Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 5 (1897)

Heft: 19

Artikel: Le christ et le christianisme

Autor: Sabatier, Auguste M. / Michaud, E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403387

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 01.09.2025

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

LE CHRIST ET LE CHRISTIANISME

D'APRÈS M. AUGUSTE SABATIER.

M. Auguste Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, vient de publier une *Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* [1]. Cet ouvrage a été, dans la presse protestante de langue française, l'objet de grands éloges et aussi de réserves significatives. S'il n'eût touché qu'aux questions théologiques débattues entre les Eglises protestantes, nous nous serions abstenus d'en parler; mais il touche, et de quelle manière, au Christ, au christianisme, au dogme chrétien, à l'Eglise, au catholicisme, toutes choses qui sont notre plus précieux trésor religieux, et dès lors nous n'avons le choix qu'entre le silence dédaigneux et la critique. Le silence dédaigneux nous est impossible, car nous professons pour le talent de l'auteur une sincère admiration. La critique nous est donc un devoir. Nous nous en acquitterons avec tout le respect et toute la modération que nous devons à un écrivain que nous aurions voulu avoir pour collègue et pour collaborateur dans la grande œuvre de l'union des Eglises chrétiennes, mais qui, décidément, se pose en adversaire, à notre vif regret. Ne pouvant pas dire: *amicus Plato*, nous dirons avec d'autant plus de sincérité: *amica veritas*.

Et d'abord, c'est pour nous un vrai plaisir de signaler les très belles pages sur lesquelles nous sommes d'accord avec l'auteur, par exemple: celles où il glorifie la religion et la déclare immortelle (p. 22-24); où il affirme l'insuffisance de la religion naturelle (p. 26); où il montre comment beaucoup

[1]) Paris, Fischbacher, 1 vol. in-8, 7 fr. 50, 1897.

d'adversaires de telle ou telle religion admettent au fond l'idée et le sentiment religieux (p. 27-29); celle où il avoue que «la liberté revient avec amour à la tradition, dès qu'au lieu d'y rencontrer une servitude, elle n'y trouve plus qu'un secours, un aliment et une lumière» (p. 59); celles où il expose sa conception de la révélation, conception qu'il dit nouvelle, mais qui l'est moins qu'il ne pense et qui se concilie d'ailleurs fort bien, quoi qu'il en dise, avec la révélation doctrinale (p. 59-61); celles où il indique l'action sociale de la religion (p. 103-109); où il explique l'universalisme de la vraie religion, c'est-à-dire du christianisme (p. 112-115, 119); où il parle en général de l'évolution du principe chrétien (p. 216-219); où il condamne les abus de l'Eglise romaine en matière de rite et de dogme (p. 7, 283, 327-329); où il avoue l'échec général et complet des théologiens protestants qui ont voulu «déterminer un certain nombre de dogmes immuables et absolus» et qui ont «compté sur l'autorité de la Bible pour proclamer en son nom des dogmes divins» (p. 288); celles où, parlant de la justification par la foi et du sacerdoce universel, il dit: «dogmes nouveaux, disons-nous; dogmes anciens, faudrait-il dire» (p. 311); celles où, parlant de la conciliation qui doit exister entre la tradition et la liberté individuelle, il reconnaît qu'elle n'existe pas dans le catholicisme (romain), et que «le protestantisme y aspire sans l'avoir atteinte» (p. 343); etc. Ajoutons que nous ne pouvons qu'approuver aussi et chaleureusement une quantité de pensées éparses ça et là dans le volume.

Mais si ce volume contient des pages bien pensées et bien écrites, il en contient malheureusement aussi de déplorables.

1° La première chose qui frappe lorsqu'après l'avoir lu attentivement on réfléchit sur son contenu, c'est la contradiction qui y règne.

L'auteur combat l'intellectualisme, le rationalisme et l'orthodoxie (p. 180). Il combat l'intellectualisme, et il ne fait guère que de l'intellectualisme, même pour ériger en système son sentimentalisme. Il combat le rationalisme, et il cherche sans cesse à tout rationaliser. Il combat l'orthodoxie, et il s'efforce d'en établir une, la sienne.

L'auteur enseigne, d'une part, que l'essence du christianisme est «dans la révélation intime de Dieu qui s'est faite pour la première fois dans l'âme de Jésus de Nazareth»; et,

d'autre part, qu'il n'est pas nécessaire, pour être chrétien, « de tenir pour vraie toute l'histoire évangélique ou la tradition sur le Christ » (p. 187). Or, n'est-ce pas là une contradiction? Car si l'on révoque en doute l'histoire évangélique et la tradition sur le Christ, ne sape-t-on pas par la base la révélation susdite, qui ne nous est connue que par cette histoire et cette tradition?

N'est-ce pas se contredire que d'affirmer, d'une part, « une opposition radicale, une guerre sans trève ni merci » entre le protestantisme et le catholicisme (p. 246), et de dire à la page suivante: « Il y a, dans tout catholicisme, un protestantisme près d'éclore, et dans tout protestantisme un catholicisme latent que la moindre occasion peut développer »?

N'est-ce pas se contredire que d'enseigner que c'est la puissance de l'Eglise qui édicte et fait le dogme (p. 277), et d'affirmer ensuite que c'est le dogme qui fonde et crée tout d'abord la puissance de l'Eglise; que c'est le dogme qui engendre l'autorité de l'Eglise (p. 278 et 281)? Ne serait-il pas plus clair de dire nettement lequel a commencé du dogme ou de l'Eglise?

D'une part, l'auteur ne veut ni formule doctrinale, ni usage des sacrements (p. 212); et, d'autre part, il admet la doctrine et le symbolisme. — D'une part, il prétend que le Christ n'a promulgué aucune loi ni aucun dogme (p. 193); et, d'autre part, il admet qu'il a enseigné une morale et une doctrine. N'est-ce pas se contredire ou jouer puérilement sur les mots? Car, qui dit morale dit loi, et qui dit doctrine religieuse dit dogme. Nous appelons précisément dogme « la doctrine enseignée par J.-C. », et M. Sabatier avoue lui-même (p. 292): « Le *dogme* a, dans le développement religieux, soit individuel, soit social, une place *organique* qu'on ne peut lui ravir, et une importance pratique qu'on ne saurait sérieusement contester. »

Comment concilier l'auteur avec lui-même, lorsqu'il dit qu'« une religion sans pensée, une foi sans doctrine » sont inconcevables (p. 279); et lorsqu'il réduit la perception de Dieu et l'essence de la religion à une affaire de sentiment et de piété (p. 86)? Confondrait-il doctrine et sentiment, idée et piété, raison et cœur? Selon lui, « le sentiment religieux, *gros* de l'idée religieuse, la produit nécessairement au dehors » (p. 279); nous croyons, au contraire, qu'en bonne psychologie

et en bonne logique, c'est l'idée qui produit non la sensation, mais le sentiment, tout sentiment présupposant une idée (nihil amatum nisi præcognitum).

D'une part, M. Sabatier affirme la nécessité des dogmes, lorsqu'il dit: « Une Eglise sans dogmes serait une plante stérile (p. 294)... Plus une société religieuse est d'un caractère moral, plus elle a besoin d'un symbole dogmatique qui la définisse et en explique la raison d'être » (p. 340; voir aussi p. 308-309). Et, d'autre part, le même auteur s'efforce de discréditer et de détruire ces mêmes dogmes et ce même symbole dogmatique, lorsqu'il les sépare de l'essence de la religion, laquelle, dit-il, peut exister sans eux et a, de fait, existé sans eux, comme le langage a existé sans la grammaire (p. 299), et lorsqu'il ajoute avec plus d'hostilité que d'exactitude: « Les dogmes commencent à vieillir du jour où ils sont promulgués » (p. 332). Cet esprit de raillerie déplacée me semble quelque peu manquer d'esprit.

2° A vrai dire, ces contradictions ne sauraient surprendre, si l'on considère que, dans le système de l'auteur, il n'y a ni critérium sûr, ni méthode ferme. De même que, disciple de Baur, il a hérité de l'esprit de contradiction de ce dernier, de même, disciple de Kant, il tient de celui-ci un subjectivisme outré, et disciple de Ritschl, il repousse la métaphysique et les métaphysiciens, pour n'accepter que ce qu'il appelle « la méthode de stricte observation psychologique et historique » (p. I), ou encore « un peu d'histoire attentive et de psychologie clairvoyante » (p. 175). Mais, au fond, qu'est-ce que cette stricte observation, cette histoire attentive, cette psychologie clairvoyante? C'est simplement la psychologie et l'histoire telles que l'auteur les conçoit personnellement: « Je n'ai guère noté ici, dit-il (p. XV), que des faits constatés en moi et par moi-même. » L'aveu est péremptoire. Comment l'auteur n'a-t-il pas vu que le *sentiment individuel* est la base la plus fragile et le critère le plus trompeur qui se puisse imaginer? Comment n'a-t-il pas compris, dès son point de départ, que ce qu'il *sent* peut n'être pas du tout *senti* par son voisin, et que, si l'on peut discuter des idées, on ne peut pas discuter des sentiments?

De fait, rien de plus discutable que la psychologie de l'auteur; et comme c'est sur ce fondement qu'il bâtit toute sa

théorie, on voit du premier coup d'œil le cas qu'il faut en faire. Par exemple, l'auteur enseigne que la conscience est « fille de la douleur » ; qu'elle « ne se développe que par la douleur » ; que « le côté passif et le côté actif de la vie de l'esprit ne sont pas harmoniques » ; que « la sensation écrase la volonté » ; que c'est « partout la même désespérante antinomie » ; que « le pessimisme a raison » ; que « plus on fait effort vers une justice idéale, plus cette justice idéale, qu'on n'atteint jamais, nous constitue pécheurs et fortifie en nous la conscience du péché » ; que « plus on réfléchit aux raisons qu'on peut avoir de vivre et d'agir, moins on est capable d'effort et d'action » ; que « la clarté aiguë de la pensée est en raison inverse de l'énergie de la volonté » (p. 15-18) ; etc., etc. Or, je dois avouer que plus j'examine impartialement ma propre conscience, plus je dois m'élever contre cette psychologie, qui me paraît erronée. Tout en reconnaissant les bienfaits de la douleur, je dois en conscience donner à la conscience une autre origine que la douleur, attendu que, même sans la douleur, l'âme humaine aurait certainement une conscience. Non, il n'est pas exact que le pessimisme ait raison, ni que la science aboutisse au déterminisme. Non, il n'est pas exact qu'il n'y ait entre l'homme et l'univers et dans l'homme même que des antinomies.

Une fois lancé dans cette psychologie toute personnelle, l'auteur tombe dans des conséquences, logiques pour lui, mais erronées. « De ce sentiment de détresse, dit-il, de cette contradiction initiale de la vie intérieure de l'homme, naît la religion » (p. 19). Or, selon nous, la religion ne naît pas de la contradiction, mais de l'harmonie ; elle naît de la logique avec laquelle le principe de causalité est appliqué aux choses de l'homme et de l'univers ; elle naît aussi du cœur qui suit la raison, du cœur qui éprouve la reconnaissance et la gratitude, qui sent le bonheur et aussi la souffrance ; elle naît également de la conscience morale qui s'attache au bien relatif et au bien absolu, et qui, lorsqu'elle a commis le mal, s'en repent, demande pardon au bien offensé et implore son secours contre sa propre faiblesse. Cette triple source de la religion est autrement vaste et autrement psychologique que la source de « l'antinomie ». D'après la psychologie de l'auteur, c'est « le sentiment de notre subordination qui nous fournit la base

expérimentale et indestructible de l'idée de Dieu» (p. 20); or, d'après notre psychologie, notre idée de Dieu est antérieure à ce sentiment de subordination; notre idée de Dieu nous est fournie par des idées et des raisonnements tout autres, et notre sentiment de subordination religieuse ne naît en nous que lorsque nous avons déjà l'idée de Dieu, cause première de l'homme et de l'univers.

Nous verrons plus loin comment l'«observation historique» de l'auteur est aussi peu fondée, à notre avis, que son «observation psychologique». Pour que l'une et l'autre fussent «strictes» et démonstratives, il eût fallu qu'elles fussent faites d'après une norme sûre. Loin d'être des normes et des méthodes, elles ont besoin l'une et l'autre de norme et de méthode. Et l'auteur n'en a pas d'autre que son propre sentiment. Sa psychologie, c'est son sentiment; et son interprétation de l'histoire, c'est encore son sentiment. Rien de plus.

De là le besoin qu'il éprouve (p. 378-385) d'ériger le sentimentalisme religieux en théorie à peu près absolue et de remplacer par lui tous les intellectualismes, toutes les métaphysiques, tous les dogmes et toutes les orthodoxies possibles. Et comment y arrive-t-il? Simplement en l'affirmant et en croyant que la perpétuelle répétition de cette affirmation est une démonstration. Rien de plus faible.

«L'affirmation de la piété, dit-il, nous place dans l'ordre de la vie subjective et morale, qui ne relève pas plus de l'ordre de la science que l'ordre scientifique ne relève de la piété» (p. 86). Où est la preuve? Nulle part. Nous aurions besoin cependant qu'une telle doctrine fût démontrée: car elle nous paraît fausse, en ce sens que la vie subjective et morale relève certainement de la science, et doit être contrôlée et dirigée d'après les démonstrations de la science.

L'auteur poursuit: «En somme, nous ne connaissons que nous-mêmes, notre science n'est que la projection de notre conscience au dehors et, à cette condition seulement, le monde nous devient intelligible» (p. 121). Or, c'est là, croyons-nous, du plus mauvais kantisme et du pire subjectivisme. Il est erroné de dire que nous ne connaissons que nous-mêmes, car nous connaissons aussi ce qui est hors de nous, et peut-être même le connaissons-nous mieux que nous-mêmes. Il est erroné de dire que notre science des choses physiques, chimiques, astro-

nomiques, etc., n'est que la projection de notre conscience au dehors; si nos sciences naturelles n'étaient qu'une projection de notre conscience (conscience protestante pour les uns, ultramontaine pour d'autres, etc.), elles seraient de pauvres sciences. Enfin, il est erroné de prétendre que le monde n'est intelligible qu'à la condition indiquée par l'auteur; nous croyons même qu'il serait parfaitement inintelligible si nous n'avions que « la projection de notre conscience au dehors » pour le connaître.

C'est grâce à son sentimentalisme que l'auteur a pu dire que « la religion n'est pas une idée, mais un rapport avec Dieu » (p. 176). Comment un rapport avec Dieu pourrait-il être la religion s'il n'impliquait des idées? N'est-ce pas donner raison à ceux qui déclarent la religion inconcevable et dénuée d'idées? L'auteur, à cette même page, insiste sur l'expérience interne et sur le sentiment pour expliquer la religion en dehors de toute « spéculation ». Comment l'auteur ne voit-il pas que, lorsque la religion n'est pas fondée sur l'idée, elle devient superstition et erreur? De quel droit et par quelle triste psychologie établit-il un antagonisme et une séparation entre les données intellectuelles et la piété? En vertu de quelle logique prétend-il que des données intellectuelles, comme telles, sont contraires au caractère religieux? Voici ses propres expressions: « Faire du dogme, c'est-à-dire d'une donnée intellectuelle, l'objet de la révélation, c'est tout d'abord lui enlever son caractère religieux en la séparant de la piété » (p. 43). Oui, certes, nous exigeons, nous aussi, la piété, et nous sommes heureux quand Dieu se rend « sensible au cœur »; mais nous exigeons encore qu'on soit religieux, même quand Dieu n'est pas « sensible au cœur », même quand « la foi du cœur » ne se fait pas sentir et qu'il n'y a dans l'âme que la foi de l'intelligence et de la volonté. M. Sabatier veut bien que le dogme soit « interprété par la piété de chaque chrétien, mais non par la subtile métaphysique des docteurs » (p. 125). Nous lui répondons que la piété seule est souvent une mauvaise interprète des dogmes et que, seule, elle aboutit souvent à la folie; qu'il a raison de rejeter la « subtile » métaphysique des docteurs, mais qu'à côté de la « subtile » métaphysique il y a la métaphysique logique, sensée, rationnelle, et que celle-ci il a tort de l'écarter. Evidemment il veut identifier la religion

et la morale (p. 128); mais il se trompe, la religion est plus que la morale, et sacrifier toute sa partie dogmatique c'est la fausser.

3° Dans un tel système, il n'y a pas d'autre règle, sous le couvert du sentiment personnel et de la piété, que l'arbitraire et le caprice de chacun, arbitraire et caprice qui mènent à des appréciations très peu objectives et même très superficielles. M. Sabatier a-t-il évité ce danger? Pas toujours.

Très arbitraire, sa théorie sur « les progrès dans les représentations du divin » (p. 120-125). — Très arbitraire, sa façon de préciser ce que Jésus savait et ignorait, par exemple: « Sans doute Jésus n'a jamais frissonné de l'effroi qui accablait la pensée de Pascal, écoutant le silence éternel des espaces infinis » (p. 195). — Très arbitraire, son assertion que Jésus avait sur les miracles la même conception que les foules de son temps (p. 71), lui qui combattait la conception de ces dernières et qui ne voulait pas que l'on jugeât de la vérité de la doctrine par le prodige, mais celui-ci par la sainteté de celle-là (p. 73). — Très arbitraire, son opinion sur le principe du christianisme, quand il le définit: « l'*expérience* qui s'est faite *un jour* (quel jour?) dans la conscience du Christ, et, depuis lors, *n'a pas cessé de se répéter dans celle de ses disciples* » (p. 345). On se demande, en vérité, ce que peut bien être une telle expérience. Etrange manière de définir un principe!

L'auteur affirme qu'« autant le messianisme *apostolique* était *juif*, autant le catholicisme est payen » (p. 232); et par catholicisme, il entend déjà le catholicisme professé par l'Eglise du second siècle (p. 237). Cette assertion n'est-elle pas bien arbitraire, pour ne rien dire de plus? Car, si le messianisme des apôtres était juif, les apôtres n'étaient que des juifs; et s'ils n'étaient que des juifs, comment étaient-ils des chrétiens et des apôtres? Et si le catholicisme, dès le second siècle, était payen, comment les payens ont-ils persécuté les chrétiens? Comment les catholiques d'alors ont-ils pu écrire leurs apologies contre les payens? Et les Pères grecs, payens! Et les Pères latins, payens! Comment un critique qui en a lu seulement quelques pages peut-il émettre une pareille assertion? Ceci nous semble phénoménal.

Phénoménal, l'auteur l'est encore, quand il ose avancer, toujours sans preuve et contre toute vraisemblance, que les

premiers disciples du Christ « *corrigèrent* la prophétie messianique, et qu'au lieu d'une venue du Messie, ils en *imaginèrent* deux: la première, humiliée; la seconde, glorieuse » (p. 230). N'est-ce pas dire que tout ce que les Ecritures contiennent sur la venue glorieuse du Messie a été « imaginé » par les apôtres et les disciples? Et Paul lui-même a vécu dans cette espérance, c'est-à-dire dans cette imagination et cette duperie! Et l'auteur ne craint pas d'ajouter: « *C'est pour cette raison* que leur christianisme mérite le nom de messianique, *et ne saurait être, sous cette forme juive, une norme absolue pour tous les âges* » (p. 230). En vérité, on ne saurait dire plus cavalièrement que le christianisme des apôtres était bon... pour les apôtres! Inutile d'ajouter que nous préférons le christianisme messianique des apôtres à celui de l'éminent écrivain.

Ce n'est pas tout. Si les apôtres ont pu *corriger* et *imaginer,* leurs successeurs ont bien pu aussi *transformer*. Pourquoi pas? L'auteur qui « depuis des années se livre à la méthode de stricte observation psychologique et historique » (p. I), n'y voit pas d'obstacle. Au contraire. « *Insensiblement,* dit-il, le centre de gravité du christianisme *se déplace;* de la contemplation *hypnotisante* de l'avenir messianique, où il était tout d'abord, il passe à la méditation sanctifiante de la passion du Christ, de ses enseignements et de son œuvre rédemptrice. Voilà ce qui éclate dans l'Epître aux Hébreux et dans le quatrième Evangile, où le Messie juif *se transforme* en Logos éternel, lumière de tout homme ici-bas et principe de religion universelle » (p. 231). Inutile d'ajouter que, pour nous, le catholicisme des premiers siècles n'est en aucune opposition avec le messianisme des apôtres et avec la manière dont J.-C. lui-même s'est défini. Nous voyons l'unité là où M. Sabatier voit l'opposition. Où sont ses preuves? Il n'en donne aucune.

Il n'en donne pas davantage, lorsqu'il affirme que « les formules qui ont servi à condamner l'hérésie d'Arius, *devinrent hérétiques* lorsqu'il s'agit plus tard de combattre l'hérésie des monophysites, et qu'à cent ou cent cinquante ans de distance l'orthodoxie catholique a été obligée de formuler des *solutions absolument contradictoires* (p. 306-307). » Ceci est certainement incompréhensible à quiconque a étudié l'histoire des conciles de Nicée (325) et de Chalcédoine (451).

L'auteur continue son procédé arbitraire et étrange, lorsqu'il prétend que « les dogmes de Nicée et de Chalcédoine » dérivent de la philosophie grecque. Il confond les *dogmes* avec le *langage théologique* employé par les Pères; de ce que celui-ci est plus ou moins grec, il semble conclure que les dogmes mêmes n'existent pas dans les Evangiles et qu'il est impossible de constater dans les livres du N. T. la doctrine définie à Nicée et à Chalcédoine. Avec une stricte observation historique, la chose est cependant possible et même facile.

J'ai dit que le procédé employé par M. Sabatier conduit quelquefois à des jugements superficiels et erronés. N'est-ce pas le cas, lorsqu'il fait des jeux de mots comme celui-ci : « La religion n'est rien d'autre que la révélation subjective de Dieu dans l'homme, et la révélation c'est la religion objective en Dieu (p. 34); » — lorsque, voulant fonder sa philosophie de la religion sur la psychologie, il amoindrit singulièrement la valeur de celle-ci en enseignant « la corruption foncière de l'homme (p. 50); » — lorsque, repoussant toute accusation d'évolutionisme naturiste (p. VI), il enseigne cependant, d'autre part, que les espèces de la flore naturelle ne sont pas fixes (p. 111), que le plus peut sortir du moins et que « la réalité se moque de la logique (p. 90). »

M. Sabatier n'est-il pas quelque peu superficiel, lorsque, pour légitimer sa condamnation des dogmes « grecs », qu'il semble vouloir faire passer pour « absurdes ou grotesques », il dit : « La raison en est que nous avons perdu la faculté de les comprendre; il nous est aussi impossible de penser en grec que de parler grec (p. 316). » Comment l'auteur, qui a souvent de l'esprit, ne remarque-t-il pas que l'absurde ou le grotesque, dans le cas présent, n'est peut-être pas du côté des dogmes? M. Sabatier se trompe non moins étrangement, lorsqu'il ajoute : « En brisant l'autorité de l'Eglise, les Réformateurs (du XVIe siècle) ne brisaient-ils pas la base même sur laquelle ces vieux dogmes avaient été édifiés (p. 317)? » Nullement; car, d'abord, les réformateurs du XVIe siècle sont loin d'avoir brisé « l'autorité de l'Eglise »; et ensuite, l'autorité de l'Eglise n'est pas « la base » des dogmes. Ce n'est pas l'Eglise qui *fait* les dogmes, ce n'est pas l'Eglise qui *fait* qu'une doctrine est divine; une doctrine est divine, parce qu'elle est enseignée par le Christ, et pour qu'un dogme soit

promulgué ou défini par l'Eglise, il faut d'abord qu'il soit enseigné par J.-C., dont l'autorité est la seule base du dogme. Nous reviendrons sur ce point de doctrine catholique que M. Sabatier semble ignorer complètement.

Est-ce de la superficialité ou de la profondeur, d'escamoter la doctrine protestante de la prédestination en la réduisant simplement au « *sentiment* de la présence et de l'action souveraine et continue de Dieu *dans chaque âme et dans tout l'univers* (p. 249-250)? » — N'est-ce pas une pure illusion que d'avancer que dans le protestantisme « la racine du cléricalisme est coupée (p. 250)? » Hélas! certains cléricaux protestants ne sont-ils pas pires que certains cléricaux ultramontains? — Peut-être y a-t-il aussi quelque oubli naïf de l'humilité chrétienne, à proclamer, quand on est protestant, que la vie des Eglises qui ne sont pas protestantes n'est que vie psychique, enfance et tutelle, tandis que la vie protestante est la vie spirituelle et libre, la majorité, l'autonomie, en un mot, la vie supérieure (p. 252)!

En tout cas, ceux qui connaissent la théologie catholique et qui ont étudié Bellarmin et de Bonald, sont plus que surpris en lisant cette phrase de l'honorable théologien protestant: « Bellarmin et de Bonald, les plus conséquents des théologiens catholiques (p. 266). »

Que dire aussi de cette autre proposition: « Donc, si l'usage, qui est toujours la source et la règle du langage, doit être fixé *d'après la tradition catholique,* on peut dire qu'*il n'y a plus de dogmes* (p. 291)! »

Tels sont quelques-uns des résultats de « la méthode de stricte observation psychologique et historique » préconisée par l'auteur.

4° Sur quelques points, la doctrine de l'auteur est particulièrement navrante. Je citerai en premier lieu sa doctrine sur le Christ. Le sujet est trop grave pour que nous ne disions pas toute notre pensée; l'auteur nous le pardonnera: car, s'il a voulu sauver sa conscience en proclamant sa foi, nous voulons et nous devons sauver aussi notre conscience en proclamant notre foi. Il nous a blessés et scandalisés; il ne peut trouver mauvais que nous nous défendions.

M. Sabatier réduit le christianisme à ceci: « Dans la conscience du Christ, qu'avons-nous trouvé comme *essence de la*

piété parfaite et éternelle? *Rien d'autre* que le repentir moral, la confiance en l'amour du Père et le sentiment filial de sa présence immédiate et agissante dans le cœur (p. 254). » C'est là, selon M. Sabatier, « l'Evangile éternel, *dégagé de tout ce qui n'est pas lui.* » — Nous ne saurions admettre un tel « dégagement ». Nous réclamons comme dogmes essentiels du christianisme, non seulement les vérités et les vertus que l'auteur ne nomme pas, comme la justice et la charité, mais encore l'obéissance à tous les préceptes du Christ et la foi à toute la doctrine enseignée par le Christ sur le Père, sur le Fils, sur le Saint-Esprit, sur la sanctification en cette vie et sur le salut en la vie éternelle. Nous voulons non un christianisme réduit à une sorte de minimum, mais le christianisme *intégral* et *universel*; notre catholicisme n'est pas autre chose.

Et je dois avouer que le Christ de M. Sabatier, si je l'ai bien compris, me paraît malheureusement aussi réduit et aussi « dégagé » que son christianisme. Oui, je crains que son Christ ne soit, au fond, qu'un homme, un homme pieux et saint, il est vrai, mais seulement un homme, et non l'homme-Dieu des Ecritures et de la tradition universelle. Et ma crainte est fondée sur les textes dans lesquels l'auteur ne veut pas de « rapport métaphysique » en Jésus, mais seulement un « sentiment *moral* et *humain* », sentiment qui paraît ne renfermer rien de surnaturel ni de divin. Car l'auteur ajoute expressément : « Si, en Jésus, ce n'est pas l'homme même, mais *un être divin* qui se sent et se dit le Fils de Dieu, en vertu de son origine métaphysique, il est bien clair alors qu'il y a là pour lui un *privilège incommunicable au reste des hommes* qui sont d'une origine toute terrestre (p. 191). » Ainsi donc, M. Sabatier ne veut pas qu'il y ait en Jésus un privilège incommunicable au reste des hommes; il ne veut pas que Jésus, tout en étant homme parfait, soit aussi un être divin; il ne veut pas que Jésus puisse se dire Fils de Dieu autrement que ne le sont les autres hommes; il ne veut pas qu'il y ait dans la conscience du Christ une expérience autre que celle qui se fait dans la conscience des autres hommes. Il continue textuellement : Si Jésus possède un privilège incommunicable, « l'expérience religieuse, la révélation divine qui s'est faite dans sa conscience, ne peut plus se faire dans la mienne. Jésus me reste essentiellement étranger; il me fait peut-être

une aumône, comme un fils de roi donne une pièce d'or à un pauvre, mais il n'est pas mon frère; sa vie intérieure n'est pas ma vie, sa prière ne peut devenir ma prière. Le dogme de sa divinité métaphysique, *outre qu'il réduit sa vie humaine à une apparence mensongère, le sépare à jamais de l'humanité.* »

Donc, selon M. Sabatier, Jésus-Christ n'est pas la Sagesse de Dieu faite homme; le Logos n'est qu'une conception grecque; il n'y a en Jésus aucune divinité « métaphysique ». Et cela, parce que, si J.-C. était Dieu, il ne serait plus homme, sa vie humaine ne serait qu'une « apparence mensongère ». M. Sabatier, au lieu de dire que Jésus est homme et Dieu, pose nettement la disjonction : ou homme et pas Dieu, ou Dieu et pas homme. Et comme il ne saurait être question d'un Christ qui fût Dieu et pas homme, il est clair que son Christ est homme et pas Dieu. M. Sabatier insiste sur cette prétendue impossibilité d'unir les deux natures en J.-C., et il va jusqu'à accuser de docétisme l'Eglise qui a condamné le docétisme et qui cependant a cru à la divinité de J.-C. Voici ses propres paroles : « Le dogme du Christ (homme-Dieu) *annule* le caractère limité, contingent et humain de l'apparition de Jésus de Nazareth. Sa vie *perd toute réalité.* Nous n'avons plus un homme devant nos yeux, bien que l'Eglise, théoriquement, maintienne l'humanité du Christ à côté de sa divinité. *Celle-ci fatalement absorbe tout.* Nous n'avons plus qu'un dieu marchant au milieu de ses contemporains, caché sous une figure humaine. La christologie traditionnelle est incurablement docète (p. 179)... » Suit une explication étrange de la kenôse, d'après laquelle, selon l'auteur, « le dieu, préexistant et éternel, *se suicide* en s'incarnant, pour renaître progressivement et se retrouver dieu à la fin de sa vie humaine (p. 180). »

Donc, M. Sabatier remplace la divinité de J.-C. par « l'inspiration de sa piété intérieure (p. 227) »; inspiration qui toutefois ne l'empêche nullement d'avoir « des énigmes et des obscurités que son regard ne peut percer (p. 228) »; inspiration qui lui permet même de tomber dans de grossières méprises, même sur son propre compte ! Non seulement le Christ de M. Sabatier n'est pas Dieu, mais il est encore, hélas ! un pauvre ignorant et un naïf, aussi épais que ses disciples. Ecoutons M. Sabatier : « Il ne faut point douter que Jésus n'ait accepté

tout d'abord et partagé au fond les croyances messianiques dans lesquelles il avait été élevé, comme tous les enfants de sa race. Que ses disciples, en nous rapportant ses discours, les aient sur ce point épaissis et matérialisés, on n'en saurait guère disconvenir. Mais, d'autre part, on s'expliquerait mal l'unanimité de la première tradition chrétienne dans l'attente de son retour sur les nuées, si Jésus avait professé des idées toutes contraires (p. 229). » Toutefois, M. Sabatier daigne faire une concession : si l'ignorance et la naïveté du Christ étaient grandes et épaisses, sa piété était assez pure et assez confiante, et même assez absolue, pour « réaliser l'unité du monde et de l'action universelle et constante de Dieu, *tout aussi bien que la dialectique d'un Scot Erigène, d'un Spinoza ou d'un Hegel* (p. 72-73) ! » En une telle compagnie, le Christ est vraiment remis sur son piédestal !

5° M. Sabatier a une théorie du dogme que nous ne saurions accepter. Il a vu l'Eglise *romaine* transformer en dogmes des opinions qui ne sont enseignées ni dans les Ecritures ni dans la tradition universelle ; il l'a vue imposer à la croyance des fidèles ces prétendus dogmes, au nom de son autorité ; il l'a vue déclarer que ces prétendus dogmes étaient des doctrines divines, révélées par le Christ, et cela, parce qu'elle est infaillible et que tout ce qu'elle enseigne comme divin doit l'être réellement. Et, ayant vu ces procédés de l'Eglise *romaine,* il en a conclu qu'ils étaient les procédés *catholiques* et que les dogmes *catholiques* n'étaient pas autre chose. Donc, selon lui, c'est l'Eglise qui, de sa propre autorité, fait les dogmes ; et au fond, il n'y a pas de différence essentielle entre les dogmes et les spéculations des théologiens, puisque l'Eglise peut transformer celles-ci en ceux-là. En outre, il n'y a pas non plus de distinction à faire entre la *formule* dogmatique et la *vérité* dogmatique ; aux yeux de M. Sabatier, ce sont là des choses identiques. Enfin, il soutient que « dans la religion et dans le dogme, l'élément intellectuel n'est que l'expression ou l'enveloppe de l'expérience religieuse (p. 305). » Telle est la notion du dogme qu'il développe dans les trois chapitres qu'il a consacrés à cette question (p. 261-353).

Or, telle n'était pas la notion du dogme dans l'ancienne Eglise. On n'y faisait dériver le dogme ni de l'expérience

religieuse, ni de l'autorité de l'Eglise. De quelle expérience religieuse, par exemple, aurait-on fait dériver le dogme que le Christ est mort pour tous les hommes, ou qu'il faut baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit? Le dogme dérivait du Christ même, de sa véracité, de sa sainteté, de sa divinité; le dogme était la révélation divine elle-même, c'est-à-dire toutes les vérités révélées et celles-là seulement. Elles avaient été confiées à l'Eglise, et l'Eglise les enseignait mais ne les créait pas. On les connaissait et on les distinguait des doctrines humaines, en constatant qu'elles avaient été crues partout, toujours et par tous comme venant de J.-C. même. La dogmatisation d'une vérité divine par l'Eglise n'était nullement l'invention de cette vérité divine (vérité déjà enseignée par J.-C. et déjà crue par les vrais fidèles), mais simplement la définition ecclésiastique officielle de cette vérité; ce n'était pas cette définition qui faisait le dogme, puisque le dogme préexistait déjà comme vérité divine à cette définition; le dogme était donc distinct de la définition et de la formule dogmatique; la formule pouvait être imparfaite et avoir un caractère de contingence historique, mais le dogme même, vérité divine révélée par le Christ, était tenu pour immuable en soi; et c'est ainsi que M. Sabatier a dit avec raison: « Il est évident que, considéré dans son principe interne et idéal à la fois, le christianisme ne saurait être perfectible (p. 216).» Le dogme est la parole de Dieu; cette parole est une graine (semen est Verbum Dei); cette graine peut se développer certainement, mais elle ne peut pas changer de nature; elle est fixe, inaltérable, immuable, en son espèce. C'est pourquoi M. Sabatier se trompe étrangement quand il écrit: « C'est à cette idée d'un dogme nécessaire, mais nécessairement historique et *changeant,* qu'il convient de nous habituer désormais (p. 295). » La parole de J.-C. ne changera pas et ne passera pas; ce qui peut changer et progresser, c'est l'explication humaine et l'application humaine que nous en pouvons faire dans le cours des siècles selon les progrès des sciences.

On voit combien la notion catholique du dogme chrétien diffère de la notion exposée par M. Sabatier, notion qui est à peu près celle des théologiens papistes.

6° Sa notion du catholicisme et de l'Eglise catholique n'est pas moins erronée. D'accord avec les papistes, c'est à eux

seuls qu'il donne le beau titre de catholiques; en sorte qu'il confond, comme choses identiques, le catholicisme et le catholicisme *romain,* l'Eglise et l'Eglise *romaine.* Ce sont là des méprises énormes et même grossières, qu'un écrivain qui se contente même d' « un peu d'histoire attentive » ne saurait se permettre. La moindre attention accordée aux faits notoires et à l'histoire éclatante, établit que le titre de *catholiques* est revendiqué non seulement par les catholiques romains, qui dans leur dogmatique insistent particulièrement sur le qualificatif de *romains* (ce que M. Sabatier ne fait pas), mais encore par les anciens-catholiques d'Occident, par les orthodoxes d'Orient, et même par une nombreuse fraction de l'Eglise anglicane. Cette triple revendication n'aurait-elle aucune valeur historique et psychologique aux yeux de M. Sabatier ? Que devient alors sa méthode de « stricte observation » ? N'a-t-il pas « observé » ce fait que depuis 1870 les anciens-catholiques échangent des explications théologiques avec d'éminents théologiens d'autres Eglises, et que cet échange, qui a lieu au grand jour, dans des congrès internationaux, constitue un fait que d'éminents théologiens protestants ont trouvé digne d'être remarqué ?

Le fait est que M. Sabatier affecte d'ignorer les œuvres théologiques des théologiens anciens-catholiques, des théologiens russes, des théologiens grecs, des théologiens anglicans qui se proclament catholiques. Dans les notices bibliographiques dont il fait suivre chaque chapitre de son ouvrage, il n'en cite aucun. Il a de la place pour Salvador, Strauss, Baur, Renan, Scherer, Havet, Hartmann, Draper, etc.; il cite même M. Pujo, il cite même M. Aug. Sabatier; mais il ne prononce pas une seule fois les noms de Dœllinger, de Reinkens, de Weber, de Schulte, de Reusch, de Langen, de Friedrich, de Huber, de Michelis, de Guettée, d'Ivantzoff-Platonoff, de Kyriakos, de Hale, de Liddon, de Pusey, etc., comme si ces théologiens éminents étaient des non-valeurs! Ce silence, pour le moins partial, est significatif. M. Sabatier ne connaît que les protestants et les catholiques, et par catholiques il entend seulement les catholiques romains; le reste est nul à ses yeux. C'est un moyen de simplifier le débat. Un autre moyen de simplification, c'est de supposer que l'Eglise catholique a été payenne dès le second siècle; que par conséquent il ne

faut chercher le vrai christianisme qu'au premier siècle, et encore ne faut-il pas s'en rapporter entièrement aux apôtres épais, ni même à Jésus, qui ignorait tant de choses; il faut comprendre les personnages et leurs écrits d'après la méthode psychologique stricte; et quelle est cette méthode psychologique stricte? Ce n'est certainement pas celle des protestants des XVIe et XVIIe siècles, que M. Sabatier combat, ce n'est pas davantage celle des orthodoxies du XIXe, qu'il repousse, mais c'est celle de M. Sabatier même.

Et M. Sabatier ne se méprend pas seulement sur les Eglises catholiques et sur les dogmes catholiques, il se méprend encore sur la nature du catholicisme même. Avec une partialité aussi injuste qu'erronée, il déclare de son chef que, dans le catholicisme, le christianisme n'est qu'une loi extérieure et qu'un pouvoir surnaturel, tandis que, dans le protestantisme, il est ramené de l'extérieur à l'intérieur (p. 247). Et par « pouvoir surnaturel » M. Sabatier entend la « tyrannie cléricale (p. 247); » il définit le surnaturalisme universel « une conception *mécanique* des rapports de Dieu et du monde (p. 237); » il semble croire que le surnaturel, tel qu'il est enseigné dans le catholicisme, est *contre* la nature, *contre* la raison, *contre* la science; que, par conséquent, un bon catholique « doit non pas réserver en principe son droit d'examen, mais en principe *abdiquer* tout ce qui lui ressemble (p. 240); » il semble croire que, d'après la foi catholique, c'est l'*eau* du baptême qui purifie l'âme (p. 239); etc., etc.

Nous pourrions nous indigner contre de telles assertions; nous nous bornons à protester contre elles et à renvoyer l'auteur à la théologie catholique élémentaire, non pas à l'observation superficielle de ce qui se passe dans l'Eglise romaine, mais à l'étude approfondie des Pères et des théologiens réellement catholiques. Juger le catholicisme d'après la falsification qui en est faite dans l'Eglise romaine n'est plus de mise entre théologiens qui pratiquent sérieusement la « stricte observation ». Au risque de surprendre M. Sabatier, nous nous permettrons de lui faire observer que nous, catholiques de l'ancienne Eglise, nous avons pour la raison, pour la vraie science et pour la vraie tolérance, plus de respect que lui. Il enseigne que « la réalité *se moque* de la logique (p. 90); » et nous enseignons, nous, que la réalité doit *se conformer* à la logique.

Il enseigne que « rationaliser le dogme, c'est le détruire dans son essence même (p. 45); » et nous enseignons, nous, que ceux qui expliquent la raison du dogme et qui en montrent la rationalité le fortifient, sinon dans son essence même, du moins dans la raison des croyants. Il enseigne que ce n'est pas à la théologie dogmatique de se subordonner à la métaphysique générale, mais que c'est à celle-ci de se subordonner à celle-là (p. 349); et nous, nous enseignons le contraire; notre philosophie métaphysique est indépendante de notre théologie, elle est même une de ses bases. Il enseigne que c'est « dans le protestantisme *seul* qu'il peut recueillir l'héritage du Christ, c'est-à-dire être chrétien, sans asservir sa conscience à aucun joug extérieur (p. 255); » et nous, nous sommes plus tolérants et moins exclusifs, en ce sens que, tout en croyant à la vérité du catholicisme, nous croyons cependant qu'on peut aussi être chrétien en dehors des cadres extérieurs de l'Eglise catholique.

7° Nous aurions encore plusieurs autres erreurs à signaler dans cet ouvrage, que des amis ont appelé un chef-d'œuvre et qui est effectivement un chef-d'œuvre de partialité certainement inconsciente et de subtilités certainement voulues; mais nous devons nous limiter.

Nous terminerons par quelques réflexions au sujet de l'union des Eglises chrétiennes. L'auteur semble ignorer ou dédaigner cette question, cependant grave; il semble non pas désirer l'union, mais la division, qu'il trouve peut-être plus chrétienne; en tout cas, il trouve que c'est « en vain » que l'on cherche à pacifier les Eglises. La guerre, dit-il, est sans trève ni merci, et l'opposition entre le principe catholique (qu'il explique mal) et le principe protestant (qui ne sera sans doute pas agréé par tous les protestants) est « *radicale* (p. 246). » Il insiste et déclare plus loin (p. 284) qu' « il est évident que la notion catholique du dogme est en *contradiction irréductible* avec le principe de la piété protestante. » Donc, M. Sabatier creuse plutôt l'abîme qu'il ne cherche à le combler. Le fait est que, sur le terrain d'un tel protestantisme, la conciliation est impossible. Mais nous sommes persuadé que beaucoup de protestants rejettent énergiquement ce système de protestantisme, qui semble spiritualiser le christianisme, et qui ne fait

guère que le volatiliser; qui semble résoudre les difficultés, et qui simplement les tourne en les laissant subsister; qui semble glorifier le Christ, et qui, en réalité, lui enlève son auréole divine pour ne voir en lui qu'un homme pieux dans son ignorance et ignorant dans sa piété; qui semble vouloir travailler à la sanctification de la nature humaine, mais qui en réalité lui dénie toute force surnaturelle; qui semble tendre à augmenter la foi, mais qui la réduit à un simple sentiment sans croyances fixes, sans dogmes certains[1]). Certes, les intentions de M. Sabatier ne peuvent être qu'excellentes; loin de moi de les suspecter. Mais il ne s'agit pas de ses intentions, il s'agit uniquement de son volume et du système religieux qu'il y expose. Or, son christianisme, si nous l'avons bien compris (et nous avons fait notre possible pour le bien comprendre), ne nous apparaît que comme une subtilité de christianisme. Le nom et l'apparence du Christ y est; mais le Christ vraiment sauveur, le Christ vraiment médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ qui était avant qu'Abraham fût, le Christ à qui tout pouvoir a été donné au ciel, sur la terre et dans les enfers, le Christ-Sagesse de Dieu, ce Christ-là n'y est pas; ce Christ-là n'est, selon M. Sabatier, qu'un Christ « métaphysique », et la métaphysique n'est à ses yeux qu'une subtilité et non une réalité!

Puisse le catholicisme devenir de plus en plus, comme son chef et son modèle le Christ, universel et parfait! Puisse le protestantisme, de son côté, s'attacher de plus en plus au vrai Christ des Evangiles et de la tradition universelle, en rompant avec les subtilités et les contradictions des nombreux

---

[1]) Cet article était déjà imprimé lorsque la *Revue de Théologie* (de Montauban) a publié, sur le volume en question, une première étude de M. le professeur Henri Bois (livraison de mai, p. 240-274). Dans cette étude, l'auteur se montre en complète opposition avec M. Sabatier, et il rappelle les réfutations dont les doctrines de ce dernier ont été l'objet lorsqu'il les a énoncées pour la première fois. Notre espoir de voir le système de M. Sabatier condamné par les protestants eux-mêmes, est donc déjà un fait accompli. — En outre, le *Chrétien évangélique* de Lausanne (20 mai, p. 256) contient, sous la signature de M. Ch. Luigi, le jugement suivant: « Quant au livre de M. Sabatier, c'est une *destruction* brillante et une pieuse *négation du christianisme;* ses thèses ont été critiquées, en général repoussées, avec force compliments. Ce qui m'étonne un peu, c'est qu'on s'extasie continuellement sur le style d'un écrivain qui déclare sans cesse qu'on ne l'a pas compris, qu'on a vu dans ses pages juste le contraire de ce qu'il voulait dire. N'y aurait-il pas lieu, en tout cas, de lui reprocher une certaine obscurité? »

systèmes qui lui enlèvent ses meilleures forces! C'est par cette double série d'efforts que l'un et l'autre pourront un jour s'unir dans la vraie foi chrétienne : *ut omnes unum sint!*

Si cet article pouvait paraître blessant à M. Sabatier (ce que je regretterais vivement et ce qui n'est nullement dans mon intention), je ne me bornerais pas à lui répondre que lui, le premier, il nous a blessés et certes bien autrement; je lui citerais encore ses propres paroles, publiées par lui à la fin de la critique qu'il a faite d'un roman où il y avait aussi une certaine philosophie de la religion et de la morale : « J'ai, a-t-il écrit, analysé et critiqué ce livre avec quelque détail, essayant d'expliquer et de motiver mes impressions diverses, parce qu'il n'est rien moins que banal. C'est lui rendre un hommage mérité que de le tirer à part et de le discuter même avec quelque rigueur. Si la satisfaction que j'en ai reçue n'a pas été entière, la faute n'en est certes pas au talent de l'écrivain, mais plutôt au sujet qu'il a choisi et trop pris, si j'ose ainsi dire, à la surface mobile et frivole de notre vie sociale. Le romancier, comme le moraliste et le philosophe, doit toujours aller au fond des choses et des âmes, car c'est de là seulement que jaillissent la vérité et la vie. »

E. Michaud.