

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 9 (1876)

Artikel: la science théologique sa dépendance et sa liberté
Autor: Valeton, J.-J.-P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379202>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 24.05.2025

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

LA SCIENCE THÉOLOGIQUE

SA DÉPENDANCE ET SA LIBERTÉ ¹

La Hollande religieuse et théologique a fait une perte sensible, on peut dire irréparable. M. Daniel Chantepie de la Saussaye, ci-devant pasteur des églises wallonnes de Leeuwarde (1842-48) et de Leyde (1848-62), et enfin de l'église réformée hollandaise de Rotterdam (1862-72), créé docteur en théologie par la faculté de Bonn (1868), professeur à l'université de Groningue depuis 1872, prédicateur suivi, théologien éminent, homme d'esprit et de cœur entre tous, a succombé d'une façon inattendue. Après une maladie de dix jours seulement, il a été arraché, le 14 février 1873, aux siens, à l'église et à la science protestante. Né à la Haye, le 10 décembre 1818, M. de la Saussaye n'a atteint que l'âge de cinquante-cinq ans; mais déjà le travail excessif et les fatigues incessantes de l'esprit avaient épuisé ses forces et abimé sa santé.

Ce n'est pas nous qui ferons sa biographie; nous n'essayerons pas même d'esquisser sa théologie, aussi profonde que véritablement chrétienne. Peut-être le temps n'est-il pas encore venu d'en donner un aperçu tant soit peu complet, encore moins d'en faire une appréciation calme et équitable. Ce qui rendra toujours cette tâche excessivement difficile, c'est que M. de la Saussaye ne nous a laissé aucun livre capital, ni même aucun manuel. Ce qu'il a écrit, c'est un grand nombre d'articles détachés de tout genre, insérés dans plus d'un journal théologique; puis quelques études bibliques parmi lesquelles nous signalons son commentaire sur l'épître aux Hébreux;

¹ Deux discours prononcés par feu M. Chantepie de la Saussaye.

beaucoup d'écrits apologétiques et polémiques, dans lesquels il s'est prononcé sur les questions principales et pratiques du moment, a défendu ses principes et exposé ses vues ; nous ne citons dans ce nombre que sa critique détaillée du livre de M. Scholten, intitulé : *Doctrine de l'église réformée* ; et enfin un nombre considérable de sermons qui non-seulement se distinguent par leur profondeur et leur richesse, mais fournissent encore des documents inappréciables pour la connaissance de sa théologie¹. Pour ramener toutes ses œuvres à un ensemble systématisé, il faudrait une étude plus approfondie que nous ne prétendons l'avoir faite, et surtout une main plus compétente que la nôtre, plus habituée à manier la plume, plus apte à reproduire jusqu'à ces petites nuances qui surtout chez M. de la Saussaye ont une importance réelle. Ce n'est pas non plus une oraison funèbre que nous nous sommes proposé de faire. Ah ! certainement, le cher et honoré défunt n'en a pas besoin. Quiconque connaît l'immense influence qu'il a exercée non-seulement comme pasteur sur cette foule qui le suivait régulièrement et le vénérait, non-seulement comme professeur sur ces quelques étudiants qui pendant un an et demi se rangeaient autour de lui dans l'auditoire académique de Groningue, et qui ne tarissent pas sur la solidité, l'attrait singulier, et la richesse de son enseignement oral, mais encore infiniment plus comme théologien et auteur, sur toute une génération de pasteurs, celui qui connaît tout cela ne demandera plus à entendre prôner ses vertus et ses qualités excellentes. Et pourtant il y aurait beaucoup à dire. Pour ne pas parler de son cœur si chaud, de son esprit si fécond, de sa piété si sincère et si simple, nous ne saurions assez louer le soin éminemment sérieux avec lequel il remplissait jusqu'à ses moindres devoirs, l'élévation qu'il savait donner à tout ce qui passait par ses mains, la profondeur de ses vues. Et faut-il dire ce qui le caractérise le plus ? Nous ne saurions mieux le faire que par la parole d'un de ses amis les plus anciens, son partisan et son collègue à l'université : « M. de la Saussaye

¹ Inutile de rappeler le fait qu'un assez grand nombre de ses écrits sont publiés en français ; bornons-nous à mentionner *La crise religieuse en Hollande*, et les *Quatre discours sur l'enfant prodigue*.

est vraiment un *prophète*, un prophète comme Jérémie, dont le cœur, au milieu de tous ses enseignements, de tous ses avertissements et de toutes ses menaces, s'attendrit jusqu'aux pleurs. » En effet, c'était la tristesse qui dominait au fond de son âme, mais une tristesse éminemment chrétienne, sanctifiée et n'excluant en aucune manière la sérénité et la gaieté de l'esprit. Il ne restait pas à la surface des choses, ne se contentait pas des phénomènes, mais il voulait pénétrer bien avant pour trouver l'unité qui est à la base de tout. Il était homme de principes. C'est là ce qui explique cette grande influence dont nous avons parlé, influence remarquable en effet sous plus d'un rapport. Car certes ce n'était pas une influence apparente et bruyante, ce n'était pas l'influence du moment ; au contraire, elle s'exerçait silencieusement, sans que peut-être un bon nombre de ceux qui l'ont subie en eussent bien nettement conscience, sans qu'au premier instant eux-mêmes s'en fussent aperçus. Les idées, l'esprit de M. de la Saussaye se sont infiltrés peu à peu dans la théologie, et c'est surtout une partie de l'orthodoxie qui en a cueilli les fruits. Mais dans ce cercle même il n'a pas opéré de changement brusque et frappant, il n'a pas produit d'effets apparents ; il a moins encore formé un parti nettement distinct, ayant son mot d'ordre à lui ; on le considérait comme le chef éminent de la tendance éthique, et pourtant il n'a pas même laissé un système arrêté. Ce qu'il a fait, c'est de communiquer à la théologie comme une vie nouvelle et un nouvel essor, en y introduisant un principe nouveau. Ce principe n'était autre que le principe de la vie. M. de la Saussaye a voulu retourner à la vie ; il a voulu rompre avec les formes surannées et trop souvent vides, dans lesquelles l'orthodoxie s'abritait, pour descendre à la vie qui jadis les avait engendrées, et pour trouver au dedans, ou plutôt au-dessous des dogmes traditionnels la vérité qui seule a une importance réelle. Un fait curieux s'est donc produit dans sa carrière théologique : d'un côté l'indépendance complète à l'égard de tous les dogmes, indépendance qui bien souvent devait froisser les orthodoxes et leur faire voir en M. de la Saussaye plutôt un antagoniste qu'un partisan ; de l'autre l'appréciation juste

et une haute estime de ces mêmes dogmes envisagés non plus comme des mots d'ordre et des formules sacrées, non plus comme des curiosités historiques ou des vases de nul usage, mais comme des minéraux qui pétrifiés, il est vrai, n'ont besoin que d'être réchauffés et fondus dans l'ardeur de la lutte, de la foi, de la vie, pour être d'un prix inestimable et pour s'appropriier pleinement aux besoins de nos jours. Faut-il s'étonner que les libéraux, tout en l'acclamant bien souvent comme leur partisan et leur auxiliaire, dussent entrer en conflit avec lui presque à chaque pas et que jamais les sympathies les plus profondes de cet homme éminent ne pussent se ranger de leur côté? Ainsi il est resté dans l'isolement. Ah! comme il a été désillusionné! N'était-ce pas lui qui, cherchant sur cette base de la vie chrétienne et individuelle l'unité des diverses tendances théologiques et la paix entre les différents partis, donnait à sa théologie le nom de théologie *irénique*? N'était-ce pas lui encore qui, plus qu'aucun autre, a été en butte à l'opposition tantôt sourde, tantôt ouverte de tous les partis, et exposé à leur méfiance continuelle? Il ne nous plaît pas de nous étendre sur ce point. Le nom de théologie irénique a disparu du terrain théologique, pour reparaître sur le terrain ecclésiastique où il prend un tout autre sens. M. de la Saussaye, point de mire des deux partis, a été élevé aux nues ou rabaisé dans la boue tantôt par les orthodoxes, tantôt par les libéraux. En effet, plus qu'aucun autre peut-être, il a été méconnu et mal compris. En veut-on un exemple? Malgré les instances du dehors, les facultés néerlandaises ont refusé le doctorat *honoris causa*, à l'homme que maintenant nos compatriotes reconnaissent comme un de leurs théologiens les plus distingués. Et c'est une université allemande, celle de Bonn, qui a cru s'honorer en le lui conférant!... Soit!... Néanmoins de la Saussaye n'a pas vécu en vain, et si, comme il l'a déclaré bien souvent, sa théologie n'est pas une théologie à lui, et n'a pas pour but de se faire un chemin à part, mais d'être engloutie pour ainsi dire dans la théologie hollandaise et d'y apporter une nouvelle vie, nous avons la sincère conviction que l'avenir n'appartient ni à la négation du surnaturel, ni aux idées tradi-

tionnelles, mais uniquement à la vie surnaturelle et naturelle à la fois dont M. Ch. de la Saussaye a été le champion éminent. Et certes il a eu des amis sincères et chauds, des disciples fidèles et reconnaissants qu'il a nourris de sa parole, et dont le nombre augmente encore tous les jours. Le 18 février, jour de son enterrement, en a fourni une preuve éclatante. De toutes parts, de Rotterdam, de la Haye, d'Utrecht, de Nimègue, etc., on est venu se ranger autour de sa tombe, et d'une manière vraiment touchante, l'université et la ville de Groningue ont montré leur affection pour l'homme qu'elles n'avaient possédé que trop peu de temps.

Si enfin on veut connaître son point de vue spécial, nous ne saurions mieux faire que de citer une parole du premier des deux discours d'ouverture dont nous nous sommes proposé de donner l'analyse. La voici : « L'enseignement que je suis appelé à donner attestera ce que je crois et confesse. Sans aucune réserve, je me prononcerai sur ce point, surtout dans ma prédication ; mais je ne veux pas plus commencer mon enseignement par une confession de foi, que je ne veux me ranger dans l'un des partis qui portent un nom spécial. Pour ce qui concerne ce dernier point, on ne se classe pas soi-même, ce sont les autres qui le font pour vous. Si l'on veut me nommer orthodoxe, je ne m'y refuse pas ; mais moi-même je ne me nomme ni de ce nom, ni d'aucun autre. Je me nomme d'après Christ ; et c'est d'après la vérité que j'ai trouvée en lui que je prétends juger la tendance orthodoxe, ainsi que toute autre. »

Pour étudier ce point de vue de plus près, nous allons analyser les deux discours qu'il a prononcés à l'ouverture de ses cours académiques, en laissant de côté tout ce qui concerne plus spécialement notre situation particulière.

Leur titre, *la science théologique, sa dépendance et sa liberté*, en indique suffisamment le sujet. Après quelques mots d'introduction ayant pour but de signaler l'état actuel de la théologie, avec ses mérites et ses périls non moins grands, périls qui proviennent surtout de l'esprit de parti, maître de la situation, et de l'habitude funeste qu'on a de prendre de suite un nom de parti, sans qu'en réalité on ait en propre un principe et un

point de départ, le professeur pose la double thèse que voici contenant les deux idées fondamentales de ses discours : *La science théologique est dépendante de son objet, et par cette dépendance même elle est libre de toute autorité imposée du dehors.* C'est dans le développement de ces idées que nous voulons le suivre pied à pied.

I

Pour arriver à la thèse que la science théologique est dépendante de son objet, il faut poser avant tout une autre thèse qui n'a presque pas besoin de démonstration : la science ne crée pas, elle ne fait que découvrir et exposer ce qui existe déjà. En effet, il y a une différence entre la vérité et la science, entre l'être et le savoir des choses. Nous autres hommes, nous pouvons chercher, découvrir, exposer et par suite connaître la vérité et la nature des choses, mais cette vérité elle-même existe indépendamment de nous et de notre savoir ; et la nature des choses ne se trouve pas en nous mais dans les choses elles-mêmes. Voilà certes une thèse qui nous paraît un axiome. Mais considérée de plus près, elle nous révèle dans le domaine de la science, deux lignes qu'il faut distinguer soigneusement. La science *découvre*, puis elle *expose* ce qui est. Or c'est là un double travail qui a valu aux sciences un double nom. Les unes s'appellent *sciences spéculatives*, celles où prédomine le travail de la découverte, les autres s'appellent *sciences positives*, celles où prédomine le travail d'exposition. Quelle est la différence ? Elle ne consiste pas en ceci que les sciences positives auraient pour objet une réalité donnée et que les sciences spéculatives n'en auraient pas. Toute science suppose nécessairement une telle réalité. Ce qui n'existe pas ne saurait être connu ni être l'objet d'une science quelconque ; et c'est un affront gratuit fait aux sciences spéculatives que de les traiter comme si elles se trouvaient en dehors de la réalité. Réfléchir en dehors de la réalité est tout aussi impossible que de respirer en dehors de l'atmosphère. La différence entre ces sciences se trouve dans le mode

d'observation et dans les organes par le moyen desquels elles présentent les choses à notre esprit.

Dans les sciences positives, les choses se trouvent sous la main et peuvent être connues par expérience, même par l'homme qui n'est pas un savant ; dans les sciences spéculatives, au contraire, il faut, en prenant l'expérience pour point de départ, pénétrer jusqu'aux idées qui se trouvent à la base de tout. Pour citer un exemple : il y a une psychologie expérimentale qui explique les phénomènes de la vie, et une psychologie spéculative qui cherche à en découvrir les causes. De nos jours, nous voyons les sciences dites exactes quitter toujours plus, à dessein ou non, le domaine de ce qui est donné par l'expérience, pour aller en chercher la cause, c'est-à-dire pour devenir spéculatives. En un mot, la science spéculative, c'est, qu'on accepte ou rejette ce nom, la *métaphysique* ou encore l'*ontologie*, à savoir la recherche de la nature des choses, de ce qui est au fond de tous les phénomènes.

Cela dit préalablement, venons-en maintenant à la théologie. Ici se pose la question de savoir dans laquelle de ces deux catégories de sciences la théologie prend place. Au premier abord, et à en juger d'après tous les hauts problèmes qu'elle soulève, il semble qu'elle appartienne aux sciences spéculatives, et pourtant il n'en est pas ainsi. Certes il y a une théologie spéculative ; mais personne ne saurait l'étudier sans avoir cueilli d'abord les fruits du travail fait par la théologie positive, et ce n'est pas à la première qu'appartiennent toutes les disciplines de la science théologique qui forment l'enseignement académique. Nous disons : la théologie est une science positive, ayant un objet dont l'existence ne saurait être niée par personne, et que l'on connaît par expérience avant même de l'avoir vu expliqué par la science. La théologie n'a pas à découvrir mais à expliquer son objet, et cet objet n'est autre que l'existence de l'église chrétienne. C'est à cet objet que la théologie est attachée. Non qu'elle dépende d'une des formes spéciales ou confessionnelles dans lesquelles la vie de l'église s'est manifestée pour un temps, non qu'elle soit liée servilement aux faits empiriques, comme si, par exemple, l'histoire ecclésiastique ne dût

être qu'une chronique, l'exégèse qu'une explication des mots, la dogmatique qu'une liste de dogmes sans aucune liaison organique. La dépendance dont nous parlons pour la théologie consiste en ceci qu'elle doit rendre compte de ce qui est. Et certes on tiendrait pour insensé le naturaliste qui voudrait décrire la nature sans en examiner les produits; pour insensé l'historien qui croirait qu'un coup d'œil jeté sur le caractère d'un peuple suffit pour connaître son histoire spéciale. De la même façon, on doit tenir pour absurde une théologie qui ne s'astreindrait pas à considérer attentivement les différentes créations religieuses; pour absurde une théologie soi-disant chrétienne qui refuserait de s'enquérir de la conscience chrétienne telle qu'elle paraît dans l'église, pour aller de préférence se forger un christianisme de fantaisie, ou une religion d'après l'idéal de son cœur. La théologie chrétienne n'est pas une philosophie à propos de la religion; elle est l'exposition du fait historique du christianisme, dont elle doit expliquer l'origine, la nature et le développement. L'église chrétienne, voilà quel est son objet; mais voyons ce que signifie ce dernier mot.

M. de la Saussaye, en désignant l'église comme l'objet de la théologie, n'entend pas parler d'une institution créée par Jésus ou par ses disciples et organisée dans le cours des temps. Il ne pense ni à telle des églises spéciales de nos jours, ni à leur totalité, ni même à ce que les réformateurs ont nommé l'église invisible. Pour lui, le mot *église chrétienne* désigne un ensemble de faits qui, bien que fort divers, sont néanmoins liés l'un à l'autre par leur relation respective avec Christ. L'église chrétienne est donc pour lui le nom collectif de tout ce qui depuis dix-huit siècles est né de la foi en Jésus-Christ, tant pour l'extérieur que pour l'intérieur, tant dans le domaine des faits que dans celui des idées. Or cette église chrétienne existe. C'est là un fait; voilà pourquoi la science qui doit l'expliquer mérite de s'appeler une science positive. Détachée de ce fait, elle ne serait plus la théologie dans le sens historique du mot; elle deviendrait alors la philosophie de la religion.

L'église chrétienne existe. Toute simple que semble cette thèse, elle doit néanmoins être considérée de plus près. Que

voyons-nous ? La partie la plus civilisée de l'humanité, celle qui sans contredit possède l'hégémonie, et fait sentir sa supériorité morale peu à peu à toutes les autres, porte le nom d'un homme dont nous ne savons que fort peu de chose relativement. Avec cet homme commence une nouvelle ère, qui divise l'histoire en deux parties, l'ancienne et la moderne. Dépouillée de tout ce qui semble étrange et incompréhensible dans ses paroles et surnaturel dans ses actes, cette personnalité ne nous présente rien de plus que le portrait suivant : au milieu d'un petit peuple, peu développé dans les arts et les sciences, sans aucune importance politique, imbu de fanatisme jusqu'à s'attirer par son mépris pour les autres peuples et son orgueil insupportable la haine universelle du monde, vécut il y a dix-huit siècles un jeune homme, non prêtre, non savant, qui opposa au fanatisme de son peuple la religion immédiate et naïve d'un cœur pur, plein d'amour envers Dieu et les hommes ; qui ensuite, par l'aversion que lui inspirait ce fanatisme misanthrope, entra en conflit avec les chefs de son peuple, et enfin devint la victime de leur haine. Reste à savoir si dans ce conflit sanglant il a su conserver cette naïveté enfantine, ou s'il a été atteint lui aussi de la fièvre du fanatisme régnant, en d'autres termes, ce qu'il faut penser de son titre de Messie.

C'est de ce Jésus que la chrétienté porte le nom. Il est vrai que ce sont ses adversaires qui ont inventé le nom de chrétien et d'abord comme une injure. Cependant ce nom provenait de la profession que les disciples faisaient de Jésus comme le Christ. Voilà ce qui les caractérisait. Jésus est le Christ, voilà la confession fondamentale de l'église, confession par laquelle elle prenait position dans le monde et qui fut sa ligne de démarcation vis-à-vis des païens et des juifs.

Un fait remarquable s'est présenté alors. Le titre de Christ ou Messie appartenant entièrement au petit monde israélite, il fallait, pour le comprendre tout à fait, une connaissance de l'histoire israélite qui manquait absolument aux gentils, et pourtant nous voyons que cette confession éminemment israélite a trouvé chez les autres peuples, infiniment plus qu'en Israël, un accueil favorable, et que l'apôtre des gentils, comparant les fruits de

son œuvre avec ceux des autres apôtres qui renfermaient leur mission dans l'enceinte de leur propre peuple, avait droit de dire : « J'ai travaillé plus qu'eux tous. » Enfin, l'église des païens supplanta tellement celle des juifs que celle-ci ou bien se retira dans l'ébionitisme pour y mourir ou disparut entièrement dans celle des païens.

Le titre de Christ cependant a une double signification, ou plutôt n'ayant qu'un sens, il a une double interprétation, l'une tendant en haut et l'autre en bas, l'une vers le monde visible, l'autre vers l'invisible. Ce mot se traduit aussi bien dans son rapport avec Dieu par le nom de Fils, que dans son rapport avec le monde par le nom de Roi. Il va sans dire que l'église des gentils mettait en avant la première signification du mot qui en exprime le côté métaphysique, tandis que les juifs en gardaient, en acceptaient la signification historique, mais au profit de leur orgueil national. Ainsi on courait risque de quitter le terrain historique et de mettre l'idée à la place de la personne. Et en effet, à peine l'église chrétienne était-elle fondée sur tous les points de l'empire romain, que le gnosticisme menaçait de la dissoudre en la faisant dégénérer en école philosophique. Ce danger fut senti instinctivement. Le symbole apostolique naquit, on ne sait comment; le caractère historique de la profession chrétienne, quelque défectueuse qu'en fût l'expression, s'accusa hautement; ainsi fut tracé le cadre dans lequel tout développement ultérieur devait s'enchaîner. C'est de cette confession, qui se rattachait à la formule sacramentelle du baptême, que dérivent toutes les confessions postérieures dans leur suite historique et leur contenu toujours plus riche. En même temps une science dogmatique naquit qui se proposait d'expliquer la confession et d'en préparer le développement progressif.

Ce n'est pas de cela cependant que M. de la Saussaye veut parler; il se borne à dire que les réformateurs ont voulu non pas rompre cette ligne de développement, mais bien au contraire la reprendre, et revenir ainsi de l'écart fait par la hiérarchie romaine. Et, en effet, de nos jours encore, la différence entre l'église romaine et l'église protestante ne consiste pas en ceci que l'une serait l'église qui confesse, l'autre, celle qui ne con-

fesse pas, l'une, celle qui croit au développement, l'autre, celle qui n'y croit pas ; mais plutôt en ceci que d'après le principe protestant le développement a lieu par voie de transformation, et d'après le principe catholique par voie d'addition. Selon l'église catholique, le dogme est invariable pour le contenu et pour la forme ; seulement d'autres dogmes peuvent venir s'ajouter aux premiers. Selon le principe protestant, au contraire, chaque vérité nouvellement découverte, ou chaque nouvelle conception de la vérité, implique une modification de la conception antérieure.

Nous résumons : la théologie se rattache à une église qui a une confession ; et c'est cette confession qu'elle doit expliquer, c'est-à-dire elle en doit exposer le sens, examiner l'origine, déterminer la vérité.

De là les branches suivantes de la science théologique : l'*exégèse* du vieux et du nouveau Testament ; puis la *dogmatique*, soit l'histoire des dogmes, soit l'exposition philosophique de la confession de l'églises étudiée dans sa teneur actuelle ; enfin l'*histoire ecclésiastique* qui raconte la destinée de cette église confessante et les influences qu'elle a exercées ou subies. Cette dernière discipline n'appartient à la théologie qu'autant qu'elle considère toutes choses dans leur rapport avec l'église et en vue de son développement. La théologie n'existe donc qu'à la condition de se rattacher à cette confession, confession qui, toute simple qu'elle est dans ses premières formes, porte en elle le germe d'une floraison continue, qui peut se développer, mais jamais se détruire, et dont la suppression, si elle était possible, serait en même temps la mort de toute théologie.

Cependant il ne suffit pas de connaître la confession de l'église, il faut en connaître aussi le fondement et les origines internes. Or la confession implique *la foi*, non la foi prise dans le sens indéterminé de conscience religieuse, mais dans le sens très précis de connaissance des choses données dans la religion. Au sens chrétien, la foi est une persuasion de ce qu'on espère, une conviction des choses que l'on ne voit pas. (Hébr. XI, 1.)

Il saute aux yeux cependant que tous ceux qui appartiennent à l'église chrétienne ne sont pas des fidèles dans ce sens spécial

éminemment chrétien. Il y en a qui acceptent la vérité chrétienne et ne voudraient pas rompre avec elle, sans que pourtant ils en aient fait l'expérience personnelle ; il y en a qui en ont besoin comme d'une loi salutaire. Qui pourra énumérer toutes les nuances diverses qui vont de la vie religieuse inconsciente à la pleine clarté de la vie de la foi ? Il n'y a point de solution de continuité entre la conscience chrétienne et la conscience généralement religieuse. Ce qui est spécialement chrétien, savoir la conviction du péché, l'expérience de la grâce, la vertu du bien, trouve son point d'attache dans les besoins les plus immédiats de l'homme, tels qu'ils se manifestent dans toutes les religions. Là est le secret de la prédication, moyen le plus efficace de faire naître la foi. Supposons que la foi provint d'une action mécanique du Saint-Esprit, indépendante de la prédication, il en résulterait que celle-ci serait entièrement superflue, et le commandement du Seigneur de prêcher ne serait plus qu'une chose parfaitement arbitraire. Mais si le Seigneur commande de prêcher à tout le monde la conversion et la rémission des péchés, il faut supposer l'homme, tel qu'il l'est en réalité, disposé à cela par un véritable besoin ; il faut compter sur le consentement de la conscience. Non que M. de la Saussaye croie la conscience infaillible et que, contrairement à l'expérience, il considère la déclaration de la conscience comme vérité absolue. Il entend dire seulement ceci : c'est que ce qui est spécialement chrétien, étant en même temps parfaitement humain, et la foi chrétienne étant la vie religieuse parvenue à la pleine conscience de soi et à un savoir parfaitement clair, tout ce qui est vraiment humain trouve son accomplissement dans le christianisme, et que le christianisme est préparé et annoncé par ce qui est naturel et humain. Le nature humaine est une prophétie du Christ, et en Christ, l'homme-Dieu, la nature humaine est parvenue à son accomplissement et à la conscience de son origine et de sa destination divine. Il s'en suit que la base de l'église chrétienne repose au fond sur les besoins religieux généraux de l'humanité.

Quelles sont les conséquences de ce que nous venons de dire, pour la science théologique ? Les voici : la vie chrétienne peut

être décrite; il y a donc une éthique chrétienne. Elle doit être la description de la vie parfaitement humaine, et partant elle est la véritable éthique, non pas spécifiquement distincte de l'éthique philosophique, mais supérieure à elle. C'est dans cette discipline, plus que dans aucune autre, que se révèle la suprématie de la science théologique. Un des mérites de notre temps c'est d'avoir, plus que les temps antérieurs, mis l'éthique chrétienne en honneur.

Ne pouvant exposer au long le rapport organique de toutes les branches de l'enseignement théologique, M. de la Saussaye s'arrête du moins à deux de ces branches. Et d'abord il résulte, dit-il, du caractère de la foi que, comme l'église ne peut être indifférente à la vie religieuse du monde, la science théologique ne peut ignorer la religion antérieure à Christ, et que partant c'est avec raison que dans le cycle théologique on a assigné une place à ce que notre auteur aimerait à nommer la *science du paganisme, de l'ethnicisme dans ses rapports avec Christ*, et qu'on nommait jusqu'ici *théologie naturelle* ou *philosophie sur Dieu*. Quant à la théologie pratique, voici les vues de notre auteur : la vie de la foi est née de la prédication ; or si l'église est l'organe de la vie des fidèles, elle doit régler la prédication, les soins pastoraux et le culte, et ces trois fonctions ne doivent pas être abandonnées au hasard, ni aux caprices ou aux besoins momentanés. Enracinées dans la vie, elles ont leur théorie propre, et c'est là encore un des progrès de nos jours que la théologie pratique ne se borne plus à être un enchaînement d'anecdotes instructives et d'enseignements empiriques, mais qu'elle emprunte sa théorie à l'idéal de l'église active et vivante.

Nous en finissons avec les détails, et nous résumons tout ce que nous venons de dire dans les cinq thèses suivantes :

1^o L'église chrétienne, considérée comme l'ensemble de toutes les manifestations de l'esprit chrétien, est l'objet de la science théologique.

2^o L'esprit chrétien émane de Jésus et c'est par la foi qu'on le connaît.

3^o Le principe qui fait la vie de l'église est donc aussi le principe de la théologie.

4° C'est par la foi que le théologien dépend de l'objet de sa science.

5° En dehors de la foi, l'église ne saurait être connue ni comprise ; on est dans la philosophie, non dans la théologie.

II

La théologie est la science de l'église chrétienne. Elle naît de la foi : « *per fidem, ad intelligentiam.* » Sortir de cette enceinte, ce serait pour la théologie s'anéantir soi-même ; et il ne serait pas plus absurde de vouloir tirer l'esprit de la matière que d'appliquer à l'étude de l'église chrétienne une autre mesure que celle de son propre principe. C'est de ce principe que la théologie dépend ; détachée de lui elle se dissout, et ses différentes branches deviennent la philologie, l'histoire, la philosophie.

Il est des gens cependant qui disent que c'est là le terme fatal du développement scientifique, et que la théologie ayant cessé d'être un mystère, c'en est fait de son indépendance et de son caractère scientifique ; l'église se fond dans la société, et la théologie dans la science générale de l'esprit. Contrairement à cette assertion, M. de la Saussaye maintient la liberté de la science théologique, comme le résultat de sa dépendance vis-à-vis de son objet. Cette liberté n'est pas l'impartialité complète, l'indifférence absolue (*die Voraussetzungslosigkeit*) dont Strauss a parlé le premier. En réalité, ceci n'est qu'une chimère, car il est simplement impossible de faire table rase de son esprit, et de se défaire de toutes les impressions, idées, expériences qui, par des voies souvent imperceptibles, sont devenues la vie spirituelle de l'homme et de l'humanité. On ne peut pas, comme a dit un auteur français, se regarder passer à la fenêtre. L'individu ne le peut pas, et l'humanité ne le peut pas davantage ; on ne peut pas retourner à l'an *un*. Or l'esprit de la révolution qui, à l'aide de la promesse : liberté ! et du mot d'ordre : réformation ! a fait invasion dans la politique pour démolir ce qui est, s'est introduit aussi dans la théologie. C'est *la vie de Jésus*, de Strauss, qui en a donné naguère le signal.

Niveler le sol pour y élever un nouvel édifice, voilà quel en était le but avoué. Le Jésus surnaturel, le Christ de l'église une fois disparu, on verrait apparaître, dans toute sa gloire, le Jésus historique et réel.

Mais qu'est donc devenu ce réalisme si hautement prôné, et quel en a été l'effet sur la théologie? A l'âge de plus de soixante ans Strauss a publié sa dernière confession sous le titre de : *La foi ancienne et la foi moderne*. Dans ce livre il se prononce sans aucune réserve et d'une manière non équivoque sur la situation actuelle. Au fond tous les gens cultivés, dit-il, ont rompu avec le christianisme, c'est-à-dire avec la foi de l'église, qu'il considère comme invariable non-seulement dans la forme, mais aussi dans le contenu, et dans laquelle il ne peut pas imaginer le moindre progrès. D'après lui le catholicisme et le protestantisme sont des grandeurs parallèles et invariables et il n'y a qu'inconséquence de la part des chrétiens à ne pas se sentir liés soit par les symboles, soit par le dogme de l'infaillibilité. D'un autre côté, parmi ceux qui ont rompu avec le christianisme, le grand nombre n'ayant pas le courage de leur opinion cherchent à rattacher à l'église ce qu'ils considèrent comme la vérité. Une minorité seulement, au nom de laquelle Strauss porte la parole, et qui, tout en récusant toute organisation, compte néanmoins des millions d'adeptes, se prononce d'une manière conséquente. C'est à elle que s'impose avant tout la question : Sommes-nous encore des chrétiens? La réponse doit être négative. La doctrine de l'église qui, aux yeux de Strauss, est la seule expression adéquate du christianisme, il la défigure de manière à n'en faire plus qu'une caricature, et à soulever, en supposant qu'elle soit juste, le problème de savoir comment une telle contexture d'absurdités, voire même d'immoralités, a pu être acceptée par qui que ce soit, a pu devenir une force motrice dans l'histoire du monde. Quant à la personne de Jésus, il n'en reste, selon lui, que juste assez pour confirmer le jugement de ceux qui le considèrent comme l'homme le plus inconnu de l'histoire, tandis que l'image que les disciples se sont formée de lui n'est autre chose qu'une composition inconcevable d'absurdités.

Reste la question de savoir si cette minorité dont Strauss fait partie a encore de la religion. Ici Strauss traite en quelques pages la question très compliquée de l'origine de la religion. Avec les déistes français vulgaires du siècle dernier, il la trouve dans la crainte. Il parcourt superficiellement la mythologie des Grecs et des Romains ; il prétend que le monothéisme était la forme naturelle de la religion chez les hordes nomades et le place quant à son caractère moral et intellectuel au-dessous du polythéisme, jusqu'au moment où la philosophie, ne pouvant se contenter du polythéisme et cherchant le monisme, s'est emparée du monothéisme pour en faire la forme transitoire de la religion à la philosophie. Dès lors, sans doute, le monothéisme grandit en valeur ; mais l'ayant examiné de plus près, Strauss finit par peser les arguments en faveur de l'existence de Dieu et par les condamner... Enfin, ayant jeté un regard superficiel sur la philosophie moderne, il arrive à la conclusion qu'avec la foi au Dieu personnel, la foi à l'immortalité individuelle doit nécessairement baisser, puis disparaître entièrement. Comment donc y aurait-il encore de la religion ? Prise dans le sens ordinaire, comme une relation entre Dieu et l'homme, la religion est désormais devenue impossible ; mais voulant en garder le nom, Strauss en fait un sentiment de dépendance, dépendance non dans le sens éthique propre à Schleiermacher qui concluait de ce sentiment à l'existence de Dieu, mais dépendance dans le sens naturaliste de la relation des parties à l'ensemble. L'ensemble des choses est bien arrangé et cohérent dans toutes ses parties : seulement il n'accuse pas un Dieu personnel, mais uniquement une raison animant des personnalités, lesquelles sont destinées non pas à durer, mais à se perdre de nouveau dans l'ensemble, comme des êtres passagers, simples moyens pour d'autres fins qu'eux-mêmes. Consentir à cela, acquiescer à la mort comme à la cessation de l'individu, voilà ce que c'est que la religion d'après Strauss. Ici, cependant, il reste une difficulté. Renan, plus religieux à cet égard que Strauss, considère la mort comme irrationnelle et absurde ; Strauss ne le fait pas, et pourtant il ne saurait comprendre ni expliquer ce qu'ont de

dérégulé ces coups de la mort. C'était une faiblesse de vieillesse, sans doute, que Goethe, octogénaire, ne voulût pas entendre parler de la mort, et crût pouvoir conclure du besoin et du désir du travail qui ne le quittaient point à l'immortalité de l'esprit; Goethe pouvait bien se contenter de ses quatre-vingt-quatre ans, mais ce qui confond Strauss, c'est la mort de Schiller à l'âge de quarante-cinq ans, plein d'énergie encore et de génie. Quoi qu'il en soit, Strauss tient encore à nommer religieuse toute philosophie qui fait disparaître l'individu dans l'ensemble, pourvu que l'on considère l'univers comme doué de raison. En comparant sa philosophie avec le pessimisme de Schopenhauer qui considère le monde comme le sublime de toutes les misères, il ne voit que blasphème dans une pareille assertion. Et cependant le pessimisme de Schopenhauer, quoique aussi athée que l'optimisme de Strauss, est de beaucoup plus profond et sérieux que cette seconde édition non améliorée de la fameuse thèse de Leibnitz que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes. Leibnitz pouvait dire cela, parce qu'il croyait en Dieu; mais un optimisme en dehors de Dieu, tel que celui du docteur wurtembergeois, est contraire aux besoins les plus profonds de l'âme et à la vérité de la nature humaine dans son état actuel.

Voilà donc où nous conduit cette prétendue absence de tout préjugé, dont s'honore Strauss. En ce qui concerne l'univers, pour être moniste, Strauss accepte la théorie de Darwin. Or, dans cette théorie, il faut distinguer deux choses: d'abord la part qui appartient uniquement aux sciences naturelles, à savoir la question des types; puis la philosophie érigée sur ses résultats et appelée par les adeptes de Darwin du nom de *monisme*. Cette philosophie pose la question suivante: Quel est le commencement de toutes choses? Est-ce Dieu ou la cellule primitive? Il va sans dire que ceux qui ont rompu avec la foi en Dieu ne sauraient accepter une création quelconque, et que par conséquent ils doivent se prononcer en faveur de la seconde hypothèse. Or, chose étrange, tandis que les naturalistes eux-mêmes lui maintiennent le caractère d'hypothèse, et, à l'exception des matérialistes, ne se prononcent sur ce point

qu'avec des réserves prudentes, ce sont des théologiens de tendance négative, qui, Strauss en tête, ont osé les premiers supprimer le Créateur. Est-il besoin d'une preuve plus éclatante pour constater qu'en théologie aussi la liberté qui se place en dehors de son objet doit finir par la négation de cet objet? Il est vrai que tous ne vont pas si loin, mais qu'importe? il faut voir où tend la logique des principes. Le livre de Strauss doit opérer une crise salutaire et éclaircir la situation. Ceux qui se trouvent sur la ligne que suit Strauss doivent rompre avec l'église chrétienne; ceux qui ne veulent pas le faire doivent réviser leur foi et revenir au principe de l'église, c'est-à-dire à la personne de Jésus-Christ. En effet, ce n'est qu'en restant dépendante de ce principe que la science théologique trouvera sa vraie liberté. Tous les hommes vivent d'autorité; quelque paradoxale que semble cette affirmation, elle est renfermée dans celle que nous avons établie, que pour pouvoir comprendre l'église chrétienne, il faut croire en Jésus-Christ. Là est la vérité de cette parole profonde : Nul ne peut voir le royaume des cieux s'il n'est régénéré. En effet, nous ne saurions observer une chose avant d'en avoir fait l'expérience, et pour réfléchir sur un objet quelconque, il faut que nous l'ayons en notre possession. Ce n'est qu'après que nous en avons éprouvé l'influence que nous pouvons en définir et la cause et le caractère. Rappelez-vous le proverbe que l'aveugle ne saurait juger des couleurs, ni le sourd des sons. Si cela est vrai dans l'ordre naturel, cela est plus vrai encore dans l'ordre spirituel. Deux exemples, qui nous transportent au centre même de la théologie, éclairciront cette pensée.

Voici le premier : De tout temps, le livre des psaumes a été pour l'église chrétienne aussi bien que pour Israël une source inépuisable de consolation, d'encouragement, d'édification. Les âmes les plus nobles, un Augustin, un Luther, un Calvin, un Fénelon, un Ottinger, etc., etc., et des milliers de gens inconnus qui par une vie sainte ont exercé une influence sinon ostensible du moins réelle, ont trouvé dans ces chants israélites l'expression de leurs besoins les plus profonds et de leurs plus pures émotions. Et pourtant on ne saurait nier que ces

cantiques ne nous laissent d'abord une impression de lassitude et de monotonie ; et ceux qui ne réussissent pas à s'élever au-dessus de cette première impression ne peuvent se rendre compte de l'attrait que d'autres y trouvent. De là une double exégèse et une double critique. Laquelle est la plus libre ? celle qui a expérimenté le contenu religieux des psaumes, ou celle qui n'en tient compte ? Comparez les commentaires. D'un côté celui de J. Olshausen, par exemple : une confusion infinie d'éléments dont on ne saurait trouver l'harmonie ; un effort continu pour les ajuster afin d'en faire un ensemble ; une méconnaissance absolue de l'idée fondamentale de sorte qu'on ne peut comprendre comment les diverses parties se sont jointes, les différents psaumes se sont groupés ; l'ordre est venu du chaos. De l'autre côté — et ici se présente toute une armée d'exégètes modernes, depuis les esprits critiques et philologiques comme Ewald et Hupfeld, jusqu'aux esprits plus théologiques comme Hengstenberg et Stier — un effort pour pénétrer plus avant dans l'intelligence de toutes les parties, dans l'entendement de la vie intime, enfin dans la connaissance du milieu historique, et partant du caractère religieux des cantiques. De ce côté il y a beaucoup de diversités, de divergences, même des controverses violentes entre les différents exégètes (Hengstenberg et Ewald) ; mais dans cette lutte il y a, grâce à un terrain commun, mouvement et progrès. Les autres se disent sans cesse : « Nous n'avons pas encore trouvé le vrai ; aucune explication n'a été entièrement libre ; qui peut nous la fournir ? » C'est qu'on ne saurait la trouver sur cette voie, parce qu'on se place en dehors de l'objet que l'on veut expliquer.

Le second exemple est emprunté à la critique des évangiles. Pour la critique dite libre il n'y a pas moyen de tirer des quatre évangiles une figure historique de Jésus, moins encore de se former une idée complète de sa vie, de ses œuvres, de son caractère. Pouvons-nous, dit-elle, accepter comme la vérité le récit accentué de l'auteur du premier évangile avec ses croyances messianiques entièrement juives, et son appel continu aux textes mal compris de l'Ancien Testament ? Pou-

vons-nous attribuer une valeur historique à l'auteur honnête mais peu indépendant du troisième évangile, qui aime à raconter les miracles, se rattache entièrement à saint Paul, ne fait qu'arranger les anecdotes traditionnelles et en émousser la pointe, et tente de faire sortir de la forme juive, tant bien que mal, une figure généralement humaine? Reste le second évangile, qui nous fait connaître la tradition évangélique au moment où elle passe du point de vue juif au point de vue ethnico-chrétien, mais qui, très sobre dans ses récits sur les paroles de Jésus, ne nous initie que fort peu à l'appréciation de son caractère, et qui d'ailleurs appuie de préférence sur le miracle dépouillé de l'explication prophétique, pour recommander le Messie aux gentils et le leur faire accepter comme le Fils de Dieu. Enfin que dire du quatrième évangile? D'après la critique dite libre, c'est un fait positif que l'auteur du quatrième évangile n'a pas été disciple de Jésus; ce qu'il raconte n'a point le cachet historique et n'est pas digne de confiance; tout le livre est un produit sublime, il est vrai, mais factice, un roman allégorique d'un gnostique chrétien du second siècle. Soit, mais voici quelques difficultés qui se présentent. Où trouver, dans le second siècle, le moment, l'endroit, le milieu pour la création d'une œuvre aussi sublime que le quatrième évangile? On a donc reculé de la fin de ce siècle à sa moitié, et de là à son commencement. Eh bien! connaissant ce temps par les écrits des pères apostoliques et par les fragments des gnostiques, voici ce que nous demandons: Y avait-il alors, dans les églises représentées par les pères apostoliques, rien qui pût donner naissance à ces notions sublimes, spéculatives si l'on veut, sur la promesse et l'œuvre de Christ, que nous trouvons dans le quatrième évangile? Y avait-il parmi les gnostiques un germe de l'idée réaliste du verbe incarné en Jésus? Nous n'en trouvons point; et pour ne rien dire de cette connaissance locale de la Palestine, dont les découvertes géographiques viennent affirmer la justesse, peut-on dire que l'auteur ait emprunté au gnosticisme son point de vue philosophique, pour imaginer un Jésus satisfaisant également la tendance charnelle des chrétiens judaïques et la tendance spirituelle des

églises pauliniennes ? Avancer cela, n'est-ce pas faire une pétition de principe ? et ne faut-il pas, pour en venir à cette thèse, accepter comme des faits des suppositions qui avant tout auraient besoin d'être solidement démontrées ? Car ne sont-ce pas tout autant de simples suppositions que les affirmations suivantes : dans les églises pauliniennes un besoin pareil s'est fait jour dans ces églises, un homme a pu surgir revêtu d'un costume si fortement palestinien ; l'animosité, supposée entre le paulinisme et le pétrinisme ne s'était pas encore, dans l'église de Rome, malgré le dire de l'ancienne tradition romaine, apaisée ; cette réconciliation, en admettant qu'elle fût nécessaire, a pu être opérée par le moyen du gnosticisme également haï des deux parties ; et enfin, du milieu de cette situation accablante, divisée, fort peu claire, il a pu soudainement s'élancer un aigle tel que l'auteur du quatrième évangile, planant au-dessus de toutes les contradictions ; un génie inconnu a pu inventer un Jésus, convenant à tous et réunissant en soi tout ce que, jusque-là, on avait pensé et cru de lui ? En vérité, voilà de prétendus faits absolument inexplicables, surtout quant on se place au point de vue de la critique dite libre, et qu'on croit à la parfaite rationalité et à la régularité du développement historique.

Ainsi donc, si nous acceptons le verdict de la critique dite libre, nous nous trouvons, là même où il ne s'agit que d'une question d'histoire, enfoncés dans une mare de conjectures hasardées, en partie même contradictoires. Pour le dire en un mot : le quatrième évangile offre à cette critique une pierre qui la fait trébucher, et qu'elle ne saurait faire entrer dans l'ornière aplanie du développement régulier.

Cependant nous n'avons pas encore touché au point le plus important ; car voici la question principale : comment faire sortir de cette simple donnée qu'un rabbin, populaire pendant quelque temps, a laissé dans un coin de sa patrie quelques disciples qui n'ont pu se consoler de sa mort, le phénomène puissant de l'église chrétienne, — la foi à sa résurrection, à son règne universel, à ses titres de Christ, de Fils de Dieu, de Verbe, — de martyrs comme saint Pierre et tant d'autres qui

lui ont succédé, — de penseurs comme saint Paul et l'auteur du quatrième évangile, — la philosophie chrétienne qui, en Grèce, en Egypte, à Rome, dans le monde germanique et même encore de nos jours, repose sur ces deux colonnes, — des milliers d'âmes consolées, — une propagande qui ne meurt pas, — une mission qui, semblable au phénix, renaît de ses cendres, — enfin ce phénomène étrange qu'en plein XIX^e siècle, au moment où la science prétend avoir démontré la fausseté de presque tout ce qui a été raconté de Jésus, et que la civilisation matérialiste accepte comme infaillibles les oracles de la science, l'église, qui porte le nom de Christ, vit, se remue puissamment, s'impose, et peut compter, même d'après les déclarations des coryphées de cette civilisation, encore sur des siècles d'existence? Comment expliquer ce fait toujours plus évident que rejeter Jésus-Christ, c'est perdre peu à peu toute religion, nier l'immortalité, se priver de Dieu et de l'avenir, et n'avoir plus pour base de la moralité que le sable mouvant des motifs naturels du cœur humain? Le monde devient une énigme, si la légende de Jésus de Nazareth n'est rien qu'un conte, qu'un mensonge.

Pour y croire, il faut, au détriment de la théorie du développement régulier, admettre que saint Paul a été supplanté par saint Jean, saint Jean par Augustin, Augustin par Luther, Luther par Strauss; mais alors tous ces noms du passé n'ont plus d'autre importance que celle de curiosités d'antiquaire, et il vaudrait mieux se vouer à la science de prédilection du moment, qui est la zoologie spéculative, que de perdre son temps à l'anatomie du cadavre de la théologie. Et pourtant l'église demeure et ne périt pas.

Résumons-nous: une science qui nie son objet ou qui le considère du dehors n'est pas une science libre, en d'autres termes, le théologien, pour être libre vis-à-vis de l'objet de sa science et pour y faire les découvertes qui la poussent au progrès, doit être un chrétien fidèle. La science théologique dépend de la foi, non de telle ou telle forme historique de la foi, mais de la foi elle-même; car c'est de la foi qu'elle naît. La science naît de la foi, non la foi de la science.

Disons encore comment M. de la Saussaye décrit l'origine de la foi. Ce n'est pas l'autorité, c'est l'expérience qui la produit. Le chemin pour y parvenir est indiqué pour nos jours encore dans cette parole de saint Jean : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché. » — Voici devant vous la figure du Fils de l'homme en quatre portraits dans les quatre évangiles. N'essayez pas une harmonistique, ne niez pas les contradictions ; mais que cette figure, par chacun de ces portraits, exerce son influence sur vous, tout d'abord par ses paroles, car la parole est l'expression de la vie la plus intime de l'homme. Or ces paroles ont quelque chose de saisissant, vous y sentez un cœur. Ce ne sont pas des dogmes ni des lois ; dans les exhortations, les consolations, les enseignements, c'est toujours le cœur qui se donne, et dans ce cœur vous trouvez la personne. Alors vous commencez à comprendre ses œuvres dans leur relation indissoluble avec ses paroles, vous commencez à voir. L'unité de la personne vous devient toujours plus évidente ; vous allez comprendre les motifs de ses œuvres et les souffrances de son cœur. Vous découvrez le fond caché de son être, et au lieu d'apercevoir seulement, vous contemplez. Et alors, le fond divin de son être vous devenant évident, la nature divine se révélant partout à vous, à travers sa nature humaine, au point de vous faire comprendre cette parole : « Celui qui m'a vu, a vu mon Père, » votre contemplation, votre admiration, votre respect deviennent de la foi. Vous vous fiez à lui ; vous vous risquez avec lui pour la vie et pour l'éternité ; vous vivez de la foi, et vous avez touché de vos mains la parole de vie, comme avaient fait les disciples après la résurrection de Jésus.

Ainsi donc, dans la science théologique, le fidèle ne se trouve pas en dehors de son objet, ce qui serait la méthode de pure observation, ni au-dessous de son objet, ce qui serait la foi d'autorité, tort fâcheux du vieux supranaturalisme ; il se place au dedans de son objet, ce qui est la méthode éthique. Etabli dans ce centre, il aborde toutes les questions librement et sans crainte. Il tâche d'en trouver la solution non d'après la mesure d'une vérité du dehors, mais d'après celle qui est dans son

cœur, d'après celle du Christ qui est devenue une réalité pour sa vie intime. Dans la critique des évangiles, il n'a pas des résultats fixés d'avance qu'il veuille défendre coûte que coûte, mais il ne veut pas non plus que la science naturaliste lui dise : « le miracle est impossible ! » ni que la philosophie panthéiste lui dise à son tour : « l'idée ne se personnifie jamais ! » Ce n'est que d'après la personne de Jésus, suffisamment connue de lui, qu'il juge s'il y a lieu de rejeter les récits, et qu'il cherche par la voie de la psychologie la solution des contradictions. — Tant que l'on n'a pas le Christ, la théologie apostolique est une énigme. Lui trouvé, on en comprend le développement dans la doctrine de saint Paul, et dans la différence entre Paul et Jean, et dans celle qui est entre eux deux et saint Pierre et saint Jacques. On n'explique plus le Christ par le moyen des disciples, mais les disciples par le moyen de Christ.

Quant à l'étude des religions, antérieures au christianisme, on y voit l'humanité arriver au but de ses efforts pour trouver la vérité et la paix ; et ce n'est plus par l'imparfait qu'on comprend l'idéal, mais c'est par l'idéal qu'on comprend l'imparfait. — Dans l'histoire d'Israël, la prophétie n'est plus un problème insoluble, pas davantage une prédiction mécanique des choses à venir ; elle devient la préparation harmonique de la perfection, qui a paru dans l'accomplissement des temps. — L'histoire ecclésiastique n'est plus une série d'erreurs et de fautes ; elle présente le tableau de la lutte de l'église aspirant à exploiter son trésor et à s'approprier l'idéal qu'elle a trouvé. — Et enfin la théologie pastorale est non plus une simple technique des pratiques ecclésiastiques, mais la théorie des manifestations de la vie de l'église.

M. de la Saussaye dit en finissant qu'au fond la lutte de nos jours n'a pas lieu sur le terrain scientifique, mais bien au-dessus de toutes les décisions de la science. C'est une lutte morale, une lutte pour Dieu ou contre lui. La vérité de cette parole de Jésus devient toujours plus évidente : Celui qui n'a pas le Fils, n'a pas non plus le Père. D'un côté, la nature avec ses prétentions, le temps présent avec ses besoins, l'individu avec ses droits, en un mot la passe dans laquelle tous cherchent à réaliser

la plus grande portion de bonheur pour le peu de temps qui leur est accordé, le darwinisme pratique, le combat pour la vie (the struggle for life), — de l'autre côté la foi, l'espérance, l'amour, le monde invisible qui unit le présent, le passé, l'avenir, qui lie l'homme, jouissant de la communion avec Dieu, à l'humanité tout entière, et qui accorde à l'humanité par la communion avec Dieu la vie éternelle, véritable, personnelle, la vie de l'amour, — voilà les deux voies entre lesquelles il faut choisir. En face de cette lutte, les différends de l'école disparaissent, et de même que ceux qui veulent appartenir encore à l'église de Christ se placent sous l'action de sa parole, ainsi ceux qui veulent étudier encore la théologie se reconnaissent dépendants de l'objet de leur étude. Et alors ils n'ont plus à craindre la diversité de leurs tendances ; car quand on cherche la vérité, on est gardé par la vérité !

J.-J.-P. VALETON.
