III, 16; Eph. VI, 17.

² Voy. les passages recueillis et commentés par M. THOMAS, *Questions actuelles sur le dogme ou Nouveaux prolégomènes de dogmatique*, Genève, 1892, p. 9-14.

³ IGNATIUS, *Ad Magnes*, 13 : βεβαιωθῆναι ἐν ἰστοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων.

⁴ ORIG. *Contra Cels.* III, 39; CHRYSOST. *In Ep. ad Philip. Homil.* 6; EUSEB. *Hist. eccles.* VII, 30; IX, 5. Cf. VINCENT. LIRIN. *Commonit.* I, § 23; *Prisca cœlestis philosophiæ dogmata.*

⁵ EUSEB. *Κατὰ Μαρκελλου*, I, 4 : τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης.

⁶ CLEM. ALEX. *Stromat.* VII, p. 758 : δόγματα ψευδοῦ. Cf. THEODORET. *Fab. Hæret.* II, 11; CHRYSOST. *In I ad Corinth. Homil.* 33.

la plupart des Pères réservent le nom de dogmes aux vérités révélées, c'est-à-dire sanctionnées par la tradition.

Le sens du mot fut d'ailleurs encore précisé et limité par quelques expressions que, surtout à partir du quatrième siècle, l'on distingua du terme de dogmes. L'unité primitive qui régnait entre les vérités pratiques et les vérités intellectuelles du christianisme alla se relâchant et finit par se rompre. Clément d'Alexandrie, en décrivant l'œuvre didactique et pédagogique du Logos, distingue les fonctions pratiques et celles qui concernent les choses dogmatiques¹. On trouve le même divorce entre l'élément doctrinal et l'élément pratique chez Cyrille de Jérusalem, Mélétius d'Antioche, Grégoire de Nysse, Théodoret². Ainsi se constitua le dualisme qui domine dans le catholicisme grec et romain. « Le christianisme se trouva partagé en deux parties : une série de vérités intellectuelles qu'il faut admettre, une série de préceptes moraux qu'il faut accomplir. Deux choses dont la somme constitue la foi³. »

Enfin la terminologie des Pères opposa la formule scientifique de la foi chrétienne à la prédication populaire de l'Évangile : celle-ci s'appelle *κήρυγμα*, celle-là est nommée *δόγμα*⁴.

Qu'on recueille et qu'on fixe les données fournies par l'histoire du mot *dogme*, et l'on trouvera que l'analogie avec la signification philosophique du terme prévalut au sein de l'Église ; cependant la notion politique en usage chez les écrivains profanes, la notion d'autorité, de décret, de sanction légale, se combina avec l'acception philosophique, en sorte que le mot *dogme* devint synonyme d'enseignement autoritaire, de croyance obligatoire, consacrée par la tradition.

¹ CLEM. ALEX. *Pædag.* I, 1.

² CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Orat. cat.* IV, 2 ; MÉLÉTIUS D'ANTIOCHE (chez SOCRATE, *Hist. ecclés.* II, 38, alit. 44) ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ep.* XXIV ; CHRYSOSTOME, *In Genes*, série II ; *In Joan* IV, al. III, § 4 ; *In Acta ap. Homil.* XLVII ; THEODORET. *Ad 1 Cor.* III, 12-13. — Voy. M. L. THOMAS, *ouvr. cit.*, p. 11-12.

³ M. SABATIER, *art. cité*, p. 25.

⁴ BASILE. *De Spiritu sancto*, Cap. XXVII : Ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα. τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται.

II

Cependant il serait superficiel de s'arrêter à l'évolution théologique du terme *δόγμα* sans essayer de saisir, par delà l'expression, l'idée ou plutôt la vie même qui, dans le dogme, se traduit sous une forme scientifique : l'analyse psychologique de la genèse du dogme éclaire de son jour véritable l'histoire du mot.

Affirmer le caractère dérivé et secondaire du dogme, c'est énoncer une banalité qui, de nos jours, ne rencontrera plus de contradicteurs. Le phénomène primitif, c'est la piété, la vie intérieure de l'âme en relation consciente avec la divinité. La distinction essentielle entre la religion et la théologie, plus spécialement entre la foi et le dogme, distinction méconnue par toutes les formes de l'intellectualisme, est un des axiomes fondamentaux de la philosophie religieuse contemporaine. Schleiermacher¹, le premier, l'a mis en pleine lumière ; mais, avant Schleiermacher, il avait été entrevu et indiqué par Spinoza, Semler, Lessing, De Wette. Dans les pays de langue française, Benjamin Constant et Vinet suivirent la même voie, ouverte aujourd'hui toute grande et accessible à tous les esprits².

« Le dogme, dit excellemment M. Sabatier en commentant une belle étude de Rothe³, le dogme n'est pas une fleur du printemps ; c'est un fruit d'automne, et ce fruit présuppose, avant d'apparaître mûr, une longue végétation antérieure⁴. » La racine du dogme est dans l'expérience religieuse, produite

¹ Voyez surtout *Der christliche Glaube*, § 15-19 (Vom Verhältniss der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit).

² On trouvera dans l'ouvrage déjà cité de M. BOVON de beaux développements sur la genèse psychologique du dogme dans la sphère de la religion chrétienne ; je m'associe pleinement à l'argumentation générale de l'auteur lorsqu'il affirme la priorité de la vie religieuse relativement à la formule théorique, mais j'aurais des réserves à faire sur la manière dont il détermine le rapport de la *vérité* et du *dogme*. (*Dogmatique chrétienne*, I, 13-30.)

³ *Zur Dogmatik*, Gotha 1869². Art. I.

⁴ *Revue chrétienne* 1892, I, p. 25.

ou réveillée par un facteur objectif, dans lequel la piété reconnaît une manifestation divine, une révélation. Ce qui préexiste à la formule théologique, c'est le sentiment religieux. Sans doute, dès le début, le sentiment religieux n'est jamais dénué d'éléments intellectuels ; la piété implique et renferme des notions plus ou moins obscures, des jugements plus ou moins confus ; affirmer l'isolement absolu de l'émotion religieuse et son indépendance foncière à l'égard de toute manifestation de l'intelligence, c'est briser l'unité indissoluble des facultés de l'âme, c'est opérer dans la vie de l'individu une scission qui est une mutilation¹. Nous nous bornons à constater ce que l'expérience collective et individuelle atteste invariablement, c'est que la formule dogmatique est un fruit relativement tardif de la vie religieuse. Avant de s'épanouir dans la sphère scientifique, la religion subjective cherche son expression dans le domaine de l'imagination et dans celui de la volonté. L'émotion de la piété, se traduisant au dehors, se donne d'abord une forme concrète et sensible dans l'image, le symbole, la poésie sacrée, la mythologie². L'humanité, dans son développement religieux, suit une marche analogue à celle de l'enfant. Les facultés imaginatives s'éveillent en nous avant la réflexion dogmatique. L'enfant entre de plain pied dans le monde de la poésie, et les vérités religieuses les plus hautes sont accessibles à son cœur, mais sous les traits et les couleurs que leur prête sa fantaisie. Dans cette première phase de son développement, où dominent les impressions émotionnelles, il est bien évident que l'intelligence s'exerce et que la pensée ne reste pas inactive ; mais l'idée ne se distingue pas encore du sentiment et la forme que revêt la foi est esthétique, non scientifique.

¹ A cet égard les observations de M. H. Bois me semblent d'une incontestable justesse ; j'ose croire cependant qu'il combat trop souvent des adversaires imaginaires. Cf. *Le dogme grec*, chap. I. Le dogme grec et l'intellectualisme. Cf. aussi M. H. Bois, *De la connaissance religieuse*, 1894, p. 15 et suivantes. M. BOVON, *ouv. cité*, p. 17-18.

² Voir M. RÉVILLE, *Prolégomènes de l'histoire des religions*. Paris 1881, p. 144-177.

L'expression que la piété emprunte à la poésie est essentiellement individuelle. Mais la religion subjective aspire à sortir de ce domaine encore borné ; la puissance évolutive qui lui est inhérente exerce un ascendant et est douée d'une vertu contagieuse extraordinaires ; elle attire et groupe les âmes et les consciences qu'elle unit non seulement par des émotions communes, mais aussi par le lien des rites et du culte¹. « L'homme aime à manifester devant les autres et avec les autres. Il aime à propager dans leurs âmes les sentiments dont il est ému et à sentir en lui la propagation sympathique des sentiments qui les animent². » Or le culte n'est pas seulement, dans toutes les religions, un moyen de réaliser l'union de l'homme avec la divinité ; il a une portée collective, une signification éminemment sociale. Dans les cérémonies du culte, par les sacrifices surtout, l'homme cherche à resserrer, à rétablir, à fortifier le lien qui l'attache à son dieu, il tend aussi à affirmer sa solidarité avec ceux qui professent la même religion : il fait acte de volonté individuelle ou collective.

C'est pour cela que la piété s'objective aussi dans des institutions sociales, comme l'âme se révèle et se réalise dans le corps. A l'origine, la civilisation de tous les peuples se compose d'institutions pareilles, créées par la religion et sanctionnées par elle. Sans vouloir en aucune façon trancher le problème si controversé des rapports de la religion et de la morale, il est permis d'affirmer qu'un grand nombre de préceptes et d'usages moraux ont été, dans tous les pays et dans tous les temps, des produits directs du sentiment religieux.

Le dogme a sa place parmi ces formes particulières de la religion subjective ; il est « un des langages que parle la foi³. » Comme les symboles, les mythes, les rites, les institutions sociales et morales, il tire sa substance et sa raison d'être

¹ M. BOVON, analysant les caractères distinctifs du sentiment, lui refuse la faculté d'expansion et le déclare « incommunicable et intransmissible » (*ouv. cité*, I, p. 14). Cette assertion me semble démentie par le témoignage concordant de la psychologie et de l'histoire.

² M. RÉVILLE, *ouv. cité*, p. 166.

³ CH. BOIS, *Revue théologique*, 1890, p. 162.

de la vie religieuse, de la piété. Il est, en général, beaucoup moins ancien que les autres produits du sentiment religieux, car il met en action la réflexion scientifique qui s'éveille et s'exerce plus tard que l'imagination et la volonté. Il n'en est pas moins vrai que tout dogme digne de ce nom plonge ses racines dans la vie religieuse, réveillée ou développée par un facteur objectif, phénomène naturel ou fait historique. Là est le fond vivant du dogme qui procède d'un travail intellectuel opérant sur la donnée religieuse. L'élément formel du dogme est toujours suggéré et déterminé par la réflexion scientifique, qui s'aide des matériaux que lui fournissent la culture intellectuelle et morale, la philosophie régnante, l'ensemble des connaissances scientifiques d'une époque donnée.

Cependant, le dogme n'est pas identique avec la croyance religieuse ou avec l'article de foi formulé scientifiquement. Pour que le dogme arrive à se constituer, il importe que l'expression scientifique de la vérité religieuse remplisse une double condition ou revête un double caractère ; il faut, pour que le dogme soit établi, qu'il s'y attache une idée de collectivité et une idée d'autorité¹.

Il ne suffit pas, en effet, de la décision individuelle d'un docteur pour donner naissance à un dogme ; le dogme est un produit de la société religieuse, de l'Eglise. Le développement dont je viens d'indiquer quelques étapes, n'aboutit à la constitution d'un dogme qu'autant qu'il a lieu au sein d'une communauté de croyants et de fidèles. Le crédit d'un individu ne saurait transformer une opinion en dogme : il faut la sanction de l'Eglise². C'est au sein de l'Eglise et par la volonté de l'Eglise que le dogme prend une forme concrète et historique. L'Eglise affirme sa pensée dans le dogme, et elle réclame l'assentiment

¹ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 19.3; ROTHE, *ouv. cité*, p. 7-10; M. W. SCHMIDT, *Ueber den Begriff und die praktische Bedeutung des kirchlichen Dogma's* (Jahrbücher für deutsche Theologie 1873, p. 415 sq.); M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tome 1^{er} (1886¹), p. 13; M. KAFTAN, *Glaube und Dogma*, 1889, Chap. III. — Cp. BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, Berlin 1884², p. 6. 17.

² Cf. M. SABATIER. *De la vie intime des dogmes*, 1889, p. 24, 7-8.

de ses membres à la doctrine qu'elle a formulée; le dogme veut avoir force de loi dans l'Eglise qui l'a promulgué. Il y a, sans doute, différentes manières de concevoir et la société religieuse, et la foi qu'elle demande, et l'autorité qu'elle exerce; mais jamais et nulle part le dogme ne saurait être quelque chose d'individuel et d'arbitraire; il suppose toujours une Eglise qui le formule, une autorité qui l'établit; les idées d'association religieuse et d'autorité religieuse s'appellent et se conditionnent dans la conception du dogme; sans elles, il y a des croyances individuelles, il peut y avoir des doctrines répandues, il n'y a pas de dogmes.

III

L'analyse psychologique que nous venons d'esquisser s'éclaire et se complète par l'analyse historique qui tantôt confirme, tantôt rectifie les observations précédentes.

Si l'évolution tracée plus haut s'accomplissait toujours dans des conditions normales, le dogme serait invariablement l'expression correcte et adéquate, le fruit légitime de la foi. L'histoire prouve qu'il n'en est pas ainsi. Le développement dogmatique ne se fait jamais en ligne droite, il n'a point lieu sans l'intervention de facteurs étrangers au principe religieux qui a primitivement donné l'impulsion à la pensée théologique. L'introduction des méthodes sévèrement historiques dans l'étude des dogmes a mis fin à l'illusion qui considère l'élaboration dogmatique comme la floraison et l'épanouissement organique du germe religieux. Cette fausse conception de la genèse et du développement des dogmes est commune à l'Eglise romaine, à l'orthodoxie protestante et à l'école hégélienne¹. D'après l'idée

¹ Voy. M. KATTENBUSCH, *Theologische Literaturzeitung*, 1878, Num. II et 1891, Num. III (Comptes rendus de l'histoire des dogmes de THOMASIU); du même auteur, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, Giessen 1892, p. 32-35; p. 50-52; M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 9-13, 29-33; M. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1890², p. 1-4; M. KAFTAN, *Der evangelische Glaube und die kirchliche Ueberlieferung* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1893, p. 427 sq.); M.G. FROMMEL, *Histoire des Dogmes* (*Revue chrétienne*, 1895, I, p. 33-40.)

catholique, la tradition dogmatique n'est que l'évolution toujours plus distincte et l'affirmation toujours plus précise des vérités latentes dans la conscience primitive de l'Eglise qui, pour faire face à l'hérésie et au schisme, est mise en demeure de définir et de formuler le dogme, sans que ces formules et ces définitions ajoutent rien de nouveau au trésor effectif des révélations religieuses de l'Eglise. D'après l'orthodoxie protestante la chaîne des vérités chrétiennes, intacte pendant les premiers siècles de l'Eglise, brisée ensuite par les fautes et les erreurs de Rome, a été renouée par la Réforme, et est allée ensuite se fortifiant, s'enrichissant de nouveaux anneaux, si bien qu'entre la révélation scripturaire et l'orthodoxie confessionnelle la continuité historique se trouve parfaitement rétablie. D'après l'école hégélienne, le dogme est le résultat d'une nécessité interne, identique aux lois qui président à l'expansion de l'Absolu et se répétant avec une fatale et désespérante monotonie, suivant le triple schéma de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse.

L'un des vices communs à ces trois conceptions du développement religieux réside dans l'ignorance des conditions réelles de la vie et de l'histoire. L'observateur attentif et indépendant des faits se convaincra aisément que l'évolution des dogmes est loin de rester toujours l'épanouissement spontané du principe chrétien, que des facteurs étrangers à la foi se mêlent aux facteurs qui lui sont propres, que ce qui est et a été n'a pas toujours dû être, qu'il y a eu dans l'élaboration dogmatique de l'Eglise des tâtonnements, des reculs, des déviations, que les intérêts et les passions politiques, les besoins pratiques du culte ou de la constitution, les méthodes et les traditions de la philosophie et de la science régnautes, ont puissamment agi sur la formation du dogme ecclésiastique, qu'enfin et surtout les individualités, hommes de pensée, hommes de piété, hommes d'action, ont marqué de leur empreinte la conception et la rédaction des formules de la foi. « Après tout, ce sont les hommes qui font l'histoire, les hommes avec leurs besoins variés, leurs aptitudes particulières, leurs tendances individuelles. Ils baignent, sans doute, dans un courant plus

général, ils s'y rattachent, ils le poursuivent ; mais ils s'en distinguent néanmoins et ne le continuent même qu'à la condition de lui apporter toujours un facteur personnel d'assimilation et de reproduction¹. »

Il faut tenir compte de toutes ces données pour comprendre la valeur de l'idée traditionnelle du dogme et pour apprécier la formation historique de cette idée. En effet, la notion elle-même n'est que la résultante du développement réel, la théorie du dogme a été déduite de la réalisation concrète du dogme, celle-là est l'abstraction et comme le reflet de celle-ci.

Il ne saurait être question de raconter ici cette histoire. Qu'il me suffise de marquer ici quelques étapes caractéristiques de l'évolution qui aboutit à faire du dogme la croyance obligatoire décrétée par une Eglise infaillible et sanctionnée par un Etat absolu.

Le premier fait capital qu'il convient de noter, c'est l'assimilation progressive de la religion chrétienne à la connaissance philosophique. Sous l'action de l'esprit hellénique, la théologie s'efforça de transformer la vérité morale et religieuse en croyance objective et impersonnelle. Est-il besoin de prouver que, dans la pensée de Jésus et des apôtres, la vérité chrétienne n'est pas indépendante des affections du cœur et des déterminations de la volonté ? Elle implique, pour être reconnue et acceptée, une disposition morale et religieuse du sujet, elle est éminemment personnelle ; pour l'assimiler et la propager, il faut des âmes altérées de justice, des consciences qui rendent hommage à la suprématie de l'obligation morale, des vies qui aspirent à réaliser le bien. Voilà pourquoi la repentance et la foi sont la porte étroite du royaume de Dieu ; voilà pourquoi les cœurs enfants sont les premiers dans ce royaume ; voilà pourquoi, quand Dieu a voulu nous révéler la vie morale et religieuse dans toute sa plénitude, il a suscité parmi nous une personnalité parfaite, une conscience entièrement lumineuse, resplendissante comme un soleil, le soleil qui porte la santé et la lumière dans ses rayons. Tel est le caractère essen-

¹ M. G. FROMMEL, *Revue chrétienne*, 1894, p. 49.

tiel de la vérité chrétienne¹. — Ce fut donc une étrange et funeste méprise que celle des Apologètes et des Pères grecs, lorsque, transportant dans la sphère religieuse les procédés de la métaphysique antique, ils voulurent faire de la foi chrétienne une science objective des choses révélées, une philosophie impersonnelle et transcendante, une théorie souverainement rationnelle, complétant ou rectifiant la sagesse humaine et terrestre. Suivant ces docteurs, la certitude chrétienne et la certitude naturelle ne sont pas d'un autre ordre, elles diffèrent de degré et non de nature. Aussi les Pères, comme les docteurs du moyen âge, après avoir mis de niveau les connaissances religieuses avec les connaissances philosophiques et scientifiques, s'appliquèrent-ils à faire rentrer les unes et les autres dans un système unique et grandiose, vaste encyclopédie embrassant à la fois la physique et la morale, la psychologie et la théodicée, Dieu et l'homme, le ciel et la terre. Faut-il s'étonner si dans ces conditions, la foi devint de plus en plus une simple croyance isolée de la vie morale et ayant besoin du complément extérieur des œuvres² ?

En même temps que sous l'empire de la philosophie grecque, la *πίστις* se résolvait en une *γνώσις* élémentaire, la formation de l'Église catholique entraînait d'autres consé-

¹ Cf. M. SABATIER, *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse*, § V. (Revue de théologie et de philosophie, 1893, p. 213-220. — Revue chrétienne, 1893. II, 321-328.)

² Le jugement sévère qu'il est « de mode aujourd'hui de prononcer sur le dogme grec » ne méconnaît nullement que ce dogme est « le produit nécessaire de l'Évangile éternel et de la culture hellénique » (cf. M. FROMMEL, *étude cit.*, p. 49); là est sa justification historique. Mais si l'on se place au point de vue dogmatique et que l'on cherche la valeur permanente des formules alexandrines ou chalcédoniennes, il faut bien convenir que cette synthèse de l'Évangile et de la philosophie a fait dévier la foi religieuse de la ligne simple et profonde que lui avait tracée le Christ : la transformation du christianisme en métaphysique révélée n'a pas eu lieu sans entraîner une altération radicale du principe de la religion du Christ. C'est là un fait que le brillant essai de réhabilitation tenté par M. BOIS n'a pas réussi à ébranler ni même à dissimuler. Cp. outre l'histoire des dogmes de M. HARNACK, les développements de M. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, 1888, p. 20-88.

quences. Pour se défendre des hérésies, pour réagir contre les altérations du christianisme, les Eglises formulèrent la tradition dans les règles de foi, elles fixèrent le canon des livres inspirés, elles affirmèrent le lien qui les unissait entre elles et les séparait des gnostiques, elles réalisèrent cette solidarité dans l'épiscopat et la proclamèrent en revendiquant les attributs de l'unité, de la catholicité, de l'apostolicité. Chacun de ces attributs contenait en germe la prétention à l'infailibilité. Les croyances proclamées par les conciles, les confessions formulées par eux étaient considérées comme des vérités révélées; elles réclamaient l'assentiment de tous les fidèles: les rejeter, c'était se placer sous le coup de la condamnation de l'Eglise, c'était encourir son anathème.

C'était aussi se priver de la qualité de citoyen romain, puisque depuis le quatrième siècle l'excommunication religieuse et ecclésiastique entraînait la condamnation civile et politique. Le code de Justinien imposa à chaque citoyen de l'empire l'adhésion aux symboles de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine. La *fides* s'identifia avec la *lex fidei*. Ainsi se constitua la notion traditionnelle du dogme, celle qui règne dans l'Eglise grecque et romaine et qui s'exprime également dans la signification que la langue politique et ecclésiastique donna au terme de dogme.

Il est bien évident, en effet, que le dogme, dans son sens précis et historique, n'est autre chose que la croyance définie et formulée officiellement par l'autorité compétente, c'est-à-dire dans l'espèce, par l'Eglise qui marche la main dans la main avec l'Etat. L'histoire ne nous autorise pas à appeler dogme toute expression scientifique de la foi religieuse; il faut réserver ce nom à la formule qui a acquis force de loi dans l'Eglise, et qui participe de l'autorité de cette Eglise. Ce n'est point là une définition arbitraire, c'est celle qui s'impose lorsqu'on suit le développement historique de la notion et du terme de dogme. Ce n'est pas non plus une définition oiseuse, car elle est loin d'être généralement reçue, et il est à prévoir qu'elle soulèvera bien des objections.

Ces objections sont apparemment inspirées et dominées par

le sentiment très vif qu'à ce compte-là il ne saurait y avoir des dogmes que dans le champ clos du catholicisme grec et romain. Et cependant ni la Réforme du seizième siècle ni le protestantisme postérieur n'ont entendu renoncer au dogme; le mot d'ordre d'un christianisme sans dogmes suscite dans les rangs les plus divers la plus sérieuse opposition; l'existence même d'une dogmatique protestante semble donner raison à cette opposition; jamais les Eglises issues de la Réforme n'écriront sur leur drapeau l'inutilité des doctrines.

Que faut-il en conclure ?

C'est que la doctrine a pour les protestants une autre valeur que pour les catholiques grecs et romains; c'est que notre notion du dogme est différente de la notion traditionnelle, fille des Pères et des scolastiques; c'est que l'idée du dogme s'est transformée au sein de l'Eglise protestante.

Essayons de le montrer.

CHAPITRE II

La transformation de l'idée du dogme au sein de l'Eglise protestante¹.

I. *Contradiction irréductible entre la notion traditionnelle du dogme et le principe religieux du protestantisme.* — Comment cette contradiction se révèle dans la notion de la foi, dans l'idée de l'Eglise, dans la conception de l'autorité religieuse. — Problème

¹ Voy. M. FORNEROD, *Deux conceptions du dogme*. (Revue de théologie et de philosophie, 1894, p. 207-219.) Il me semble que pour être parfaitement juste l'auteur aurait dû opposer, non l'école conservatrice et l'école psychologique, mais la notion catholique et le principe protestant. Est-il exact de soutenir, par exemple, que l'école conservatrice attribue au dogme une valeur absolue et qu'elle le considère comme immuable? De pareils jugements provoquent des réclamations dont on ne saurait contester la justesse et qui portent sur d'autres points encore que ceux qu'a relevés M. H. BOIS, *De la connaissance religieuse*, Paris 1894, p. 15, 43. — Voy. les indications fécondes et judicieuses qu'a données M. CHAPUIS dans son discours d'ouverture prononcé le 25 avril 1895 à l'Université de Lausanne sur *Les caractères de la théologie moderne* (Revue de théologie et de philosophie, 1895, surt. p. 274 284).

que la Réforme impose à la théologie protestante : la ruine de la notion traditionnelle du dogme n'implique pas le principe de l'indifférence doctrinale.

II. *Nécessité d'une expression dogmatique de la foi protestante.* — Valeur relative, non absolue de la formule doctrinale. — L'activité dogmatique, fonction de la vie de l'Eglise. — Double face de cette activité. — Indispensable à la santé spirituelle de l'Eglise, la doctrine est nécessaire pour communiquer la vérité chrétienne, pour éclairer le ministère pratique du pasteur, pour hâter l'apaisement des luttes confessionnelles et ecclésiastiques. — Importance apologétique et polémique du dogme dans les combats de l'Eglise avec les adversaires du dehors.

III. *Caractères de la notion protestante du dogme.* — Le dogme, expression scientifique de la foi de l'Eglise protestante au temps présent. — Analyse et justification de cette définition.

I

La notion traditionnelle du dogme que nous avons fixée au moyen de la triple analyse philologique, psychologique et historique, ne se présente sous sa forme conséquente que dans l'Eglise catholique ; c'est là qu'elle apparaît dans toute sa rigueur, qu'elle révèle sa véritable portée et qu'elle développe toutes ses conséquences. Pour en saisir la signification complète, il faut la replacer dans son milieu et montrer le lien qui la rattache à la conception générale de cette Eglise¹.

¹ Sans doute, cette notion ne s'est pas formée tout d'un coup et M. BOVON dit avec raison que, dans l'ancienne Eglise, les docteurs même les moins enclins à favoriser la liberté, même ceux qui ont le plus contribué à affermir la tradition catholique, n'ont pas entendu le dogme dans le sens extérieur et légal du catholicisme postérieur (*Dogmatique chrétienne*, I, p. 7-11) ; mais nous pouvons faire abstraction ici de l'histoire de l'idée traditionnelle du dogme et nous reporter immédiatement au terme de l'évolution, je veux dire à la notion arrêtée et officielle qu'a consacrée le catholicisme. — Sur le principe et le caractère dominant du catholicisme romain on consultera encore avec fruit l'ouvrage si pénétrant et si serré d'ED. SCHÉREK, *Lettres à mon curé*, Genève et Paris 1853, chef-d'œuvre de polémique impartiale, courtoise et élevée. — En principe le catholicisme grec est d'accord avec le catholicisme romain quant

Dieu a octroyé aux hommes sa révélation sous une forme précise, arrêtée, immuable. Or, il ne peut avoir donné sa révélation sans avoir donné en même temps un moyen sûr de la connaître. Ce moyen, c'est l'Eglise. Une, universelle, palpable, chacun sait où la trouver. Infaillible, elle exclut le doute aussi bien que l'erreur. Partout ailleurs, l'homme se trouve sur le terrain des vérités relatives, et par conséquent incertaines ; l'Eglise le met en possession de la vérité absolue. Cette vérité est absolument objective et impersonnelle, partant certaine pour tous les hommes ; elle doit donc être reçue de tous. L'acceptation de la vérité reçue des mains de l'Eglise, voilà la foi. Cette foi est essentiellement une foi implicite ; elle s'est peu à peu réduite à un seul article, la croyance à l'autorité infaillible de l'Eglise et le devoir de s'y soumettre. Croire, pour un catholique, c'est admettre tout ce que l'Eglise a décidé, tout ce qu'elle décide et décidera, c'est l'admettre les yeux fermés, c'est l'admettre sans même savoir en quoi consistent ses décisions : le catholique croit par procuration. La foi, dans ce système, est un blanc-seing que le fidèle remet à l'Eglise et que celle-ci se charge de remplir. Enfin, dernière conséquence : l'Eglise, revendiquant pour elle la vérité et la certitude absolues, n'a pas besoin de discuter, mais seulement de s'affirmer. La prévention ou la mauvaise foi peuvent seules en méconnaître la divinité. Dès lors, l'incrédulité devient le plus coupable des entêtements, et les châtiments se présentent comme un moyen aussi légitime qu'efficace pour ouvrir les yeux de l'hérétique. Partout où le pouvoir temporel consent à prêter son bras à l'Eglise, l'orthodoxie est la base du droit public, et l'erreur religieuse est mise au ban des nations ¹.

Qu'est-ce que le dogme dans cet ensemble si bien lié d'affirmations, ou plutôt de prétentions ? Chose curieuse, le catholicisme a à la fois canonisé le dogme en théorie, et il l'a neutralisé dans la pratique.

D'une part, en effet, chaque dogme, c'est-à-dire chaque à la notion de l'autorité dogmatique ; l'un et l'autre ne diffèrent que relativement au siège de l'autorité.

¹ Voir ED. SCHÉRER, *ouv. cit.*, p. 22, 44, 57, 97-98.

décision doctrinale de l'Eglise est une vérité révélée et absolument exempte d'erreur ; d'autre part, le catholique croit moins aux dogmes qu'à l'Eglise. Sous les divers articles du *Credo*, n'est-ce pas l'Eglise que voit le fidèle, n'est-ce pas elle qu'il retrouve, n'est-ce pas à elle qu'il rend hommage ? Quand bien même un catholique connaîtrait tous les dogmes chrétiens, l'Eglise serait cependant, dans tous les dogmes, le véritable objet sur lequel porterait sa croyance. C'est dire que, dans le système catholique, les dogmes particuliers ont, de fait, perdu leur importance et leur signification pratique ; à vrai dire, l'Eglise n'exige de ses enfants qu'un seul article de foi, à savoir la soumission à l'Eglise. Les uns peuvent croire plus, les autres moins, peu importe, pourvu qu'ils se rencontrent tous sur le dogme fondamental de l'Eglise¹.

¹ E. SCHÉRER, *ouv. cit.*, p. 53-54, 106. Voy. ce qu'écrivait déjà CALVIN dans la préface de son *Institution chrétienne*, adressée à François I^{er} : « Ils se permettent aisément à eux et aux autres d'ignorer, négliger et mépriser la vraie religion, qui nous est enseignée par l'Écriture, et qui doit être résolue et arrêtée entre tous : et pensent qu'il n'y a pas grand intérêt quelle foi chacun tient ou ne tient pas de Dieu et de Christ : mais que par foi (comme ils disent) enveloppée (éd. de 1541 : implicite) il submette son sens au jugement de l'Eglise. Et ne se soucient pas beaucoup s'il advient que la gloire de Dieu soit polluée par blasphèmes tous évidens, moyennant que personne ne sonne mot contre l'autorité de notre mère sainte Eglise, c'est à dire selon leur intention, du siège Romain. » (*Corpus Reformatorum*, CALVINI OPERA, tome III, col. 15-16. Edit. lat. Tome II, col. 14.) — On a pu voir, dans une circonstance récente, l'empire que cette notion catholique de la foi exerce encore sur les esprits. Au banquet offert le 4 avril 1895 par des politiciens et des écrivains à M. BERTHELOT, « pour honorer la science, » tous les soi-disant libres-penseurs étaient asservis à la notion du catholicisme vulgaire et ne voyaient dans la foi que « la soumission à l'idée théocratique et cléricale » (M. GOBLET), « la croyance, maîtresse du code et de la police, rêve séculaire de la domination du monde. » (M. ZOLA.) Les trop fameux articles de M. BRUNETIÈRE ont prouvé combien M. HOLLARD a touché juste en parlant, dans son rapport présenté aux conférences générales de Paris, le 10 avril 1894, du « fond de scepticisme que peut recouvrir une adhésion implicite, sans examen préalable, à une autorité qui ne repose, après tout, que sur elle-même, » et de « l'indifférence qui peut subsister sous le couvert d'une unité dont les caractères hautement avoués sont purement extérieurs. » (*Revue chrétienne*, 1^{er} juin 1894, p. 418.)

La Réforme a rompu en principe avec toute autorité légale, extérieure à la conscience du fidèle : par là-même, elle a renoncé implicitement à l'idée traditionnelle du dogme, décret surnaturellement inspiré de Dieu et promulgué par une [Eglise] infaillible.

En essayant de mettre à nu la contradiction qui règne entre la notion traditionnelle du dogme et le principe religieux du protestantisme, je n'ai garde d'oublier que les protestants n'ont acquis que peu à peu la conscience de ce principe et des conséquences qui en découlent. Les réformateurs eux-mêmes ont ignoré la portée de l'œuvre qu'ils accomplissaient. Comme l'Eglise catholique, ils attachaient le plus grand prix à l'unité de doctrine, ils s'estimaient les défenseurs de l'orthodoxie. Ils s'imaginaient de bonne foi, non pas avoir substitué une Eglise nouvelle à l'ancienne Eglise, mais avoir rendu à l'Eglise sa pureté primitive et avoir renoué la chaîne de la tradition brisée par les erreurs séculaires de la papauté. Il ne faut pas s'étonner de cette méprise. Le dessein de Dieu est toujours plus grand que l'intention des hommes qui sont appelés à l'exécuter. Luther, Zwingli, Calvin ont enfoncé une porte qui, depuis lors, est restée ouverte, que personne ne refermera jamais, et par laquelle nous pouvons assurément passer aujourd'hui, sans prendre la responsabilité des opinions de Calvin, de Zwingli ou de Luther¹.

Pour montrer la contradiction irréductible qu'il y a entre l'idée traditionnelle du dogme et l'essence intime du protestantisme, il suffit de rappeler quels sont, selon les protestants, les attributs caractéristiques de la foi, de l'Eglise et de l'autorité religieuse. Répondre à cette triple question, ce sera dévoiler l'antinomie profonde qui règne entre la notion catholique du dogme et la conception protestante de l'Évangile.

La foi, selon le protestantisme, n'est pas une simple croyance ; croire, ce n'est pas adhérer à une autorité extérieure, sur le fondement d'un témoignage étranger à la conscience du fidèle. La foi est une conviction essentiellement personnelle, déter-

¹ E. SCHÉRER, *ouv. cit.*, p. 102 ; DE WETTE, *Ueber Religion und Theologie*, 1815, p. 175-176,

minée par des motifs d'un ordre spirituel. Croire, c'est avoir confiance dans la grâce de Dieu révélée en Jésus-Christ. L'objet de la foi, c'est-à-dire l'Évangile, est en même temps l'auteur de la foi, c'est-à-dire la puissance divine qui se légitime à la conscience, en se révélant à elle par ses effets rédempteurs et sanctifiants. Dans cette œuvre mystérieuse de la foi, aucune des facultés de l'homme ne reste inactive : le sentiment, l'intelligence, la volonté participent à cet acte intérieur, sollicité par le facteur objectif d'une révélation qui tout ensemble affranchit et oblige le sujet ; tout ici porte un cachet moral et spirituel. Aux yeux du protestant, la foi telle que l'entend le catholicisme, « la foi implicite, inconsciente, vide, n'est que l'absence de la foi ¹. » La foi véritable, la foi vivante, c'est Dieu sensible à la conscience et au cœur, c'est l'Esprit divin rendant témoignage à notre esprit, c'est le Seigneur immanent à l'âme du fidèle. Dès lors, tout dualisme entre la foi et la piété ou la vie chrétienne est impossible, ou du moins il est vaincu en principe. Dans l'Église catholique la foi est sans rapport nécessaire avec la vie chrétienne ; on peut adhérer à la tradition catholique et se soumettre à son autorité, sans éprouver le moindre mouvement de piété intérieure, sans être réveillé à la vie divine et spirituelle, que dis-je, en menant une vie dissolue et immorale. Au point de vue protestant, un pareil divorce entre la foi et la vie religieuse est une contradiction dans les termes. S'il est vrai que croire c'est se donner à Dieu, croire, c'est aussi vivre pour Dieu et en Dieu. Dans la mesure où le protestant s'éloigne de la communion avec Dieu, il cesse d'être chrétien, il perd la foi ; il pourra être orthodoxe, il ne sera plus croyant. Cette conception religieuse de la foi intérieure et personnelle est la plus grande conquête spirituelle de la Réforme ; elle marque le retour le plus authentique à la pensée religieuse de Jésus et à l'inspiration maîtresse de la théologie apostolique. En même temps, elle implique la rupture avec le système catholique. Si la foi est un acte individuel, une décision intérieure de la volonté, une affirmation de notre caractère de personnalité mo-

¹ Ed. SCHÉLER, *ouv. cit.*, p. 70.

rale et religieuse, elle est inconciliable avec une doctrine qui fait de la foi une croyance théorique et une soumission passive : partant, elle ne saurait s'accorder avec une conception suivant laquelle le dogme ne serait qu'un décret infallible, exigeant le sacrifice de l'intelligence et s'imposant du dehors à la raison asservie.

Si la notion traditionnelle du dogme et l'idée protestante de la foi s'excluent absolument, il règne la même antinomie entre la théorie catholique du dogme et la conception protestante de l'Eglise.

L'Eglise, pour le protestant, n'est pas comme pour le catholique un organisme de grâces surnaturelles dont le dépôt et l'administration ont été confiés à un corps privilégié ; elle n'est pas davantage un vaste système de garanties divines, destinées à assurer le sauvetage de ceux qui se jettent avec abandon dans les bras maternels de l'Eglise. Non, les protestants voient dans l'Eglise la communion des croyants, et ils reconnaissent pour chrétienne toute Eglise dans laquelle la prédication de l'Evangile réveille et entretient la foi vivante. Le centre de gravité de l'Eglise ne réside pas dans la hiérarchie sacerdotale qui gouverne la masse des fidèles, mais dans la parole divine qui produit la foi dans les cœurs. L'Eglise, ce n'est pas le clergé, ce sont les chrétiens. Partant, l'infaillibilité n'est pas un attribut conféré miraculeusement à une personne ou à un groupe de personnes, pape ou concile ; elle n'appartient à l'Eglise que dans la mesure où celle-ci reste fidèle à l'Evangile. Aussi l'Eglise n'a-t-elle pas le droit de se donner pour souveraine en publiant des décrets à l'instar d'une institution légale ; elle n'a pas d'autre mission que celle d'annoncer l'Evangile ; elle n'est pas une maîtresse absolue, elle est un témoin docile. Sans doute, elle a conscience de posséder et d'annoncer la vérité, mais elle sait aussi qu'elle porte le trésor divin dans des vases d'argile (2 Cor. IV, 7). Aussi le protestantisme se garde-t-il d'identifier les formules du dogme ecclésiastique avec la révélation parfaite de l'Evangile du Christ. Si nos réformateurs sont convaincus d'avoir remis en lumière la vérité apportée au monde par le Sauveur et ses apôtres, ils ne

s'en déclarent pas moins prêts à se soumettre dès qu'on saura leur montrer que leurs connaissances ne sont pas d'accord avec le pur Evangile¹. Comment une conception pareille, comment cette notion protestante de l'Eglise cadrerait-elle avec l'idée traditionnelle du dogme, élaborée par le catholicisme ?

Une dernière contradiction éclate entre cette idée et la notion protestante de l'autorité religieuse. Sur ce point surtout, la Réforme n'a pas été conséquente avec elle-même, ni fidèle au principe qu'elle représente. A première vue, il semble qu'elle a maintenu la conception d'une autorité légale et littérale, puisqu'à la règle de la tradition elle a substitué la norme de l'Ecriture sainte. Mais qu'on pénètre plus avant et qu'on aille au fond des choses, on verra facilement que le protestantisme a profondément transformé la notion évangélique de l'autorité en matière de foi. Il suffit, pour s'en convaincre, de se souvenir du fondement que les protestants donnent à l'autorité des Ecritures; ce fondement, ce n'est pas le suffrage de la tradition, c'est le témoignage de l'Esprit de Dieu qui, dans le cœur du fidèle, répond à l'inspiration divine des auteurs sacrés, et réalise entre la conscience chrétienne et la vérité révélée une relation d'affinité profonde et de sainte correspondance. Aussi quelle différence entre l'autorité au sens catholique et l'autorité à laquelle adhère la foi protestante! L'autorité, dans le catholicisme, c'est le pape, ce sont les conciles, c'est l'Eglise infallible, c'est la tradition qui, émanée de Jésus-Christ et des apôtres, s'est transmise à travers les siècles et possède dans le chef de l'Eglise son organe inspiré et son interprète permanent. Une autorité pareille commande l'obéissance; puissance de fait, elle s'impose à l'intel-

¹ Ce principe a été énoncé par les épigones de la Réformation comme par les initiateurs et les pères spirituels de notre Eglise. Comp. par exemple *Formula Concordiæ* (Epitome), § 7-8; *Confessio basileensis prior*, Disputt. XXXVI; *Confessio helvetica posterior*, Proœmium: « Ante omnia protestamur, nos semper esse paratissimos, omnia et singula hic a nobis proposita, si quis requirat, copiosius explicare, denique meliora ex verbo Dei docentibus non sine gratiarum actione, et cedere et obsequi in Domino. »

ligence et à la volonté, aux sens et à l'imagination ; en échange de la soumission qu'elle réclame, elle promet la sécurité qui décharge l'individu de toute responsabilité personnelle et lui assure une tutelle commode et un constant appui. Ne demandez pas quel est le fondement d'une autorité semblable. « L'Eglise romaine est en possession et, au fond, elle n'a pas d'autres titres. On discute ses droits, et elle les exerce. A qui demande des raisons, elle répond par son existence¹. » Le protestantisme, lui, consommerait son suicide s'il suivait la méthode pratiquée par Rome². A la règle extérieure promulguée par l'Eglise il substitue la puissance spirituelle de l'Evangile, c'est-à-dire de la parole révélatrice de l'amour de Dieu en Jésus-Christ³ ; à la place d'une loi qui régleme et contraint, il met l'esprit qui inspire et persuade. Ainsi transformée, l'autorité devient à la fois plus impérieuse et plus intime, elle est une manifestation de la force intrinsèque de la vérité, une démonstration d'esprit et de puissance ; elle va droit à la conscience, la réveillant, l'éclairant, l'obligeant ; c'est « le trait vainqueur qui pénètre dans les profondeurs de l'âme, l'onction souveraine qui apaise les agitations et qui guérit les plaies du cœur⁴. » N'est-il pas évident qu'entre l'autorité spirituelle ainsi conçue et l'idée traditionnelle du dogme accréditée par l'Eglise catholique il y a un abîme que rien ne saurait combler ?

Qu'on recueille ces traits sommairement indiqués, qu'on

¹ ED. SCHÉRER, *ouv. cit.*, p. 31.

² Voir M. L. MONOD, *Le problème de l'autorité*, Paris 1891², p. 29-41. (La méthode autoritaire.)

³ M. E. HAUPT, *Die Stellung des evangelischen Christen zur heiligen Schrift*, Leipzig 1891, p. 17-18.

⁴ ED. SCHÉRER, *ouv. cit.*, p. 31, 48-49 ; M. L. MONOD, *ouv. cit.*, p. 121, suiv. ; M. A. RÉVILLE, *L'autorité de Jésus-Christ* (Revue de théologie de Strasbourg, II^e série, tome III, p. 213) ; M. MÉNÉGOZ, *L'autorité de Dieu*, Paris 1892 ; M. ROBERTY, *Quelques réflexions sur l'autorité du Christ*, Paris 1893 ; M. TRIAL, *Le problème de l'autorité*, Nîmes 1893 ; AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, tome I^{er} (Leipzig 1863), § 8-10 ; M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III (1890), p. 693-694, 759-764 ; M. KAFTAN, *Glaube und Dogma*, 1889, chap. II ; M. BRIEGER, *Der Glaube Luther's in seiner Freiheit von menschlichen Autoritäten*, Leipzig 1892, surtout p. 17-24 ; M. LOOFS, *Deutsch evangelische Blätter*, 1886, p. 188-189

considère la différence profonde qui sépare la doctrine catholique et la doctrine protestante de la foi, de l'Eglise et de l'autorité en matière religieuse, et l'on reconnaîtra que la définition traditionnelle du dogme, décret obligatoire promulgué par une Eglise infaillible, est en contradiction flagrante avec l'essence du protestantisme. Si cette définition qui, sans doute, se dégage de l'histoire, devait être maintenue, s'il fallait y voir l'expression correcte et définitive du dogme, s'il n'était pas permis de s'écarter de cette tradition que nous ont léguée les siècles passés, il faudrait en conclure que le dogme en lui-même est incompatible avec le principe protestant ; il faudrait affirmer avec M. Harnack que la Réforme a mis fin au dogme ¹.

J'ai déjà indiqué plus haut ² que ce raisonnement me semble reposer sur des prémisses inadmissibles. Que le dogme au sens traditionnel du terme, le dogme défini conformément au principe catholique, soit en contradiction flagrante avec l'esprit de la Réforme, cela n'est pas douteux, et sur ce point l'histoire donne raison à M. Harnack. Mais sommes-nous autorisés à soutenir que l'idée générale du dogme et sa réalisation historique dans le catholicisme sont identiques ? que le protestantisme exclut absolument toute autre conception du dogme ? qu'une revision de la notion traditionnelle est impossible ³ ? Je ne le pense pas. Il me semble, au contraire, qu'en renonçant à donner une expression claire et forte à sa foi religieuse le protestantisme signerait sa déchéance et hâterait lui-même sa ruine. La nécessité intérieure qui le pousse à formuler scientifiquement sa foi ne le condamne pas à une œuvre illusoire et irréalisable, puisqu'il renferme dans son sein tous les éléments d'une rénovation de l'idée catholique du dogme ⁴.

¹ Voy. aussi M. Bois, *Le dogme grec*, p. 60-61. — ASTIÉ, *Revue de théologie et de philosophie*, 1892, p. 70.

² Voy. chap. I, § III.

³ Cette distinction capitale est marquée avec beaucoup de netteté par M. BOVON, *ouv. cit.*, p. 27, note 1.

⁴ M. BOVON, *ouv. cit.*, p. 11 : « Il importe, — ne fût-ce que pour rendre justice à la Réforme en poursuivant son œuvre, — d'abandonner une bonne fois la notion du dogme officiel, qui n'est plus qu'un anachronisme à notre époque. »

Nous aurons donc à répondre à une double question : Pourquoi le protestantisme ne saurait-il se passer du dogme ? Qu'est-ce que le dogme selon le principe protestant ?

II

En insistant sur la nécessité de donner à la vie et à la foi religieuses une expression scientifique, je ne songe pas à soutenir que chaque chrétien a besoin, pour être sauvé, de savoir rendre compte de ses convictions et d'être à même de formuler clairement ses sentiments et ses croyances. Au point de vue de la vie religieuse individuelle, la nécessité dont il s'agit est une nécessité relative, *necessitas ordinata seu conditionata, non absoluta*, comme disaient nos anciens théologiens¹. Ce qui sauve, c'est la grâce de Dieu saisie par la foi de l'homme, ce n'est pas la connaissance ou la science de la doctrine chrétienne. Qui n'a pas rencontré déjà des âmes pénétrées d'une piété vivante et forte, des cœurs débordant de paix et de charité, des chrétiens sincères, ardents, dévoués, qui eussent été de pauvres théologiens, incapables de montrer ou de saisir eux-mêmes le lien qui unissait leurs notions religieuses, inhabiles même à exprimer en paroles la force intérieure dont ils tiraient leur courage, leur vie et leur joie ? Cette impuissance à réduire en théorèmes bien ordonnés le contenu de leur âme ne portait aucune atteinte à leur piété, n'en arrêtait pas l'élan, n'en diminuait pas la chaleur. Vous éprouviez la vérité de la parole du pieux et profond Hamann : « La perle du christianisme, c'est une vie cachée avec Christ en Dieu, mais cette vie ne consiste ni en dogmes, ni en rites, ni en formules². »

Je dirai plus. Pour se propager et se communiquer, il faut sans doute que la religion se revête d'une forme concrète, qu'elle se traduise en connaissances et en paroles, mais ces paroles et ces connaissances n'ont « de valeur qu'autant qu'elles servent d'expression et de véhicule à la vie personnelle du su-

¹ M. WENDT, *Die Aufgabe der systematischen Theologie*, Göttingen 1893, p. 3-4.

² Comp. aussi ROTHE, *Stille Stunden*, 1888², p. 340.

jet. Là est le secret et le mystère de l'éloquence... La vraie propagande religieuse se fait par contagion morale. *Ex vivo vivus nascitur*¹. » Voilà pourquoi il y a, Dieu merci, des pasteurs fidèles, des prédicateurs convaincus, déployant une activité bénie, gagnant les âmes à l'Évangile, en dépit de leurs connaissances très insuffisantes de l'ensemble et des détails de la doctrine chrétienne. La lecture humblement pratiquée des saintes Écritures, la connaissance de leur propre cœur, le trésor d'expériences amassé dans le cours de leur ministère, la prière, une vie chrétienne pleine et profonde, donnent à leur témoignage une force intérieure qui subjugué les volontés et qui entraîne les consciences. « La rectitude de la théologie importe moins en religion que la chaleur de la piété. Des arguments piteux ont produit des conversions admirables dans tous les temps². »

Cela n'a rien de surprenant³. Si le christianisme était par essence une théorie, si la parole de Dieu se réduisait à un système de connaissances surnaturelles, il importerait avant tout de formuler dogmatiquement la vérité chrétienne; la correction doctrinale serait le premier des devoirs, la condition *sine qua non* de la piété, le moyen de salut par excellence; l'intensité de notre christianisme se trouverait être en raison directe de la plénitude et de la netteté de nos connaissances, de la force et de la virtuosité de notre dialectique; chaque chrétien serait tenu d'être, au moins dans une certaine mesure, initié aux problèmes de la science théologique: le fidèle serait doublé d'un dogmaticien. Bénissons Dieu qu'il en soit autrement. Sa révélation s'adresse à la conscience, à la volonté, au cœur; la certitude qu'elle réclame et qu'elle produit est de l'ordre moral, non de l'ordre scientifique. Pour comprendre et développer une doctrine, l'intelligence, la mémoire, la facilité d'exposition et d'élocution, les dons naturels peuvent suffire; pour être chrétien, pour avoir part au royaume de Dieu, il faut être né d'en haut, il faut être animé de l'Esprit saint, il faut ap-

¹ M. SABATIER, *Revue de théol.* 1893, p. 218; *Rev. chrét.*, 1893, II, p. 396-397.

² M. SABATIER, *ibid.*, p. 219, al. p. 397.

³ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 3, num. 4.

appartenir au Christ. Entre l'un et l'autre domaine il y a un abîme¹.

On ne m'accusera pas, je pense, de surfaire la valeur de l'élément doctrinal et d'en exagérer l'importance ; le dogmatisme et l'intellectualisme, mortels pour la piété, sont par là-même funestes à la théologie chrétienne. Mais sans tomber dans ces erreurs, on peut et on doit affirmer que la foi a besoin de se donner une expression claire et fidèle, exacte et complète dans un corps de doctrines, dans un organisme théologique, dans une dogmatique².

Cette dogmatique n'est pas pour le protestantisme un article de luxe dont il pourrait se passer, loin de là³ : bien comprise, elle est une manifestation de l'activité de l'Eglise, une fonction de sa vie propre. En formulant scientifiquement la foi dont elle vit, l'Eglise travaille directement à l'accomplissement de l'œuvre qui lui incombe ; l'élaboration scientifique de ses convictions religieuses est une des faces de la mission qui lui est confiée à l'égard de ses membres non moins que vis-à-vis du monde.

En effet, la tâche dogmatique s'impose à l'Eglise à un double point de vue. D'une part, l'Eglise puise dans la science dogmatique les ressources dont elle a besoin pour alimenter sa vie intellectuelle et pour résoudre quelques-unes des difficultés qui surgissent dans son propre sein ; d'autre part, elle y trouvera les armes nécessaires pour faire face aux adversaires du dehors et pour exercer son ministère dans le monde⁴.

¹ Lire les excellentes observations d'un théologien qui n'est pas suspect d'indifférentisme doctrinal, M. HACKENSCHMIDT, *Die Kirche im Glauben des evangelischen Christen*, Erlangen 1881, p. 62-66.

² Cf. M. SMITH, *Dogma in religion*. (Andover Review, 1891, p. 491-508.)

³ Nous appliquerons à la dogmatique en particulier ce que disait M. SABATIER de la théologie en général et de l'indispensable nécessité de fortes et sérieuses études, précisément dans l'intérêt même de l'activité pastorale et pour la prospérité de l'Eglise. *Discours d'ouverture de l'Ecole libre des sciences religieuses à Paris* (6 décembre 1873). *Revue chrétienne* 1874, p. 36-40.

⁴ NIEDNER, *Das Recht der Dogmen im Christenthum in geschichtlicher Beziehung* (Zeitschrift für die historische Theologie, 1851, p. 579-678 : dis-

Examinons d'abord ce que nous pourrions appeler la nécessité intérieure du travail dogmatique de l'Eglise. L'Eglise a besoin d'un dogme pour s'acquitter de sa vocation vis-à-vis des fidèles qui la constituent.

Il serait facile de montrer d'abord que la notion bien comprise de la foi implique, non pas le devoir extérieur et officiel, mais bien l'obligation immanente de donner une expression claire et précise aux expériences intimes de la conscience chrétienne. Dans la foi religieuse se révèle l'unité indissoluble de la personnalité morale, l'indestructible solidarité des facultés de l'âme; le sentiment, la pensée, la volonté sont les éléments constitutifs de la foi, parce qu'ils sont les éléments de la vie personnelle. L'homme, tel qu'il est spirituellement organisé, ne saurait donc avoir la foi sans la penser sous une forme quelconque. La foi suppose et implique toujours un élément intellectuel qui ne saurait exister à l'état d'indétermination pure et qui se crée nécessairement une expression concrète. Tout essai d'éliminer la pensée de la conscience religieuse du croyant est une impossibilité psychologique et équivaldrait à une mutilation de la vie spirituelle ¹.

Mais nous ne traitons pas ici de la vie religieuse de l'individu, nous parlons de la communauté chrétienne, de la vie collective de l'Eglise. Or, pour arriver à se connaître et à se comprendre elle-même, pour prendre conscience des divines richesses qui

sertation scolastique et lourde, mais renfermant des observations justes et fondées.) Voy. surtout M. KAFTAN, *Glaube und Dogma*, 1889, chap. III : Für das Dogma. (Discussion lumineuse de l'ouvrage de M. DREYER, *Undogmatisches Christenthum*, 1888.) — On trouvera enfin des indications riches et précieuses dans la conférence donnée par M. GOTTSCHICK, le 17 avril 1895, à la Société théologique des pasteurs wurtembergeois réunie à Stuttgart, *Theologische Wissenschaft und Pfarramt*, Ludwigsburg 1895.

¹ M. LUTHARDT, *Die Bedeutung der Lehreinheit für die lutherische Kirche in der Gegenwart*, 1870, passim; M. LUTHARDT, *Vorträge über die Moral des Christenthums*, Leipzig 1873 ¹, p. 231; M. KAFTAN, *Glaube und Dogma*, 1889, chap. III; M. MÉNÉGOZ, *Annales de bibliographie théologique*, troisième année (1890), p. 5-6, 8; M. BOIS, *Le dogme grec*, p. 30-32; *De la connaissance religieuse*, chap. I.

ont été déposées dans son sein, pour se rendre compte de la foi qui est sa vie, l'Eglise ne saurait se dispenser de formuler scientifiquement les convictions religieuses qui servent de lien entre ses membres : il faut donc qu'elle fasse de la dogmatique. Négliger ce travail, y renoncer, soit par incurie, soit par parti pris et par esprit de système, c'est compromettre cette vie même que l'on prétend sauvegarder, c'est porter atteinte à cette foi qu'on voudrait maintenir à l'état de principe pur, de religion nue et indéterminée. Au lieu de répéter : « Le christianisme est une vie, il peut en conséquence se passer du dogme, » il faut dire au contraire : « Parce que le christianisme est une vie qui a commencé par s'incarner dans une histoire, nous avons besoin d'un dogme. » L'indifférence en matière dogmatique aurait pour effet de méconnaître, d'obscurcir ou de déprécier les faits révélateurs et rédempteurs qui forment la partie objective et historique de la religion chrétienne¹. En d'autres termes, l'ignorance dogmatique ou l'hostilité à l'égard du dogme aboutirait à un mysticisme fantaisiste et nuageux ou à un scepticisme dissolvant et mortel². En renonçant à exprimer clairement sa foi, on en viendrait bientôt à substituer à des pensées distinctes et intelligibles soit des rêveries compatibles avec des états d'âme peut-être fort peu chrétiens, soit des notions contradictoires avec les bases du christianisme. Pour conserver saine et intacte la vie qui circule dans ses veines, pour assurer le fonctionnement normal de cette vie, pour lui permettre de se retremper aux sources qui l'alimentent, pour rappeler incessamment à la foi évangélique qu'elle tire son contenu, sa sève et sa force de l'Évangile, c'est-à-dire d'un fait à la fois divin et humain, d'une personne qui domine l'histoire et qui doit transformer notre histoire, bref, pour vivre, pour grandir et se développer, l'Eglise a besoin de penser sa vie et de parler sa pensée, de l'exprimer non seulement dans

¹ Voy. M. KAEHLER, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, Leipzig, 1893², p. 56.

² M. LICHTENBERGER, *Des éléments constitutifs de la science dogmatique*, Strasbourg 1860, p. 1-3; M. VERNES, *Quelques réflexions sur la crise actuelle de l'Eglise réformée de France*, 1875, p. 11.

ses prières, ses chants, sa prédication, mais encore et surtout dans sa doctrine¹.

Indispensable à la vie, à la santé, à la croissance spirituelle de l'Eglise, la doctrine lui est nécessaire aussi pour communiquer la vérité qu'elle professe². Je ne retire rien de ce que j'ai dit plus haut de la propagande religieuse qui se fait par la contagion morale ; seulement, pour s'étendre dans l'espace et pour se prolonger à travers les siècles, cette propagande implique et exige des instruments et des véhicules ; ces véhicules et ces instruments, c'est la pensée théologique qui les fournit au sentiment religieux. Le sentiment le plus pur et le plus élevé risque de se corrompre ou de s'évaporer ; en se fixant dans un formulaire dogmatique, il est exposé sans doute à se figer et à se pétrifier, mais il reprendra vie dès qu'au travers de ces enveloppes tutélaires il entrera en contact avec des consciences et des cœurs³. Que dis-je ? cette renaissance même n'est possible que si l'émotion primitive a été conservée à l'aide de traductions authentiques qui servent à la fois à l'interpréter et à la transmettre. Pour propager la religion, il faut que les âmes ne soient pas seulement ardentes, il faut qu'elles soient lumineuses.

Qu'en devons-nous conclure ? C'est que l'activité pratique du pasteur s'enrichira, gagnera en étendue, en profondeur, en solidité, si elle reste en communion avec le travail scientifique de l'Eglise dont le dogme est l'un des fruits les plus précieux⁴.

¹ « Le dogme est un *produit nécessaire* de la vie créée par l'Évangile. » (M. BOVON, *ouv. cit.*, p. 27). « Pour des chrétiens, engagés comme nous le sommes dans une crise immense dont il serait puénil de vouloir atténuer la portée, la revision consciencieuse des bases de la foi n'est pas un hors-d'œuvre destiné à leur procurer une jouissance intellectuelle : *c'est une nécessité morale.* » M. JEAN MONOD, *De l'objet de la dogmatique*. (Revue théologique de Montauban, 1875-1876, p. 201.)

² M. GOTTSCHICK, *Theologische Wissenschaft und Pfarramt*, Ludwigsburg 1895, p. 6-8.

³ M. SABATIER, *De la vie intime des dogmes*, p. 7 : « La notion intellectuelle, en s'exprimant et grâce à l'imagination, peut servir à renouveler ou à fortifier l'émotion, et le dogme à réveiller la piété. » Cf. M. BOVON, *ouv. cit.*, p. 19, 27.

⁴ M. W. SCHMIDT, *Ueber den Begriff und die praktische Bedeutung des*

La prédication et l'enseignement catéchétique seront, en général, plus variés et plus féconds chez un ministre qui possède une culture théologique sérieuse que chez un pasteur dépourvu d'instruction dogmatique. Plus le prédicateur s'est intellectuellement rendu compte de sa foi, plus il a approfondi le dogme de son Eglise, plus aussi il arrivera à être pratique et religieux du haut de la chaire ou en présence de la jeunesse qu'il s'agit d'instruire. Exercé à faire le départ entre la formule théologique et la substance chrétienne des doctrines, il sera plus capable de retenir et de faire valoir le fonds religieux primitif et permanent, en l'accommodant aux besoins spirituels de ses auditeurs et aux exigences infiniment variées de son époque. Au contraire, le pasteur qui a négligé de soumettre sa piété à une forte discipline intellectuelle sera exposé à donner contre deux écueils : ou bien sa prédication et son enseignement seront l'expression monotone de sa religiosité subjective et de sa piété individuelle, ou bien il s'en tiendra à l'usage extérieur et routinier des formules traditionnelles dont il ne saura pas pénétrer le sens et exploiter les richesses. Ne craignons donc pas que la dogmatique fasse tort au sermon, au catéchisme, à l'activité missionnaire au sein des populations païennes ; le dogmatisme indigeste dans les prédications est presque toujours en raison directe de l'insuffisance dogmatique des prédicateurs¹.

Enfin, un dernier service que l'Eglise se rend à elle-même en essayant de formuler scientifiquement sa foi religieuse, c'est l'apaisement des luttes confessionnelles et ecclésiastiques, c'est le rapprochement des partis opéré non par des compromis équivoques et bâtards, mais par des discussions loyales et

kirchlichen Dogma's (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1873) et surtout M. KAFTAN, *Glaube und Dogmatik* (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1894, p. 539-549).

¹ Il me semble que ce point de vue n'a pas été suffisamment mis en lumière dans le rapport d'ailleurs intéressant, présenté par M. S. BERGER à la Conférence pastorale générale de Paris, le 3 mai 1881, *Du rôle de la dogmatique dans la prédication*. (Revue chrétienne, 1881, p. 374-382.) — M. GOTTSCHICK, *ouv. cité*, p. 18.

fécondes. Tout progrès des études dogmatiques est un progrès pour la cause de la conciliation. La recherche consciencieuse et désintéressée du vrai établit entre les esprits sincères, à quelque dénomination qu'ils appartiennent, un lien fort et intime, une communauté, j'allais dire une communion qui ne tardera pas à se révéler au dehors, et à se manifester dans la vie de l'Eglise. L'initiation exacte et scrupuleuse à la vie intime des dogmes, à leur genèse et à leur évolution historique, permet de distinguer toujours plus clairement entre l'enveloppe passagère des doctrines et leur noyau religieux qu'il n'est pas permis de sacrifier. En séparant nettement les problèmes qui n'intéressent que l'école et les vérités qui ont une importance directe pour l'Eglise, en montrant la différence profonde et pourtant la solidarité nécessaire qui règne entre la religion et la théologie, la science dogmatique fait une œuvre de paix, une œuvre sincèrement et saintement évangélique¹.

Il suffit d'arrêter un instant sa pensée sur les considérations qui précèdent pour reconnaître combien l'orthodoxie est dans son droit lorsqu'elle affirme, à l'encontre de toutes les formes du mysticisme et du rationalisme, la nécessité d'une expression doctrinale du christianisme, la nécessité du dogme. Condamner en principe ou négliger dans la pratique la constitution d'une doctrine religieuse, c'est, pour l'Eglise, renoncer à remplir son

¹ Cf. le rapport si élevé et si solide présenté par M. MARTI à l'assemblée générale de la Société ecclésiastique suisse réunie à Olten, le 19 juin 1889, publié d'abord dans la *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, et tiré ensuite à part : *Der richtige Standpunkt zur Beurtheilung der abweichenden theologischen Anschauungen*, Bâle 1890. — Lire la lettre de M. SABATIER (*La vie chrétienne*, 1^{er} juin 1884) et l'article du même auteur dans le *Journal du protestantisme français* (11 décembre 1883); M. EMERY (*Revue de théol. et de phil.*, 1890, p. 552-553). — M. DECOPPET, dans son rapport lu le 30 avril 1895 aux Conférences pastorales de Paris sur le *Congrès des Eglises protestantes de France*, a affirmé avec beaucoup de force et d'éloquence l'unité spirituelle de la foi protestante qui, dans la théologie, « se montre par la place toujours plus importante que les théologiens évangéliques de toutes nos Eglises donnent à la personne même de Jésus-Christ dans la pensée et dans la vie chrétienne. » (*Revue chrétienne*, 1^{er} juin 1895, p. 438.)

devoir à l'égard de ses membres, c'est trahir sa propre cause dans l'enceinte même de ses murailles.

C'est aussi capituler devant les ennemis et leur livrer, avec son drapeau, les forces vives qui l'ont fait naître et qui la soutiennent. Pour résister aux ennemis du dehors, pour accomplir sa mission historique et son ministère religieux, le protestantisme est mis en demeure d'élaborer une doctrine¹. Là est la valeur apologétique et polémique du dogme. La dogmatique protestante, il est vrai, ne se propose que d'exposer scientifiquement la foi protestante, elle s'adresse à des croyants et elle travaille au service de l'Eglise, elle n'a pas pour objectif direct la justification de son principe vis-à-vis de ceux qui sont étrangers à sa foi ou la réfutation systématique des doctrines qui lui sont contraires². Mais dans la mesure où la science dogmatique réussira à ramener à une unité organique et vivante le témoignage religieux de la conscience protestante, elle fournira à l'apologie de la foi évangélique un appui précieux et une contribution positive.

Cependant son action se portera toujours sur ceux qui n'entendent pas rompre avec le christianisme, qui au contraire prétendent en représenter le principe véritable et rester fidèles à l'esprit du Christ et à l'enseignement des apôtres. Dans sa lutte avec l'Eglise catholique et avec les sectes issues du pro-

¹ Nous appliquerons spécialement à la dogmatique ce que M. EMERY dit de la théologie en général. (*Religion et théologie*, dans la Revue de théol. et de phil., 1890, p. 536, 545-547.)

² ED. SCHÉREER, *Prolégomènes à la dogmatique réformée*, p. 1 : « Les prolégomènes de la dogmatique n'ont pas plus que la dogmatique elle-même un but apologétique et polémique. » M. F. NITZSCH assigne à la dogmatique elle-même une tâche apologétique. (*Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, Fribourg e. B., 1892, p. 1). Entre l'opinion de M. LICHTENBERGER (*Encyclopédie des sciences religieuses* I, p. 430) qui pense que l'apologétique est peut-être la forme que la dogmatique revêtira dans l'avenir, et le jugement de M. MÉNÉGOZ (*Annales de bibliographie théologique*, Paris 1888, p. 162) qui estime qu'il n'y a pas d'autre apologétique qu'une bonne dogmatique, la contradiction est probablement plus apparente que réelle. Je m'expliquerai ailleurs sur les rapports qui règnent entre ces deux disciplines théologiques.

testantisme, nos Eglises n'avanceront avec quelque chance de succès que si elles parviennent à formuler clairement leur foi, comme elles le firent au XVI^e siècle, à la justifier par une saine et scrupuleuse exégèse, à l'appuyer sur le témoignage de l'histoire. En nous emparant scientifiquement du trésor spirituel que nous ont légué nos pères, en traduisant cet héritage religieux sous une forme appropriée à notre époque, en élaborant des formules concises et énergiques pour rendre le contenu religieux de notre conscience protestante, nous nous munirons à la fois d'une boussole et d'un lest, au milieu des courants d'opinions qui traversent notre temps et dont les fluctuations font sentir leur contre-coup jusqu'au sein de nos Eglises. Nous serons à l'abri des engouements irréflechis et des effarements funestes ; il ne suffira pas d'une manifestation insolite de la vie religieuse ou d'une forme nouvelle de la pensée théologique pour jeter le trouble et le désarroi dans les Eglises et dans les cœurs ; le tact religieux, fruit de l'expérience chrétienne, sera fortifié et affiné par le discernement intellectuel, fruit de la culture théologique ; la dogmatique sortira des entrailles de la foi, et la foi s'éclairera à l'école de la dogmatique.

Il n'y a aucune présomption à penser que sur les points fixés dans les pages qui précèdent tous les théologiens protestants sont d'accord¹. Si bien des voix se sont élevées contre le dogme, si l'on a pu soutenir que le XVI^e siècle a mis fin au christianisme dogmatique, si l'on a demandé non pas une refonte du vieil Evangile mais une revision de la dogmatique traditionnelle, personne n'a été jusqu'à soutenir que le protestantisme peut se dispenser de donner à sa foi une expression nette et précise. Les attaques dont nous avons été témoins visaient soit la prétention d'une Eglise à promulguer un formulaire dogmatique immuable, soit le règne du dogmatisme intransigeant et intolérant. Mais dans le camp même de ceux qui répudiaient les errements d'un passé trop dominé par la tradition catholique, on n'a jamais voulu résoudre la foi évan-

¹ Voy. les déclarations concordantes de MM. BOIS et TRIAL (*Revue chrétienne*, 1^{er} juin 1894, p. 406 et suiv.)

gélifique en émotions confuses et indiscernables ; on n'a pas entendu renoncer à traduire cette foi en pensées distinctes et en paroles claires et saisissables¹. Tel est notamment le point de vue des théologiens de langue française qu'à tort ou à raison l'on a baptisés du nom de Nouvelle Ecole ; ils repoussent la fiction d'une religion à l'état pur et indéterminé. « C'est une chose parfaitement irrationnelle, dit M. Sabatier, que de parler d'une religion sans dogme et sans culte... Il n'était pas aussi ridicule qu'on l'a cru ce héros de roman qui disait ne pouvoir penser qu'en parlant, car ce héros c'est tout le monde². »

III

Plus d'un lecteur jugera sans doute que les développements qui précèdent nous ont au fond peu avancés, et que les résultats atteints ne valent pas l'effort tenté. Et de fait, ces résultats ont en première ligne une portée critique et négative ; mais leur valeur positive, pour être indirecte, n'en est pas moins réelle. Des indications données il est facile de conclure dans

¹ En Allemagne, M. O. DREYER, l'adversaire du dogmatisme et l'apôtre du christianisme non dogmatique (*Undogmatisches Christenthum*, 1888²) demande que l'on exprime la foi protestante, sinon en formules rigoureuses, du moins en doctrines positives. Voy. sa réplique à M. KAFTAN. *Glaube und Dogma* (Die christliche Welt, 1889, n° VII, p. 133-135) et ses articles *Die Glaubenslehre des undogmatischen Christenthums* (Protestantische Kirchenzeitung, 1889, nos 32-35). — M. MÉNÉGOZ a rendu compte de quelques-unes des discussions qui ont eu lieu récemment en Allemagne sur la valeur du dogme (*Annales de bibliographie théologique*, III^e année, 25 janvier 1890, p. 1-9). — En Angleterre M. J. W. CHADWICK représente un point de vue analogue à celui de M. DREYER, mais il ne songe pas non plus à ériger en principe l'inutilité des doctrines.

² *De la vie intime des dogmes*, p. 9-10. — On voit que nous souscrivons pleinement à la conclusion de M. VAUCHER : « Notre vie chrétienne ne peut se passer de formules. » Mais si nous sommes loin de soutenir qu'aux yeux de notre savant contradicteur la correction théologique tient lieu de la vie religieuse, nous ne pouvons nous défendre de l'impression qu'il ne distingue pas, comme il convient, l'Évangile et la dogmatique, la foi et l'orthodoxie. Voy. M. VAUCHER, *La vie et la doctrine. (Le Témoignage, année 1893, Nos 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 14.)*

quel sens et à quelles conditions la notion du dogme est compatible avec le principe religieux du protestantisme.

Au point de vue protestant il faut condamner toute conception qui fait du dogme une décision autoritaire et obligatoire de l'Eglise dans le sens d'une ordonnance statutaire et juridique. Le vice originel de cette conception, le légalisme, a été vaincu en principe par l'idée évangélique de la foi intérieure et personnelle. Que l'on révère le dogme comme une partie intégrante du culte, comme un élément de la liturgie et des mystères hiératiques¹, ou que l'on s'y soumette comme à un article de la constitution promulguée et appliquée par la hiérarchie², peu importe, sous l'une et l'autre forme l'idée catholique du dogme est réfractaire à l'essence intime du protestantisme. Ce n'est pas au nom de la raison, de la critique, de la science, c'est au nom de la foi religieuse de l'Eglise protestante que nous repoussons le dogmatisme, qui, absolu en théorie, aboutit en définitive dans la pratique au scepticisme et à l'indifférence vis-à-vis de toute exposition doctrinale de la foi. D'autre part, nous nous élevons non moins énergiquement contre la prétendue inutilité des formules dogmatiques; nous rejetons comme illusoire et funestes les principes et les procédés de ceux qui voudraient retenir l'âme de la religion sans lui donner un corps dans un organisme doctrinal³.

En essayant de déterminer le rôle du dogme dans l'Eglise protestante, nous ne discuterons pas sur les mots, sur la légitimité ou l'inopportunité du terme de dogme, sur la distinction qu'il y aurait lieu de faire entre le dogme et la doctrine⁴. Ce qui importe ici, ce sont les idées et les faits qu'il s'agit d'établir et de défendre.

¹ C'est l'appréciation qui domine dans l'Eglise catholique grecque.

² C'est le point de vue familier à l'Eglise catholique romaine.

³ Le lecteur impartial reconnaîtra combien est injuste le reproche que nous adresse un critique « d'ériger en dogme l'inutilité des doctrines. » (*Revue de théologie et des questions religieuses*. 1894, p. 530.)

⁴ M. BORNEMANN propose la suppression sommaire du terme « exotique » de *dogme* (*Unterricht im Christenthum*, Göttingen, 1891, p. 180). Lire aussi les observations de M. SCHWALB à la suite de la traduction allemande qu'il a donnée de la leçon de M. SABATIER sur la vie intime

1° Il faut que le dogme protestant soit l'*expression de la foi* protestante. Sa mission exclusive consiste à servir d'organe fidèle, d'interprète scrupuleux et complet à l'expérience et à la connaissance religieuses, dont l'Évangile est à la fois le principe et l'objet. Cela revient à dire que la matière du dogme est fournie par la religion qui lui trace ses limites et lui marque sa tâche ; la sphère dans laquelle le dogme se concentre est la sphère religieuse. Il n'a pas à statuer sur des problèmes de métaphysique pure, de sciences physiques et naturelles, de critique historique ou philologique. Plus le dogme arrive à être l'expression transparente et lumineuse de la pure foi évangélique, plus il répond à son idéal. Dans la mesure où, au lieu de révéler et de traduire la foi, il l'obscurcit ou la mutile, il est infidèle à sa tâche et dément sa vraie nature¹. Dans leur formation et leur développement, les dogmes des différentes Eglises se sont chargés d'éléments devenus avec le temps étrangers à la foi ; à l'origine, la plupart de ces éléments étaient des véhicules nécessaires de la piété et des convictions chrétiennes². Mais l'harmonie primitive entre le contenant et le contenu, entre la foi religieuse et la formule dogmatique s'est brisée, et le dogme officiel recèle aujourd'hui des matériaux qui, loin de servir de traduction fidèle à la conscience chrétienne, sont devenus des voiles et des entraves. Quel sera, en pareil cas, le rôle du dogme protestant ? Laissant tomber les formes vieilles, il devra redevenir l'interprète vivant de la foi évangélique et retrouver l'accord originel qui avait régné entre le principe chrétien et son enveloppe théologique³.

2° Il faut que le dogme protestant soit l'*expression scientifique* de la foi protestante. Le dogme est le langage que parle la

des dogmes, *Die christlichen Dogmen, ihr Leben und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1890, p. 42-44 ; M. CHAPUIS, *discours cité*. (Revue de théol. et de phil., 1895, p. 274.)

¹ Cf. M. KAFTAN, *Glaube und Dogma*, 1889, Chap. IV ; M. HERRMANN, *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, Fribourg e. B. 1889², p. 60 sq.

² HUNDESHAGEN, *Der deutsche Protestantismus*, 1847, p. 165.

³ M. SABATIER, *De la vie intime des dogmes*, p. 23-25.

foi, mais le langage dogmatique affecte une autre forme et prend d'autres allures que l'expression de la piété dans la prédication, l'enseignement catéchétique, la prière et les cantiques. La clarté, la précision, le lien logique des pensées, l'absence de toute obscurité et de toute équivoque dans les idées ou les termes sont les qualités élémentaires que l'on est en droit d'exiger de toute formule dogmatique destinée à traduire la foi protestante¹. Ces qualités ne sont pas d'un ordre purement scientifique ou littéraire, elles relèvent de la morale ; elles sont une forme particulière de la probité et de la droiture. Rien de plus funeste qu'une formule dogmatique qui dissimule les difficultés au lieu de chercher à les résoudre ou qui cache la vérité qu'il s'agit d'exprimer. Sans exagérer l'importance du travail théologique, il est permis de soutenir que l'invention d'une formule heureuse, d'un terme à la fois plastique et compréhensif, est un service précieux que la science peut rendre à la piété et à l'Eglise². Il est de ces expressions qui sont des résumés dans lesquels sous forme maniable et portative la foi a déposé la substance d'expériences morales et de révélations religieuses. L'aptitude à trouver ces expressions fortes et significatives, la virtuosité à imaginer ces formules abrégées qui sont l'essence concentrée d'une foule d'observations ou d'analyses est une des marques distinctives du véritable théologien. Dans notre siècle, nul n'en a inventé autant que Schleiermacher ; il a fait entrer dans la circulation scientifique un grand nombre de termes singulièrement riches et énergiques, de définitions lumineuses et frappantes, notations algébriques représentant des phénomènes importants ou des groupes de phénomènes dont l'auteur a su dégager le caractère persistant et la loi générale. Plus le dogmaticien apporte de netteté et de rigueur à ces opérations infiniment délicates, plus la valeur scientifique de ses formules est réelle et durable.

Si l'on prend au sérieux le caractère scientifique du dogme,

¹ Lire les excellents développements de SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 16-17.

² M. KAFTAN, *Brauchen wir ein neues Dogma?* 1889, Chap. III ; — M. RADE, *Die christliche Welt*, 1889, p. 825-826.

on ne sera pas tenté de parler de dogmes bibliques ou de dogmes révélés. La révélation est-elle une fonction scientifique ? Doit-elle se substituer au travail de la réflexion et aux opérations de l'intelligence ? Consiste-t-elle en une communication de notions abstraites et de formules théologiques ? Nos documents bibliques ont-ils la prétention d'être des manuels scientifiques ? Se distinguent-ils par leur rigueur et leur perfection systématique ? A toutes ces questions on ne peut donner qu'une réponse négative. Mais alors cessons de dégrader la nature de la révélation ou de l'Écriture en y cherchant ce qu'elles ne veulent pas nous donner, c'est-à-dire la formule scientifique des vérités religieuses qu'elles proclament. Écartons aussi les locutions qui ne peuvent qu'obscurcir une question parfaitement claire en elle-même. N'admettons pas la fiction de « dogmes implicites, non formulés théologiquement¹ ; » réservons, limitons ce terme à l'expression scientifique, partant humaine, de la foi religieuse, fruit de la révélation divine ; sachons distinguer entre les faits rédempteurs, œuvre créatrice de Dieu, et les formules théologiques, produit de la réflexion humaine² : ceux-là sont les principes générateurs et les objets de la foi, celles-ci seules doivent être appelées des dogmes.

3^o Il faut que le dogme protestant soit une *affirmation scientifique de la foi de l'Église* et non l'opinion individuelle d'un docteur ou le système particulier d'une école. Si le protestantisme a rompu avec la notion catholique de l'Église ou de l'autorité, il n'a pas voulu mettre l'arbitraire subjectif à la place d'un code extérieur promulgué par une puissance infaillible³.

¹ Ces expressions imaginées par M. F. GODET (*Le Chrétien évangélique*, mars 1891) ont été justement critiquées par M. SABATIER (*Revue chrétienne*, 1892, 1, 18-22).

² M. CH. BOIS qui fait cette distinction avec une netteté parfaite, me semble avoir tort d'étendre aux deux faits la dénomination commune de *dogme*. (*Définition et rôle du dogme*, *Revue théologique de Montauban*, XVI^e année, avril-juin 1890, p. 169.)

³ M. BOVON, *ouv. cité*, p. 30 : « Le dogme n'est pas le produit de la réflexion subjective, personnelle ; il aspire à saisir ce qu'il y a de commun dans les expériences créées par l'Évangile ; c'est là ce qui lui donne sa force et son caractère général d'autorité... »

L'Eglise protestante reconnaît, elle aussi, une autorité à laquelle elle se soumet et sur laquelle s'appuie son témoignage. Le débat qui s'élève entre Rome et Wittemberg ou Genève ne porte que sur la nature et le fondement de l'autorité religieuse. Cette autorité, d'un caractère tout spirituel, c'est l'Évangile, la révélation de Dieu dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ ¹.

4^o Il faut que le dogme, expression scientifique de la foi de l'Eglise, réponde aux besoins et aux intérêts de l'époque *actuelle et de la génération présente* ². Le dogme protestant dont nous avons besoin ne saurait être le simple inventaire d'un passé plus ou moins éloigné ; jamais l'exposé scientifique des dogmes ne se résignera à s'absorber et à se perdre dans l'histoire des dogmes ou dans la symbolique ³. Le dogme, pour répondre à sa destination, doit être vivant, c'est-à-dire qu'il doit représenter fidèlement le degré d'intelligence spirituelle de l'Évangile auquel s'est élevée l'Eglise de nos jours. Comment concilier cette exigence avec la loi que nous avons énoncée tout à l'heure ? Où trouver la formule qui tout ensemble résume la foi protestante de notre époque et réponde au critère spirituel de la conscience chrétienne ? C'est là, si je ne me trompe, le problème vital de la dogmatique protestante ⁴. Le dogmaticien fidèle au principe de la Réforme se refuse à voir dans notre siècle la norme de la vérité religieuse, et cependant il ne veut

¹ Voy. plus loin chap. IV et V du présent essai.

² AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, Leipzig 1863, Bd. I, § 10, 11, 20, 21.

³ C'est ce qu'ont dû concéder les défenseurs les plus résolus de l'ancien dogme. Voy. FRANK, *Das Dogma der Zukunft* (*Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1889, p. 435-450.) M. SIEBERG, *Brauchen wir ein neues Dogma ?* (*Neue Kirchl. Zeitschrift*, de M. HOLZHAUSER, 1891, p. 576-617.) La nécessité de tenir compte des besoins et des intérêts religieux de la génération présente serait à elle seule une raison suffisante pour nous interdire de ranger la dogmatique protestante parmi les sciences historiques, comme l'a voulu SCHLEIERMACHER qui, d'ailleurs, n'a pu rester entièrement fidèle à ce point de vue. Cf. *Der christliche Glaube*, § 19, 3 ; § 25.

⁴ Cf. SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Berlin 1843, p. 8-9.

pas s'abstraire de son milieu ni s'isoler de ses contemporains ; il prend la mesure et le type de la vérité chrétienne dans l'Évangile, mais il veut que cet Évangile parle un langage accessible à notre génération ¹. Il ne désespère pas de la réussite d'une pareille entreprise, parce qu'il sait que la révélation évangélique est d'une inépuisable richesse, assez résistante pour fournir un point fixe et immuable au milieu de l'évolution incessante des théories dogmatiques, assez souple pour s'adapter aux degrés les plus variés de civilisation et de culture ². Il n'est donc pas difficile de donner une réponse à la question vivement débattue de nos jours : « Avons-nous besoin d'un nouveau dogme ? » Ceux qui identifient la substance religieuse de la vérité chrétienne avec sa manifestation intellectuelle et scientifique repousseront cette question comme une folie et un blasphème ; ceux qui ne voient dans le dogme que la formule scientifique de la foi estimeront que le problème ainsi posé désigne précisément la tâche qui incombe à la dogmatique protestante ³. C'est à cette tâche que travaille aujourd'hui chaque dogmaticien qui a l'ambition de servir son Église et de l'aider à traduire en doctrines vivantes et fécondes les réalités éternelles de l'Évangile du Christ ⁴.

¹ Voy. M. EMERY, *étude citée*, (Rev. de théol. et de phil., 1890, p. 553-555.)

² Nous reviendrons à ce sujet en traitant de l'autorité en matière religieuse et de la norme de la dogmatique protestante. Ce point fixe de la dogmatique a été mis en évidence avec une grande vigueur dans le discours que M. HAERING a prononcé à l'ouverture de son cours, le 2 mai 1895 ; il a montré que la foi chrétienne ne saurait sacrifier au relativisme de la science contemporaine la prétention de posséder la vérité religieuse absolue dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ. (Voy. *Die Lebensfrage der systematischen Theologie, die Lebensfrage des christlichen Glaubens*, Tubingue 1895.)

³ Tel est le cas de M. KAFTAN, dont nous avons indiqué déjà les principaux ouvrages sur ce sujet. Il nous semble que quelques-uns de ses contradicteurs sont plus rapprochés de lui qu'ils ne le pensent eux-mêmes. Voyez par exemple M. MÉNÉGOZ, *article cité*, p. 8-9 ; LIPSIVS, *Theologischer Jahresbericht*, 1890, p. 379. Cf. M. RADE, *Christliche Welt*, 1892, N° I, p. 6.

⁴ M. BOVON, *ouv. cité*, p. 12-13 : « Plus le protestantisme actuel se morcelle et tend à s'éloigner des confessions de l'époque de la Réforme, plus il

Il nous reste donc à dégager les conclusions que renferment nos recherches sur le dogme et à en faire l'application à la dogmatique protestante.

CHAPITRE III

La tâche actuelle de la dogmatique protestante.

I. *Corrélation nécessaire entre la notion du dogme et l'idée de la dogmatique.* — La tâche de la dogmatique dans l'Eglise romaine. — La tâche de la dogmatique suivant la scolastique de l'orthodoxie protestante. — La tâche de la dogmatique, selon le principe religieux de la Réforme, consiste dans l'exposition systématique de la foi, dont l'Évangile est le fondement et l'objet.

II. *La dogmatique protestante et la foi chrétienne.* — Rapports de l'une et de l'autre. — Solution impliquée dans la théologie des Réformateurs et reprise par Schleiermacher : nécessité de réaliser ce programme. — Importance et dignité qu'acquiert la dogmatique au sein de l'Eglise protestante.

III. *L'indépendance scientifique et le but pratique de la dogmatique protestante.* — Antinomie apparente que renferme ce problème. — La dogmatique se légitime comme science, non en transformant la fonction pratique de la connaissance religieuse en savoir objectif et théorique, mais en se conformant rigoureusement aux lois immanentes à son objet propre, qui est la foi chrétienne. — La dogmatique contribue à l'édification de l'Eglise, non en se soumettant à un credo imposé par une autorité extérieure et légale, mais en exprimant scientifiquement le contenu religieux de la conscience chrétienne, fille de l'Évangile. — Corrélation intime et nécessaire entre le rôle scientifique et la tâche ecclésiastique de la dogmatique protestante.

I

Tel dogme, telle dogmatique. Il règne entre la notion du dogme et la conception du rôle de la dogmatique une relation directe et nécessaire¹.

importe de revenir à ce qui est l'idée originelle du dogme, celle d'un principe religieux ou d'une vérité qui s'impose avant tout en subjuguant les consciences et les esprits. »

¹ Cette corrélation a été fort bien relevée par ROTHE, *Zur Dogmatik*,

A l'idée traditionnelle du dogme correspond la méthode pratiquée et consacrée par la théologie catholique. Si le dogme est la décision statutaire d'une autorité infaillible, si le théologien reçoit des mains de l'Eglise des doctrines révélées auxquelles l'intelligence n'a qu'à se soumettre, « la tâche de la dogmatique est au fond très simple. Disposer les dogmes dans un ordre logique pour en faire un système, et les démontrer à l'aide de la raison et par le moyen du syllogisme dans la mesure du possible, c'est toute son ambition et tout son effort ¹. » Bien que les grands docteurs scolastiques n'aient pas tous professé une doctrine identique sur les rapports de la raison et du dogme ecclésiastique, leur procédé ne diffère pas essentiellement ; l'œuvre du dogmaticien est presque exclusivement une œuvre formelle, dans laquelle se révèlent tantôt l'esprit encyclopédique de l'érudit qui compile les autorités, tantôt la virtuosité logique du dialecticien qui accumule les divisions, les définitions, les difficultés et les essais de solution, tantôt le talent synthétique de l'organisateur qui s'efforce de construire un système plus artificiel que solide.

Des grands docteurs catholiques du moyen âge aux dogmaticiens protestants de l'âge orthodoxe la transition est aisée, et c'est à peine si l'on s'aperçoit que l'on a changé d'époque et d'Eglise. C'est que les représentants de l'orthodoxie postérieure à la période créatrice de la Réforme n'ont pas rompu avec le principe d'une règle extérieure infaillible ; infidèles à l'inspiration primitive du protestantisme, ils retournèrent à la notion d'une autorité légale et statutaire et ils la mirent à la base de leur idée du dogme. Seulement à l'autorité des papes et des conciles ils substituèrent celle de l'Écriture sainte et des livres symboliques. Au lieu de puiser les dogmes tout faits et parfaits dans la tradition de l'Eglise, ils les tirèrent de la Bible expliquée à la lumière des confessions de foi ². Mais de

1869², Art. I. Elle subsisterait alors même que les conséquences que ROTHE en tire ne seraient pas légitimes. Voy. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, tome II. (Bonn 1889³), p. 2-4.

¹ M. SABATIER, *De la vie intime des dogmes*, p. 23.

² Que l'on médite l'aveu significatif de L. HUTTER (1563-1616) : « Librum

part et d'autre le travail dogmatique est le même. Il s'agit de grouper les doctrines imposées par l'autorité scripturaire ou ecclésiastique, de trouver des divisions et des subdivisions, de formuler des définitions, d'accumuler les *dicta probantia* à l'appui des dogmes traditionnels, de tourner contre les adversaires papistes ou autres les armes d'une polémique implacable¹. Les traits de ressemblance entre les systèmes de nos anciens théologiens et les sommes des grands scolastiques du moyen âge sont aussi nombreux que caractéristiques : forme abstraite des développements, abus du raisonnement, triomphe du syllogisme, sagacité et subtilité, érudition et étroitesse, minuties dans l'exposition, âpreté dans la controverse, soumission servile à la lettre du canon biblique ou des symboles ecclésiastiques. Aussi la tâche du dogmaticien protestant ne diffère-t-elle de celle du docteur catholique que par la matière sur laquelle s'exercent son talent et sa méthode purement formels².

Il est clair que le retour au principe vital de la Réforme et la transformation correspondante de l'idée du dogme au sein de l'Eglise évangélique entraînent une modification parallèle de la

Concordiæ divinitus inspiratum appellare minime dubitamus.» — Les dogmaticiens postérieurs renchérirent encore sur ces déclarations. HOLLAZ (1648-1713) : « Non dubitamus, quin Deus speciali concursu influxerit in mentes fidelium doctorum, qui symbola Ecclesiæ conscripserunt, mentes eorum illustraverit et voluntates ipsorum flexerit, ut verissima saluberrimaque dogmata mente conceperint et calamo expresserint. »

¹ Voy. comment QUENSTEDT (1617-1688) définit le rôle du dogmaticien : « Locos communes theologicos ordine proponit et perspicue exponit, dogmata fidei exacte definit et dividit, eaque ex sede fundamentali, quam in S. Scriptura habent, deducit et demonstrat. » *Theologia didactico-polemica*, 1685. I, 10.

² Cette conception traditionnelle de la dogmatique a été vivement combattue par AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, tome I (1863¹), § 8-9. Voy. au même endroit, un aperçu historique sur l'origine et les destinées du nom de *dogmatique* que rejette SCHWEIZER, puisqu'à ses yeux il est synonyme de science des décisions doctrinales de l'Eglise, au sens catholique du mot. Il me semble que tout en repoussant absolument la notion traditionnelle de la dogmatique orthodoxe, on peut conserver le terme lui-même qui a trouvé

mission confiée au dogmaticien. La dogmatique n'est plus pour nous l'inventaire plus ou moins habilement dressé des *loci classici* de l'Écriture sainte ou des décisions doctrinales de nos symboles, elle est *l'exposition systématique de la foi protestante*¹. Du caractère intérieur et personnel de cette foi découle une conception de la dogmatique, fort différente de celle de l'orthodoxie traditionnelle, mais en harmonie avec l'âme génératrice et inspiratrice de la piété protestante.

II

Si la dogmatique protestante est l'exposition systématique de la foi protestante, il s'ensuit que la dogmatique n'a sa racine et sa raison d'être que dans la foi² ; il faut qu'elle en traduise avec fidélité les affirmations et qu'elle en suive rigoureusement la marche ; il faut qu'elle en reçoive les inspirations et qu'elle en sauvegarde les postulats. La dogmatique ne crée rien, elle ne fait que formuler les problèmes dont les éléments lui sont fournis par l'expérience religieuse du chrétien en présence des vivantes réalités de l'Évangile. Science expérimentale et positive, la dogmatique reçoit sa matière de la foi ; ou plutôt, sa matière c'est la foi elle-même avec le contenu divin de la foi, qui est l'Évangile. En déterminant ainsi l'objet et les limites de la dogmatique protestante, nous ne faisons que suivre et appliquer le programme esquissé par nos réformateurs et repris avec éclat par Schleiermacher.

des défenseurs dans les camps les plus opposés de la théologie contemporaine. Conf. FRANK, *System der christlichen Wahrheit*, Erlangen 1878, p. 74-76 ; BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, Berlin 1884², I, p. 32-37 ; FR. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, Fribourg e. B. 1892, p. 1-2. — Comp. GRETILLAT, *Dogmatique*, tome I^{er} (1888), p. 7.

¹ Voy. M. LICHTENBERGER, *Des éléments constitutifs de la science dogmatique*. Strasbourg 1860. p. 119.

² ASTIÉ, commentant M. HARNACK : « Un développement dogmatique nouveau ne saurait venir qu'à la suite d'un mouvement religieux profond et intense. » *La fin des dogmes* (Revue de théologie et de philosophie, 1892, p. 73. Cf. p. 75). M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, (1890), 582, 763-764. Cf. M. EMERY, *étude citée* (Revue de théologie et de philosophie, 1890, p. 549-552).

Sans doute Luther et ses glorieux collaborateurs n'ont pas formulé une théorie de la connaissance religieuse et ils n'ont nulle part esquissé un programme dogmatique, mais ils ont fait mieux¹. En renouvelant la notion de la foi, en ressaisissant le caractère intérieur et personnel de la religion de l'Évangile, ils ont tracé à la théologie protestante la voie où il faut qu'elle marche sans faiblir, sous peine de déchoir et de devenir une pauvre caricature du catholicisme. Leur réaction contre la tyrannie de la scolastique, l'effort qu'ils ont tenté pour affranchir la foi évangélique de la tradition romaine et de l'autorité de l'aristotélisme médiéval, l'importance souveraine qu'ils accordent à la parole de Dieu, principe et objet de la foi, ont préparé l'émancipation de la dogmatique protestante. Par l'énergie avec laquelle Schleiermacher a revendiqué pour la conscience chrétienne « une province indépendante » et conféré à la piété le primat religieux vis-à-vis de la formule dogmatique, par la vigueur de sa protestation contre l'assujettissement de la foi au joug de puissances étrangères ou hostiles à la religion, il mérite d'être appelé le continuateur de l'œuvre théologique de la Réforme. Malheureusement l'application ne répond pas, chez Schleiermacher, à la clarté et à la puissance de sa déclaration des droits de la dogmatique protestante. L'ouvrage classique du grand théologien n'est pas, à vrai dire, une exposition systématique de la foi protestante ; il se compose de réflexions sur les états d'âme du chrétien, sur les différentes modifications de la conscience religieuse du sujet. Le lien qu'en théorie Schleiermacher établit entre la foi et la dogmatique se trouve ainsi brisé, celle-ci n'est plus l'expression directe de celle-là. Entre la foi et la formule de la foi viennent s'interposer des facteurs qui ne sont pas tirés des entrailles de la religion, mais que l'auteur emprunte à son déterminisme philosophique². Il faut essayer de prendre au sérieux l'entreprise de Schleiermacher et de mettre en pratique les postulats qu'il a établis avec une irréfutable éloquence.

¹ Voy. M. TRAUB, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1894, p. 121.

² Lire la pénétrante critique de M. KAFTAN, *Das Wesen der christlichen*

C'est aussi dans ce fait de la foi chrétienne née de l'Évangile que nous trouverons l'unité vivante de la dogmatique protestante, le principe générateur et organisateur du système. Sans nous engager encore dans des considérations que nous reprendrons ailleurs, il importe de relever dès maintenant que la dogmatique ne saurait être un agrégat de dogmes primitivement isolés et groupés après coup par le dogmaticien. Loin de là : de même que la foi chrétienne est une dans son principe, en dépit de l'infinie variété de ses aspects et de ses manifestations, ainsi la dogmatique doit former un organisme harmonieux, un tout complet et vivant. Le dogmaticien qui n'aspire pas à une vue d'ensemble, à une conception organique de la foi chrétienne n'a pas compris sa tâche et reste au-dessous de ce que l'Église attend de lui. L'unité dont nous parlons est bien différente de celle qui règne dans les constructions laborieuses et artificielles de nos anciens théologiens, elle est l'épanouissement d'un principe vital, antérieur à tout travail de systématisation ; c'est « la foi donnant naissance à la science de la foi ¹. »

Entre l'une et l'autre, entre la foi personnelle et vivante et la science dogmatique, la relation est directe et constante. De là aussi l'importance et la dignité qu'acquiert la dogmatique au sein de l'Église protestante. Un coup d'œil sur le catholicisme est à cet égard des plus instructifs. J'ai essayé de montrer plus haut² que, malgré le caractère autoritaire et obligatoire de ses dogmes révélés et divins, l'Église romaine favorise dans la pratique l'indifférence et l'ignorance en matière dogmatique. Aussi le travail du dogmaticien peut-il rester en dehors du grand courant de la vie de l'Église ; il n'a pas nécessairement une prise sur les esprits, parce que le dogme, comme la foi, n'a pas de rapport essentiel avec la vie intérieure, le développement religieux, la piété des fidèles ; que le théologien amasse

Religion. Basel 1888², p. 106 sq. (1^{re} éd., 1881, p. 87 sq.) ; *Die Wahrheit der christliche Religion*. Basel 1888, p. 573.

¹ BONIFAS, *Le principe théologique de Schleiermacher* (Revue théologique de Montauban, 1870, p. 264). M. H. SCHULTZ, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*. Göttingen 1890, § 1.

² Voy. ch. II, § 1.

et agence les pièces de son système, le laïque n'en a cure, il se soumet en bloc aux décrets de l'autorité souveraine, cela lui suffit et cela peut suffire. Il n'en est pas de même chez les protestants. S'il est vrai que la dogmatique n'est que la traduction en langage scientifique des expériences de la conscience chrétienne, si elle doit jaillir des profondeurs de notre vie religieuse, tout hiatus entre la piété et la théologie est condamnable ; là où il se produit, il trahit un vice caché ; ou bien c'est la dogmatique qui, au lieu de puiser à la source de la foi vivante, s'égaré dans des abstractions vides et stériles ; ou bien c'est la piété qui, cessant de rester en contact avec la pensée de son temps, dégénère en piétisme étroit et maladif. Il faut donc qu'entre la vie nouvelle, allumée par l'Évangile, et la science dogmatique, élaborant les formules de la foi, l'union soit réelle et la collaboration constante.

III

En remplissant cette condition, la dogmatique arrivera à résoudre un problème qui, à première vue, présente de sérieuses difficultés et pourrait même sembler insoluble. D'un côté, elle entend être une science véritable, une science indépendante ; d'autre part, elle veut travailler efficacement au service de l'Église.

En affirmant que la dogmatique protestante est une science, nous ne voulons pas dire seulement qu'elle doit posséder les attributs formels de l'exposition scientifique. La clarté des développements, la précision des définitions, la simplicité et la rigueur de l'ordonnance ne suffisent pas pour constituer une science vraiment digne de ce nom ; aucune de ces qualités surtout ne saurait assurer la liberté de la science.

Où donc trouverons-nous la garantie d'indépendance qui seule consacre la dignité de la science dogmatique ?

On a parfois cherché à lui conquérir cette liberté nécessaire à l'aide de moyens illusoire et dangereux. On s'est imaginé qu'en effaçant la ligne de démarcation qui distingue la connaissance religieuse de la connaissance scientifique, on parviendrait à élever la dogmatique à la hauteur d'une science véritable.

« Que la vérité religieuse dépouille son caractère personnel et subjectif, qu'elle se transforme en notion objective et impersonnelle, qu'elle ne se résigne pas à être une manifestation purement pratique de la vie spirituelle, qu'elle ait l'ambition et le courage de se poser en fonction théorique, qu'elle se traduise en thèses logiques et métaphysiques d'une portée universelle et indiscutable ! Ce n'est qu'à cette condition que la dogmatique protestante peut prétendre à être une science. » Tel est le procédé de l'orthodoxie dont la théologie spéculative contemporaine est, sur ce point, l'alliée fidèle et convaincue¹.

Il n'en est pas moins vrai que ceux qui donnent à la dogmatique protestante des conseils semblables sont ses pires ennemis ; sans le vouloir, ils la sapent par la base et travaillent à la détruire.

En effet, l'objet propre de la dogmatique n'appartient pas à la sphère de la connaissance théorique et objective. Cet objet, c'est la foi chrétienne, acte éminemment personnel, détermination de la volonté et de la conscience, affirmation intérieure provoquée par un fait divin, par une révélation supérieure, par un don de l'amour de Dieu qui appelle le don du cœur de l'homme. Jamais ce drame intime ne pourra se résoudre en un processus dialectique ou en un problème accessible à la raison théorique ; c'est l'œuvre de la grâce divine obligeant et affranchissant la volonté humaine ; c'est une expérience qui se déroule dans les profondeurs de la vie morale et qui n'a lieu qu'avec le concours de toutes les énergies de l'âme. Mécon-

¹ Voy. par exemple WEISSE, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums*, 3 vol. Leipzig 1855-1862. Pour caractériser la spéculation théologique de l'Allemagne contemporaine, il suffit de citer les noms des deux théologiens les plus marquants de l'école spéculative, BIEDERMANN et M. PFLEIDERER. Rien de plus instructif, à cet égard, que la comparaison des trois éditions de la dogmatique de LIPSIIUS (1876, 1879, 1894) ; on peut y suivre l'effort puissant et sincère de l'auteur qui se dégage avec une vigueur et une clarté croissantes de la tyrannie de la pensée spéculative, aux yeux de laquelle la dogmatique est une métaphysique religieuse. Lire la magistrale étude de M. TRAUB, *Grundlegung und Methode der Lipsiusschen Dogmatik* (Theologische Studien und Kritiken, 1895, p. 471-529).

naître ce caractère à la fois subjectif et pratique de la piété chrétienne, éliminer la foi de la vie active et spontanée, l'élever dans je ne sais quelle région objective et théorique afin d'assurer l'indépendance de la science de la foi, c'est entreprendre une œuvre funeste et décevante, c'est dissoudre la vérité chrétienne en un pauvre résidu d'abstractions spéculatives, c'est tuer la religion dans le christianisme.

Il faut tenter une autre voie et, après ce que nous avons établi jusqu'ici, cette voie ne saurait être douteuse¹. De quelle manière la dogmatique se légitime-t-elle comme science? En se conformant aux lois qui dérivent de la nature même de son objet, en répondant rigoureusement aux conditions et aux caractères de sa matière propre, en se renfermant dans les limites que lui tracent les données sur lesquelles la dogmatique repose. Or, cette matière, cet objet, c'est la foi chrétienne; ces données sont celles que l'Évangile fournit à la foi. Que la dogmatique soit l'interprète docile de la foi chrétienne, elle aura part à l'indépendance qui caractérise son principe, car la foi chrétienne est une réalité spirituelle qui, fille de l'Évangile, ne relève pas du forum de la raison naturelle et ne ressortit pas au domaine empirique et phénoménal. De même que l'esthétique est constituée comme science par le seul fait qu'elle dégage les règles immanentes du beau et s'efforce de les exprimer en paroles nettes et précises, la dogmatique répond à sa mission scientifique en reproduisant fidèlement et en enchaînant avec rigueur les affirmations immédiates de la conscience chrétienne. Elle n'a donc pas à demander l'investiture scientifique à des puissances étrangères à la foi; c'est celle-ci, c'est la foi qui, en donnant à la dogmatique sa raison d'être, lui confère ses

¹ Voy. M. HERRMANN, *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*. Freib. i. B., 1889², p. 15, 17, 58-60, 63, 66-68; M. H. SCHULTZ, *Die evangelische Theologie in ihrem Verhältniss zu Wissenschaft und Frömmigkeit*. Göttingen 1890, p. 3-4; M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sogenannten kirchlichen Theologie*. Freib. i. B., 1890, surtout p. 1-10; M. CREMER, *Ueber die Entstehung der christlichen Gewissheit*. Gütersloh 1893, p. 39; M. TRAUB, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, quatrième année (1894), p. 115-122; M. GOTTSCHICK, *Theol. Wiss. und Pfarramt*, 1895, p. 14-16.

titres de noblesse. Nier le caractère scientifique de la dogmatique protestante, ce serait nier le fait de la piété chrétienne et l'existence même de la foi évangélique ¹.

Mais cette indépendance scientifique de la dogmatique protestante n'est-elle pas compromise par le devoir qui incombe à la théologie de contribuer à l'édification de l'Eglise ? Comment l'autonomie de la science dogmatique est-elle conciliable avec la mission de travailler pour le plus grand bien d'une confession ou d'une société religieuse ? Ce service que l'on exige de la science ne constitue-t-il pas un servage indigne d'elle ?

En aucune façon. Si la dogmatique fait œuvre de science en traduisant fidèlement et clairement la conscience chrétienne de l'Eglise, n'est-il pas évident que, dans la même mesure, elle s'acquitte d'un travail directement utile à l'Eglise ? Exposer avec un scrupuleux respect les expériences chrétiennes qui caractérisent le protestantisme, traduire ces expériences en langage net et précis, en montrer le principe créateur, l'inspiration permanente, le lien organique et vivant, telle est la tâche scientifique de la dogmatique protestante, telle est aussi la mission théologique et ecclésiastique de cette discipline. Il n'y a entre l'une et l'autre fonction ni dualisme, ni conflit. La dogmatique prend son centre de gravité et sa base d'opération dans les réalités spirituelles qui sont la vie même de la communauté chrétienne, elle en est l'organe intellectuel et l'interprète scientifique, elle tire sans cesse de ce fonds inépuisable la matière de son travail, elle rend aux fidèles sous une forme réfléchie et raisonnée les sentiments et les pensées qu'elle reçoit à l'état primitif et confus, obscur et fragmentaire, elle exprime et développe le contenu de la conscience religieuse de l'Eglise, elle traduit la vie chrétienne en pensée théologique, de la chaleur de la foi elle fait jaillir la lumière de la connaissance.

¹ Nous ne saurions donc souscrire au jugement de M. H. Bois : « La théologie (systématique, la dogmatique) n'est pas une science. » (*Le dogme grec*, p. 267.)

Ce commerce intime et cette collaboration spirituelle ne profitent pas seulement à l'Eglise, ils réagissent aussi sur la science dogmatique et lui apportent un concours précieux et constant ; il y a ici échange et réciprocité de services et d'offices. La pensée toujours présente de sa mission vis-à-vis de la communauté chrétienne empêche la dogmatique de s'isoler des intérêts pratiques de la conscience religieuse, elle ne lui permet pas de se cantonner dans les sphères abstraites de la spéculation pure, elle lui rappelle toujours que la dogmatique est la servante de la foi et que toute formule théologique qui n'est pas l'expression de cette foi n'a pas droit de cité dans le système doctrinal du protestantisme.

La solidarité qui règne entre la science dogmatique et l'Eglise ne doit pas, cependant, être entendue dans le sens superficiel qu'y attache souvent le catholicisme et qui se retrouve parfois au sein de nos communautés évangéliques. Aucune Eglise officielle n'a qualité pour imposer à la théologie protestante un credo dogmatique et pour lui prescrire « ce qu'il faut croire ; » d'autre part, la dogmatique n'a pas pour mission de fournir au prédicateur ou au catéchiste l'objet direct de son sermon ou de son enseignement¹. Ce n'est pas de cette façon extérieure et mécanique qu'il faut comprendre les rapports entre l'activité dogmatique du théologien et le ministère pratique du pasteur. Une juxtaposition pareille dégraderait la dignité de la science et pervertirait la vocation de l'Eglise ; elle changerait la dogmatique en un dressage technique et empirique, dépourvu de toute inspiration élevée et de toute valeur idéale ; elle ferait de l'Eglise une corporation juridique ou une machine administrative, imposant à la pensée le joug d'un code vexatoire et avilissant ; elle renierait le caractère essentiel du protestantisme et trahirait le principe religieux de l'Évangile.

Il faut que l'alliance conclue entre les deux puissances amies

¹ AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, t. I, p. 6 ; LIPSIVS, *ouvrage cité*, § 7 ; PFLEIDERER, *Grundriss der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre*. Berlin 1880, § 89 ; BIEDERMANN, *ouvrage cité*, p. 16, 24-26 ; W. BORNEMANN, *Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart*, Leipzig 1886, p. 79-83.

repose non sur un compromis extérieur, mais sur la loi immanente à la théologie et à l'Eglise, je veux dire sur la foi intérieure et personnelle qui est tout ensemble l'âme de la communauté chrétienne et l'objet de la dogmatique protestante.

Nous voilà donc ramenés à notre point de départ, au thème invariable de nos recherches et de notre exposition : la foi donnant naissance à la science de la foi. La nécessité intérieure qui nous place sans cesse en présence de ce sujet capital nous impose d'autant plus impérieusement le devoir de discuter le problème qui a déjà plus d'une fois sollicité notre pensée : Quelles sont la source et la norme de la dogmatique protestante ?

Essayons de répondre à cette question.

(*A suivre.*)
