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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 28 (1895)

Artikel: Essai d'une introduction à la dogmatique protestante [suite]

Autor: Lobstein, P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379593

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: 16.12.2025

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

ESSAI D'UNE INTRODUCTION
A LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN[1]

CHAPITRE IV

La source de la dogmatique protestante[2].

I. *La foi évangélique, source de la dogmatique protestante.* — Nécessité d'interpréter cette formule. — Caractère expérimental et personnel de la foi et de la théologie protestante. — Les Réformateurs. — Le Piétisme. — Schleiermacher : fécondité du principe théologique qu'il a tiré des prémisses religieuses de la Réforme ; lacunes de ce principe.

II. *L'expérience religieuse du chrétien est-elle la source de la dogmatique protestante ?* — Etroitesse et fragilité de cette position théologique. — Dangers et illusions auxquels s'exposent les théo-

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie,* livraison de juillet 1895, p. 297.

[2] Voy. M. LICHTENBERGER, *Des éléments constitutifs de la science dogmatique.* Strasbourg 1860. — Les sujets de ce chapitre et du chapitre suivant se côtoient souvent et parfois même se rencontrent; aussi un des dogmatistes les plus récents les a-t-il traités sous la même rubrique (*Quelle und Norm.* Voy. M. F. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1892, pag. 8-13.) Il est possible cependant, et il me semble préférable d'exposer séparément le problème de la source et celui de la norme de la dogmatique protestante. — Sur les difficultés particulières que présente ce sujet, voy. AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, I, 51-53. — On lira encore avec fruit les deux articles que DŒRTENBACH a publiés sur ce sujet, il y a nombre d'années, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, années III et IV (1858-1859) : *Die for-*

riciens de l'expérience subjective. — Part qu'ils font à l'Ecriture sainte et à la tradition ecclésiastique : accommodations et compromis. — Insuffisance de ce point de vue.

III. *Essai d'une solution.* — La question de la source de la dogmatique revient à celle de la source de la foi. — L'Evangile, source de la foi protestante ; sens et portée de cette formule. — Correctif apporté au point de vue de Schleiermacher. — L'Evangile et la conscience chrétienne. — Accord de cet essai de solution avec le principe religieux de la Réforme. — Nécessité de compléter l'étude de la source de la dogmatique par l'examen de la norme de la dogmatique.

I

Après les recherches qui précèdent, la solution du problème si discuté de la source de la dogmatique protestante ne semblera plus impossible.

Si la dogmatique est la science de la foi, il faut en conclure que l'objet de cette science en est aussi la source : la source de la dogmatique, c'est la foi.

Cependant cette thèse est susceptible d'interprétations différentes, et il importe d'en déterminer nettement le sens.

Déclarer que la foi évangélique est la source de la dogmatique protestante, c'est énoncer un jugement qui soulève aussitôt un nouveau problème. Où le dogmaticien trouvera-t-il les éléments constitutifs et, si j'ose dire, la matière première ou la substance vive de cette foi dont il s'agit de formuler l'expression scientifique ?

Est-ce dans la conscience personnelle du théologien ? Beaucoup d'auteurs l'ont pensé, et dans un certain sens, il est vrai de dire que la foi vivante se trouve précisément dans le sujet

male und die materiale Grundlage der Dogmatik mit Rücksicht auf neuere Ansichten. » — Dans la *Dogmatique chrétienne* de M. Bovon le problème des sources de la dogmatique est traité dans le chapitre étendu et substantiel consacré à la méthode de la dogmatique (Tome I, pag. 31-120). Voy. aussi M. Thomas : *Questions actuelles sur le dogme ou Nouveaux prolégomènes de dogmatique*, 1892, pag. 24-30. Les indications renfermées dans le *Manuel de dogmatique* de M. Arnaud (Paris 1890), pag. 6-11, manquent de rigueur et de précision.

croyant, dans l'individu chrétien[1]. Si la devise du dogmaticien doit être le mot célèbre d'Anselme : *Credo ut intelligam*, sa tâche n'est-elle pas de comprendre, d'analyser, d'exposer les expériences intimes qu'il a faites comme chrétien, de traduire en formules scientifiques les réalités spirituelles qui déterminent et constituent sa vie intérieure, de transformer en connaissances réfléchies et précises les affirmations immédiates de sa piété ?

Cette conception semble d'autant plus plausible qu'elle peut s'appuyer sur une série de déclarations empruntées à nos Réformateurs[2]. Quelle est, en effet, selon les pères spirituels de notre Eglise, l'âme de la religion chrétienne ? C'est l'expérience personnelle du salut, la certitude inébranlable de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, l'assurance individuelle du pardon et de la vie divine, la communion de l'âme justifiée et régénérée avec le Père céleste qui s'est donné à nous dans son Fils unique.

Faut-il citer des textes et rappeler des témoignages clairs et décisifs ? Luther[3] ne se lasse pas de répéter que ce qui fait le

[1] M. SABATIER, *De la vie intime des dogmes*, page 4.

[2] « La Réformation, dit M. G. FROMMEL, fut largement expérimentale, si ce n'est dans son aveu et dans sa profession, au moins par son essence. » (*Des conditions actuelles de la foi chrétienne*, page 5. Extrait du *Chrétien évangélique*, 1892). Peut-être est-il permis de soutenir que le caractère expérimental que la Réformation imprima à la théologie a été plus avoué et moins inconscient que ne le pense M. FROMMEL. Cf. aussi BOUVIER, art. *Dogmatique*. (*Encyclopédie des sciences religieuses*, tome IV, 1878, p. 6.)

[3] Lire l'explication du troisième article du Symbole apostolique dans le *Grand catéchisme de Luther*, le *Commentaire sur l'Epitre aux Galates*, le traité *De la liberté chrétienne*, et l'*Enarratio uberior Cap. LIII Esaiæ* 1546. (Ed. Erl. Op. latin, XXIII, 522-3) : Luther explique que la foi n'est pas simplement une *fides historica*, mais une *agnitio experimentalis*... « vera et viva cognitio, non tantum qua audio et narro, sed qua apprehendo, innitor et sector hanc cognitionem, quod intrat in cor, ut sperem et non dubitem, acquiescam et confidam, quod Christus pro me sit passus. Hoc non facit historica fides, non addit experientiam sensitivam et experimentalem cognitionem... » Cf. *Enarratio in XLI Cap. Genesis* 1544 (Id. X, 62-63) : « Nihil erit periculi a peste, morte, inferno, quia Dominus sustentat te manu sua, donec verbum ipsius habes. Sic cognosces, quæ sit voluntas Dei beneplacens et perfecta, verum *eam notitiam*

chrétien, c'est la foi, et que la théologie n'a pas à enseigner autre chose que cette foi produite par la Parole de Dieu. Où donc Mélanchton trouve-t-il l'objet propre de l'enseignement théologique, sinon dans la connaissance pratique et expérimentale des bienfaits du Christ[1] ? Que de fois Zwingle et Calvin[2]

non assequeris sine renovatione. » Il est inutile de multiplier les citations, on trouvera des passages semblables dans toutes les principales œuvres de LUTHER. M. HERRMANN a admirablement saisi et exprimé le caractère original de la foi intérieure et personnelle, âme inspiratrice de la religion de LUTHER ; il voit avec raison dans le retour au principe religieux du Réformateur, le moyen et le gage d'une rénovation de la théologie, dont il a lui-même tracé les grandes lignes. Voy. surtout son beau livre : *Der Verkehr des Christen mit Gott*, Stuttgart 1886, 1892², ouvrage dont M. BOVON (*Dogmatique chrétienne*, I, 89-90) ne me paraît pas avoir mesuré toute la portée. Cf. M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sogen. kirchlichen Theologie*, 1890, 1-10, 22-53 ; M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III (1890), 700-719.

[1] Voy. surtout les *Loci communes* (première recension, 1521) en particulier la célèbre préface des *Loci*. Cf. *Confessio Augustana*, II, 3, §§ 31-32; *Apolog. Conf. Aug.*, II, 46, 101, 33 ; XII, 72. — *Loci communes*, 1521 (Ed. PLITT-KOLDE, Erlangen und Leipzig. 1890), page 204 : « Christiana mens facile experientia magistra discet, nihil esse Christianismum, nisi ejus modi vitam, quæ de misericordia dei certa sit. » *Ibidem*, page 193 : « Cognitio Christi justificatio est, cognitio autem sola fides est. Hoc genus alia per se observabit diligens lector. Nam fidei naturam ac vim non videor mihi posse verbis, ut optabam, explicari. Qui norunt peccati vim, quorum conscientias peccati cognitio perculit, iis demum voluptati est, hanc de fide doctrinam audire. » — *Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam*, 1520 (Ed. PLITT-KOLDE, page 266) : « Christum novisse, non modo est res ejus gestas tenere, sed grato animo beneficium complecti, quod per ipsum cœlestis pater in universum terrarum orbem effudit, quo solo inter impias gentes et vere christianos animos internoscitur. Neque efficacius nobis divina ratio illa commendaverit, quam hujus beneficii multo maximi memoria. »

[2] « Quid autem est credere Christum Jesum in carne venisse ? anne hoc tam salutare est ? Minime, nisi credamus, nobis venisse et nobis Christum Jesum, hoc est unctum, salvatorem esse. » « Non est igitur satis aut scire aut credere Deum talem esse, nisi scias et credas eum tibi talem esse, id est ut Deus tuus sit... Fidem et Dei verbum tam certa, tam firma atque indubitata esse in corde piorum, ut esse alterius ne cogitare quidem possint... Hanc rem solae piæ mentes norunt. Experientia est, nam pii omnes eam experti sunt. Doctrina non est : nam doctissimos homines videmus rem saluberrimam ignorare... Rustici, an non videtis,

en appellent à l'expérience du fidèle, à la *mens christiana* que Calvin oppose au *sensus carnis* et dont il fait l'attribut du croyant et l'organe nécessaire de la connaissance chrétienne ! Tant il est vrai que l'émancipation de la conscience religieuse devait entraîner après elle une révolution radicale dans le domaine de la théologie dogmatique !

L'impulsion une fois donnée fut continuée par le piétisme. En dépit des différences profondes qui le séparent de nos Réformateurs, malgré le levain de catholicisme monacal qui se mêle à sa vie morale et religieuse, le piétisme a, en effet, ressaisi et remis en lumière quelques-unes des grandes affirmations spirituelles de Luther et de Calvin, germes féconds d'une dogmatique nouvelle. Dans les fameuses controverses qui, à plusieurs reprises, s'élevèrent entre les piétistes et les orthodoxes, Spener et ses amis se firent les défenseurs d'un point de vue qui, à travers toute sorte d'imprudences, de malentendus et de confusions, répond à quelques-unes des idées maîtresses de nos Réformateurs[1]. « Il faut être chrétien pour

spiritum Dei ubique sibi esse similem eundemque semper ? qui et quanto quisque est humanarum inventionum indoctior, divinarum tamen amantior, tanto clarius eum docet... Itaque ut tandem finiam, non unius esse videtis aut alterius de scripturæ locis pronuntiare, sed omnium qui Christo credunt, non enim ad mensuram dat Deus spiritum. (ZWINGLII OPERA, ED. SCHULER ET SCHULTHESS, III, 132 ; V, 68, 100 ; III, 130, 720, 730). — Sur CALVIN voy. la préface de l'*Institution chrétienne*. Comp. *Responsio ad Sadoleti Epistolam*, 1539 : « Hinc animadverto, Sadolete, nimis otiosam te habere theologiam : qualis est fere eorum omnium qui seriis conscientiæ certaminibus nunquam fuerunt exercitati. » *Corp. Ref.* V, 405. — Voy. surtout la belle préface du Commentaire sur les Psaumes, 22 juillet 1557 (Corp. Ref. XXXI, 13-36). — *In evangelium Joannis XII, 27* : « Nihil hic legimus quod non optime conveniat, quemadmodum quemque fidelium propria experientia docet. Si rideant nasuti homines, nihil mirum ; neque enim potest intelligi, nisi praxis accedat. » Cf. *In Evang. Joan.* I, 45. 3. 14. 9.

[1] Sur ces controverses voy. l'exposé et l'appréciation de RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, Tome II (Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts, Erste Abtheilung), Bonn 1884, pag. 116-121, 194-195, 256, 410-411, 429. — Cf. M. H. SCHULTZ, *Die evangelische Theologie in ihrem Verhältniss zu Wissenschaft und Frömmigkeit*, Gœttingen 1891, pag. 4.

être théologien, il faut vivre de la vie de la foi pour être capable de construire la science de la foi : » ces thèses des piétistes forment un contraste absolu avec les théories de leurs adversaires orthodoxes qui voient dans la théologie une science sévèrement objective, dont la mission consiste à exposer et à démontrer les articles de foi du credo traditionnel.

L'individualisme évangélique, à la fois vigoureux et inconséquent chez nos Réformateurs, indécis ou excessif chez les piétistes et chez leurs successeurs plus radicaux, portait dans ses flancs une théologie nouvelle que ni Luther ni Spener n'avaient entrepris de dégager et de formuler scientifiquement. Cette œuvre de rénovation fut tentée par Schleiermacher. C'est lui qui tira des prémisses religieuses de la Réforme un principe théologique, un canon dogmatique. « On n'est membre de la communauté chrétienne que par la foi en Jésus-Christ, le Sauveur.... » « Entrer en communion avec Christ, c'est vivre dans un rapport nouveau avec Dieu, c'est-à-dire être justifié, et c'est changer par là-même l'ancienne manière de vivre, c'est-à-dire se convertir[1]. » Cette vie nouvelle est à la fois le fondement réel et le prius logique de la science chrétienne ; l'expérience de la communion avec Dieu en Jésus-Christ est la racine d'où procède la théologie dogmatique.

En énonçant ces axiomes, en les mettant à la base de son chef-d'œuvre religieux et dialectique, Schleiermacher mettait en pleine lumière le caractère éminemment personnel de la foi protestante[2]. A ce titre son principe théologique découle directement de l'inspiration originale et authentique de la Réforme, et il reste acquis à la dogmatique protestante. Toute conviction évangélique vraiment digne de ce nom ne saurait être la simple répétition d'un témoignage resté étranger à notre vie spirituelle ; elle est une affirmation de la conscience religieuse, une décision intérieure du sujet chrétien, le fruit d'une certitude intime, d'un « consentement de nous-même à

[1] SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, §§ 14, 107.

[2] Cf. M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sogenannten kirchlichen Theologie*, Freiburg 1890, 60-61. (Les observations présentées par l'auteur à propos de HOFMANN s'appliquent, dans une plus large mesure encore, à SCHLEIERMACHER.)

nous-même, » d'un acte de confiance provoquée et incessamment entretenue dans notre âme par un facteur qui s'impose à nous avec une évidence aussi intime qu'impérieuse.

Ce principe d'une fécondité merveilleuse a été le ferment puissant qui brisa les moules de l'intellectualisme orthodoxe ou critique et qui fit lever la pâte inerte d'un supranaturalisme vieilli et d'un rationalisme sans profondeur et sans saveur religieuse. C'est pour avoir retrouvé ces vérités, conquises par la Réforme mais trop souvent méconnues et oubliées depuis, que Schleiermacher a pris la tête du mouvement théologique de notre siècle et qu'il a creusé dans le champ de la pensée protestante un ineffaçable sillon. Dans les pays de langue française, Vinet se rencontre sur ce point avec le rénovateur de la théologie allemande, mais son action ne devait se faire sentir que plus tard et dans une sphère moins étendue que celle qui porte l'empreinte du génie de Schleiermacher. Sans doute celui-ci n'a pas fondé d'école au sens propre du terme, mais son influence n'en domine pas moins toutes les conceptions marquantes de notre époque, depuis les essais de restauration du confessionalisme luthérien, jusqu'aux confins de la théologie critique, à travers toutes les nuances du parti de la conciliation [1]. A des degrés divers chaque théologien qui pense relève de ce grand initiateur et a rendu hommage au principe par lequel il a renouvelé la science de la foi ; mais chaque théologien aussi s'est essayé à rectifier l'application de ce principe et, dans la même mesure, il a modifié le système élevé sur la base première.

[1] Hofmann, Thomasius, Frank; Dorner; Al. Schweizer, Lipsius. — Dans les pays de langue française Bouvier a été l'interprète le plus éloquent de ce point de vue. — On a souvent rangé A. Ritschl parmi les continuateurs de la méthode expérimentale inaugurée par Schleiermacher. (A. Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, tome I, 1885, page 140; M. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, I, 86.) Cette filiation est démentie par les faits : Ritschl polémise vigoureusement contre la méthode de l'expérience subjective et sa pratique répond à sa théorie. M. Kattenbusch a parfaitement marqué la place qui revient à Ritschl dans l'évolution de la pensée dogmatique : *Von Schleiermacher zu Ritschl*, Giessen, 1892, pages 69 et suiv.

Ces tentatives sont légitimes, car si incontestable que soit l'axiome fondamental de Schleiermacher, il est certain que les corollaires qu'en ont tiré le maître lui-même et la plupart de ses disciples immédiats ou lointains, prêtent le flanc aux critiques les plus sérieuses et les mieux fondées [1].

II

« Moi, le chrétien, je suis à moi, le théologien, l'objet de la science [2]. » Ces paroles d'un des plus illustres disciples de Schleiermacher expriment la pensée commune à la plupart des essais dogmatiques tentés sous l'impulsion du prince de la théologie moderne. C'est bien lui, en effet, qui a été le chef et l'inspirateur des théoriciens de l'expérience personnelle. Sans doute il demande que chaque thèse dogmatique légitime son origine chrétienne et son caractère protestant par son accord avec le Nouveau Testament et avec les confessions de foi évangéliques [3], sans doute il se reporte fréquemment au témoignage religieux du Christ ; mais, dans le cours de son exposition, il fait du phénomène de sa piété subjective la source de la dogmatique protestante. Le fait que le dogmaticien est appelé à décrire et à analyser, c'est l'état d'âme du chrétien,

[1] Lire la remarquable étude de Bonifas, *Le principe théologique de Schleiermacher* (Revue théologique de Montauban, année 1870). Il faut regretter que l'excellente critique de l'auteur soit compromise par les velléités d'un dogmatisme scripturaire inconciliable avec ses propres prémisses.

[2] Hofmann, *Schriftbeweis*, Nördlingen, 1852-1855, p. 10 : « Freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbständiges Verhalten zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntniss und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin. » — Cf. Thomasius, *Christi Person und Werk*. Tome I², Erlangen 1856, p. 4-10. — Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, I (1854), p. 108. — Frank, *System der christlichen Wahrheit*, I (Erlangen 1878), § 7. — M. Luthardt, *Compendium der Dogmatik*, Erlangen 1893⁹, § 13, 4 page 32.

[3] *Der christliche Glaube*, § 27. Cf. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. § 289.

son expérience religieuse, le sentiment intime du sujet croyant, les modifications de la conscience du péché et de la conscience de la grâce, éléments constitutifs de la conscience chrétienne. En fixant et en renfermant dans ces limites la source de la dogmatique, en isolant le phénomène individuel du facteur objectif qui le détermine et sans cesse le rectifie, Schleiermacher a ouvert la porte à un individualisme qui n'est resté qu'imparfaitement fidèle à l'inspiration primitive de la Réforme et qui a négligé quelques-uns des éléments les plus précieux de l'héritage spirituel de nos pères.

Pour réfuter le subjectivisme outré de Schleiermacher et de ses adeptes, on pourrait invoquer l'analogie qui règne entre sa dogmatique et la philosophie contemporaine au grand penseur chrétien. Le dogmaticien qui aurait la prétention de tirer de sa conscience individuelle la matière de la doctrine chrétienne tomberait dans l'illusion de Fichte qui rêva l'impossible entreprise de construire le non-moi en s'appuyant sur le seul fait du moi. Mais laissons là ces analogies souvent trompeuses et toujours incomplètes, et envisageons le point de vue de l'expérience pure à la lumière des postulats de la foi chrétienne elle-même[1].

Les théoriciens de l'expérience personnelle essayent de prendre pied sur un sol qui n'est ni assez large ni assez ferme pour porter le poids d'une construction dogmatique.

Le terrain qu'ils choisissent est d'abord trop étroit. Personne, je pense, n'osera soutenir que son expérience subjec-

[1] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versœhnung*, II³ (1889), pages 7-9 ; M. H. Schultz, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1874, pag. 67-68 ; M. Herrmann, *Zur theologischen Darstellung der christlichen Erfahrung* (Der Beweis des Glaubens, 1889, pag. 1-11) ; *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, 1889², pag. 3, 40 sq.; M. Gottschick, *Die Kirchlichkeit der sogen. kirchlichen Theologie*, 1890, passim, pag. 57 suiv., 110 suiv. ; M. Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 1892, pag. 73 suiv. — Peut-être les pages suivantes réussiront-elles à réfuter quelques-unes des critiques précédemment adressées à l'auteur : Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, I, (1885), page 149; *Revue de Lausanne*, 1892, pag. 326 suiv. ; M. Grotz, *La vie chrétienne*, 1892, pag. 265.

tive embrasse l'étendue et épuise les profondeurs des expériences chrétiennes accessibles à tous les croyants. Supposons, chez un individu, une vie spirituelle élevée à sa plus haute puissance, prêtez-lui la conscience la plus délicate et la plus forte, accumulez dans son âme les trésors religieux et moraux les plus riches et les plus variés, vous aurez toujours le sentiment de rester infiniment au-dessous de l'idéal chrétien. Quel est le dogmatiste qui aurait le courage de revendiquer pour lui-même le privilège que n'a osé s'attribuer aucun des initiateurs et des pères de l'Eglise? Un seul homme s'est rencontré qui s'est arrogé une connaissance sans nuage de Dieu et une communion inaltérable avec le Père céleste : seul le Fils unique a réalisé et manifesté, dans sa vie et dans sa mort, l'expérience morale et religieuse parfaite, dont ses plus grands disciples n'ont jamais saisi que des lueurs et reproduit que des parcelles. Aussi pouvons-nous pressentir dès maintenant où réside le correctif indispensable du point de vue de ceux qui voudraient tirer la substance de la dogmatique du fonds intime de leur expérience personnelle [1].

Il est d'ailleurs à peine nécessaire de dire que les théologiens que nous combattons sentent fort bien la difficulté signalée et cherchent à l'écarter de leur chemin. Ils se rendent parfaitement compte qu'en faisant de leur christianisme subjectif la matière et la source de la science du dogme, ils ne sauraient se dispenser d'établir le caractère universellement chrétien de leurs expériences religieuses. Il faut, en effet, qu'ils réussissent à montrer que les phénomènes analysés sont réellement communs à tous les vrais chrétiens ; alors, mais alors seulement, ils sont protégés contre les dangers de l'arbitraire, contre les écarts et les entraînements de l'imagination, contre les aberrations d'une piété livrée à elle-même et privée de frein et de contrôle [2].

[1] Voy. le chapitre V du présent essai.

[2] « Il faut que le chrétien observe d'abord en lui le fait chrétien dont il se propose de fournir la théorie; voilà la condition première et indispensable de son étude, qui prend d'elle-même et par la force des choses une couleur *personnelle*. Mais ce caractère individuel est en même temps

Mais comment remplir une condition pareille? Où trouver cette garantie d'universalité chrétienne dont le dogmaticien a besoin sous peine de compromettre le caractère à la fois chrétien et scientifique de son exposition? Nous conseillera-t-on de nous en tenir à l'observation des autres, de comparer nos expériences propres avec celles de nos frères, d'éliminer les éléments dissemblables pour ne retenir que ce qui, de part et d'autre, porte un cachet pareil et présente un type commun? Recette bien hasardée, puisqu'en la suivant, il faudrait sortir de nous-même et du champ clos de notre conscience individuelle, c'est-à-dire condamner en principe la méthode subjective qu'on nous avait préconisée d'abord. Recette vaine aussi et illusoire, puisque l'objet sur lequel doivent porter notre examen et notre comparaison se dérobera le plus souvent à nos regards. Les natures vraiment pieuses n'étalent pas aux yeux du prochain les trésors de leurs expériences spirituelles; il est donc bien difficile de pénétrer dans le sanctuaire de leur vie cachée avec Christ en Dieu, d'en faire la matière d'une observation directe et d'une enquête précise, de saisir et de décrire ce qui, dans la plupart des cas, reste un secret entre Dieu et leur conscience. Et d'ailleurs, quand même il serait possible de déchirer tous les voiles et de sonder tous les mystères, cette étude de l'âme d'autrui supposerait en nous et exigerait la faculté de faire le départ entre les expériences religieuses normales et les émotions primitivement étrangères au christianisme ou faussées dans leur nature intime. Or, qui oserait soutenir qu'il possède en lui-même le tact nécessaire, le discernement sûr, le critère infaillible pour opérer ce triage délicat?

Nous touchons ici à un autre inconvénient de la méthode subjective. Notre expérience personnelle n'est pas seulement trop étroite et trop incomplète pour servir de source à la science dogmatique, elle est sujette à trop de méprises, elle est trop

universel si la vie chrétienne que le dogmatiste décrit se développe d'une manière normale, ce qui arrive à mesure que, dans la communion d'autres fidèles, le théologien s'assimile toujours mieux le fait objectif de l'Evangile. » M. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, I, pag. 102-103.

faible, trop intermittente, trop entachée d'erreurs et de péchés pour qu'il nous soit possible de puiser dans notre conscience de chrétien la matière première de notre travail de théologien. Il suffit, pour s'en convaincre, de serrer les questions de plus près et de descendre à quelques exemples particuliers et à quelques applications concrètes. Quoi ! en développant la notion chrétienne de Dieu, le dogmatiste mesurerait la réalité de l'amour divin à l'intensité du sentiment qu'il en éprouve ! En traitant de la justification, il prendrait son centre de gravité dans le fait de sa foi subjective ! En parlant de la vie nouvelle, il ferait reposer les assises de la doctrine chrétienne sur les phénomènes qu'il découvrirait en lui-même ! Mais ne sait-il donc pas, n'a-t-il jamais senti que cette certitude intime, qui doit porter le poids d'une construction doctrinale, traverse parfois de redoutables éclipses ? Sa vie intérieure ne connaît-elle pas la sécheresse et le vide, les luttes et les doutes, les fluctuations douloureuses et débilitantes, les humiliations amères de la défaite et des chutes ? Ce sont là aussi des expériences, dont le chrétien le plus vivant atteste la poignante réalité et qui le font soupirer après une certitude fondée ailleurs que sur le sol mouvant de nos sentiments, de nos pensées et de nos efforts. Si le chrétien, condamné par son cœur, en appelle à Dieu qui est plus grand que son cœur, si dans le trouble de son âme il a recours à l'immuable fidélité de Celui en qui il n'y a aucune ombre de changement, s'il est heureux de détourner son regard de ses œuvres toujours imparfaites et de sa foi toujours insuffisante pour l'attacher sur un Sauveur qui reste le même hier, aujourd'hui, éternellement, comment le théologien oserait-il s'aventurer sur une autre voie ? Ne doit-il pas chercher, lui aussi, pour garantir la solidité de son système, le roc dont le fidèle a besoin pour assurer la fermeté de sa foi [1] ?

Grâce à cette précaution de l'architecte dont le Maître loue la prudence (Math. VII, 24-25), le dogmatiste sera affranchi

[1] Voy. les excellentes observations de M. Hackenschmidt sur la théorie de Frank, qu'il taxe à bon droit de méthodisme et dont il relève fort justement les dangers : *Wie werden wir unseres Glaubens gewiss und froh?* Dortmund 1896, pag. 17-18.

d'une servitude à laquelle est condamné tout théologien qui s'impose la tâche de raconter ou d'exprimer scientifiquement son expérience individuelle, il échappera à la torture d'observer ses états d'âme, d'analyser sa pensée et ses sentiments, de suivre les oscillations de sa piété, de mesurer la température de ses émotions religieuses, de soumettre son moi chrétien aux manipulations d'une expérimentation multipliée, contrôlée, rectifiée sans relâche[1]. Et quel sera le résultat de ce travail gigantesque ? Les esprits superficiels et les consciences grossières s'enorgueilliront de leurs petits progrès et de leurs petites victoires, ils transformeront les grâces divines en prétentions humaines, ils tireront de leurs privilèges le droit de condamner le prochain moins avancé à leurs yeux qu'eux-mêmes, ils rediront, à leur insu sans doute, la prière du Pharisien. Les autres, les âmes droites et vraiment pieuses, prendront une conscience de plus en plus profonde de l'insuffisance et des défaillances de leur religion intérieure, ils sentiront le néant de leurs expériences au prix de ce que Dieu leur demande, ils s'accuseront de leurs tiédeurs, de leurs infidélités, de leurs lâchetés, ils déploreront l'incrédulité de leur foi et l'égoïsme de leur charité, ils porteront sur eux-mêmes une sentence de condamnation sans réserve, et s'ils ne se livrent pas sans merci à l'éternelle miséricorde, ils sombreront dans un naufrage d'autant plus tragique que leurs efforts auront été plus sincères. En d'autres termes, la présomption ou le désespoir, voilà les issues ouvertes à celui qui ne sait pas sortir de lui-même, s'obstinant à chercher dans ses expériences personnelles la matière de son témoignage religieux et la substance de ses formules dogmatiques[2]. Le théologien, en effet, n'est pas soumis à une loi différente de celle qui régit le chrétien. S'il est vrai que le fondement de notre paix et de notre force, de notre vie et de notre joie repose ailleurs que sur le sable de nos émotions, de nos réflexions, de nos résolutions, il est de toute évidence que le dogmaticien qui ferait de sa propre con-

[1] M. Kattenbusch, *ouv. cité*, pag. 85-86.

[2] M. Gottschick, *ouv. cité*, page 63.

science la base et la sanction de son travail scientifique entreprendrait une œuvre funeste et serait finalement entraîné vers un abîme.

Il va sans dire que ni Schleiermacher ni aucun de ses disciples, conservateurs ou critiques, ne tombent sous le coup de ce jugement. Il n'est pas un seul théoricien de l'expérience personnelle qui, de fait, se soit résolument engagé dans la voie dont nous avons signalé les dangers. C'est qu'il n'est aucun théologien qui, en rendant compte de son expérience intime, ait pu faire abstraction des facteurs qui constituent ou garantissent précisément le caractère chrétien de sa conscience individuelle. Le fait même de sa conscience *chrétienne* implique, chez le théologien, et suppose l'existence d'un critère indépendant de ses états d'âme subjectifs, un type auquel il se rapporte et d'après lequel il se juge, une sanction dont il n'entend pas s'affranchir. Dès lors, les dogmatistes dont nous parlons nous indiquent eux-mêmes la direction dans laquelle il faut marcher pour rectifier l'erreur ou combler la lacune de leur point de vue. La part plus ou moins considérable que chacun de ces théologiens fait à l'Ecriture sainte ou à la tradition ecclésiastique suffirait à elle seule pour nous faire comprendre que leur individualisme n'est pas absolu et qu'il se donne à lui-même un contre-poids et un contrôle. Mais comment procèdent Schleiermacher et la plupart des dogmaticiens fidèles à sa méthode? Ils s'accordent à développer d'abord le contenu de leur conscience chrétienne et à analyser les éléments qui la constituent; ce n'est que plus tard qu'ils entendent recourir au témoignage de la tradition ecclésiastique et à l'autorité de l'Ecriture sainte; cet examen subséquent est chargé de proclamer la justesse des résultats acquis par l'analyse psychologique et religieuse. Le moindre défaut de ce procédé consiste dans l'étrange illusion de leur auteur. Le consensus ecclésiastique ou la preuve scripturaire, invoqués après coup et développés parfois à l'aide d'un grand luxe d'érudition, viennent trop tard et ne paraissent trop souvent que pour la montre. Le siège du dogmaticien est fait, ses positions sont occupées, et il ne consentira pas à les remettre en question après les avoir si labo-

rieusement conquises. Au besoin, il sollicitera doucement les textes pour les mettre d'accord avec ses résultats, il pliera les déclarations de l'Ecriture sainte ou des symboles aux exigences de sa pensée, il ne reculera pas devant les compromis équivoques et les accomodations douteuses, il péchera contre la clarté, sinon contre la loyauté et la droiture. Des exemples illustres sont là pour montrer que ces craintes ne sont pas chimériques[1].

III

Pour résoudre le problème de la source de la foi, il suffit de prendre au sérieux les indications que nous fournit Schleiermacher lui-même et que la plupart des théologiens contemporains suivent avec plus ou moins de conséquence et de clarté.

S'il est vrai que la dogmatique ne crée rien par elle-même, si elle se borne à exposer scientifiquement les affirmations de la foi protestante, la question de la source de la dogmatique revient à celle de la source de la foi. En effet, sur ce point, la position du dogmatiste n'est pas différente de celle du fidèle; il prend sa base d'opération au sein de la communauté chrétienne; sa tâche consiste à analyser la foi de l'Eglise, à en épanouir le contenu, à en enchaîner les affirmations; il n'a rien à y ajouter, il n'a rien à en retrancher. Le théologien ne se sépare ici du simple croyant qu'en ce que celui-là développe en propositions sévèrement scientifiques ce que celui-ci possède à l'état de certitude immédiate et de vérité pour ainsi dire enveloppée; mais l'un et l'autre tirent la substance de leur foi d'un fonds commun, d'un trésor spirituel identique.

Quelle est donc cette source vive d'où procède la foi du chrétien protestant? La réponse ne saurait être douteuse. C'est l'Evangile, c'est-à dire la révélation de la grâce de Dieu en

[1] Voy. sur SCHLEIERMACHER, BAUR, *Kirchengeschichte des XIX Jahrhunderts*, 1877[2], page 205; STRAUSS, *Charakteristiken und Kritiken*, 1844[2], pag. 187; *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, 1865, pag. 36-44. — Sur HOFMANN, M. LICHTENBERGER, *ouvrage cité*, page 93; RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, II[3], pag. 7-8. — Sur FRANK, LIPSIUS, *Theologischer Jahresbericht*, 1882, pag. 295-296.

Jésus-Christ, l'Evangile qui, par sa puissance rédemptrice et sanctifiante, réveille, dans l'âme altérée de pardon et de justice, la confiance en l'éternelle miséricorde, la certitude du pardon et de l'adoption divine, la force victorieuse du péché et du monde. Tel est l'objet unique de la foi chrétienne, tel en est le principe souverain et permanent[1].

Que faut-il en conclure? C'est que la foi n'est la source légitime et pure de la dogmatique qu'à la condition de n'être pas isolée du facteur divin qui la fait naître et qui, incessamment, la conditionne et la constitue[2]. La source de la dogmatique, c'est la foi qui s'est assimilé la moëlle éternelle de l'Evangile, ou l'Evangile qui a été saisi par la force mystérieuse de la foi. Isoler la foi de l'agent divin qui l'a créée et qui la soutient, la dépouiller du contenu positif qu'elle tire de la révélation, c'est tarir la sève qui seule lui donne la vie et la conserve, c'est l'arracher par la racine et lui enlever son aliment, c'est condamner l'âme à se nourrir de sa faim.

Il est donc bien vrai de dire que la foi dont le dogmatiste doit développer et analyser les affirmations, existe à l'état d'expérience religieuse dans le membre vivant de la communauté chrétienne; mais cette expérience n'est religieuse et chrétienne, partant elle n'est l'objet et la source de la dogmatique que dans la mesure où elle s'identifie avec le contenu divin de la révélation évangélique. Il s'ensuit que, bien comprises et ramenées à leur signification pleine et complète, les deux thèses, « la source de la dogmatique, c'est la foi, » et « la source de la dogmatique, c'est l'Evangile, » loin de s'exclure ou de se contredire, s'appellent et se conditionnent[3].

[1] M. Traub, *Theologische Studien und Kritiken*, 1895, pag. 524; M. Gottschick, *Theologische Wissenschaft und Pfarramt*, Ludwigsburg, 1895, page 17.

[2] Luther, *Cat. Major* 1, 3 : Hæc duo, fides et Deus, una copula conjungenda sunt. — *Operationes in Psalmos* (Ed. Erl. Opera latina XIV, 259) : Objectum fidei et spei est Deus promissor gratuitus seu ipsum verbum promittentis atque aliud nihil. — Melanchton, *Apol. Conf. Aug.* II, 50: Inter se correlative comparat et connectit promissionem et fidem.

[3] Schleiermacher a parfois énoncé avec bonheur l'identité de ces deux formules; il n'a malheureusement pas tiré suffisamment parti des

Supprimer l'un des deux termes, ce serait tomber dans un subjectivisme sans règle positive ou dans une objectivité sans vie intérieure, ce serait commettre l'erreur des mystiques dédaigneux des réalités de l'histoire ou celle des traditionalistes méconnaissant les intérêts de la piété[1].

La solution que nous essayons d'apporter au problème de la source de la dogmatique éclaire de tout son jour les développements renfermés dans nos chapitres précédents, en particulier la définition que nous avons donnée du dogme et de la science dogmatique. On voit maintenant la signification complète que nous attachons aux termes fréquemment employés d'expérience religieuse et de conscience chrétienne. Nous n'entendons point par expériences des états d'âme indépendants du facteur objectif qui les détermine, et la conscience chrétienne

indications précieuses qu'il a lui-même données. Voy. par exemple *Der christliche Glaube*, § 19, Zusatz : « Es gibt nur eine Quelle, aus welcher alle christliche Lehre abgeleitet wird, nämlich die Selbstverkündigung Christi, und nur eine Art, wie die Lehre, vollkommener oder unvollkommener, aus dem frommen Bewusstsein selbst und dem unmittelbaren Ausdruck desselben entsteht. » — Cf. AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre*, §§ 12, 16-19.

[1] « Le christianisme est à la fois subjectif et objectif; il ne peut être la religion du salut qu'à la condition de rester l'un et l'autre. Il est tout entier objectif, puisque l'œuvre rédemptrice vient de Dieu et ne se consomme que par la grâce de Dieu manifestée en Jésus, le Fils unique. Il l'Evangile est non moins certainement subjectif, puisque cette puissance d'en haut ne se réalise, du commencement jusqu'à la fin, que par le renouvellement intime de l'homme. Otez l'élément extérieur tel que nous le révèle le christianisme historique, et vous ouvrez la carrière aux fantaisies de la spéculation et de l'illuminisme. Supprimez le côté intérieur, ce que Paul appelle « la vie cachée avec Christ en Dieu » (Col. III, 3), c'est-à-dire l'union personnelle avec Jésus et la force divine qui en dépend : du coup la religion devient avant tout affaire de connaissance ou de pratiques mortes. Le fait subjectif sans l'objectif, c'est le salut sans Christ, donc une illusion. L'élément objectif sans le subjectif, c'est Christ sans l'intimité de la foi, donc une chimère. » M. BOVON, *Dogmatique chrétienne*, I, page 96. — Cf. M. E. MARTIN, *Le sens de l'expérience chrétienne dans les discussions actuelles* (Revue de théologie et de philosophie, 1894, surt. pag. 312-313); M. L. MONOD, *Questions religieuses du jour* (Revue chrétienne, 1892, page 182).

n'est pas à nos yeux une forme abstraite, dépourvue de tout contenu positif; loin de là, elle n'a droit à ce beau nom qu'autant qu'elle tire son aliment et sa substance du sol fécond de la révélation évangélique. Aussi avons-nous eu soin de marquer que la conscience chrétienne est fille de l'Evangile, qu'elle a été formée et qu'elle se développe sous l'action continue d'une puissance divine, qu'elle n'est à vrai dire que l'Esprit de Dieu lui-même agissant dans la vie des croyants, non point par une illumination magique, mais par le témoignage vivant dont le Sauveur est le centre et l'objet.

Est-ce une illusion de penser que cette manière de poser le problème et d'en formuler la solution est la mise en œuvre et la pratique conséquente du principe religieux de la Réforme [1], repris sans doute mais imparfaitement appliqué par Schleiermacher? En faisant de la dogmatique l'exposition scientifique de la foi chrétienne, nous ne lui assignons pas la fonction purement subjective de décrire les états d'âme du chrétien isolés de leur principe objectif, nous entendons affirmer énergiquement les réalités spirituelles dont le chrétien acquiert ou possède la certitude par sa foi en Jésus-Christ et par sa communion avec le Sauveur [2].

Ainsi comprise, la question de la source de la dogmatique

[1] Les Réformateurs mentionnent indistinctement l'Ecriture sainte, la parole de Dieu ou l'Evangile comme source et norme de la foi et de la théologie (LUTHER, *Artic. Smalc*, II, 2; MELANCHTON, *Corp. Reform.*, XXI, 82; I, 143; ZWINGLE, *Conclusiones*, V, XV, XVI; CALVIN, *Inst. chrét.*, I, 6-9; *Formul. Conc.*, Préface; *Confess. Helv. posterior*, Art. I.) — RITSCHL veut aussi faire du Nouveau Testament la source et la règle de la théologie systématique (*Rechtfertigung und Versöhnung*, II³, §§ 2 et 3). Nous essayerons d'expliquer plus loin (Chap. V-VI) pourquoi la substitution de l'Evangile ou de la Révélation à l'Ecriture sainte nous semble nécessaire.

[2] A la thèse formulée par SCHLEIERMACHER (*Der christliche Glaube*, § 15): « Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt, » M. REISCHLE propose de substituer celle-ci, qui nous semble de tout point heureuse : « Christliche Glaubenssätze sind Bezeichnungen derjenigen Wirklichkeit, welche dem Christen im Vertrauen zu Christo gewiss und erfahrbar werden soll. » (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, I [1891], page 349). — Cf.

s'élargit et s'élève ; elle appelle nécessairement un autre problème qui l'éclaire, la complète et l'appuie. « Quelle est la norme de la dogmatique protestante ? » Voilà le point qu'il faut élucider maintenant.

CHAPITRE V

La norme de la dogmatique protestante.

Position de la question : le problème de la norme de la dogmatique revient à celui de l'autorité en matière de foi.

I. *Elimination de l'autorité légale des confessions de foi.* — Le point de vue catholique. — Le point de vue de l'orthodoxie protestante. — Examen de la solution proposée par la théologie confessionnelle. — Les résultats négatifs : la solution confessionnelle est contraire au principe religieux de la Réforme, elle est réfutée par le témoignage que les symboles se rendent à eux-mêmes, elle est irréalisable dans la pratique, elle n'a jamais été appliquée sans des réserves sérieuses et sans de nombreuses exceptions. — Les résultats positifs : importance historique et religieuse des confessions de foi, documents authentiques de la foi protestante.

II. *Elimination de l'autorité légale de l'Ecriture sainte.* — Examen de la solution proposée par l'orthodoxie traditionnelle. — Les résultats négatifs : abandon général de la doctrine de l'inspiration littérale ; nécessité de tirer les conséquences de ces prémisses ; impossibilité de l'application de la solution orthodoxe ; contradiction entre la théorie traditionnelle et la pratique constante de ses propres adhérents. — Les résultats positifs : la Bible, témoin de l'Evangile ; le Christ, fondement de l'autorité de l'Ecriture sainte ; nature et limite de cette autorité.

III. *Essai d'une solution positive.* — Caractères distinctifs de l'autorité religieuse au sein de l'Eglise protestante. — L'Evangile, la Parole de Dieu, la révélation chrétienne, Jésus-Christ : différence formelle, identité foncière de ces dénominations. — Légitimation spirituelle et expérimentale au sens évangélique et protestant. — Examen des objections opposées à cet essai de solution. — Nouvelle

M. H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, pag. 1-4, 474 sq. ; *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, Gœttingen 1890, §§ 2, 5, 6.

question soulevée par les résultats acquis : comment appliquer la norme de la dogmatique protestante ?

Pour résoudre le problème de la norme de la dogmatique protestante, il faut nous reporter au point de départ invariable de toutes nos recherches, à la définition de la science dogmatique. Si la dogmatique protestante est l'exposition systématique de la foi protestante, celle-là n'a pas d'autre norme que celle-ci ; la règle qui gouverne le dogmaticien, c'est précisément l'autorité religieuse à laquelle se soumet le chrétien. Il ne saurait y avoir de doute à cet égard : la question que nous avons posée revient donc à celle de l'autorité en matière de foi.

Pour embrasser ce problème dans toute son étendue, pour en éclairer toutes les faces, pour atteindre à une solution qui tienne compte de tous les éléments de ce grand sujet, il faudrait franchir les limites d'une simple introduction à la dogmatique et entrer dans le vif du système. Mais sans empiéter sur ce vaste domaine, il est possible, il est nécessaire de poser quelques jalons et d'indiquer quelques principes destinés à orienter et à assurer la marche du dogmaticien. Cette tâche nous est facilitée par quelques excellents travaux qui, parus récemment dans les pays de langue française, autorisent l'espoir d'un consensus sérieux et prochain entre tous les théologiens soucieux des intérêts de la piété et de l'indépendance de la pensée scientifique [1].

I

Rien de plus simple et de plus saisissable que la réponse donnée par le catholicisme à la question posée. Dans l'Eglise catholique, la norme de la dogmatique ne saurait être que l'autorité religieuse en vigueur au sein de cette Eglise, c'est-à-dire

[1] Les études et ouvrages publiés sur ce sujet dans les pays de langue française ont été mentionnés dans le catalogue très riche qu'en a dressé M. Raccaud en tête de ses remarquables articles, *La certitude chrétienne, son fondement, son développement et ses limites* (Revue de Lausanne, 1893, pag. 522-548 ; 1894, 63-102; 154-188; 256-280).

les décisions des conciles auxquels il faut ajouter, d'après la doctrine romaine, les décrets du pape. Le catholicisme grec érige en règle suprême les symboles des sept conciles œcuméniques dont il admet l'inspiration plénière[1]; le catholicisme romain voit dans la papauté l'incarnation permanente et l'organe infaillible du Saint-Esprit. L'Eglise formant de droit divin un organisme juridique, la condition requise pour y entrer n'est pas en première ligne de nature spirituelle et intérieure, elle relève de la sphère du droit, elle tient du lien qui rattache le citoyen à l'Etat, elle est placée sous une sanction extérieure et légale. Sur le terrain d'une Eglise pareille, la confession de foi est une autorité juridique qui, à l'instar d'une constitution politique, exige l'obéissance et commande la soumission. Cette obéissance n'a pas besoin d'être éclairée et cette soumission se réduit le plus souvent à un acquiescement passif, à la « foi implicite » qui accepte en bloc le credo traditionnel et se livre aveuglément à la tutelle ecclésiastique. Nous avons essayé d'indiquer plus haut les conséquences de cette abdication spirituelle de l'individu entre les mains d'une puissance extérieure et étrangère à la conscience du fidèle[2]. Elles s'étendent surtout au domaine qui fait l'objet de nos présentes recherches : le catholicisme se mentirait à lui-même s'il admettait, comme norme de sa dogmatique, une autorité purement spirituelle ; il se glorifie de posséder, dans les canons de ses conciles et les bulles de ses papes, un ensemble concret et tangible de règles fermes et précises, traçant à ses enfants une voie claire et sûre, les préservant des aberrations du sens individuel, les déchargeant d'une responsabilité pesante et redoutable, leur garantissant le monopole de la vérité religieuse et l'accès aux grâces nécessaires et aux suprêmes félicités.

Bien que la Réforme ait impitoyablement détruit la grande illusion que nourrit l'Eglise catholique au cœur de ses ouailles, la fiction d'une autorité extérieure et légale reprit de bonne

[1] Voy. sur l'Eglise grecque M. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Bd. I (Freiburg im Br., 1890-1891), page 13.

[2] Voy. chapitre deuxième, § I.

heure vie et crédit au sein de nos communautés protestantes[1]; elle s'imposa sous une double forme aux esprits et aux consciences, sous la forme de la doctrine théopneustique et sous celle du confessionalisme luthérien ou réformé. Dans l'âge orthodoxe, qui succéda à l'époque créatrice de la Réforme, les confessions de foi, les symboles officiels et obligatoires finirent par prendre le pas sur l'autorité de la Bible, dont ils prétendirent fixer le sens et régler l'interprétation. Aussi convient-il de s'arrêter un moment à la doctrine plus palpable et plus massive qui érige en norme de la dogmatique protestante la lettre et le contenu de nos symboles ecclésiastiques. Sans doute le confessionalisme rigide perd pied dans l'enceinte des Eglises protestantes, mais on se tromperait étrangement en jugeant qu'il est mort à jamais; il a des retours offensifs, des recrudescences d'ardeur militante d'autant plus acharnées qu'il sent le terrain se dérober sous ses pas; dans chacun de ces accès belliqueux, efforts désespérés d'une cause perdue, il dévoile plus clairement sa nature intime et se révèle comme une piteuse contrefaçon du catholicisme, dont il n'a pas la puissance et la grandeur, mais dont il garde l'âme intolérante et les allures despotiques.

Sans nous engager dans une polémique purement négative, essayons d'élargir le débat et de marquer sommairement en quoi consiste la valeur dogmatique des confessions de foi, ce qu'elles ne peuvent ni ne veulent nous donner, les services que nous sommes en droit de leur demander et d'attendre d'elles. Ce rapide examen n'est pas une digression oiseuse, il apporte

[1] Sur le protestantisme en Allemagne, voy. l'ouvrage très nourri de JOHANNSEN, *Die Anfänge des Symbolzwangs unter den deutschen Protestanten*, 1847. — L'ouvrage de M. CHAPONNIÈRE, *La question des confessions de foi au sein du protestantisme contemporain*, Genève 1867, embrasse un champ bien plus étendu. — Dans les derniers symboles des Eglises luthériennes et réformées, on rencontre déjà des déclarations caractéristiques qui annoncent et préparent le développement qui va suivre. Voy. *Formula Concordiæ*, Solida declaratio (De compendiaria doctrinæ forma, § 16, Edit. HASE, page 537); *Formula Consensus Helvetici*, Art. XXVI (Ed. NIEMEYER, p. 739).

une contribution directe à l'étude du problème qui nous occupe : la norme de la dogmatique protestante [1].

Un mot d'abord des symboles de l'ancienne Eglise qu'on a décorés du titre inexact de symboles œcuméniques [2]. L'autorité de ces symboles se confond avec l'autorité des Eglises qui les ont promulgués et nous les ont transmis. Il ne faut pas que les déclarations et l'attitude de nos Réformateurs nous fassent illusion sur le caractère et le crédit des formules dogmatiques léguées par l'Eglise catholique aux générations protestantes. Ces formules, il est vrai, ont passé dans les documents officiels de la plupart des communautés évangéliques [3]. Calvin fait le plus grand cas du symbole dit apostolique, Luther exalte le prétendu symbole d'Athanase comme l'un des plus beaux chefs-d'œuvre du Saint-Esprit depuis le temps des apôtres, Zwingle trouve dans les « symboles œcuméniques » l'expression fidèle de la doctrine biblique, Mélanchton tient à ce consensus avec l'antiquité chrétienne et y voit la preuve de la vraie et pure catholicité des adeptes de la Réforme ; mais en dépit de cette attitude positive et conservatrice de chacun de nos Réformateurs, il serait singulièrement imprudent d'en appeler à leur témoignage et à leur exemple pour restaurer le point de vue catholique dans l'appréciation des anciens sym-

[1] Cf. E. Schérer, *Prolégomènes*, p. 46 et suiv. ; M. Lichtenberger, *ouv. cit.*, p. 119 et suiv. ; Ritschl, *Ueber das Verhältniss des Bekenntnisses zur Kirche*, 1854 ; M. Holtzmann, *Kanon und Tradition*, 1859, p. 415 sq. ; M. Bovon, *Ouv. cit.*, I, 31-46. — On lira avec intérêt et avec fruit la dissertation classique de Schleiermacher, *Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehn symbolischer Bücher*, 1819. (Sämmtliche Werke, I. Abtheilung : Zur Theologie, Tome V, p. 423-454.) Cf. *Der christliche Glaube*, § 27, 1-2 ; *Die christliche Sitte*. p. 435-436. — Il est intéressant de comparer sur ce point les idées de Schleiermacher avec celles de Vinet ; on trouvera entre l'un et l'autre point de vue des analogies parfois frappantes.

[2] M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II (1887), 299-300 ; M. Achelis, *Zur Symbolfrage*, Berlin. 1892, p. 7-9 ; M. Bornemann, *Der Streit um das Apostolicum*, Magdeburg 1893, p. 35 sq.

[3] *Conf. augustana*, I, III ; *Articuli smalcaldici*, Pars I (De summis articulis divinæ majestatis) ; *Formula concordiæ*, Epitome I, § 3-4. — *Conf. gallicana*, Art. V ; *Conf. belgica*, Art. IX ; *Conf. anglicana*, Art. VIII ; *Conf. Helvetica posterior*, Art. XI.

boles. Entre ce point de vue et le principe religieux du protestantisme, la contradiction est flagrante et irréductible. L'intelligence vraiment chrétienne et évangélique de la nature spirituelle et intérieure de la foi est absolument réfractaire à la notion et à la pratique catholique. Sur quel fondement et à quel titre les Réformateurs adhèrent-ils aux formules de Nicée et de Chalcédoine? Est-ce la soumission passive à une tradition extérieure et légale qui entraîne leur assentiment et détermine leur attitude si résolument conservatrice? Nullement. S'ils acceptent la christologie ou la théologie catholique, s'ils font sans scrupule usage des formules élaborées par les Pères et sanctionnées par les conciles, c'est qu'ils sont convaincus que les anciens symboles sont véritablement conformes à la vérité religieuse enseignée dans l'Ecriture sainte. Ce n'est pas la soumission à l'Eglise, c'est leur obéissance à l'Evangile qui inspire et domine leurs paroles et leur conduite. Cela est si vrai qu'ils façonnent à l'image de leur pensée religieuse le contenu et la formule théologique des symboles « œcuméniques. » S'ils trouvent dans les documents de l'ancienne Eglise l'expression de leur foi évangélique, c'est qu'ils ont commencé par lire ces documents à la lumière de cette foi ; ils se servent des vieilles outres pour y verser un vin nouveau, mais sur bien des points les outres se rompent et le vin se répand[1].

[1] On trouvera sur ce point des développements étendus, appuyés sur une série de textes concluants, dans mes *Etudes christologiques : la christologie traditionnelle et la foi protestante*, Paris 1894 (Revue de théologie et de philosophie, 1894, p. 105-153). — Les débats récents sur le symbole dit apostolique ont donné naissance, en Allemagne, à un grand nombre d'études ou d'articles, dont quelques-uns ont une portée plus générale. Voy. p. ex., outre les brochures déjà citées. de MM. Achelis et Bornemann, les opuscules suivants : M. Herrmann, *Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolicum?* 1893; M. Kaftan, *Die Verpflichtung auf das Bekenntniss in der evangelischen Kirche*, 1893; surtout M. Kattenbusch, *Das apostoliche Symbol.* Erster Band : Die Grundgestalt des Symbols. Leipzig 1894. — On sait que, dans les Eglises presbytériennes de langue anglaise, la revision de la confession de Westminster est réclamée par beaucoup de théologiens et de laïques aussi pieux qu'éclairés. Les publications issues de ce mouvement abordent fréquemment la question de principe. Voy. M. Briggs, *Whither?* 1889; Schaff, *Creed*

L'expérience des Réformateurs renferme à notre adresse une grande et précieuse leçon. Elle nous enseigne à prendre vis-à-vis des confessions de foi dont ils sont les auteurs ou les garants, une attitude nette et loyale, franchement et pleinement en harmonie avec cette foi personnelle et intérieure dont ils ont reconquis les titres en nous frayant la voie royale qui mène droit à l'Evangile. C'est dire qu'ils nous interdisent péremptoirement de canoniser la lettre et le contenu des symboles protestants. Ce serait prendre le contre-pied de leur enseignement, ce serait trahir leur exemple et leur cause que d'élever à la hauteur de règles souveraines et indiscutables les documents par lesquels Luther et Zwingle, Mélanchton et Calvin entendent non pas fonder une doctrine nouvelle, mais professer leur foi en l'Evangile et rendre témoignage à la vérité chrétienne. Qu'il s'agisse de la Confession d'Augsbourg ou de celle de La Rochelle, du catéchisme d'Heidelberg ou des trente-neuf articles, aucun de ces symboles ne veut être pour nous une charte intangible et irréformable; leur conférer une autorité statutaire et légale, c'est dénaturer le rôle qu'ils s'attribuent et porter atteinte au principe qui les a fait naître. Faut-il citer des textes? Ils abondent. Luther fait une tournée de visite et d'inspection au milieu des communautés réveillées à sa voix, il publie une série d'articles pour éclairer et instruire les conducteurs spirituels de ces communautés; comment introduit-il ces articles pour les recommander à ses adhérents? Il ne songe pas à « imposer à la conscience des fidèles le joug de nouvelles décrétales, mais il compte sur le concours spontané et sur la libre adhésion de l'amour se soumettant aux propositions nouvelles jusqu'à ce qu'il plaise au Saint-Esprit d'en faire trouver de meilleures[1]. » En élaborant la confession

Revision in the presbyterian Churches, 1890; M. WARFIELD, *On the revision of the Confession of Faith*, 1890.

[1] LUTHER, *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren in Herzog Heinrichs zu Sachsen Fürstenthum.* Erste und grössere Vorrede, 1528. *Ed. Erlang.* Tom. XXIII, surtout p. 9: « Und wiewol wir solches nicht als strenges Gebot können lassen ausgehen, auf dass wir nicht neue päbstliche Decretales aufwerfen, sondern als eine Historien oder Geschicht,

d'Augsbourg, Mélanchton ne songe pas à formuler un credo définitif et infaillible : on sait avec quels soins et quelle persévérance il s'efforça de retoucher sans cesse et de perfectionner son œuvre ; les modifications qu'il y apporta ne concernent pas seulement la forme et la rédaction, elles portent sur le fond et entrent dans le vif de quelques-unes des doctrines les plus controversées de l'époque [1]. Les préfaces de quelques-uns des symboles les plus importants des Eglises réformées s'expriment dans le même sens que Luther et ses collaborateurs directs : les promoteurs de la Réforme n'aspirent pas à dominer sur la foi de leurs frères, ils ne demandent qu'à contribuer à leur joie. (2 Cor. I, 24 [2].)

A ceux qui prétendent nous imposer le joug des symboles obligatoires, nous rappellerons que ce ne furent pas les Eglises qui d'abord revêtirent les confessions de foi d'un caractère juridique et les placèrent sous une sanction officielle ; c'est le pouvoir civil qui, s'identifiant avec une confession déterminée, renouvela les traditions du saint empire romain, j'allais dire la théorie et la pratique du paganisme antique, en transformant les affirmations religieuses de l'Eglise en documents autoritaires, assimilés aux lois de l'Etat, imposés par la contrainte, et garantis par le bras séculier [3].

darzu als ein Zeugniss und Bekenntniss unsers Glaubens, so hoffen wir doch, alle fromme, friedsame Pfarrherrn,... werden solchen unsers Landesfürsten und gnädigsten Herren Fleiss, dazu unser Liebe und Wohlmeinen nicht undankbarlich noch stolziglich verachten, sondern sich williglich, ohne Zwang, nach der Liebe Art, solcher Visitation unterwerfen, und sampt uns derselben friedlich geleben, bis dass Gott der Heilige Geist besseres durch sie oder durch uns anfahe. »

[1] Recensions successives des années 1531, 1533, 1536, 1538, surtout de 1540 (*Confessio variata*). Voir aussi l'art. XV de la Conf. d'Augsbourg (*De ritibus ecclesiasticis*) et l'excellente interprétation qu'en donne M. Bornemann, *ouv. cit.*, p. 26-27.

[2] *Basileensis prior*, Conclusio ; *Scoticana Confessio fidei*, Præfatio ; *Helvetica posterior*, Præfatio (Ed. Niemeyer, pag. 104, 341, 464).

[3] Voy. sur ce développement au sein des pays luthériens de langue allemande la solide et riche étude de M. Müller, *Die Symbole des Lutherthums* (Preussische Jahrbücher, Tome 63 [1889], p. 121-148). — Sur l'ancienne Eglise catholique, cf. M. Kattenbusch, *Luthers Stellung zu den*

Mais entrons pour un moment dans les idées de ceux que nous combattons, plaçons-nous sur le terrain du confessionalisme rigoureux, acceptons la valeur canonique et normative des symboles : c'est alors seulement que les véritables difficultés surgiront de toutes parts et que le principe de l'autorité extérieure, en apparence si simple et si commode, nous créera des embarras sans cesse renaissants.

Nées des besoins pratiques des Eglises, inspirées par les nécessités de l'époque, toutes les confessions de foi portent l'empreinte du temps et du milieu qui les ont vues naître ; elles sont des œuvres de circonstance, souvent des œuvres de polémique, sorties de controverses dont nous avons parfois de la peine à comprendre l'importance et même à saisir la signification [1]. Il n'est pas de symbole, si bref qu'il soit, qui ne renferme des éléments accidentels, visant des adversaires précis, s'adressant à des lecteurs aujourd'hui disparus, fournissant peut-être la solution du jour, mais ne répondant plus aux exigences actuelles. Ou bien fera-t-on abstraction du moment et du milieu historique dont chaque document conserve la marque distincte ? Mettra-t-on sur la même ligne toutes les confessions de nos Eglises [2] ? Accordera-t-on le même crédit aux symboles universellement adoptés et à ceux qu'un fraction seulement de la chrétienté ou du protestantisme a reconnus ? En appellera-t-on indistinctement à la confession d'Augsbourg et à la Formule de concorde, au catéchisme de Genève et aux canons de Dordrecht, à la confession de Westminster et à la Formula consensus helvetici ? Et au sein de la même communauté, ne fera-t-on aucune différence entre les documents de la période créatrice et les œuvres d'une époque postérieure

ökumenischen Symbolen, Giessen, 1883, p. 1 sq.; M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 36, 87-88, 94, 391 et suiv. ; III, p. 697-698 ; A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, I², p. 145-149.

[1] C'est un point qu'ont surtout relevé Schleiermacher et Vinet et sur lequel on a souvent insisté après eux. M. Wendt, *Die Norm des echten Christenthums*, Leipzig 1893, p. 20-21. Cf. Al. Schweizer, *ouv. cit.*, § 13.

[2] Voyez sur les confessions des Eglises luthériennes les observations de M. Kattenbusch, *Kirchliche Studien zur Symbolik* (Theol. Stud. u. Krit., 1878, p. 222-223, 245-247) ; *Theol. Lit.-Zeitung*, 1883, Col. 353-354.

au souffle moins original et à l'envergure moins puissante?

Ces questions une fois résolues, sera-t-il possible d'utiliser enfin les confessions de foi et d'en tirer des formules dogmatiques toutes faites et parfaites? Nullement. Les difficultés de détail ne sont pas moins nombreuses que les difficultés de principe. Je n'en donnerai qu'un exemple. Nos symboles protestants exploitent les enseignements de l'Ecriture en appliquant une exégèse dont fort souvent nous répudions la légitimité et l'exactitude; les principes herméneutiques pratiqués au XVIe siècle ne sont plus les nôtres, et les résultats obtenus à l'aide de ces principes nous paraissent à maintes reprises sujets à caution[1]. Fermerons-nous les yeux sur ces divergences? Pouvons-nous accepter des procédés d'interprétation, une méthode d'argumentation, un appareil de preuves et de démonstration que nous condamnons sans hésiter et que nous nous ferions scrupule d'appliquer aujourd'hui? Ou bien, pour lever ces difficultés, essayera-t-on de faire le départ entre l'esprit et la lettre des symboles, entre la forme et le fond, entre l'essentiel et l'accidentel? L'effort est assurément légitime et louable[2], mais pour échapper au reproche d'arbitraire, il exige une série de qualités rares et d'opérations infiniment délicates. Culture théologique large et forte, connaissance exacte et complète de l'histoire de chaque symbole, intelligence profonde des doctrines exposées, discernement sûr des besoins accidentels du moment et des intérêts permanents de la piété, en vérité, le théologien qui posséderait tous ces dons serait digne et sans doute capable de formuler lui-même une confession de foi, et l'on n'aurait pas le cœur de le condamner à restaurer les vieux

[1] Cf. M. Bovon, *ouv. cit.*, p. 36-38.

[2] Il a été tenté de différentes manières. Sur les essais de distinguer entre la substance et la formule des symboles, voy. les critiques pénétrantes et en partie fondées de M. Hausrath, *Kleinere Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts*, 1883, p. 372-375. — M. Wendt, *ouv. cit.*, ibidem. — Cependant plusieurs théologiens indépendants ont essayé de maintenir ce qu'il y a de juste dans cette distinction : Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, § 208-209 ; M. H. Schultz, *Grundriss der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 1890. p. 11.

symboles et à tourmenter les textes pour en tirer un sens problématique ou équivoque.

Il suffirait d'ailleurs de comparer avec la théologie de nos symboles les idées de leurs plus ardents défenseurs, et l'on verrait bien que le confessionalisme, préconisé en théorie, est pratiqué par ses adhérents d'une façon singulièrement intermittente. Sans rappeler les reproches d'hétérodoxie et d'hérésie que les représentants les plus distingués du confessionalisme échangent périodiquement et se renvoient à l'envi, il est permis de soumettre cette école à un examen sommaire dont le résultat ne serait guère favorable à la canonisation des symboles. Que de points sur lesquels éclate le dissentiment entre le texte formel de nos confessions et l'orthodoxie la plus robuste et la plus résolue de nos jours! L'article IX de la confession d'Augsbourg enseigne que le baptême est nécessaire au salut [1]; l'article XI maintient la confession privée [2]; l'Apologie conserve trois sacrements, la pénitence à côté du baptême et de la cène [3]; le petit catéchisme de Luther recommande aux fidèles le signe de la croix avant la prière du matin [4]; la démonologie des symboles, surtout de ceux qui procèdent de Luther, est si massive que les orthodoxes les plus déterminés s'accordent tacitement pour la dissimuler [5]; la plupart des symboles se réclament de la prétendue formule d'Athanase qui fait dépendre la félicité éternelle de l'admission d'une théorie aussi subtile qu'anti-biblique [6]; la confession gallicane enseigne que l'immense majorité des hommes est prédestinée

[1] De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem (Texte allemand: « Von der Taufe wird gelehrt, dass sie nöthig sei »).

[2] De confessione docent, quod absolutio privata retinenda sit, quamquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio.

[3] *Apolog.* VII, 4: Vere igitur sunt sacramenta, Baptismus, Cœna domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ.

[4] Append. I. § 1: Mane cum surgis e lecto, signabis te signo sanctae crucis dicens...

[5] Ed. Hase, p. 315, 405, 428, 525, 530-533.

[6] Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit. § 1-2; cf. § 26-27, § 40.

par la volonté de Dieu à des tourments sans fin [1] ; la Formula consensus helvetici proclame l'inspiration des points voyelles du texte de l'Ancien Testament [2]. Il serait facile de multiplier les exemples ; ceux que j'ai rappelés montrent avec une clarté suffisante que sur bien des points l'autorité des symboles est abandonnée par ceux-là même qui, en théorie, s'en constituent les partisans et les avocats.

Mais ne bornons pas nos regards à la situation présente, jetons un coup d'œil en arrière et consultons l'histoire. Qui osera soutenir que la vie religieuse de nos Eglises évangéliques est en raison directe du respect ou du culte voué aux confessions de foi? Quelles ont été les époques les plus vivantes et les plus fécondes dans le développement du protestantisme ? Est-ce sous le régime de l'orthodoxie rigide et du confessionalisme à outrance que la piété a été la plus riche et la plus vigoureuse, qu'elle a porté ses plus beaux fruits et produit ses meilleures œuvres ? Cette revue rétrospective ne confirme-t-elle pas une expérience souvent renouvelée ? Ne nous rappelle-t-elle pas que la foi vivante est autre chose que l'adhésion à une formule ou la soumission à une règle, que la correction de la doctrine ne garantit nullement la sainteté des mœurs et l'ardeur de la charité, que les plus vaillants disciples du Christ ont été trop souvent les parias ou les victimes de l'orthodoxie officielle [3] ? S'il en est ainsi, que faut-il penser de la levée de boucliers à laquelle on nous appelle en faveur du caractère autoritaire du symbole dit apostolique, des liturgies officielles et obligatoires, des confessions de foi surannées et parfois inin-

[1] *Conf. Gallicana* Art. XII; comp. *conf. Belgica* Art. XVI.

[2] Canon I-III. C'est le deuxième canon qui renferme la fameuse définition du texte de l'Ancien Testament: « Tum quoad consonas tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba *θεόπνευστος*. » Ed. Niemeyer, p. 730-731.

[3] En 1695, le pasteur Schelwig de Danzig signala 150 hérésies dans les ouvrages de Spener. La même année, le professeur Deutschmann fut chargé par la Faculté de théologie de Wittenberg de dresser un catalogue des hérésies et des erreurs de Spener: on en découvrit 264. Voy. M. Grünberg, *Philipp Jakob Spener.* Tome 1er (Göttingen 1893), p. 276-292, 297-303.

telligibles? Que dire de l'illusion ou de la prétention de ceux qui voudraient replacer troupeaux et pasteurs, ministres et docteurs sous le joug de ces règles extérieures? Ne faut-il pas craindre que les imprudents qui se livrent à cette œuvre de replâtrage ne portent la plus grave atteinte aux consciences, ou, ce qui ne serait pas moins funeste, ne deviennent malgré eux des fauteurs d'hypocrisie, ouvrant la porte à des accommodations douteuses, à des réticences équivoques, à la déloyauté et au mensonge? Certes, il serait téméraire de suspecter la sincérité de ceux qui agitent l'opinion, effrayent les âmes simples et jettent des cris d'alarme pour faire subir aux fils de la Réforme une servitude plus lourde et moins glorieuse que les chaînes brisées par nos pères; il y aurait de l'injustice à supposer que ceux qui chargent de ces pesants fardeaux l'épaule de leurs frères ne veulent pas eux-mêmes les remuer du bout du doigt; mais l'expérience des siècles nous autorise à affirmer que les naïfs ou les habiles qui attendent d'une réaction confessionnelle le salut de l'Eglise et de la société tentent l'impossible entreprise de chasser Satan en appelant à leur aide le prince des démons.

Cependant notre ardeur à combattre la canonisation des symboles érigés en autorités religieuses et en règles du dogme serait aveugle et funeste si elle nous faisait oublier que les symboles ecclésiastiques, bien compris et sagement utilisés, sont appelés à nous rendre de précieux et indispensables services[1]. Le dogmatiste protestant qui ignore ou qui néglige les documents dans lesquels nos Eglises ont « confessé leur foi » et formulé leur doctrine, est exposé à des dangers et à des erreurs contre lesquels on ne saurait trop le prémunir. Si les symboles ne veulent et ne doivent pas être des « décrétales » infaillibles, la plupart d'entre eux se rattachent si étroitement aux origines de nos Eglises, ils sont des facteurs si importants et si néces-

[1] Al. Schweizer, *ouv. cit.*, § 13, § 17-19; Lipsius, *ouv. cit.*, § 204-212; Ritschl, *ouv. cit.* II³, 18-20; M. H. Schultz, *ouv. cit.* § 5. — M. Bornemann, *Unterricht im Christenthum*, Gœttingen 1891, p. 178-180; M. Kaftan, *Glaube und Dogma*, 1889, chap. IV; M. Gottschick, *Die Kirchlichkeit* p. 1-10; *Theologische Wissenschaft und Pfarramt*, p. 17.

saires de notre histoire religieuse, ils fixent ou résument avec tant de force et d'originalité les principes créateurs et directeurs de notre renaissance chrétienne, qu'ils resteront à jamais les monuments classiques du protestantisme et les témoins authentiques de sa piété et de ses croyances. C'est donc à ces sources de premier ordre qu'il faut remonter toujours pour connaître et apprécier l'inspiration primitive et la pensée maîtresse de la vie et de la doctrine protestante. Ce n'est pas un intérêt de pure curiosité historique qui doit nous ramener sans cesse à ces documents infiniment vénérables ; la connaissance, l'intelligence de nos confessions de foi est la condition nécessaire de tout véritable progrès dogmatique. S'il est vrai que les principes religieux du protestantisme se sont exprimés, à des degrés divers et avec une clarté et une vigueur inégales, dans les déclarations officielles de nos Eglises, il faut en conclure que le développement normal et fécond de ces principes ne sera que l'épanouissement organique du germe dont l'éclosion a rendu la vie et la liberté à la chrétienté[1]. Notre vocation n'est donc pas d'ignorer ou de détruire la tradition inaugurée par nos symboles, mais de traduire avec netteté et d'appliquer avec conséquence la vérité reconquise par nos Réformateurs, d'éliminer le levain catholique qui reste mêlé au ferment de l'Evangile et qui en comprime la puissance et l'expansion, de dégager, de mettre en pleine lumière, de rendre souverainement dominateur le type de vie et de foi religieuse que renferment les chartes augustes, mais incessamment perfectibles de l'Eglise des Luther, des Zwingle et des Calvin. Plus le dogmatiste réussira à accomplir, non à abolir la tradition ecclésiastique, c'est-à-dire à ramener à sa signification permanente et à ressaisir dans sa profondeur religieuse le témoignage de nos pères, plus aussi il sera véritablement conforme à l'esprit et au principe de nos Réformateurs, plus il fera une œuvre utile à nos Eglises, une œuvre éminemment évangélique et protestante[2].

[1] M. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1892, p. 12.
[2] Cf. M. Sabatier, *De la vie intime des dogmes*, p. 24-25.

Ai-je réussi à montrer que la renonciation à l'autorité légale et statutaire des confessions de foi n'implique en aucune façon la rupture de la chaîne bénie qui nous relie aux jours héroïques de la Réforme ? Fils reconnaissants et respectueux, notre ambition est d'allier à la fidélité qui recueille pieusement le legs immortel du passé, le courage et la liberté qui honorent la mémoire des pères et s'inspirent de leur exemple, non seulement en mettant à profit leurs trésors et en y puisant chaque jour de nouvelles richesses, mais aussi en sacrifiant les valeurs fausses ou douteuses qui altèrent l'or pur de leur glorieux héritage.

II

Quelles que soient les différences qui règnent entre les confessions de foi de nos Eglises évangéliques, celles-ci s'accordent toutes sur un point : elles se soumettent au contrôle incessant des Saintes-Ecritures et demandent à être jugées, et au besoin rectifiées, à la lumière de ce que l'on a appelé plus tard le principe formel du protestantisme [1]. Suivons les indications de nos symboles ; ne nous bornons pas à recueillir leurs déclarations et à peser leur témoignage ; ouvrons le livre dont ils ne veulent être que les dociles interprètes. La Bible est-elle l'autorité religieuse suprême et peut-elle servir de norme à la dogmatique protestante [2] ?

L'autorité absolue de la Bible érigée dans toutes ses parties en règle souveraine de la foi ne peut être maintenue et justifiée

[1] *Conf. augustana*, Epilogus § 7 ; *Apol. conf. aug.* Præfatio § 7-9 ; *Articuli smalcaldici* II, 15 ; *Formula Concordiae*, Præfatio § 7-8 ; *Basileensis prior*, Conclusio ; *Scoticana Conf.*, Præfatio ; *Helvetica posterior*, Præfatio.

[2] Il va sans dire que nous n'avons pas à exposer ici, dans son ensemble, la doctrine de l'Ecriture sainte. Celle-ci a sa place dans le système dogmatique (Cf. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 128-132 ; M. BOVON, *Dogmatique chrétienne*, I, 50) ; mais le dogmatiste ne peut se dispenser de prendre position, dès le début, vis-à-vis du problème de l'autorité religieuse et dogmatique de la Bible. Relire les belles études de E. SCHÉRER, *De l'inspiration de l'Ecriture*, 1853. *Ce que c'est que la Bible*, 1854 (Mélanges de critique religieuse, 1860, p. 21-63), et la dissertation classique de ROTHE (*Zur Dogmatik*, 1869², troisième étude).

que par ceux qui adhèrent sans réserve à l'inspiration plénière de l'Ecriture sainte, œuvre directe de Dieu et incarnation permanente de son Esprit. Ceux-là seuls qui identifient la révélation divine avec la lettre de l'Ancien et du Nouveau Testament ont le droit de se dire les partisans ou les défenseurs de l'autorité canonique et normative des livres bibliques. Dès que l'on concède à l'activité humaine une part quelconque dans la composition des Ecritures, on ouvre la porte à l'erreur, ou du moins aux chances et à la possibilité d'erreur. Il n'y a pas ici de moyen terme possible : la négation de la théopneustie verbale entraîne la négation de l'infaillibilité doctrinale des livres saints [1].

Ce n'est pas le lieu d'examiner ici la doctrine de l'ancienne orthodoxie, reprise et développée avec éclat par Gaussen et les hommes du réveil ; en théorie, elle n'a plus guère d'adhérents parmi les théologiens qui pensent. Tout a été dit pour en montrer l'inanité et même le péril ; des esprits profondément pieux, des théologiens éminemment conservateurs [2] lui ont fait son procès, et sa cause est perdue sans retour. On a reconnu qu'elle ne répond ni au caractère distinctif et à la nature intime de la Bible, ni au témoignage que les auteurs sacrés se rendent à eux-mêmes ; on a montré qu'elle suppose et entraîne une conception superficielle, intellectualiste, mécanique de la religion, de la révélation, de l'action de Dieu dans l'histoire de l'humanité et dans l'âme des fidèles ; on en a dévoilé les incontestables dangers, puisqu'elle tend à faire de la foi chrétienne

[1] M. L. Monod, *Questions religieuses du jour* (Rev. chrét., 1892, I, p. 169) : « Entre la notion d'une Bible infaillible et celle d'une Bible où l'erreur humaine a pu se glisser, il faut reconnaître avec le chrétien vénéré qui a écrit la *Théopneustie* qu'il y a un abîme. »

[2] Rappelons les déclarations catégoriques de quelques théologiens dont le nom sonne bien aux oreilles orthodoxes. M. F. Godet, *Ce que le ministère doit à l'Eglise dans le moment actuel*, 1891, p. 7 et 9 ; le même, *Révélation* Revue chrétienne, 1892, I, p. 124 ; M. Doumergue, *L'autorité en matière de foi et la nouvelle école*, 1892, p. 162, 171-175 ; Frank, *System der christlichen Wahrheit*, tome II (Erlangen 1880), § 38, § 45 ; M. Kæhler, *Unser Streit um die Bibel*, Leipzig 1895, p. 28-43 ; M. W. Schmidt (de Breslau), *Christliche Dogmatik*. Erster Theil : Prolegomena, Bonn 1895, 385. 392-394.

une simple croyance et à substituer le document humain de la révélation divine à la parole de Dieu faite chair et manifestée en Jésus-Christ[1]. Mais si, théoriquement, l'on est d'accord pour rejeter bien loin la notion de la « dictée » du Saint-Esprit, il s'en faut de beaucoup que l'on ait osé tirer les conséquences pratiques de ces prémisses renouvelées. Que de théologiens, que de pasteurs qui, dans leur enseignement et leur prédication, en appellent au témoignage scripturaire, comme si la Bible était un formulaire doctrinal, un code ou un rituel sacré ! Que de lecteurs, non pas seulement parmi les laïques pieux, cherchent dans leur Bible une direction extérieure infaillible, une règle qu'ils dégagent des textes et appliquent à la vie ou aux croyances comme le juge ou le fonctionnaire qui compulse un dossier et manie un instrument juridique et législatif ! Que de protestants pour lesquels la Bible devient ainsi ce qu'est l'Eglise pour le catholique, un vaste système de garanties surnaturelles, auxquelles parfois « ils s'attachent d'une étreinte d'autant plus passionnée qu'ils sont moins sûrs des choses elles-mêmes[2] ! »

Il semble que les difficultés d'une pareille entreprise devraient rebuter ceux qui osent la tenter. Car enfin, pour consulter la Bible comme on feuillette un manuel d'administration ou un recueil de lois et de décrets, le premier devoir serait de recourir au texte original du document qui sert de règle et d'oracle. Or ce texte authentique et infaillible, où le trouvera-t-on ? Qui ne sait que l'âge des manuscrits arrivés jusqu'à nous est relativement récent ? Peut-on oublier que le plus ancien manuscrit de l'Ancien Testament n'est pas antérieur au dixième siècle, et que les plus précieux manuscrits du Nouveau Testament ne remontent pas au delà du quatrième siècle ? Qui donc ignore qu'entre les manuscrits et les diverses familles de manuscrits les variantes se comptent par milliers ? Que dans la

[1] Ce dernier point, à mon sens le plus important, a été relevé avec une grande vigueur par M. Herrmann, *Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche*, Halle 1882.

[2] M. L. Monod, *ouv. cit.*, p. 37. — M. Ménégoz, *L'autorité de Dieu*, Revue chrétienne, 1892, I, p. 403.

plupart des cas ces divergences soient dénuées d'importance dogmatique, peu importe ; il suffit d'en constater une seule, pour établir que la fiction d'un texte infaillible ou même universellement reçu est démentie par les faits.

D'ailleurs quand même ce texte existerait, il ne serait directement accessible qu'à bien peu de chrétiens. Pour l'immense majorité des lecteurs, la Bible n'existe que dans des traductions plus ou moins exactes ; en est-il une seule qui soit garantie contre la possibilité d'erreur ? Les tentatives qui se multiplient dans tous les pays protestants pour donner une version toujours plus fidèle et plus vivante, ne prouvent-t-elles pas que nos Eglises ne songent pas à attribuer l'infaillibilité à une des traductions nées dans leur sein ? Et certes, l'histoire de la version des LXX, comme celle de la Vulgate, atteste que l'Eglise catholique grecque ou romaine est mal venue à soutenir que l'une ou l'autre de ces versions est soustraite aux infirmités du travail humain [1].

S'il suffit du simple examen des faits pour réduire à néant la foi en un texte infaillible, la notion d'un canon providentiel et divin ne résiste pas davantage à l'étude impartiale de l'histoire. « Qui a fait le Nouveau Testament ? qui a recueilli ces livres de formes et d'origines très diverses ? qui a fait le départ entre les élus et les délaissés ? qui a mis fin aux incertitudes ? L'histoire de cinq siècles répond : c'est l'ancienne Eglise catholique, en sorte que le canon dogmatique du Nouveau Testament, ce dogme des dogmes sur lequel on veut faire reposer tous les autres, ne repose en dernière analyse que sur l'autorité de l'Eglise. En vain regimbe-t-on contre cette déposition de l'histoire. Ceux qui divinisent la collection des livres du Nouveau Testament doivent aussi diviniser la tradition d'une Eglise qu'ils déclarent d'autre part entachée d'erreurs païennes et de superstitions de toutes sortes. Tel est le cercle vicieux où vient s'enfermer et périr fatalement la théorie de l'autorité

[1] Tous ces faits ont été rappelés bien souvent. Voy. en dernier lieu, M. L. Monod, *ouv. cit.*, p. 16-17, 103-104.

dogmatique de la Bible, en tant qu'elle se fonderait sur des titres extérieurs et historiques [1]. »

On sait que le catholicisme échappe à cette critique et se sauve de cette contradiction, mais par quels moyens et à quel prix ? En statuant l'origine divine et le caractère infaillible de la tradition ecclésiastique. Théorie logique et conséquente, à la condition que l'on fasse un pas de plus et qu'avec Rome on postule, pour l'interprétation de la tradition et de l'Ecriture, un guide absolument exempt d'erreur, une direction infaillible et souveraine. Il est notoire, en effet, que des pratiques et des enseignements infiniment divers en appellent à l'autorité de la Bible avec une imperturbable confiance. Les partis d'opposition aux prises avec l'Eglise au moyen âge justifiaient par l'Ecriture sainte leurs rêveries apocalyptiques et leurs tendances communistes, et de nos jours encore, au sein du christianisme, que de sectes qui, si l'on s'en tient à la lettre de la Bible, sont assurément plus fidèles à l'enseignement scripturaire que les membres les plus orthodoxes de nos Eglises [2] !

Il faut avoir le courage de se l'avouer sans détour. La Bible ne se présente pas à nous sous l'aspect d'une dogmatique tombée du ciel et revêtue du sceau de l'infaillibilité. La transformer en autorité extérieure et légale qui règle la foi et dicte la croyance, c'est lui imposer un caractère qui lui est étranger et qu'elle n'a jamais revendiqué.

C'est aussi opposer un démenti aux plus clairs et aux plus décisifs enseignements de l'histoire. En effet, inadmissible en théorie, irréalisable dans la pratique, la règle préconisée par la scolastique scripturaire, n'a jamais été effectivement suivie ni véritablement pratiquée. C'est un fait que nos Réformateurs

[1] M. Sabatier, *Le Nouveau Testament contient-il des dogmes?* (Revue chrétienne, 1892, I, p. 29). — Cf. M. L. Monod, *ouv, cit.*, p, 17; M. G. Godet, *Christ, fondement de l'autorité de l'Ecriture*, Montauban 1891, p. 7.

[2] M. Pécaut, *Le christianisme libéral et le miracle*, Paris 1869, p. 45 sq. — M. Wendt, *étude cit.*, 11-12; M. Monod, p. 16; M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, p. 409 suiv; A Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, Halle 1887², p. 43-44.

ont développé de préférence les idées maîtresses de la théologie paulinienne, et qu'ils ont négligé ou sacrifié des éléments du témoignage religieux du Nouveau Testament qu'à tort ou à raison ils trouvaient inconciliables avec l'Evangile de Paul. C'est un fait que les puritains du XVIIe siècle ont cherché la règle de leur conduite et le type de leur langage dans les livres historiques de l'Ancien Testament. C'est un fait que quelques-unes des sectes les plus vivantes et les plus remuantes du protestantisme ont fait de l'Apocalypse l'objet favori de leurs méditations et l'aliment habituel de leurs âmes.

Que faut-il en conclure? C'est que les théopneustes les plus résolus ne peuvent pas et n'ont jamais pu mettre sur le même rang tous les passages de l'Ecriture sainte; c'est que jamais ils n'ont pris indifféremment pour idéal religieux et moral l'Ecclésiaste et saint Jean, le livre d'Esther et le sermon sur la montagne; c'est qu'ils font tous un triage dans le nombre et la matière des écrits bibliques, ils opèrent des départs, ils assignent des rangs, ils marquent des préférences, ils renient, de fait et par leur propre exemple, la règle qu'ils formulent en théorie. Et il ne saurait en être autrement, s'il est vrai que le recueil sacré renferme des livres de valeur religieuse inégale et qu'il y a dans le Nouveau, comme dans l'Ancien Testament, des types d'enseignement divers. Comment donc ose-t-on reprocher à la science théologique de faire ce que pratique continuellement et sans scrupule la piété des fidèles, en vertu d'un instinct religieux ou d'un tact spirituel qui fait voler en éclats la doctrine du bloc appliquée à l'Ecriture sainte en matière de foi et de dogme [1]?

Est-ce à dire qu'une fois la notion de la théopneustie écartée, la Bible perde toute valeur religieuse et cesse de faire pour nous autorité dans les choses de la foi? En aucune façon. Ce n'est pas l'autorité elle même qui tombe, c'est la nature de l'autorité qui se modifie [2]. Après avoir montré ce que l'Ecriture

[1] Rothe, *Zur Dogmatik*, 1869², 3e article; M. Wendt, *Etude cit.*, p. 10-12, 40; M. L. Monod, p. 105-108.

[2] Voy. plus haut chap. II, § I.. — La différence qu'il s'agit de mettre en lumière a été fort bien exprimée par le mot de M. Raccaud : « Nous

sainte ne saurait être et ce qu'elle ne veut pas nous donner, il est facile de rappeler le rôle nécessaire et permanent qui lui appartient dans la création et la direction de la foi protestante, par conséquent dans la constitution et le gouvernement de la science dogmatique.

« La Bible est le témoin qui nous fait connaître l'Evangile. » L'Evangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle de l'avènement du royaume de Dieu sur la terre, la révélation « de la sainteté divine et de l'amour divin dans leur parfaite harmonie manifestée dans la vie et dans l'activité tout entière de celui auquel notre religion emprunte son nom : Jésus-Christ [1], » l'Evangile est le contenu essentiel et l'âme inspiratrice de l'Ecriture sainte. La valeur de celle-ci consiste en ce qu'elle est le document et l'histoire de l'œuvre divine qui, se poursuivant à travers les siècles, a suscité au sein de l'humanité, « d'après un plan providentiel, apparent surtout en Israël [2], » les organes d'une vie nouvelle dont l'éclosion parfaite et la manifestation suprême se trouvent réalisées en Jésus-Christ. Ce fond permanent et intact de l'Evangile nous fournit un principe de critique spirituelle, un criterium religieux positif, d'après lequel nous pouvons apprécier les livres de l'Ecriture sainte, et faire, dans chaque écrit, le départ entre les parties fondamentales et essentielles et les parties caduques et transitoires. « La proclamation de la parole de Dieu, la proclamation de l'Evangile de la Rédemption, comme autorité souveraine, nous met entre les mains un principe régulateur ; nous avons trouvé le foyer autour duquel tout vient se grouper, avec une valeur proportionnée au degré de rapprochement de chaque partie avec ce centre divin [3]. »

Il est permis d'affirmer que cette méthode est conforme à l'esprit même du protestantisme et qu'elle répond aux grandes affirmations religieuses des pères spirituels de l'Eglise évan-

sommes les fils de la Bible et non ses esclaves. » *Etude cit.*, Revue de Lausanne, 1894, p. 102),

[1] M. L. Monod, *Le probleme de l'autorité*, p. 101, 70.

[2] M. Sabatier, *Revue chrétienne*, 1892 I, 253, ibidem 35-38.

[3] M. L. Monod, *ouv. cit.*, p. 108.

gélique. N'est-ce pas, en effet, la mise en pratique de l'axiome de Luther qui fait dépendre la canonicité des livres bibliques de leur attitude à l'égard de la personne du Christ? « C'est là la véritable pierre de touche pour juger tous les livres, quand on voit s'ils insistent ou non sur ce qui regarde Christ, puisque toute l'Ecriture doit nous montrer Christ (Rom. III), et que saint Paul (1 Cor. II) ne veut rien savoir que Christ. Ce qui n'enseigne pas Christ n'est pas apostolique, quand même Pierre ou Paul l'eût dit; au contraire, ce qui prêche Christ, voilà ce qui est apostolique, quand même cela viendrait de Judas, d'Anne, d'Hérode ou de Pilate[1]. » On a pu faire des réserves sur la manière dont Luther a appliqué son principe, mais il nous paraît incontestable que la théologie protestante ne fait pas fausse route en revenant avec une clarté et une décision croissantes à la position du Réformateur. Qu'est-ce donc que le postulat si énergiquement formulé par des théologiens de tendances très diverses, qu'est-ce que le postulat de faire de Jésus-Christ le fondement de l'autorité des Ecritures, sinon le retour manifeste au programme religieux de Luther[2]?

C'est aussi la part de vérité que renferme la formule de nos anciens théologiens: l'Ecriture a le pouvoir de s'interpréter

[1] *Vorrede auf die Ep. Jacobi.* Œuvres allemandes, édit. d'Erlangen, tome LXIII, p. 157.

[2] M. Lichtenberger, *ouv. cit.*, p. 151 suiv. — E. Schérer, *ouv. cit.*, p. 62: « La Bible a son unité, l'unité de la Révélation, l'unité de l'histoire, à savoir Jésus-Christ. C'est l'esprit de Jésus-Christ qui la pénètre, c'est la personne de Jésus-Christ qui en forme le centre, et c'est parce que le siècle de Jésus-Christ est le siècle classique de l'Eglise que la littérature religieuse de ce siècle demeure la littérature canonique du christianisme. » — M. Chapuis, *Jésus-Christ, fondement de l'autorité des Ecritures* (Revue de théologie et de philosophie, novembre 1882). — M. G. Godet, *Christ, fondement de l'autorité de l'Ecriture*, Montauban 1891. — M. Haupt, *Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen*, 1891, p. 69-70 — En prenant au sérieux le principe religieux formulé par Luther, nous nous élevons à cette « notion synthétique de la Bible, » que M. Bœgner reprochait récemment à notre théologie de ne point posséder (*Revue chrétienne*, 1892, II, 104). Toute autre synthèse serait purement factice et porterait une irrémédiable atteinte à l'intelligence historique de l'Ecriture sainte.

elle-même. En effet, le point d'appui et la norme que nous choisissons pour apprécier les différentes parties de la Bible, nous les cherchons dans la Bible elle-même, dans le centre vivant de l'Ecriture sainte, dans la personne du Christ à laquelle les livres saints rendent témoignage (Jean V, 39)[1].

Il est certain que cette manière d'envisager et d'employer la Bible la dépouille de l'autorité juridique et légale que les Juifs attribuaient au canon de l'ancienne alliance. Mais ce serait faire preuve d'une inintelligence profonde ou d'une insigne mauvaise foi que de soutenir que l'Ecriture sainte, considérée comme le document de la révélation divine dont Jésus-Christ est l'organe parfait, perd ses titres religieux et se voit privée de la dignité souveraine que lui confère la conscience chrétienne.

Nous avons indiqué dès maintenant où réside, pour le chrétien évangélique, l'autorité en matière de foi et, partant, en quoi consiste la norme de la dogmatique protestante. Il nous reste à dégager nettement la solution impliquée dans les développements qui précèdent, et à en marquer avec précision la signification complète et les caractères essentiels.

III

Quel est le nœud du débat sur la norme de la dogmatique protestante ? C'est la question de l'autorité en matière de foi. Existe-t-il, pour le protestant, une autorité religieuse? Où réside-t-elle ? Comment la légitimer et l'établir ?

Qu'on ait le courage de se l'avouer ou qu'on n'ose pas le reconnaître, dans la discussion de ce problème, le point de départ, c'est nous-mêmes. Cela est vrai pour le traditionaliste le plus autoritaire, pour le catholique le plus soumis. Qu'on aille au fond des choses, qu'on analyse l'état mental et moral de tout homme qui obéit à une autorité, il y a, à la base même de son obéissance, par delà l'acceptation de la règle à laquelle il se soumet, une décision intérieure du sujet, un acte volontaire de l'individu. Si je suis catholique romain, c'est

[1] Cf. M. L. Monod, *Revue chrétienne*, 1892, p. 172.

qu'entre toutes les Eglises je reconnais à l'Eglise de Rome le droit exclusif de me dicter ses lois. Pourquoi est-ce que je lui reconnais ce droit ? Il ne suffit pas que je réponde : « Parce qu'elle a parlé. » Car on me demanderait aussitôt comment et pourquoi cette parole a eu sur moi un ascendant qui conquiert ma croyance et entraîne ma volonté. Il s'ensuit que le subjectivisme est le point de départ nécessaire et la condition permanente de toute autorité reconnue et acceptée[1].

Cela est vrai, dans un sens plus restreint encore et plus élevé, sur le terrain où nous place le protestantisme. Si la foi intérieure et personnelle est l'âme du christianisme évangélique, il est facile de montrer quelle conception nouvelle de l'autorité spirituelle découle du principe religieux de la Réforme.

Ce qui caractérise l'attitude et le principe du protestant, c'est que le croyant ne se soumet pas en vertu d'une puissance étrangère à celle qui prétend à le lier ; c'est que l'autorité religieuse qui veut fléchir sa volonté, inspirer son cœur, éclairer son esprit, a besoin de s'accréditer et de se légitimer elle-même à l'esprit, au cœur et à la volonté ; c'est qu'elle ne s'impose pas par une contrainte extérieure, mais se recommande par sa force intime. Loin d'emprunter ses titres à une alliée en dehors d'elle, elle ne doit qu'à elle-même son efficacité et son évidence ; que dis-je ? c'est l'autorité qui crée elle-même, dans celui qu'elle veut atteindre, la confiance qui se donne ; en présence d'une réalité supérieure qui entre dans sa vie, l'âme se sent sollicitée par l'attrait vainqueur qui la subjugue et la domine. Reconnaitre l'autorité, c'est pour nous protestants prendre conscience de l'affinité profonde qui règne entre l'autorité et notre conscience, c'est confesser que l'autorité a le droit de nous obliger et que cette obligation est pour nous un affranchissement ; c'est sentir, avec une liberté parfaite qui est en même temps une souveraine nécessité, que résister

[1] « Dieu n'établit pas son autorité au-dedans de nous par des arguments qui puissent se séparer de l'expérience même de son action. » M. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, tome 1er (1877), p. 748 (Art. *Autorité*).

à la puissance qui nous réclame serait mentir à notre propre nature.

Existe-t-il, aux yeux du chrétien protestant, une autorité de cette espèce? Y a-t-il une puissance dont il accepte la domination spirituelle en vertu d'un consentement de lui-même à lui-même? Connaissons-nous un pouvoir en présence duquel l'abdication apparente se trouve être en réalité une force, une victoire et un enrichissement?

A ces questions le protestant ne peut répondre que par l'affirmation d'une expérience décisive, sans cesse renaissante, toujours renouvelable.

L'autorité que réclame et qu'acclame notre conscience, celle qui trouve en nous la prise la plus intime et les attaches les plus profondes, celle qui vraiment admise dans notre vie intérieure se confond avec elle au point d'en faire partie intégrante et organique, c'est l'Evangile [1], c'est-à-dire non pas un témoi-

[1] On sait avec quelle éloquence pénétrante et profonde VINET n'a cessé de mettre en lumière l'harmonie primordiale qui règne entre l'Evangile et notre vraie nature; cette idée maîtresse est le centre de sa théologie, la base constante de son apologétique; l'action grandissante qu'il exerce sur tant d'esprits s'explique en première ligne par la fécondité de ce principe qu'ont repris et développé après lui SECRÉTAN, PRESSENSÉ, VERNY, ASTIÉ et toute une phalange de théologiens et de penseurs qui continuent la tradition bénie du maître. Qui ne se souvient de passages comme ceux-ci? « Il s'en faut tant que la vérité évangélique soit sans contact avec notre nature, qu'au contraire elle correspond, elle s'unit intimement à tout ce que notre nature a de plus profond et de plus inaliénable. Elle y remplit un vide, elle en éclaircit les ténèbres, elle en lie les éléments désunis, elle y crée l'unité; elle ne se fait pas croire seulement, elle se fait sentir; et quand l'âme se l'est appropriée, elle ne se distingue plus de ses croyances primitives, de cette lumière naturelle que tout homme apporte en venant au monde. » Et ailleurs, dans un passage connu de la même date: « Vous rappelez-vous les usages de l'antique hospitalité? Avant de se séparer de l'étranger, le père de famille brisait un sceau d'argile où certains caractères étaient imprimés, lui en donnait une moitié et conservait l'autre; après des années, ces deux fragments, rapprochés et rejoints, se reconnaissaient pour ainsi dire, opéraient la reconnaissance de ceux qui se les présentaient mutuellement, et, en attestant d'anciennes relations, ils en formaient de nouvelles. Ainsi, dans le livre de notre âme, se rejoint à des lignes commencées leur com-

gnage s'appuyant sur des phénomènes indépendants de lui et invoquant pour être cru la validation extérieure de preuves surnaturelles, non pas un corps de doctrines accessibles à la raison théorique par voie démonstrative et par déduction logique, mais la manifestation positive et pratique d'une vie nouvelle toute pénétrée de sainteté et d'amour, la réalisation certaine d'une miséricorde aussi ardente à délivrer le coupable qu'implacable à condamner le mal, l'incarnation victorieuse de la puissance de Dieu qui sauve le pécheur. (Rom. I, 16.)

Cette puissance, en effet, cet Evangile qui n'était jamais monté au cœur de l'homme, mais dont le cœur de l'homme a besoin, le pécheur vaincu et convaincu y reconnaît une parole de Dieu, message inspiré de délivrance et de victoire, vérité rédemptrice et sanctifiante, révélant à la fois dans toutes leurs profondeurs et satisfaisant dans toutes leurs exigences les besoins indestructibles de l'âme malheureuse et tombée. Si à la lumière qui lui découvre l'abîme de ses misères et la grâce infinie d'un Sauveur, le chrétien embrasse la « bonne nouvelle » comme une « parole de Dieu, » ce n'est pas sur le fondement d'une théorie élaborée par les docteurs, ou sur la foi de titres officiels mis en avant par une Eglise, c'est parce que la force dont il a éprouvé l'indiscutable réalité, l'élève au-dessus de lui-même, le rend vainqueur du monde et du péché, et l'initie à une vie de sainteté et de charité qui a sa source ailleurs que dans les bas-fonds de la vie terrestre et charnelle[1].

plément divin; ainsi notre âme ne découvre pas, mais reconnaît la vérité; ainsi elle juge avec évidence qu'une rencontre impossible au hasard, impossible au calcul, est l'œuvre et le secret de Dieu, et c'est alors seulement que nous croyons véritablement. Redisons-le: l'Evangile est cru lorsqu'il a passé pour nous du rang de vérité extérieure au rang de vérité interne et, si jose le dire, d'instinct; lorsqu'il nous est à peine possible de distinguer sa révélation des révélations de la conscience; lorsqu'il est devenu en nous un fait de conscience. » — Relire aussi les pages admirables de Verny que remettait récemment sous nos yeux M. A. Laufer dans ses études sur *L'autorité en matière de foi* (Revue de théologie et de philosophie 1892, p. 164-168).

[1] « S'il s'agit de la foi religieuse, la seule autorité sera le témoignage

Parole de Dieu, l'Evangile est une révélation divine, ou plutôt la révélation divine par excellence, non une doctrine abstraite susceptible d'enrichir la somme de nos connaissances intellectuelles, mais une action créatrice capable d'affranchir et de renouveler nos âmes. S'il est certain que le péché est autre chose qu'une lacune ou une aberration de l'intelligence, s'il est plus qu'une déplorable erreur, s'il nous accable et nous dégrade comme une puissance malfaisante dont nous ne pouvons ni briser la servitude ni effacer la honte, nous sentons que nous avons besoin non seulement d'être éclairés par une lumière plus haute, mais encore et surtout d'être pardonnés, guéris, transformés par un principe de vie éternelle. La révélation véritable est une résurrection d'entre les morts, une nouvelle naissance, une seconde création au sein de l'humanité[1].

Evangile, Parole de Dieu, Révélation : noms sublimes et bénis qui, dans l'enceinte de nos écoles, ont été nécessairement réduits en formules et en dogmes, mais dont il importe de ressaisir incessamment l'inépuisable richesse et le contenu divin, démonstration d'esprit et de puissance qui ne suffit à nos âmes que parce qu'elle les dépasse, réalité spirituelle que nous comprenons dans la mesure où nous nous abandonnons à son empire, loi souveraine que la conscience accepte comme une « loi de liberté, » telle est l'autorité religieuse au sens évangélique et protestant.

Cette autorité a un nom dans l'histoire. Jésus de Nazareth nous a apporté l'Evangile ou la Parole de Dieu ; il ne l'a pas annoncée comme un message indépendant de lui-même, il ne l'a pas enseignée comme une doctrine étrangère à sa con-

de Dieu, la Parole de Dieu. » J'adhère pleinement à cette définition de de M. Bœgner (*Revue chrétienne*, 1892, II, 31), seulement il me semble que sa notion de la « Parole de Dieu » n'est pas conforme à la conception religieuse, non dogmatique, du Nouveau Testament. Voy. M. Monod, *ouv. cit.*, p. 72-73.

[1] C'est ce qu'a admirablement montré M. Herrmann, *Der Begriff der Offenbarung*, Giessen 1881 ; cf. M. Rivier, *Etude sur la révélation chrétienne*, 1892, p. 111-112 ; M. Sabatier, *Revue chrétienne*, 1892, p. 36.

science, il l'a vécue dans sa vie, il l'a réalisée dans sa personne, il en est lui-même le révélateur parfait, la manifestation lumineuse et toute-puissante. « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle, et nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu. » (Jean VI, 68-69; Mat. XVI, 16-17.) Ce cri spontané de la foi des disciples s'est prolongé à travers les siècles, retentissant dans l'âme de tous les fidèles, attirant et apaisant les consciences travaillées et chargées, réveillant, dans les cœurs altérés de pardon et de justice, de profonds et mystérieux échos. Voilà pourquoi le Christ peut se passer de titres officiels et de légitimation extérieure ; son autorité repose sur une certitude qu'il fait naître lui-même dans la conscience de ceux qui se donnent à lui [1]; elle ne se commande ni ne s'impose, elle s'inspire : l'âme en y adhérant, se reconnaît et se retrouve dans sa véritable nature et dans sa destination immortelle et divine [2].

Dira-t-on que cette manière de concevoir l'autorité tend à l'affaiblir ou à la nier? Ce serait une étrange méprise. Comment supprimerait-il l'autorité, celui qui la fonde non pas sur le sol fragile de preuves sujettes à caution ou sur les titres discutables d'une institution extérieure, mais sur les assises profondes et élémentaires de la conscience, c'est-à-dire sur le granit primitif et indestructible de l'humanité [3]?

[1] M. Roberty a indiqué fort justement l'un des traits distinctifs de de l'autorité religieuse du Christ, en la définissant « le pouvoir qu'il possède de nous inspirer une confiance absolue en la réalité de toutes les expériences religieuses et morales qu'il veut nous communiquer. » *Quelques réflexions sur l'autorité du Christ*, Paris 1893, p. 39.

[2] M. Monod, p. 64, 67-69.

[3] M. Astié, *Revue de théologie et de philosophie*, 1894, p. 202; M. Traub, *Stud. u. Krit.*, 1895, p. 485, 489, 511; M. Sabatier, *Revue chrétienne*, 1892, p. 37 : « L'expérience religieuse faite dans la conscience de Jésus et dans celle de ses premiers disciples par le Saint-Esprit, voilà ce qui est la norme que reconnaît et qu'accepte la conscience chrétienne parce qu'elle voit dans le type de cette vie religieuse de la foi et de l'amour l'idéal éternel auquel elle aspire et pour lequel elle est faite. — M. Roberty, *Quelques réflexions sur l'autorité du Christ*, Paris 1893, p. 11, 24, 27. — On voit par ce qui précède, et l'on se convaincra plus aisément encore par ce qui suit, que je suis loin de méconnaître l'importance du témoi-

Ou bien nous fera-t-on le reproche tant de fois entendu ? « Vous donnez dans le subjectivisme à outrance ! Vous ouvrez la porte au sens individuel et à l'arbitraire ! Votre prétendue autorité est une fiction, c'est vous qui la constituez, vous êtes vous-même votre autorité[1] ! » Nouveau malentendu qu'il sera facile cependant d'écarter si nous prenons au sérieux le privilège que nous confère la Réforme et le devoir qu'elle nous impose.

En effet, la foi qui accepte et reconnaît l'autorité religieuse, n'est pas la foi implicite du catholique, c'est la foi dans son acception évangélique et protestante. Est-il besoin de rappeler que cette foi est une décision intérieure et personnelle, une affirmation de notre être spirituel et moral, un consentement du sujet à la vérité. Faut-il répéter que c'est moi qui suis appelé à croire et à me prononcer, que je ne puis me décharger sur un autre de cette obligation, que sur ce point ma responsabilité est engagée tout entière, que l'idée de croire par procuration est une contradiction et une impossibilité [2] ?

gnage en matière religieuse. M. E. NAVILLE a appelé fréquemment l'attention sur ce facteur si essentiel de la formation et du fondement des croyances et de la foi chrétienne. (Voy. surtout *Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien*, Genève 1893). Cependant, il ne nous semble pas que son argumentation réponde aux postulats inaliénables de la conscience protestante. L'éminent philosophe établit l'autorité du Christ, en la fondant sur le témoignage surnaturel du Seigneur, témoignage qu'appuie la réalité historique de la résurrection du Crucifié. Ce raisonnement fait reposer le centre de gravité de l'apologétique chrétienne sur un terrain singulièrement périlleux; il demande la sanction de l'autorité spirituelle de Jésus-Christ à des titres extérieurs qui en tout état de cause n'ont de valeur qu'aux yeux des chrétiens déjà gagnés et convaincus. (Voy. sur le beau livre de M. NAVILLE les articles justement remarqués de M. P. CHAPUIS, *Evangile et Liberté*, année 1893, n° 37, 38, 39, 41).

[1] C'est le reproche que M. BOEGNER adresse à « l'école subjectiviste. » *Quelques réflexions sur l'autorité en matière de foi.* (Revue chrétienne, 1892, II, p. 24.)

[2] LUTHER, *Sermon pour le huitième dimanche après la Trinité* (Kirchenpostille, Oeuvres allemandes, édit. d'Erlangen, XIII², 230): « So heben sie denn an und sprechen : Ja, wie können wir's wissen, was Gottes Wort ist, und was recht oder falsch ist ? Wir müssen es lernen von dem

Est-ce là le subjectivisme qu'on nous reproche? Dans ce cas, il faut en prendre son parti, dirai-je? et en faire son deuil, Non, il faut s'en réjouir et s'en glorifier, car ce subjectisme-là est l'âme de la Réforme; cette prétendue faiblesse est la véritable force du protestantisme. Dissimuler, déguiser, atténuer cette vérité élementaire, ce fait primordial, condition essentielle du protestantisme évangélique, c'est tarir les sources mêmes de notre religion, c'est renier le principe auquel nous devons non seulement notre vie, mais la raison même de notre existence.

Cependant, si c'est nous qui croyons, nous qui jugeons, nous qui nous prononçons, est-ce à dire que l'objet de la foi n'importe pas? qu'il nous soit permis de juger au hasard? que la manière dont nous nous prononçons soit indifférente? A Dieu ne plaise! Nous voulons croire à la vérité, nous voulons juger selon la vérité, nous voulons nous prononcer pour la vérité[1]. Seulement cette vérité est d'ordre pratique et moral, et c'est là un second point qu'il faut relever toujours, parce que toujours on l'oublie. S'il y a des protestants sérieux et convaincus qui ont tant de difficulté à concevoir la notion et le rôle de l'autorité religieuse, cela ne tiendrait-il pas à ce qu'ils ont tant de difficulté à se placer sur le terrain moral et pratique? On s'obstine à penser que la certitude morale est moindre que la certitude matérielle ou la certitude scientifique, on confond les trois ordres de grandeur si admirablement définis et distingués par Pascal, on s'imagine qu'une autorité qui ne se légitime qu'à la conscience ne saurait être une autorité absolue; on voudrait l'établir sinon matériellement par la contrainte, du moins théoriquement à l'aide d'un syllogisme, ou historique-

Papst und den Concilien. Wohlan, lass sie beschliessen und sagen, was sie wollen; so sage ich, du kannst deine Zuversicht nicht darauf stellen, noch dein Gewissen befrieden, *du musst selber beschliessen, es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben. Darum muss dir's Gott ins Herz sagen: das ist Gottes Wort, sonst ist es ungeschlossen.* » — Ce principe protestant a été défendu avec autant de clarté que de vigueur, par M. Sabatier contre les théories semi-catholiques de M. Doumergue, *Le christianisme au XIXe siècle*, année 1892, num. 5 et 6.

[1] M. Ménégoz, *L'autorité de Dieu*. (Revue chrétienne, 1892, I, 405-406.)

ment à l'aide d'un témoignage. Vains efforts, « cela est impossible, et d'un autre ordre. »

Cette vérité qui fait des croyants et qui n'est accessible qu'aux croyants, ce fait qui donne naissance à la foi et qui est saisi par la foi [1], c'est précisément l'Evangile, c'est la Parole de Dieu, c'est la révélation divine dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Ce n'est pas mon expérience personnelle qui fait l'Evangile et qui crée l'autorité ; au contraire, c'est l'Evangile qui, émergeant à l'horizon de mon histoire, entrant dans la sphère de mon âme, pénétrant au cœur de ma vie, détermine, par son action et sa force intrinsèque, la crise intérieure et décisive, en vertu de laquelle je prends parti, croyant, obéissant, aimant, me donnant ! Sans cette parole divine qui a réveillé mon âme, je continuerais de dormir mon sommeil, troublé peut-être par des rêves prophétiques, mais accablant toujours et finalement mortel [2]. D'autre part, il est vrai, l'Evangile reste

[1] Il n'y a aucune contradiction à soutenir que la foi, au sens évangélique du mot, est une décision personnelle du sujet, et qu'elle est l'œuvre de Dieu ou le fruit du Saint-Esprit. Nos Réformateurs maintiennent avec une égale force l'une et l'autre thèse. L'Evangile, annoncé à une conscience altérée de pardon et de sainteté, réveille la foi et gagne la confiance du pécheur, qui cède à l'attrait de la grâce divine et se donne librement au Dieu qui l'appelle. — LUTHER, *Comm. sur l'Ep. aux Galates* (Opera latina, Ed. Erlangen) I, 344 : « Mea ratione non possum apprehendere neque certo statuere, me in gratiam recipi propter Christum, sed audio hoc annunciari per evangelium, et fide apprehendo. » II, 314 : Fide in verbum Dei edoctus apprehendo Christum, et tota fiducia cordis (quod tamen sine voluntate fieri non potest) credo in eum. » Cf. *Oeuv. allem.*, XV², 540 : « So der Glaube der Art ist, dass ihn Gott schafft, und erwacht im Herzen, so vertrauet der Mensch in Christum ; ja er ist auch also kräftig auf Christum gegründet, dass er der Sünde, dem Tod, der Hölle, dem Teufel und allen Widersachern Gottes den Trotz beut, furcht sich auch für keinem Unglück, wie hart und grausam es immer mehr daher gehe. Und das ist die Art des rechten Glaubens, welcher gar ungleich ist dem Glauben der Sophisten, Juden und Türken, der allein mit menschlichen Gedanken fällt auf ein Ding... Aber Gott hat mit solchem Wahn nichts zu schaffen : es ist Menschenwerk. » Cf. *Comm. sur l'Ep. aux Galates*, II, 2 ; *Catech. minor*, II, 6 ; MELANCHTON, *Apolog. Conf. aug.*, Art. II et III ; CALVIN, *Institutio*, III, 2.

[2] « Il en est de nous comme d'un enfant doué du génie musical ; s'il

pour moi lettre close ou lettre morte si je ne m'en assimile pas le contenu divin par un acte volontaire et libre, sollicité, rendu possible, réalisé en moi par cet Evangile même qui m'affranchit en me subjuguant et qui garantit mon indépendance en créant ma soumission.

Nous sommes ici au centre mystérieux de l'œuvre à la fois divine et humaine qui s'appelle la foi. Il n'est pas exact de dire qu'en dehors de cette expérience l'Evangile n'existe pas, mais il faut affirmer que, pour celui qui n'a point fait cette expérience, l'Evangile s'évanouit et reste insaisissable. Notre expérience ne fait pas la vérité, mais elle la fait nôtre ; elle ne fonde pas l'autorité religieuse, mais elle lui donne prise sur notre conscience et lui soumet intérieurement notre vie[1].

Si j'ai réussi à me faire entendre, on ne m'accusera pas de dissoudre les réalités de l'Evangile en phénomènes subjectifs et de façonner l'autorité religieuse au gré de ma fantaisie[2]. Ce

n'entend jamais de musique, son talent croîtra avec une excessive lenteur. Supposez, au contraire, que l'œuvre la plus parfaite, renfermant la quintessence de toutes les beautés, soit fréquemment exécutée devant cet enfant, on comprend aisément l'influence de cette harmonie céleste sur le développement de son génie. Eh bien, Christ est pour nous ce chef-d'œuvre divin. En le contemplant notre conscience s'éveille et s'épanouit. » — COLANI, *Revue de Strasbourg*, 1856. I, p. 98-106 (La conscience et l'Evangile), cf. M. GROTZ, *Christ et l'âme humaine* (même revue, 1856, II, 86-111).

[1] Cf. M. LICHTENBERGER, *Encyclopédie des sciences religieuses*, I, 148. C'est bien là, si je ne me trompe, ce que veut dire et ce qu'a dit M. SABATIER dans le passage que M. H. BOIS a soumis à une impitoyable analyse pour en extraire une banalité ou un paradoxe, *De la connaissance religieuse*, p. 134-140.

[2] « En résumé, *tout est subjectif*, car je ne peux sortir de moi-même. Mais *tout* aussi *est objectif*, car je ne prétends rien tirer de moi-même ; pauvre et faible, je veux tout recevoir. Se défier beaucoup de soi, se mettre en face de la parole et de la vie du Sauveur avec le désir de le bien connaître et avec la confusion de savoir si mal le suivre, chercher le vrai et avoir le courage d'aller de l'avant en demandant l'assistance du Saint-Esprit, voilà la méthode que je voudrais pratiquer. Est-ce celle où l'on s'enivre de son sens personnel ? où l'on exalte le moi, pour y trouver toute lumière et toute vie ? où l'on rejette toute autorité pour être son propre maître ? — En vérité, il ne me le semble pas. » M. L. MONOD, *Revue chrétienne*, 1892, I, p. 182. — M. MÉNÉGOZ, *Revue chrétienne*, 1892, I, p. 410-411.

qui nous préserve de cette erreur, c'est l'intelligence de la foi évangélique et protestante ; si celle-ci nous affranchit de la servitude d'une autorité statutaire et légale, elle nous guérit aussi du sens intime se suffisant à lui-même et se nourrissant de sa propre substance.

La foi est réveillée en nous par le facteur divin de l'Evangile, mais il faut, pour qu'elle vive, se soutienne et se fortifie, qu'elle s'appuie invariablement sur la puissance qui l'a fait naître. Sujette à des défaillances incessantes, assaillie par le doute et le péché, exposée aux démentis ironiques ou cruels que lui oppose l'expérience de chaque jour, que deviendrait notre foi si elle ne reposait que sur elle-même ? Pour affirmer, à l'encontre de tous les obstacles et de toutes les contradictions, l'incorruptible sainteté et l'amour infini du Père céleste, elle en appelle au gage divin de cet amour et de cette sainteté, elle s'autorise de la révélation évangélique qui lui rend possible d'espérer contre toute espérance, elle puise dans l'œuvre et la personne du Christ les motifs d'une confiance qui met le monde sous ses pieds (1 Jean V, 4), elle s'empare et se nourrit du témoignage religieux qui vient en aide à notre faiblesse et triomphe de notre incrédulité. Sans l'initiative gratuite de l'amour divin, révélé et garanti par le Sauveur, la foi n'aurait pu prendre naissance ; sans l'action continue de cet amour, dont nous répond Celui qui est le même hier, aujourd'hui, éternellement, la foi ne pourrait subsister et grandir. L'Evangile n'est pas seulement l'agent primordial de notre vie spirituelle, il en est le fondement permanent : Jésus-Christ est tout ensemble le chef et le consommateur de la foi[1].

Loin de nous donc le spiritualisme raffiné qui nous convie à nous affranchir progressivement de Celui qui n'aurait été qu'un grand initiateur, dont le rôle, une fois rempli, deviendrait su-

[1] Voy. outre les ouvrages déjà cités de M. Herrmann et de M. Raccaud, M. Drews, *Wie werde ich des Glaubens gewiss?* (Die christliche Welt 1890, num. 40-44) ; M. Haupt, *ouv. cit.*, p. 79 sq. ; M. Kirn, *Worauf ruht die Gewissheit unseres Glaubens?* (Der Kirchenfreund, 1894, num. 11, 12, 13) ; M. Hackenschmidt, *Wie werden wir unseres Glaubens gewiss und froh?* Dortmund 1895.

perflu! Arrière ceux qui se rallient au mot fameux du philosophe soutenant que le Christ travaille à se rendre inutile et serait heureux de voir son nom oublié et perdu dans la gloire du Père[1]! Nous repoussons cette assertion qui ne saurait être qu'une illusion dangereuse ou un funeste malentendu. Veut-on par ce conseil nous inviter à sacrifier tout titre officiel et extérieur en faveur de la mission divine du Seigneur? Entend-on nous rappeler que la parole du Christ trouve des attaches directes dans nos cœurs, et que son autorité repose d'aplomb sur nos consciences? Rien de plus vrai, rien de plus évangélique et de plus chrétien. Prétend-on, au contraire, que nous arriverons à nous passer du Christ à mesure que nous serons plus avancés dans la voie du christianisme intérieur et spirituel? Rien de plus faux, rien de plus chimérique et de plus périlleux[2]. Qu'est-ce, en effet, que le christianisme spirituel et in-

[1] « Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgiltig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so ist zu erwarten, dass er vollkommen zufrieden sein würde, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preisete oder es überginge; und dies ist in der That das allergeringste, was von so einem Manne, der schon damals, als er lebte, nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre des, der ihn gesandt hatte, sich erwarten liesse. » FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben*, (Sämmtliche Werke hgb. von J. H. FICHTE, tome V, p. 485). Cf. M. PÉCAUT, *Le christianisme libéral et le miracle*, 1869, p. 93. — Lire les observations critiques de M. LICHTENBERGER, *ouv. cit.*, 153-155; M. HACKENSCHMIDT, *Die Kirche im Glauben des evangelischen Christen*, p. 47 sq.; M. HERRMANN, *Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen?* Halle 1884, p. 17; LIPSIUS, *Die Bedeutung des Historischen im Christenthum* (Protestantische Kirchenzeitung 1881, num. 43-44).

[2] Nous sommes loin de penser, comme nous le fait dire GRETILLAT, que « le christianisme n'est qu'un des points saillants de l'évolution universelle des choses et qu'il finira par être emporté lui-même dans le courant irrésistible et éternel. » (*Apologétigue* [1892], p. 108 sq; *Revue de Lausanne*, 1893, p. 78). Le tout est de définir ce que l'on entend par christianisme et de faire le départ entre les faits révélateurs qui subsistent et les formules dogmatiques qui varient. Voy. les déclarations de

térieur, sinon la confiance filiale dans l'amour tout-puissant et parfaitement saint du Père céleste ? Supprimez la preuve et le gage de cet amour, que deviendra notre confiance ? Un frêle roseau qu'une vapeur, une goutte d'eau suffira à tuer, et que l'univers finira par écraser dans une irréparable tourmente ! Renversez donc, renversez les termes de votre spécieux raisonnement. Au lieu de redire : « Plus nous serons élevés spirituellement, plus nous arriverons à nous affranchir de la tutelle du Maître, » affirmez avec une joyeuse et reconnaissante assurance : « Plus nous avancerons dans la foi et la connaissance de la vérité, plus aussi nous entrerons dans la communion de Celui qui est pour nous la vérité et qui crée et augmente en nous la foi, plus nous ferons de son œuvre le fondement de notre confiance et de sa parole l'aliment de notre vie. » Non, l'Esprit saint, habitant dans les âmes, ne les détache point du Christ, il lui rend témoignage, il le glorifie, il le fait régner et grandir, il scelle ineffaçablement dans les consciences le droit divin de son immuable autorité [1]. Rompre le lien qui rattache le chrétien au Christ et à son Evangile, c'est déraciner de son âme la vérité, c'est briser l'unité de sa vie morale, c'est mutiler sa conscience !

J'ai essayé de définir l'autorité religieuse impliquée dans la notion protestante et évangélique de la foi. En quoi consiste cette autorité ? Quel en est le fondement ? Questions vitales, solidaires d'un autre problème, qui en est le corrélat nécessaire : sur quelle base reposent notre foi et notre certitude chrétienne ?

Si la solution que j'ai tenté d'exposer et de défendre répond à la vérité, il faut que chaque chrétien évangélique soit à même d'en faire la contre-épreuve et d'en vérifier la justesse par son expérience personnelle. Les faits analysés ne sont pas d'une nature exceptionnelle ; bien au contraire, ils sont le patrimoine

MM. Dandiran et Astié, rapportées par Gretillat, la leçon souvent citée de M. Sabatier sur la *Vie intime des dogmes*, et la belle étude de M. G. Frommel, *Histoire des dogmes*, (Revue chrétienne, Janvier 1895, surtout p. 43-53).

[1] Jean XVI, 13-15 ; XV, 26-27 ; Rom. VIII, 16, 26-27.

commun de tout protestant croyant et vivant, ils constituent le fond intime et permanent de sa vie religieuse : la Parole de Dieu révélant son origine divine par les effets qu'elle produit dans les cœurs, l'Evangile se légitimant à la conscience qui y reconnaît le bien suprême auquel elle aspire et pour lequel elle est faite, Jésus-Christ accepté et suivi par l'âme dont il gagne et justifie éternellement la confiance, n'est-ce pas le nœud central du protestantisme? n'est-ce pas l'âme inspiratrice de la foi évangélique et de la vie chrétienne?

La condition du théologien protestant n'est pas différente de celle des fidèles; chrétien évangélique, il n'est pas autrement partagé que ses frères; il n'y a pas pour lui une autre autorité religieuse que pour chacun des membres de l'Eglise; il ne connaît pas, il ne saurait connaître une voie différente pour arriver à la certitude de la foi ou pour établir le caractère et les titres de l'Evangile.

Quelle est donc sa mission et son rôle? Son rôle se borne à traduire le témoignage et le contenu de la foi qu'il partage avec ses frères; sa mission consiste à se faire l'interprète fidèle et conséquent des expériences dont l'Evangile est l'auteur et l'objet. Si mes efforts dans ce sens ne sont pas restés sans fruit, on comprendra que l'autorité religieuse de la foi évangélique constitue du même coup la norme de la dogmatique protestante. La science dogmatique, au sein de l'Eglise protestante, n'a pas d'autre règle que l'Evangile ou la Parole de Dieu révélée et réalisée par Jésus-Christ.

Cependant cette réponse, dont j'ai essayé de fournir la preuve, soulève de nouvelles questions. La dogmatique est une science, l'Evangile n'a ni la prétention ni les allures de la science; la dogmatique aspire à constituer un système, rien de moins systématique que la révélation chrétienne; la dogmatique s'applique à traduire en formules les affirmations de la conscience chrétienne, Jésus n'a point prescrit de formules ni promulgué de dogmes. N'y a-t-il pas incompatibilité absolue et contradiction irréductible entre la science dogmatique et la norme que nous venons d'établir? Comment tirer de la révélation évangélique, annoncée par le Christ et incarnée dans

sa personne, une règle présidant à la constitution de la science de la foi? Comment appliquer la norme de la foi à l'élaboration de la dogmatique[1]?

Poser ces questions, c'est énoncer un nouveau problème dont nous devons aborder l'examen : le problème de la méthode de la dogmatique protestante.

[1] Un grand nombre de théologiens, venus des points les plus opposés et appartenant aux écoles les plus diverses, semblent s'accorder sur ce point : l'autorité religieuse de Jésus-Christ. MM. F. Godet, A. Berthoud, Gretillat, ont donné des définitions qui paraissent presque identiques à celles que proposent MM. Sabatier et L. Monod. « Le salut de Dieu, dit par exemple M. F. Godet, le salut de Dieu divinement accompli en la personne de Jésus-Christ et divinement révélé par le témoignage apostolique, afin que chacun puisse le faire sien : voilà l'autorité dans l'Eglise. » (*Ce que le ministère doit à l'Eglise dans le moment actuel*, 1891, p. 11). Cependant, en dépit des apparences, les divergences sont profondes entre les deux conceptions; ces divergences se révèlent surtout et éclatent à tous les yeux lorsqu'on en vient à l'application de la norme religieuse, à la mise en œuvre du principe de l'autorité dogmatique. C'est ce qui ressort des controverses engagées entre MM. Monod et Doumergue, Sabatier et Godet, Sabatier et Doumergue (voy. *Revue chrétienne*, 1892, *Le Christianisme*, 1892, num. 5 et 6). Il importe donc de ne pas se dérober et de se prononcer nettement sur la question concrète : c'est l'objet du chapitre suivant.

(*A suivre*).