

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	23 (1890)
Artikel:	Religion et théologie
Autor:	Emery, Louis
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379486

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: 12.01.2026

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

RELIGION ET THÉOLOGIE

PAR

LOUIS EMERY¹

Quelque goût que nous ayons pour les études théologiques, quelque désireux que nous fussions de pouvoir nous y consacrer un jour plus complètement que nous ne l'avions pu faire jusqu'à cette heure, ce n'est pourtant qu'avec une grande défiance de nous-même que nous avons accepté la tâche d'enseigner, dans la faculté de théologie de notre jeune université vaudoise, les diverses branches de la théologie systématique. Que de raisons, en effet, propres à justifier cette défiance !..... Tout d'abord, il s'agit, pour nous, jeune, inexpérimenté, imprudent parfois, de succéder à un homme qui savait unir l'indépendance de l'esprit et de la parole à une remarquable pondération de jugement, et dont la vie se distinguait par un heureux mélange d'occupations et de préoccupations ecclésia-
tiques, scientifiques et artistiques, par une aptitude égale pour la théorie et l'action.

M. Durand réunissait effectivement les qualités les plus diverses : la science, en particulier la théologie, les beaux-arts, l'intérêt pratique et actif pour la vie de l'église et de son pays l'occupaient et le charmaient tour à tour. Et si, dans ces trois domaines, il n'a pas atteint cette perfection relative qui s'im-

¹ Pour l'intelligence de ce travail, il est nécessaire de rappeler qu'il a été lu, à l'Université de Lausanne, comme leçon inaugurale, le 30 octobre de cette année.

pose à la mémoire de la postérité, il a produit des œuvres de mérite, qui lui assurent une place distinguée dans l'histoire de notre canton pendant ce siècle, tout comme la sûreté et l'agrément de son commerce, la finesse de son esprit, la loyauté et la bonté de son cœur lui ont acquis et lui garderont une place d'honneur dans le souvenir de ceux qui ont eu le privilège de le connaître d'un peu près.

Nous éprouvons aussi quelque embarras à nous trouver aujourd'hui le collègue de ceux qui, hier encore, étaient nos maîtres, et dont les précieuses leçons, jointes à leur intérêt affectueux, ont non seulement éveillé en nous le goût des études théologiques, mais aussi — il est juste de le dire — fortifié notre vocation pour le saint ministère. En présence de leur savoir étendu et de leur longue expérience académique, nous avons tout lieu de craindre une comparaison défavorable pour nous. Nous en avons d'autant plus de sujets, qu'une chaire de théologie systématique exigerait de son possesseur une connaissance approfondie du christianisme, un langage clair et précis, et cette maturité de jugement que l'expérience seule peut fournir. Ajoutez encore à ces exigences le sentiment de lourde responsabilité que confère la mission de donner, aux futurs pasteurs de notre église, un des enseignements les plus propres, par sa nature même, à influencer leurs convictions religieuses, et vous comprendrez avec quelle crainte nous nous mettons à l'œuvre que le Conseil d'Etat a bien voulu confier à notre jeunesse et à notre inexpérience.

Cependant — faut-il l'avouer ? — malgré le « qui est suffisant pour ces choses ? » que nous devons dire avec l'apôtre, et avec plus de raisons encore que lui, c'est avec joie et courage que nous abordons notre enseignement académique. Cette joie et ce courage, nous les puisons avant tout dans la conviction que le Dieu qui a voulu notre appel à cette chaire ne nous laissera pas seul en présence de l'œuvre à accomplir. Ce n'est qu'avec l'aide de son esprit que nous pouvons connaître les choses que Dieu nous a données dans sa grâce ; sans cet esprit, continuellement demandé et obtenu, il n'y a pas de travail théologique vraiment fécond. Le chemin qui conduit à la vérité

religieuse passe et repasse sans cesse par les défilés de la prière, de l'humilité et de la sanctification.

Ce qui nous réjouit et nous encourage aussi, c'est la vue de la situation religieuse et théologique à l'heure actuelle. D'une part, nous voyons, sous l'influence d'une philosophie qui se prétend l'unique héritière légitime de la science contemporaine, de ses résultats acquis comme de ses hypothèses permises, nous voyons, dis-je, nombre de gens persuadés d'assister à la lente agonie du christianisme. Les uns sont arrivés à cette persuasion à la suite de leurs études scientifiques ; confondant l'Evangile du Christ avec le dogmatisme de l'orthodoxie protestante et surtout de l'orthodoxie catholique, et voyant les thèses de ce dogmatisme contredire parfois les données les plus certaines de la science, ils ont cru devoir, au nom de leur raison, rejeter le christianisme comme une superstition vénérable sans doute, excellente même pour les temps passés, mais incompatible avec la culture moderne. Ils le font généralement sans haine, parfois même avec quelque regret, souvent après lui avoir voué une curiosité bienveillante mais un peu superficielle. C'est l'attitude de la plupart des hommes qui prennent une part active au mouvement scientifique contemporain. Les autres adversaires du christianisme, moins savants mais plus passionnés, ce sont les masses ouvrières avides d'indépendance et surtout de bien-être. Ce qu'elles reprochent aux églises chrétiennes, et fréquemment à juste titre, c'est d'avoir, sans un examen sérieux et impartial de la situation, pris d'emblée le parti des classes aisées, c'est de n'avoir su prêcher que la patience et l'espérance, et pas assez la justice, le travail et la charité. Aussi, oubliant que le premier socialiste, au sens profond du mot, a été le fils du charpentier de Nazareth, elles prétendent bâtir une société nouvelle sans religion et sans Dieu.

Tout cela est grave sans doute, et, à première vue, inquiétant pour l'avenir du christianisme. Mais, d'autre part, on ne saurait méconnaître autour de nous les symptômes avant-coureurs d'une réaction contre le matérialisme. On se désaffectionne peu à peu d'une philosophie qui n'est point la conclusion

nécessaire d'une science impartiale, mais dont les conséquences logiques sont la recherche passionnée de la jouissance, la suprématie brutale des masses, la négation de la liberté morale et, par suite, de la responsabilité et du devoir. On commence à sentir que jouir et savoir ne constituent pas à eux seuls le vrai but de la vie, mais qu'il y a quelque chose de supérieur à la science elle-même : le devoir, qui se résume dans le mot d'amour.

En présence de ces faits, il y a une belle tâche pour la théologie protestante moderne : c'est de montrer que le christianisme — le christianisme authentique du Christ — répond admirablement aux besoins et aux aspirations légitimes de notre époque. Ces mots de liberté, de science, de justice pour tous, dont on veut faire une invention de l'irreligion moderne, la théologie doit faire voir qu'ils sont dans l'esprit et même dans la lettre de l'Evangile. Ce règne de paix, d'équité et d'amour qui a été la première préoccupation du Christ et qui reste l'idéal à rechercher, la théologie doit le mettre et le maintenir au cœur des Eglises chrétiennes.

Travailler dans ce triple but, n'est-ce pas une belle et noble tâche pour la théologie, et n'est-elle pas singulièrement propre à remplir de courage et de joie le théologien qui l'entreprend, à la suite et en compagnie de tant de chrétiens de notre temps ? Sans doute, la tâche est grande et difficile. En réalité, et comme un de nos chers collègues l'a dit dernièrement, il s'agit d'une réforme du christianisme et d'une réforme peut-être aussi importante que celle du seizième siècle. Ce qui complique la difficulté, c'est qu'en marchant de l'avant, il faut prendre garde de ne point scandaliser ceux qui, confondant le christianisme avec les formes qu'il a revêtues, croient trouver la perfection dans le passé.

A ceux-là, il importe de rappeler que le sort de l'Evangile n'est pas lié à celui d'un symbole ou d'une dogmatique ; que la piété chrétienne est plus et mieux qu'une théologie, mais une vie dont le Christ est tout ensemble la source et le modèle ; que cette vie n'a rien à redouter, mais tout à gagner d'une théologie inspirée par l'amour sincère de la vérité religieuse.

Qu'il en est ainsi, c'est là précisément ce que nous aimerions faire ressortir dans cette première leçon, en déterminant successivement ce qu'est la piété ou la foi chrétienne d'une part, la théologie de l'autre, et leurs rapports réciproques.

Qu'est-ce que la religion? — L'homme, comme tout être vivant, est essentiellement volonté : il veut être, il veut vivre. Mais qu'est-ce que vivre? Vivre, c'est devenir, se développer, se transformer en vertu d'une nécessité intérieure ; cette transformation ou ce développement consiste dans le passage d'un état à un autre ; la nécessité intérieure qui fait faire ce passage est la volonté mécontente de l'état actuel et aspirant à un état meilleur. La volonté implique donc la faculté d'éprouver des sensations, la sensibilité. Les sensations sont de deux sortes, agréables ou désagréables : les premières, conformes à l'essence de la volonté, à son aspiration à la vie ; les secondes, contraires. Ceci s'applique à tous les êtres vivants ; car nous admettons, avec Schopenhauer, que la volonté n'implique pas nécessairement la conscience d'elle-même. Ce qui est désiré peut l'être d'une manière vague et inconsciente.

Prenons maintenant l'homme au berceau de l'humanité, assez semblable spirituellement à l'enfant dans son berceau. On peut distinguer trois phases dans son développement. Dans la première, sa volonté est inconsciente : l'homme n'a pas la représentation claire de ce qu'il veut, parce qu'il y a confusion entre la volonté et son objet. C'est la résistance que le monde extérieur présente à la volonté de l'homme qui éveille chez ce dernier la conscience de son *moi* en regard du non-moi. Cette résistance du monde extérieur à la volonté humaine étant une cause de souffrance, on peut dire que c'est dans et par la souffrance que l'homme prend conscience de lui-même (*Selbstbewusstsein*) et du monde extérieur (*Weltbewusstsein*). Cette conscience du moi et du non-moi marque l'apparition de la faculté de représentation ou de l'intelligence. Une fois en possession de cette faculté, l'être humain est vraiment homme.

Dans cette seconde phase de son développement, l'homme, tantôt peut réaliser ce qu'il veut, tantôt se heurte à une résistance passive du monde extérieur ou subit, à contre-cœur, son

action. Dans le premier cas, l'homme se sent libre et heureux, dans le second cas, il se sent dépendant d'une puissance supérieure et contraire à la sienne, et il souffre.

Par analogie avec lui-même, il se représente tout ce qui agit sur lui comme doué d'une volonté semblable à la sienne, c'est-à-dire consciente, personnelle. C'est dans cet état d'esprit que la religion naît chez l'homme. Elle procède, d'une part, du fait que l'homme recherche le bonheur (autrement dit : la réalisation de sa volonté) et que, réduit à ses seules forces, il est incapable de le trouver ; d'autre part, de la sensation de dépendance qu'il éprouve, à maintes reprises, dans ses rapports avec le monde extérieur. Ajoutez à cette double expérience le désir, très tôt éveillé, de connaître la cause et le but de son existence, et vous comprendrez comment l'homme en arrive à croire à l'existence d'une ou plusieurs divinités, qu'il doue d'une volonté analogue à la sienne, mais plus puissante, et auxquelles il rend un culte, dans le but d'obtenir leur bienveillance, culte dont le trait caractéristique est le sacrifice, ce mot étant pris ici dans son acception la plus générale.

Le caractère du culte tient au caractère attribué à la divinité : le caractère et le nombre de celles-ci dépendent du caractère général du peuple qui les adore et de son degré de développement. De là la diversité des religions. Celles-ci, comme l'a remarqué Schleiermachcr, peuvent être considérées soit comme des espèces différentes, soit comme des degrés de développement de la même espèce. La différence des espèces est marquée par la différence dans la conception du souverain bien particulière à une religion ; par exemple, dans le judaïsme et le parsisme, dans le premier surtout, le souverain bien est de nature essentiellement morale ; dans le brahmanisme, il est plutôt de nature contemplative, mystique ; dans le mahométanisme et l'hellénisme, il est plus matérialisé. La différence des degrés ne tient pas, comme la première, à la nature morale des membres de la communauté religieuse, mais plutôt à leur développement intellectuel. Ces degrés peuvent être ramenés à trois : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme.

L'homme est tout d'abord fétichiste. Ses divinités ou fétiches

sont les objets qui frappent ses sens d'une manière particulièrement vive, qui exercent ou lui paraissent exercer une action quelconque sur lui. Se sentant dépendant d'eux, ou, plus justement, de la puissance mystérieuse qui s'incorpore en eux pour un temps plus ou moins long, il les adore, il les prie, il leur offre des présents dans le but de se les rendre favorables et d'obtenir leur appui dans ses entreprises. Le nombre des fétiches est très variable. Si l'homme n'a qu'un fétiche, ce n'est que par pur accident. Généralement il en a plusieurs, et qui changent. La répudiation d'un fétiche et son remplacement par un autre a lieu le plus souvent à la suite de l'expérience de l'incapacité du premier, et d'une puissance plus grande du second. Comme l'esprit du fétichiste ne se meut que dans un domaine limité d'objets et de changements, qu'il a tout au plus la vague sensation et non la claire conscience de l'infini en regard de son caractère d'être fini, son sentiment religieux n'est encore qu'un sentiment de dépendance relative.

L'observation du monde extérieur apprend peu à peu à l'homme que nombre de ses divinités sont, ou bien complètement passives, ou bien dépendantes elles-mêmes, et au même degré que lui, de puissances supérieures. L'homme est ainsi amené à reculer, pour ainsi dire, le siège de ses dieux, à les spiritualiser et à les généraliser. Des simples objets matériels, il en vient à adorer les forces de la nature et leurs principales manifestations. Il passe ainsi du fétichisme au polythéisme. Ici les divinités sont moins nombreuses et moins variables ; l'homme détermine d'une manière plus ou moins précise leur sphère particulière d'influence et leurs rapports réciproques ; cette détermination donne lieu aux mythes. Le sentiment religieux devient de plus en plus celui d'une dépendance absolue. Derrière la pluralité des dieux l'homme ne tarde pas à pressentir la divinité suprême et unique, vers laquelle le pousse le besoin d'unité inhérent à son esprit, et du polythéisme il en vient au monothéisme.

Ce n'est que dans les religions monothéistes, pensons-nous, que le sentiment religieux est, d'une manière normale, un sentiment de dépendance absolue, et cela parce que le mono-

théiste seul peut croire à une action illimitée de son dieu. Chez le monothéiste, la conscience de soi n'est plus celle d'un être déterminé tantôt par lui-même tantôt par un autre, c'est-à-dire d'un être fini en regard d'autres êtres finis, mais c'est la conscience de soi en tant qu'être fini placé en face de l'infinie et éternelle puissance. La conscience de soi implique alors le sentiment de dépendance absolue, et l'on peut dire que l'homme ne peut prendre conscience de lui-même dans sa réalité finie qu'en prenant conscience de l'infini, de Dieu. Puisque le sentiment religieux proprement dit, soit sentiment de dépendance absolue, ne peut se manifester d'une manière continue que dans le monothéisme, nous en pouvons conclure que la religion parfaite ne pourra être que monothéiste.

L'homme, disions-nous, demande à ses dieux le pouvoir de réaliser sa volonté, autrement dit le bonheur. Ce qu'il cherche donc, dans la religion, c'est la possession de ce qu'il envisage comme son souverain bien. Il en résulte que le caractère spécifique d'une religion dépend de la nature du souverain bien que ses sectateurs lui demandent et qu'elle leur promet. D'autre part, la religion parfaite se reconnaîtra à ceci, qu'elle donnera à ses sectateurs le souverain bien véritable, celui qui seul peut satisfaire les aspirations légitimes et fondamentales de l'âme humaine.

Les biens que l'homme cherche sont d'abord d'un ordre purement matériel: la force physique, une bonne chasse, de grands troupeaux, des récoltes fécondes, une longue vie, etc. Quand il a atteint un degré plus élevé de développement, il apprécie et recherche aussi des biens d'une nature plus idéelle, par exemple la gloire, la puissance, l'habileté artistique, la science. En un mot, il aspire à soumettre à sa volonté les personnes et les choses, la société et la nature. Mais l'expérience journalière lui apprend que, dans ce monde-ci du moins, il ne peut pas toujours parvenir à son but: ses dieux, ou bien ne peuvent pas ou bien ne veulent pas le lui accorder. L'expérience lui apprend aussi que, lors même qu'il parvient à réaliser ses désirs, cette réalisation ne lui cause qu'une satisfaction passagère, en tout cas insuffisante. Il y a en lui quelque chose

qui réclame toujours plus et ne le laisse pas jouir tranquillement des biens qu'il possède ; c'est la conscience morale.

Ce n'est pas ici le moment d'examiner l'origine de la conscience morale. Ce qui est sûr, c'est qu'elle tient de près au caractère social de l'homme et apparaît dans les premières sociétés humaines à nous connues ; ensuite que, sous ses variations, elle présente, chez tous les individus, trois caractères constants. En premier lieu, elle marque toujours un idéal, mais un idéal relatif, proportionné au genre de vie et au degré de développement général de son possesseur. Cet idéal progresse ou recule suivant que l'individu progresse ou recule, mais il représente toujours un degré de moralité supérieur au degré déjà atteint et réalisé. En second lieu, la conscience morale se manifeste toujours sous la forme d'un commandement, d'un impératif catégorique ; elle nous présente son contenu comme notre obligation, notre devoir, et nous assure de notre capacité pour l'accomplir. Elle nous dit en même temps : « Tu peux et tu dois, mais tu es libre de ne pas vouloir. » Un troisième caractère de la conscience morale, c'est que l'accomplissement de ses ordres rend l'homme heureux, tandis que leur transgression le trouble et l'inquiète. C'est ainsi que le bonheur est étroitement rattaché à la réalisation de l'idéal moral, ou, pour mieux dire, qu'il consiste dans cette réalisation même ; il n'est autre chose que la jouissance de la perfection. De ce fait d'expérience, nous sommes autorisé à conclure que la destinée de l'homme est de réaliser la perfection morale, et que la loi appelée à présider à son développement est la loi morale. Accomplir librement cette loi, c'est là son bonheur, parce que c'est là son devoir, sa loi propre. Il résulte de ces données expérimentales que le souverain bien de l'homme consiste dans l'accomplissement de la loi morale, et que la religion par excellence sera la religion qui proposera à l'homme ce souverain bien-là et lui donnera la puissance de l'atteindre.

S'il n'y a pas de vrai bonheur possible en dehors de la réalisation de la loi morale, cette réalisation ne constitue cependant pas tout le bonheur. L'impuissance de l'homme de réaliser tous ses désirs et son sentiment de dépendance absolue à

l'égard de l'Etre infini ne peuvent être, pour le cœur humain, qu'une cause d'inquiétude et d'angoisse. Pour rassurer l'homme, il lui faut la certitude que l'Etre infini est une volonté d'amour toute-puissante et toute sage, et que l'univers, dans son mode actuel d'existence, est son œuvre exclusive. A ce prix seulement, l'homme pourra accepter avec résignation, avec reconnaissance même, les limites imposées ici-bas à sa volonté, parce qu'il y verra des moyens appropriés à l'obtention de son but propre : le bonheur dans et par la perfection.

Mais ce but, l'homme peut-il l'atteindre ?..... Vis-à-vis de la loi morale, l'homme est dans une étrange situation ; il se sent à la fois puissant et impuissant à l'accomplir. Cet accomplissement, il le sent, ne présente pas d'obstacles insurmontables ; théoriquement, il lui apparaît toujours comme possible, et la conscience ne cesse pas de le lui affirmer. Mais, pratiquement, il lui semble souvent impossible, et cela, parce que sa volonté veut aussi des choses contraires à la loi morale, et que cette division de la volonté est pour elle une cause de faiblesse. L'homme souffre de cette division intérieure, car, en dépit de toutes les sollicitations contraires des sens et des arguments intéressés de sa raison, il rend instinctivement hommage à l'idéal moral et y pressent son vrai bien. De là le cri de toute âme éprise de l'idéal : « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. Misérable que je suis, qui me délivrera ? »

C'est à cet état d'esprit que répond le christianisme. Il est, pour celui qui l'accueille par la foi, une puissance divine qui vient mettre fin à la faiblesse morale de l'homme, et lui donner le bonheur. La foi est donc l'instrument de cette transformation spirituelle. Mais qu'est-ce que cette foi ?

Il est malaisé de définir un fait aussi complexe que la foi chrétienne. A distinguer, par l'analyse, ses divers éléments, on risque de les présenter sous un faux jour. La foi, en effet, ne ressortit pas à une faculté spéciale de l'esprit, mais elle est l'affaire de l'homme tout entier, un produit de ses trois facultés maîtresses, le sentiment, l'intelligence et la volonté. Elle est

d'abord volonté, désir de bonheur et de perfection ; elle aspire à croire à la réalisation de ce désir, et n'attend, pour y croire, que des raisons suffisantes. Ces raisons sont fournies par le sentiment interprété par l'intelligence. L'homme, dans sa conscience d'être fini, se sent doublement dépendant, dans son existence physique et dans sa conduite morale. L'intelligence, réfléchissant sur ce double sentiment de dépendance et préoccupée de savoir le pourquoi de la destinée humaine, vient alors donner un nom, celui de Dieu, à l'objet de ce double sentiment de dépendance absolue, et salue dans ce Dieu le Créateur de l'univers et l'Auteur de la loi morale.

Cette foi au Dieu créateur de l'univers et auteur de la loi morale n'est pas encore la foi religieuse par excellence, car elle ne satisfait pas encore la volonté humaine et son désir de bonheur. Il faut à l'homme la certitude que ce Dieu puissant, sage et saint est un Dieu d'amour qui veut son bonheur éternel. C'est ici qu'intervient la personne de Jésus-Christ, comme objet et comme source de notre foi, dans ce qu'elle a de spécifiquement chrétien. C'est lui qui complète et parachève la révélation de Dieu à l'humanité, en révélant Dieu comme étant essentiellement amour.

Jésus-Christ est tout d'abord l'objet de notre foi, en ce sens que nous croyons à sa parfaite sainteté. C'est là un véritable acte de foi de notre part, car nous n'avons pas et nous ne pouvons pas avoir de preuves certaines de sa sainteté. Nous n'avons que des inductions en sa faveur : d'un côté, notre conscience morale qui nous affirme la possibilité de réaliser ses ordres ; de l'autre, le témoignage de Jésus sur lui-même, celui de ses contemporains et celui de l'influence morale qu'il a exercée sur l'humanité. Quoi qu'il en soit de la valeur de ces inductions, la sainteté du Rédempteur demeure à jamais le pivot de notre foi, et voici comment.

L'œuvre d'un être manifeste la volonté de cet être, et, par suite, son essence même. L'œuvre de Dieu, c'est l'univers et la loi morale. Au moment où Jésus-Christ apparaît dans l'histoire, l'univers avait déjà révélé la puissance et l'intelligence du Créateur. La conscience morale avait enseigné à l'homme

que son Dieu avait une volonté juste et sainte, mais n'avait pas révélé l'essence, le fond substantiel de cette volonté. Ce devait être l'œuvre du Christ.

Le propre de la loi morale, expression de la volonté de Dieu, c'est de ne se révéler à l'homme que dans la mesure où celui-ci lui obéit. Pour saisir la loi morale dans son principe et dans son essence, il fallait donc un être saint, c'est-à-dire un homme qui ne cessât d'accomplir ses ordres et qui le fit avec ardeur. Cet homme fut Jésus. Sa nourriture fut de faire — au prix de mille efforts et à travers mille tentations — la volonté de Dieu. Cette obéissance le rapprocha sans cesse de Dieu, et à son tour cette communion spirituelle facilita son obéissance. C'est ainsi que la volonté de Dieu se révéla à Jésus-Christ comme étant essentiellement *amour!* c'est ainsi que Jésus a connu que Dieu était son Père, et qu'il était son Fils bien-aimé ; c'est ainsi que le Christ s'est senti un avec le Père, et que, dans la conscience de cette unité spirituelle, il a puisé la certitude du caractère éternel de la vie supérieure qui vibrait en lui. Comme la vie du Christ tout entière n'a été qu'une constante soumission à l'amour divin, nous pouvons dire, avec toute l'Eglise chrétienne, que l'amour de Dieu s'est révélé en Jésus-Christ, et qu'en Jésus-Christ nous avons le chemin, la vérité et la vie éternelle.

La foi chrétienne est ainsi la foi à notre Seigneur Jésus-Christ comme à celui qui a réalisé parfaitement la loi morale, et au révélateur parfait de la volonté de Dieu à notre égard. Cette foi, en nous attachant à la personne de Jésus-Christ, en le rendant continuellement présent à notre souvenir, en remplissant nos cœurs de son amour pour nous, pénètre notre vie de la sienne, nos sentiments de ses sentiments, nos pensées de ses pensées, et fait naître en nous un esprit nouveau qui est l'esprit même de Jésus-Christ, et, par là même, l'esprit de Dieu. C'est cet esprit qui nous fait appeler Dieu notre Père, qui nous conduit dans la charité et dans la vérité, et nous donne l'assurance de la vie éternelle.

Si maintenant, nous comparons ce que nous venons de dire de la foi chrétienne avec nos considérations générales sur la

religion, nous verrons notre définition générale de la religion s'appliquer parfaitement au christianisme.

Dans le christianisme, dirons-nous, l'homme avide de sainteté, de liberté, de bonheur, et se sentant incapable de les atteindre par lui-même, les obtient par la foi au Dieu d'amour révélé en Jésus-Christ. Par cette foi, il se sent l'enfant de Dieu et l'héritier d'une vie éternelle. Cette assurance fait, du sentiment de dépendance absolue qui l'unit à Dieu, une communion joyeuse et confiante où le chrétien fait l'expérience de sa liberté. On conçoit combien la foi ainsi comprise est une force, la force par excellence pour surmonter les tentations et les épreuves de cette vie. Le culte que le chrétien offre à Dieu, en reconnaissance de ses bienfaits, est le don absolu de lui-même, autrement dit la soumission de plus en plus parfaite de sa volonté à celle de Dieu. Et, comme la volonté de Dieu est essentiellement amour, le culte agréable à Dieu consiste essentiellement dans l'amour et le service du prochain. Le christianisme est ainsi la synthèse de la religion et de la morale, de la foi et de l'amour. Les deux éléments se développent et s'appuient l'un l'autre; leur parfait équilibre est la vraie piété chrétienne. Celle-ci est donc la vie où la foi en l'amour de Dieu nous donne la force, soit d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, soit de surmonter, par la patience, les restrictions apportées à notre liberté par la nature et la société.

Qu'est-ce maintenant que la théologie chrétienne? La piété du chrétien est avant tout un état intérieur du sujet, puisqu'elle consiste dans la foi à l'amour de Dieu, c'est-à-dire dans un sentiment de joyeuse dépendance absolue et de confiance à l'égard de Dieu. Or, tout état intérieur, lorsqu'il a atteint un certain degré d'intensité et de précision, tend à se manifester extérieurement, d'abord par l'expression du visage, les gestes, les mouvements du corps. Il en est ainsi des états religieux de l'esprit; et, lorsque ces états sont communs à plusieurs individus, ceux-ci cherchent à les fixer et à les répandre sous la forme de signes consacrés et d'actions symboliques. Ce premier mode d'expression des sentiments religieux laissant beaucoup à désirer au point de vue de la précision ne tarde pas à être

insuffisant, et l'homme en vient à manifester ses sentiments religieux sous la forme corrélatrice de la pensée et du langage. L'expression d'un état religieux sous cette dernière forme constitue ce que nous appellerons, avec Schleiermacher, *un dogme*, en prenant ce terme dans son sens le plus général. Le dogme peut revêtir trois formes : poétique, oratoire et didactique. Le dogme de forme didactique est celui qui sert à exprimer, avec la plus grande précision et objectivité possible, un état religieux de l'esprit humain, et c'est pour ce genre particulier d'expression que l'on réserve le terme de dogme ou de proposition dogmatique. Nous pourrions donc définir le dogme comme le produit de l'intelligence s'appliquant à l'examen d'un état religieux de l'esprit et à ses expressions immédiates (poétiques, oratoires ou simplement matérielles), ou plus brièvement encore *la conscience d'un état religieux*.

La théologie est au dogme ce que le général est au particulier. C'est le produit de l'intelligence s'appliquant à l'examen non plus d'un état religieux isolé, mais à tous les états religieux des membres d'une société religieuse, et à leurs diverses expressions et manifestations rituelles, artistiques, didactiques, politiques et morales. C'est, en d'autres termes, la religion rendue consciente pour l'esprit, la conscience de la religion. Comme il y a plusieurs sociétés religieuses arrivées à ce degré de développement où le sentiment religieux s'exprime sous la forme de la pensée et du langage, il y a aussi plusieurs théologies : brahmanique, mahométane, juive, chrétienne. Nous définirons donc la théologie chrétienne comme étant la religion ou la piété chrétienne consciente d'elle-même, autrement dit, comme *la conscience du christianisme*.

Qui dit conscience dit science, mais science d'un objet que l'on possède en soi-même, qui est une partie de nous-même. De là deux caractères dont la réunion est propre à la théologie. D'un côté, elle est une science ; elle a pour but la connaissance d'un objet qui, dans le cas particulier, est le christianisme. Pour arriver à ce but, elle emploiera les mêmes méthodes que les sciences profanes : l'observation, l'expérience, la comparaison, le raisonnement ; elle s'entourera de toutes les lumières

qui peuvent jeter de la clarté sur son objet d'étude, et aura recours à la linguistique, à l'histoire, à la psychologie ; elle se laissera guider dans ses recherches et dans la proclamation de ses résultats, par un attachement sincère et loyal pour la vérité, quelle qu'elle soit. D'autre part, la théologie suppose chez le théologien l'existence de la foi chrétienne. Cette condition est indispensable, et cela pour trois raisons que nous allons successivement développer.

Considérées en elles-mêmes, les diverses disciplines, dont l'ensemble forme la théologie chrétienne, ressortissent à des sciences fort différentes, telles que l'histoire, la linguistique, la critique littéraire, la philosophie. Ce qui fait de ces diverses disciplines, un corps, un organisme, dont elles deviennent des membres reliés entre eux par d'étroites relations de dépendance et d'appui réciproques, c'est que, nées du besoin du chrétien de se rendre compte de sa propre foi, elles tirent de cette foi même leur loi de groupement et leur unité. Voyez plutôt.

Tous les théologiens sont d'accord pour assigner à la théologie l'étude des moyens propres à répandre la foi chrétienne ; c'est la tâche particulière de la théologie dite pratique. Mais celle-ci n'a de raison d'être que si la foi chrétienne est la vérité. La théologie pratique suppose donc la démonstration théologique de la vérité du christianisme, ce qui est la mission de la théologie philosophique. Celle-ci, à son tour, suppose nécessairement chez le théologien la conviction de la vérité du christianisme, autrement dit la foi chrétienne elle-même. Si cette foi fait défaut chez le théologien, l'étude scientifique du christianisme ne sera plus la théologie proprement dite, mais un simple quoique très important chapitre de l'histoire des religions.

La foi chrétienne est donc la raison d'être de la théologie chrétienne considérée comme un organisme scientifique distinct. Quel est maintenant cet organisme, quelles sont les disciplines qui le composent ?

La théologie, avons-nous dit, est le christianisme rendu conscient pour le chrétien, et le christianisme, considéré dans

le chrétien, est l'esprit, le moi de l'homme inspiré et transformé par la foi à l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ. Cet esprit, ce moi humain, tel qu'il est façonné par le christianisme, c'est ce que nous appellerons la conscience chrétienne. Eh bien, nous plaçons au centre initial de la théologie chrétienne l'exposition systématique du contenu de la conscience chrétienne moderne. C'est l'objet de la *théologie systématique*, laquelle comprend deux disciplines : la *dogmatique* qui étudie plus spécialement le côté religieux de la conscience chrétienne, et l'*éthique*, qui expose son idéal moral pour l'individu et la société.

La foi ne se contente pas de se connaître telle qu'elle est ; il est dans sa nature de remonter à ses causes. Celles-ci sont de deux sortes, historiques et psychologiques. Nous avons de ce chef deux nouveaux groupes de disciplines théologiques : la théologie historique et la théologie philosophique. *La théologie historique* d'abord. La foi du chrétien d'aujourd'hui est fille de la foi des chrétiens d'hier; ceux-ci l'ont reçue à leur tour des chrétiens qui les ont précédés, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive au principe et à la source même de la foi chrétienne, à la personne de Jésus-Christ. Eh bien c'est la tâche de l'*histoire proprement dite du christianisme* de nous faire remonter de l'époque actuelle jusqu'au seuil de la période de fondation du christianisme. A la *théologie exégétique du Nouveau Testament* (qui n'est au fond qu'une branche importante de la théologie historique, mais que, pour des raisons pratiques, il est utile d'en détacher) la mission de nous retracer la vie du Christ et les premiers développements de son œuvre. Cette étude nous montrant l'étroite relation du christianisme et du judaïsme, et les rapports de tous deux avec les autres religions contemporaines ou antérieures, nous aurons le droit et le devoir de faire rentrer au nombre des disciplines théologiques *la théologie exégétique de l'Ancien Testament et l'histoire générale des religions*.

De même que la foi chrétienne ne repose pas seulement sur des influences d'ordre historique, fût-ce même sur celle du Christ, mais qu'elle tient à des causes psychologiques, de

même le chrétien ne peut pas se contenter de connaître la genèse historique de sa foi; il veut en connaître le pourquoi psychologique, il veut légitimer sa conviction aux yeux de son esprit; il veut savoir ses raisons de croire. De là la *théologie philosophique* dont l'objet est de déterminer l'essence de la religion et du christianisme, de montrer dans le christianisme la perfection de la religion, puis de justifier la place de la foi religieuse au sein de l'esprit humain.

Enfin, il est dans la nature de la foi chrétienne de chercher à se répandre. Le christianisme est une religion de prosélytisme, par son essence même, et un chrétien cherche à faire partager sa foi à d'autres, dans la mesure où celle-ci est vivante. Aussi le couronnement de la théologie est la *théologie pratique*, dont la mission est précisément de rechercher et d'indiquer les moyens les plus propres à propager le christianisme, à le développer intensivement et extensivement.

Théologie systématique ou exposition systématique du christianisme tel qu'il se manifeste dans la conscience chrétienne moderne ; — théologie historique ou histoire du christianisme en remontant de son état présent jusqu'à ses premières origines, en passant par la personne de son fondateur, groupe dans lequel rentrent en sus de la théologie historique proprement dite, la théologie exégétique du Nouveau et de l'Ancien Testament, ainsi que l'histoire des religions ; — théologie philosophique ou philosophie de la religion chrétienne ; — enfin théologie pratique.... telles sont, en partant de la foi chrétienne elle-même, les diverses disciplines qui constituent ce que nous avons appelé la conscience du christianisme ou la théologie chrétienne.

Si la foi religieuse est la raison d'être de la théologie et le trait d'union de ses diverses branches, si, à ce titre déjà, elle est indispensable au théologien, elle l'est encore à d'autres. L'étude de l'histoire de la philosophie réclame, pour être bien faite, un esprit philosophique ; l'examen des divers systèmes de gouvernement, une intelligence au fait des questions politiques, sociales, économiques ; la connaissance raisonnée de l'œuvre artistique d'un peuple, une faculté esthétique déve-

loppée. De même la science du christianisme ne peut être bien acquise que par un chrétien. En effet, la science du christianisme ne consiste pas seulement dans la connaissance de ses livres sacrés, de son culte, des croyances et des mœurs de ses adeptes, mais aussi et surtout dans la connaissance de leurs expériences et de leurs sentiments spécifiquement chrétiens. Sans doute, ces faits intimes peuvent être étudiés et connus par le moyen de leurs expressions et manifestations, mais jamais d'une manière parfaitement adéquate. Il y a, dans le sentiment religieux, comme dans tout autre sentiment, quelque chose d'intime, d'immédiat, de caractéristique que l'analyse ne parvient pas à saisir complètement. Il en est comme d'un parfum précieux renfermé dans un flacon ; on ne peut ouvrir ce dernier et analyser son contenu sans laisser évaporer une partie de celui-ci. Le sentiment du péché, par exemple, ne pourra être compris dans son tragique sérieux que par l'homme qui croit en un Dieu juste et saint. Le caractère propre de la communion du chrétien avec Dieu ne saurait être exactement reproduit par quelqu'un qui n'en a fait aucune expérience personnelle. Que pourra dire un théologien non chrétien de l'œuvre du Saint-Esprit dans l'homme ? Comment comprendra-t-il cette expression de l'apôtre Paul : « ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi ?..... »

La foi est enfin nécessaire au théologien pour un troisième et important motif; elle est pour lui une source de connaissance. Pour connaître Dieu et les pensées de Dieu, il faut posséder l'esprit de Dieu, et cet esprit ne s'acquierte que dans et par ce culte en esprit et en vérité qui consiste dans l'obéissance de l'homme à la volonté de Dieu. C'est par la voie royale de la sainteté et de la charité que l'homme se rapproche de Dieu et Dieu de l'homme, que l'esprit humain et l'esprit divin se rencontrent et se pénètrent, et que le premier puise dans le second la connaissances des voies et des œuvres de Dieu. C'est là ce que Jésus-Christ a affirmé quand il a dit : « Si quelqu'un veut faire la volonté de celui qui m'a envoyé, il *connaîtra* si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de mon chef. » Par là, le Christ a posé le principe qui doit être à la base de notre théo-

logie : c'est que la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts est une méthode morale, et, comme telle, expérimentale. La sainteté n'est pas seulement le secret du bonheur, c'est aussi celui de la vérité. C'est parce que le Christ a été la perfection de l'amour, qu'il a été aussi la vérité, et par suite, le chemin et la vie.

Le théologien n'a donc pas seulement à poursuivre un travail intellectuel et scientifique, mais aussi un travail moral et religieux, celui de sa sanctification. Plus il fera de progrès dans cet ordre-ci, plus il en fera dans celui-là. Plus sa piété sera vivante et active, plus sa théologie sera vraie et féconde. Ce n'est qu'à cette condition que notre travail théologique, poursuivi avec toute la rigueur scientifique et toute l'impartialité possible, ne suscitera plus, chez tant de membres pieux et zélés de nos Eglises, de persistantes et injustes défiances et sera justement apprécié.

Maintenant que nous avons déterminé et le christianisme et la théologie chrétienne, nous pouvons indiquer leurs rapports mutuels. Ces rapports peuvent être résumés dans ces deux propositions : 1^o La foi et la théologie ont besoin l'une de l'autre; 2^o elles ne peuvent pas se remplacer l'une l'autre, parce qu'elles sont des ordres de faits différents. Examinons d'abord cette seconde proposition.

La piété chrétienne est un fait, un état de l'esprit, une vie. Le but de la théologie est de connaître ce fait, cet état, cette vie, et de l'exprimer dans une formule scientifique, en d'autres termes, d'en avoir clairement conscience. Il suit de là qu'on peut être à la fois un homme très pieux et un théologien absolument insuffisant, qu'on peut avoir une foi chrétienne très vivante et une théologie très imparfaite. Par contre aussi, on peut être très habile et très perspicace dans l'analyse de la vie religieuse, avoir des connaissances théologiques étendues, et demeurer un chrétien au cœur sec et froid. Il ne faut donc point juger de la piété des gens d'après leur théologie, ni de leur théologie d'après leur piété. Tel peut être très libéral envers son prochain et pas du tout en théologie, et inversément. Tel théologien peut être très orthodoxe et d'une piété glacée,

tout comme tel autre théologien de la gauche pourra posséder une foi très fervente et très agissante.

Si la théologie et la foi n'exercent pas l'une sur l'autre une influence assez directe et assez immédiate pour que la mesure de la valeur de l'une soit nécessairement la mesure de la valeur de l'autre, il n'en faut pas moins revendiquer hautement la nécessité pour la théologie de s'appuyer sur la foi, et pour la foi d'avoir recours à la théologie. En déterminant l'objet et la nature de la théologie, nous avons déjà vu qu'elle avait sa raison d'être dans la foi religieuse seulement, et que celle-ci était pour le théologien une source immédiate de connaissance. La vie chrétienne, considérée soit dans ses manifestations spécifiquement religieuses telles que la prière, la méditation de l'Ecriture sainte, le culte public, soit dans ses manifestations plutôt morales, l'exercice de la charité et le travail de la sanctification, est donc la base indispensable du travail théologique.

De son côté, une théologie vraiment scientifique par son esprit d'impartialité et par ses méthodes est absolument nécessaire à nos églises protestantes, et cela à plusieurs égards. Tout d'abord, une telle théologie ne pourra que les rapprocher les unes des autres, en leur apprenant à distinguer ce qui, dans leur foi, est vraiment chrétien et par suite permanent, de ce qui est accessoire et passager. C'est ce manque de distinction qui, hélas ! distingue désavantageusement le protestantisme, et c'est là ce qui contribue, en une grande mesure, à son morcellement et à sa faiblesse en regard de l'Eglise catholique une et puissante. Ah ! certes, nous ne songeons pas un seul instant à envier une unité ecclésiastique et doctrinale qui repose, en grande partie, sur l'oppression des intelligences et des consciences individuelles ; nous maintenons, comme un glorieux privilège du protestantisme, le principe de la liberté d'examen, en matière de foi comme dans tout autre. Mais ce que nous constatons avec regret, c'est que nombre de protestants usent davantage de la liberté que de l'examen. S'ils usaient de celui-ci comme de celle-là, s'ils lui demandaient les lumières qu'ils ne veulent recevoir que d'un zèle dont les motifs ne sont pas toujours très justes, ils comprendraient que le Christ réclame des

siens l'unité de l'esprit bien plus que l'uniformité des opinions ; ils s'aviserait que le Christ ne demande pas une définition métaphysique de sa personne, mais une vie pénétrée de son esprit.

La théologie est propre aussi à donner du bon sens à la piété qui n'en a pas, et à en ajouter à celle qui en a déjà. Le bon sens n'est pas un sens commun, dans l'Eglise chrétienne pas plus qu'ailleurs. Nombre de gens qui passent pour pieux le regardent avec défiance et l'accusent de graves défauts. On lui reproche d'être l'ennemi du zèle et de la ferveur, et de s'opposer maintes fois aux directions du Saint-Esprit. C'est lui faire tort : le bon sens ne réprime ni le zèle, ni la ferveur ; mais il leur met parfois des garde-fous, quand ils risquent de tomber dans l'excentricité et de jeter ainsi du discrédit sur la vraie piété. N'oublions pas que le bon sens est aussi une manifestation de l'Esprit-Saint, car ce dernier est aussi un esprit *sain*, et c'est le contrister que d'attribuer à son influence ce que l'on juge par trop étrange pour être l'œuvre d'un esprit humain bien équilibré. Gœthe disait un jour qu'au jugement dernier, Dieu, après avoir placé les gens de bien à sa droite et les méchants à sa gauche, s'adresserait ensuite aux personnes de bon sens, et leur dirait : « Mettez-vous bien en face de moi, car j'ai du plaisir à vous voir ! » Gœthe n'avait pas tant tort ; les gens de bon sens sont utiles dans les sociétés religieuses comme dans tout autre. Aussi la théologie qui contribue à augmenter leur nombre dans l'Eglise, en mettant en pleine lumière le caractère profondément humain et raisonnable (nous ne disons pas rationnel) de l'Evangile, mérite bien un peu de reconnaissance.

Mais la théologie chrétienne a une tâche plus belle et plus importante encore à remplir. Science du christianisme, elle doit le donner à l'Eglise sous sa forme authentique. A elle donc d'élaguer ce qui, dans les idées et les usages des Eglises présentes, n'est pas le développement naturel et légitime de la pensée du Christ ; à elle de critiquer des théories qui, pour être anciennes et respectables, n'en sont pas moins contredites par les faits interprétés sans parti pris. Mais elle ne doit pas se

borner à cette œuvre négative. Son ambition et son devoir c'est, après avoir dégagé le pur diamant de l'Evangile de sa gangue juive et scolastique, de le faire briller dans sa lumineuse simplicité aux yeux de nos contemporains. A cet effet, elle s'efforcera de saisir dans son originalité féconde et dans son idéale beauté, la vie et l'enseignement du Christ, d'en dégager la vérité éternelle, de la formuler d'une manière compréhensible à notre temps, et de faire ressortir la réponse parfaite qu'elle apporte aux aspirations légitimes et essentielles du genre humain.

Nous ne lui recommandons pas, notez-le bien, de faire plier la vérité évangélique au souffle du vent du jour. Non ! que la théologie maintienne toujours debout sur le rocher du Calvaire cette croix qui crie à l'homme de tous les siècles : « Tu es pécheur, mais Dieu est amour ; tu es petit, faible, souffrant, mais tu peux devenir grand, fort et heureux, car l'éternité est à toi et cette croix t'en montre le chemin. » Mais que ces paroles de sainteté et d'amour tout à la fois, la théologie protestante ne les répète pas dans un langage que notre siècle ne peut plus comprendre. L'Evangile est un vin toujours nouveau, toujours ardent et généreux ; il ne faut point le verser dans des autres vieilles et mal rapiécées, mais dans des autres neuves où il puisse fermenter à l'aise.

Mais la théologie n'est pas seulement la science du christianisme ; elle en est aussi la conscience. A ce titre, elle a le devoir, au sein de l'Eglise chrétienne, de proclamer ce qu'elle sait, ce qu'elle a reconnu être la vérité. Il y a, à l'heure qu'il est, un grand danger qui menace notre protestantisme ; c'est la divergence croissante d'opinions entre les pasteurs et les théologiens d'une part, et les troupeaux de l'autre, divergence qui se cache sous l'emploi commun des formules traditionnelles, mais qui est bien réelle. Doit-elle durer ? nous ne le pensons pas. Pasteurs et théologiens, notre devoir est de parler. Faisons-le avec tact, avec à-propos, avec charité surtout, mais ne nous taisons pas plus longtemps. Disons à nos troupeaux que, si l'Evangile est éternel et divin, la manière de le comprendre et de le formuler varie nécessairement avec les siècles ; que

notre pensée ne peut pas et ne veut pas s'incliner sans examen devant les conceptions et les formules des générations passées; notre pensée veut être libre et vivante, parce qu'elle veut rester chrétienne. Si, à parler franchement, nous risquons de froisser et de troubler bien des gens pieux, si nous les obligeons à renouveler les étais de leur foi, n'oublions pas, d'autre part, que notre silence éloigne du christianisme bien des âmes sincères, bien des esprits désireux d'unir à leurs opinions scientifiques le culte d'un Dieu de justice et d'amour et l'admiration obéissante pour le crucifié de Golgotha. Nous avons aussi des devoirs vis-à-vis de ces hommes-là, et nous devons leur dire que la foi n'est pas la crédulité.

Du reste, nous n'avons pas le droit de choisir entre ceux-ci et ceux-là. Si nous croyons posséder l'Evangile sous une forme qui réponde mieux à son éternelle vérité, notre devoir est d'affirmer notre conviction. Agir autrement, serait douter de la puissance de la vérité. Ne craignons donc pas de présenter l'Evangile tel qu'il est, dans son admirable simplicité, et aussi dans son éternelle folie. Ne le diminuons, ni par nos adjonctions, ni par nos restrictions.

Mais pour que la franchise de notre parole n'inquiète pas dangereusement une piété qui *croit* sa foi liée au maintien des formules traditionnelles, sachons unir à notre travail théologique une piété vivante, cordiale et pratique. Montrons à nos troupeaux que nos convictions ne sont pas le fruit d'une science orgueilleuse d'elle-même et aimant la critique pour la critique, mais le résultat d'une humble et sérieuse recherche de la vérité. C'est notre foi en l'infinie sagesse de notre Dieu, prouvons-leur, qui nous pousse à connaître de mieux en mieux ses pensées et ses voies; c'est elle qui nous donne la passion de la vérité, car plus nous sommes près d'elle, plus nous sommes près de Dieu.

Ce sont là, messieurs, les sentiments dans lesquels nous nous mettons à notre nouvelle tâche, et dans lesquels nous demandons à Dieu de nous garder. Ce sont ces sentiments aussi, que, d'accord avec nos chers collègues, nous nous efforcerons d'éveiller et de fortifier en vous, messieurs et chers étudiants.

La carrière à laquelle vous vous préparez est belle et difficile ; elle est belle, car elle vous permet de faire beaucoup de bien à cette patrie vaudoise qui nous est si chère ; mais elle est difficile, car elle réclame beaucoup de travail et de dévouement. Aussi exige-t-elle une sérieuse préparation, à la fois théorique et pratique : d'une part des études théologique assidues ; d'autre part, un esprit de prière et de méditation. Puissiez-vous, messieurs, vous appliquer à l'un comme à l'autre, et veuille l'Auteur de toute grâce excellente et de tout don parfait donner à vos professeurs et à vous-mêmes cet esprit d'humilité, de charité et de vérité dont la plénitude s'est manifestée dans notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. A cette condition, notre travail portera des fruits bénis pour notre chère Eglise nationale et pour notre pays tout entier.

Lausanne, le 28 octobre 1890.
