

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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 29 (1896)

Artikel: À propos d'une dogmatique

Autor: Emery, Louis

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379610>

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: 08.02.2026

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

A PROPOS D'UNE DOGMATIQUE¹

PAR

LOUIS EMERY

M. Jules Bovon est de ceux « dont un ferme dessein emplit l'âme et le front. » En octobre 1892, il signait la préface qui figure en tête de son grand ouvrage sur la rédemption; et dès lors, chaque printemps nous a apporté un gros et solide volume de cinq à six cents pages, fort bien imprimé, et où l'abondance des matières, le soin apporté à leur classification, l'agrément du style, la vivacité de la pensée, l'exactitude de la documentation concourent à former une lecture extrêmement substantielle et profitable. Invité par l'auteur à apprécier sa dogmatique dans cette *Revue*, je me sens *doublement* heureux de pouvoir commencer cette étude critique en joignant mes sincères félicitations et remerciements à ceux qu'il a déjà reçus de divers côtés. Outre, en effet, le profit personnel que j'ai retiré de l'étude attentive de l'ouvrage dogmatique de M. Bovon, j'ai eu grand plaisir et reconnaissance à constater — comme professeur de l'Université de Lausanne — que c'est à celle-ci et à sa Faculté de théologie qu'est dédiée cette dogmatique. Le premier docteur en théologie de l'Université de Lausanne a promptement et largement payé son bonnet de docteur. Puisse-t-il le porter pendant de longues années, et avoir le plaisir, non seulement de mener à bonne fin l'impression de sa *Morale*, mais aussi de pouvoir donner un jour une seconde édition de son ouvrage tout entier.

¹ *Dogmatique chrétienne*, tome I^{er}, 1895, tome II, 1896. Lausanne, Georges Bridel et C^{ie} éditeurs.

Ce n'est pas que nous puissions souscrire sans réserve à l'œuvre dogmatique de notre distingué collègue de la Faculté libre. Nous aurons, au contraire, maintes fois l'occasion de signaler des points où, d'accord avec lui dans la détermination des faits chrétiens à interpréter, notre formule dogmatique diffère sensiblement de la sienne. Nous aurons également lieu de relever plus d'une inconséquence dans les applications de la méthode dogmatique de notre auteur. C'est dire que, tout en souhaitant à son ouvrage un accueil empressé, permettant l'apparition d'une nouvelle édition dans un temps relativement court, nous espérons que cette seconde édition, sans être augmentée, sera pourtant notablement transformée. Mais le grand mérite de la dogmatique de M. Bovon, c'est d'avoir marqué — avec plus de clarté et d'impartialité que feu M. Gretillat — à propos de chaque question dogmatique, les solutions en présence et d'en avoir montré le fort et le faible avec beaucoup de perspicacité. Par là, cet ouvrage est très propre à orienter le lecteur, et spécialement l'étudiant en théologie, dans l'étude des questions dogmatiques, en même temps qu'il sert à déblayer le terrain sur lequel doit s'élever le nouvel édifice dogmatique du protestantisme de notre époque. Mais M. Bovon ne s'en est pas tenu là; il a essayé — souvent avec bonheur, parfois avec une circonspection un peu excessive — d'apporter des matériaux à la construction de ce nouvel édifice. Il s'est efforcé de donner lui-même sa formule dogmatique des faits chrétiens, et sur plus d'un point nous aurons lieu de l'en féliciter. La christologie, en particulier, nous a paru particulièrement bien traitée. Somme toute, cependant, la dogmatique de M. Bovon n'aura pas sur le développement et la pensée théologique dans le sein du protestantisme français l'action décisive que nous en attendions. Elle est essentiellement une dogmatique de transition, destinée à faciliter le passage de la dogmatique ecclésiastique orthodoxe à la dogmatique nouvelle franchement basée sur la méthode expérimentale.

Ce caractère, qui a certainement sa grande utilité, nous paraît tenir soit à notre temps lui-même, — le travail de reconstruction dogmatique n'est pas encore achevé, — soit à la per-

sonnalité même de l'auteur. Esprit pondéré, prudent, soucieux de ne pas effaroucher le lecteur, habile à saisir le point faible de chaque théorie, M. Bovon a le défaut de ses qualités: il lui manque l'audace et la hardiesse de la pensée. Dans sa crainte de négliger un des éléments de la question à résoudre, il lui arrive quelquefois de ne pas donner de solution, ou, du moins, de la donner d'une manière trop discrète. Cette manière d'agir a son avantage: elle permet d'insinuer plus d'une réflexion, plus d'une idée nouvelle dont le brusque et précis énoncé aurait dès l'abord choqué le lecteur. Il est certain, à cet égard, que la dogmatique de M. Bovon rendra de précieux services, en habituant un certain public à voir certaines questions dogmatiques sous une face nouvelle. Mais l'inconvénient de cette méthode, c'est de jeter sur l'ensemble de la pensée une certaine brume grisaille, qui en adoucit trop les contours et empêche de la saisir dans son unité et son originalité. Ceci dit, passons à l'examen de l'ouvrage, en nous arrêtant spécialement aux thèses où l'auteur et son critique diffèrent d'avis. Quand il s'agit d'un ouvrage de valeur, traitant des questions les plus importantes aux yeux du chrétien, il nous paraît que c'est là la manière la plus respectueuse et la plus utile de l'apprécier; cela vaut mieux que quelques louanges banales, quoique sincères. Je m'en vais donc exposer très succinctement les pensées de notre auteur, pour autant que leur résumé sera nécessaire pour faire comprendre mes remarques. Tout naturellement, je m'arrêterai relativement davantage sur l'introduction que sur les autres parties de la dogmatique, vu l'importance des définitions fondamentales et des questions de méthode.

INTRODUCTION A LA DOGMATIQUE

CHAPITRE PREMIER

Le dogme et la dogmatique.

Tout système quelconque doit nécessairement partir d'une donnée première considérée comme évidente par elle-même. *La dogmatique est la science des dogmes*, telle est la donnée première dont part M. Bovon. La première question qui se pose

ainsi devant lui est: « Qu'est-ce qu'un dogme? » Le dogme est une vérité religieuse qui s'impose d'elle-même et par elle-même aux consciences et aux esprits. La tâche de la théologie est de formuler un dogme de cette nature, où viendrait se résumer tout ce qu'il y a de vraiment central dans l'Evangile. Mais comme Jésus a apporté au monde, non un système, mais une vie, il faut que le dogmaticien, pour s'acquitter de la tâche ci-dessus, détermine préalablement les relations de la vérité et de la vie.

En soi, la vie produite par Jésus, la vie chrétienne, est indéfinissable. On ne peut que la constater par ses effets, dont les premiers sont des sentiments: paix, joie, amour. Mais le sentiment, quelque intense qu'il puisse être, est, par nature, fugitif et changeant d'un côté, personnel et intransmissible de l'autre. Qu'est-ce qui le rendra stable et transmissible?... Pas la volonté, qui, elle, se borne à le fortifier et à le manifester par la conduite, mais l'intelligence. La pensée, en effet, l'expression précise d'un fait, est stable, et, à proportion de sa clarté, communicable à autrui. C'est ainsi que les sentiments chrétiens, indice de la présence en nous de la vie chrétienne, prennent conscience d'eux-mêmes dans la pensée par laquelle ils s'affirment et se communiquent. La *vie chrétienne* se traduit ainsi à nous-même et à autrui sous la forme de la *vérité*.

— Il semblerait d'après cela que la vérité chrétienne consistera dans l'ensemble des pensées par lesquelles nous exprimons et manifestons nos sentiments chrétiens. Ce n'est pas ainsi que l'entend l'auteur, car il poursuit son exposé en demandant: « Qu'est-ce que cette vérité? » et en répondant comme suit: *La vie chrétienne a pour point de départ l'intervention personnelle d'un principe divin, qui se manifeste à nous sous une double série de faits parallèles: faits historiques, Jésus et l'œuvre qu'il a accomplie; faits psychologiques, expériences de cette œuvre chez les rachetés du Sauveur. Ces deux sortes de faits pouvant être objet de connaissance, la vérité chrétienne sera donc l'expression théorique des faits que l'observation religieuse nous révèle (I, 18)*¹.

¹ Lorsque nous faisons des renvois à l'ouvrage de l'auteur, le premier chiffre, romain, indique le numéro du volume, et le chiffre arabe la page.

N'avons-nous pas affaire à deux significations différentes du mot de vérité ? Tout à l'heure, c'était l'expression consciente de nos sentiments chrétiens, paix joie, amour, repentir, etc., donc des faits internes, psychologiques. Maintenant, c'est l'expression théorique soit de ces faits psychologiques, soit des faits historiques dont se composent la vie et l'œuvre de Jésus. La première de ces deux significations est au fond la seule qui corresponde à l'exposé psychologique qui précède. Mais l'auteur, instruit par l'exemple de Schleiermacher, et ne voulant pas borner la dogmatique à l'exposition didactique d'états de conscience, donc à quelque chose de purement subjectif, a voulu, avec raison du reste, faire entrer dans le concept de la vérité chrétienne les faits historiques qui sont à la base de la vie chrétienne. Seulement, il le fait, qu'il me pardonne l'expression, par un tour de passe-passe.

Un autre point nous a frappé dans ce chapitre sur la vie et la vérité, c'est l'affirmation que la pensée donne seule à la vie chrétienne le pouvoir de *s'entretenir* et de *se communiquer* (I, 19). Nous ne pouvons, quant à nous, souscrire à ce jugement. Les sentiments spécifiquement chrétiens, comme du reste nos sentiments en général, ne se traduisent-ils pas déjà d'une manière très claire et très communicative par notre attitude, nos gestes, notre expression de figure, nos *actes* surtout ? La tristesse comme la joie, la sévérité comme l'amour n'ont-ils rien de contagieux ? La prédication de l'Evangile la plus persuasive et la plus efficace, n'est-ce pas, en définitive celle d'une vie vraiment chrétienne ? N'est-ce pas par là surtout que le Christ a subjugué les consciences et les cœurs ? Et si les chrétiens de tous les siècles avaient aussi bien vécu que prêché le christianisme, l'action de celui-ci n'aurait-elle pas été singulièrement plus profonde et plus profitable ? Certes je ne veux pas méconnaître l'importance et la nécessité pour la vie chrétienne de se manifester sous la forme intellectuelle de la pensée, de la vérité, mais il est encore plus important et plus nécessaire à son *entretien* et à son *expansion* de se manifester sous la forme pratique de l'action. (Cf. Jean XIII, 35; XVII, 20-23.)

— Poursuivons notre analyse. La vérité chrétienne, profonde et sublime entre toutes, peut s'exprimer de trois manières différentes : 1^o par l'image ou le symbole ; 2^o par l'opinion, qui est une idée insuffisamment mûrie ; 3^o par la pensée réfléchie et raisonnée. Lorsque le croyant est arrivé à formuler la vérité chrétienne dans une pensée réfléchie et raisonnée, lorsqu'une telle formule en vient à acquérir, par la force de démonstration qui lui est propre, l'approbation officieuse et officielle des fidèles d'une Eglise, la vérité chrétienne ainsi présentée reçoit le nom de dogme. *Le dogme évangélique*, dira ainsi M. Bovon, *c'est la vérité en Jésus-Christ formulée et revêtue de l'autorité divine que lui donne la foi chrétienne*. Ainsi compris, le dogme ramène le christianisme à un certain nombre de propositions, qui en sont comme la substance et le résumé didactique. Sans doute la vie divine débordera toujours le cadre des formules humaines, mais le dogme marque le côté par lequel la vérité salutaire se laisse saisir. Voilà pourquoi, tandis que la vérité, en tant qu'expression immédiate du fait chrétien, demeure permanente à travers les âges, les dogmes, qui sont les essais de la formuler, varient d'un siècle à l'autre. Ajoutons que le même besoin qui pousse le croyant à formuler la vérité chrétienne au moyen de dogmes, le pousse également à ramener ces dogmes à l'unité, à en faire la synthèse. Cette unification constitue la tâche de la dogmatique.

— J'avoue ne pas goûter beaucoup la définition ci-dessus du dogme évangélique, parce que je ne la trouve pas assez claire et précise. D'abord il ne me paraît pas très exact au point de vue de la terminologie, de dire *du* dogme (au singulier) qu'il est *la* vérité chrétienne formulée, etc. N'est-ce pas plutôt l'ensemble des dogmes, la dogmatique, qui constitue la formule scientifique de la vérité chrétienne, tandis que le dogme, un dogme, est la formule d'un fragment de cette vérité, d'un des faits historiques ou psychologiques qui composent cette vérité ? Mais ce que je ne comprends guère dans cette définition du dogme, c'est cette expression « *revêtue de l'autorité divine que lui donne la foi chrétienne* ». Je suppose que M. Bovon a voulu dire par là qu'une formule théorique n'est revêtue de son

autorité, n'est sacrée dogme, que lorsqu'elle est reconnue par les croyants comme partie intégrante de la vérité chrétienne, et voici sans doute pourquoi notre collègue s'est exprimé de la sorte: repoussant la notion ecclésiastique du dogme, n'admettant pas davantage qu'on puisse désigner par ce terme la formule d'une conviction purement personnelle, il a pris une voie intermédiaire, mais au détriment de la précision. Combien faut-il, en effet, de croyants pour reconnaître une autorité divine à telle ou telle proposition élaborée par un théologien? M. Bovon ne le dit pas, parce qu'il ne saurait le dire, du moment qu'il ne veut pas de dogme officiel¹. Et puis que signifie ce terme d'autorité *divine*? Dans nos Eglises protestantes modernes, pouvons-nous reconnaître une autorité *divine* à un dogme formulé par des hommes, alors même que ce dogme exprimerait parfaitement bien notre expérience religieuse? Poser la question c'est la résoudre négativement et nous sommes certain que M. Bovon est de notre avis. Mais alors sa définition est à revoir. Nous croyons d'ailleurs qu'il vaut mieux s'en tenir soit à la notion ecclésiastique et officielle du dogme, soit à sa notion franchement individualiste. A vouloir maintenir le caractère social du dogme et à renoncer en même temps à son caractère officiel, on se crée une difficulté, celle de savoir à quel moment il est permis d'appeler dogme une thèse théologique qui compte dans une Eglise un certain nombre de partisans. Par exemple la doctrine de la kénose, ou celle de la naissance naturelle de Jésus-Christ, constituent-elles des dogmes à l'heure qu'il est pour nos Eglises de la Suisse romande?

¹ Cf. p. 11 où le dogme officiel ecclésiastique est taxé d'anachronisme à notre époque. Cependant, p. 25, M. Bovon écrit: « Si une telle formule en vient à acquérir, de par la force de démonstration qui lui est propre, l'approbation des fidèles, ou bien si cet assentiment est constaté et sanctionné par une décision ecclésiastique officielle, la vérité chrétienne ainsi présentée reçoit le nom de dogme. »

CHAPITRE II

Méthode de la dogmatique.

La première question de méthode à élucider est de savoir où le dogmatique puisera la vérité chrétienne qu'il a à formuler en dogmes, puis à systématiser. M. Bovon repousse les deux solutions de la dogmatique ecclésiastique et de la dogmatique biblique par une argumentation singulièrement difficile à réfuter. Sa dogmatique sera une dogmatique *chrétienne*, en ce sens qu'elle aura pour centre Jésus-Christ ; son objet sera de s'emparer de la personne du Christ pour en mettre au jour les richesses et pour développer l'Evangile en le rattachant à ce grand principe générateur. C'est ainsi que M. Bovon estime pouvoir résumer l'Evangile dans la formule suivante : *réalisation du royaume de Dieu dans le monde par la foi personnelle en Jésus-Christ Fils de Dieu* (I, 67). C'est cette formule, dont la vérité s'impose par expérience à tout croyant sincère, qui servira à apprécier soit les tendances diverses qui se sont produites dans l'Eglise, soit l'Ecriture elle-même, en permettant d'y distinguer entre l'essentiel et l'accessoire.

— Je relève ici une certaine indécision dans la détermination de la matière de la dogmatique. Dans le chapitre Ier, la vérité qu'il s'agissait d'exposer c'était la vie chrétienne prenant conscience d'elle-même par le moyen de la pensée¹. Ici, c'est Jésus, c'est l'Evangile tel que la Bible le fait connaître, Evangile résumé dans une formule dont la vérité s'impose au chrétien par la force de conviction qui lui est propre, formule donc qui est tirée non de la Bible, mais de l'expérience chrétienne. Cette indétermination nous paraît marquer tout le chapitre consacré à la méthode. Ainsi, après l'énoncé de la formule destinée à servir à la fois de résumé dogmatique de la vérité chrétienne et de critère dans l'appréciation des enseignements ecclésiastiques et bibliques, on s'attend à voir l'auteur énoncer son plan et entrer en matière. Mais point. Au lieu de cela, nous lisons

¹ Cf. p. 18, en particulier cette phrase-ci : « La vérité chrétienne sera donc l'expression théorique des faits que l'observation religieuse nous révèle. »

page 78 : « ...Autre est la certitude du salut, autre est la conviction scientifique de l'homme qui se rend compte à lui-même de sa foi et qui l'explique à d'autres. *Quel est donc le fondement d'une telle science de la vérité?* » Et là-dessus M. Bovon se met à exposer, — avec beaucoup de netteté d'ailleurs, — quels sont les procédés de la science expérimentale, puis à montrer que l'Evangile pouvant être un objet d'expérimentation, la dogmatique a droit au titre de science si elle emploie la méthode expérimentale.

Or l'examen d'une telle question est-elle bien du ressort de la dogmatique chrétienne? Ne relève-t-elle pas plutôt de l'apologétique? La tâche de la dogmatique, telle que l'entend M. Bovon¹, étant de faire la synthèse des dogmes, d'exposer dogmatiquement et synthétiquement la vérité chrétienne, elle n'a pas à démontrer, — au sens large du terme, — la vérité de la doctrine chrétienne; ce qu'elle doit faire, par contre, c'est de démontrer le caractère chrétien des dogmes qu'elle met en ligne. Or M. Bovon a déjà énoncé et justifié le principe qui lui servira à cet effet de critère: c'est la formule que nous avons soulignée à la page précédente et qui nous paraît parfaitement appropriée à sa tâche. Au lieu de s'y tenir, M. Bovon va nous donner, quelques pages plus loin, un autre critère pour apprécier le caractère plus ou moins chrétien des dogmes. Après avoir fait remarquer que, pour être fidèle à la méthode expérimentale, le dogmaticien doit s'en tenir à l'étude des faits et que les faits chrétiens sont, les uns d'ordre historique, les autres d'ordre psychologique, notre auteur ajoute: « La religion révélée a été, dès la période ancienne, l'objet d'une élaboration théorique dont la science contemporaine a mis au jour les résultats principaux. La dogmatique ne saurait négliger les solutions proposées; c'est même de là qu'elle partira naturellement dans son travail. Seulement pour en apprécier le caractère chrétien elle les jugera d'après un double principe. En premier lieu, ces dogmes ou ces systèmes sont-ils conformes au christianisme des origines? Ensuite, répondent-ils à quelque

¹ Nous ne disons pas « telle que l'a définie M. Bovon, » car à proprement parler M. Bovon ne donne pas de définition de la dogmatique. Cf. p. 30.

besoin de la conscience chrétienne actuelle? Sont-ils de nature à éclairer le fidèle en développant sa vie? » (I, 97-98).

Ainsi nous avons maintenant deux normes, deux critères, — historique et psychologique, — pour présider au triage des propositions dogmatiques. D'autre part, page 410 du tome I, nous lisons ce qui suit : « En conséquence, pour apprécier cette manière de voir (il s'agit de la théorie ecclésiastique du péché originel) nous aurons à rechercher non seulement dans quelle mesure elle rend compte des faits, mais aussi jusqu'à quel point elle est conforme aux enseignements de l'Ecriture. *Criterium scientifique et principe biblique*, telles sont les deux règles que nous suivrons, selon notre méthode constante, dans l'étude de ce sujet. » N'avons-nous pas là, en réalité, non pas deux critères, mais trois : critère scientifique, critère biblique ou historique, critère psychologique et pratique? Nous n'en faisons pas une critique à l'auteur, car nous les estimons nécessaires tous les trois à une dogmatique chrétienne, mais nous aurions aimé qu'ils fussent nettement indiqués tous les trois dans le chapitre consacré à la méthode.

Ces trois critères sont, disons-nous, nécessaires à l'élaboration d'une dogmatique chrétienne. Pour avoir droit de cité dans celle-ci, toute proposition doit justifier :

1^o Qu'elle ne contredit pas les faits, qu'elle en rend compte : *critère scientifique*.

2^o Qu'elle a droit au titre de chrétienne, qu'elle est conforme au christianisme authentique : *norme historique ou biblique*.

3^o Qu'elle répond à quelque besoin de la conscience chrétienne actuelle, qu'elle est de nature à éclairer le fidèle et à développer sa vie spirituelle : *critère psychologique ou pratique*.

Voyons maintenant l'emploi fait par M. Bovon de ces trois critères. Sur le premier je n'ai aucune remarque à faire, mais l'emploi fait des deux autres me force à diverses observations. Tout d'abord sur la détermination du critère biblique ou historique plane une certaine indécision. D'après les pages 65 à 72, nous pensions que M. Bovon voulait prendre comme critère historique une formule qui lui parût exprimer avec précision et exactitude la substance centrale du christianisme, la moelle

de l'Evangile de Jésus-Christ, et nous croyions que c'était dans cette intention qu'il s'était donné la peine de condenser l'Evangile dans cette thèse : *réalisation du royaume de Dieu dans le monde par la foi personnelle en Jésus-Christ, le Fils unique du Père*. A la page 98 nous constatons, au contraire, que la norme historique c'est le christianisme des origines, c'est l'enseignement du Sauveur et des apôtres. Voilà un critère bien malaisé à employer. M. Bovon nous dit bien qu'il a exposé en détail ce christianisme des origines dans sa *Théologie biblique du Nouveau Testament*, et que sur chaque point essentiel il va, dans sa dogmatique, résumer la vérité contenue dans l'Ecriture. C'est vrai, mais c'est précisément cette étude antérieure du christianisme des origines qui a fait voir en lui des éléments très divers, qui ne sont pas tous réductibles à l'unité. Quelle notion de la foi faudra-t-il adopter ? Celle de Jacques ou celle de Paul ? — Où est la vraie pensée du Seigneur ? Dans les synoptiques ou dans le quatrième évangile ? — Comment expliquer le caractère unique du Sauveur ? Par la préexistence avec Paul et Jean, ou par une naissance extraordinaire avec Matthieu et Luc, ou par une onction particulière d'Esprit Saint avec Pierre ? — Le christianisme des origines renferme une démonologie très développée ; cette démonologie devra-t-elle prendre place dans la dogmatique ? On le voit, pour résoudre toutes ces questions, il faut bien en revenir à une formule précise dans laquelle le dogmaticien ait cherché à condenser le plus heureusement possible ce qui lui paraît le centre, le nerf, la substance de l'Evangile, de manière à avoir un point de direction dans sa marche.

M. Bovon a très bien relevé la nécessité d'un critère psychologique et pratique. « S'en tenir à la simple juxtaposition des éléments bibliques, ce serait faire de la dogmatique une science historique, ce serait oublier cette vérité essentielle — fondée sur l'Ecriture elle-même — c'est que, dans la vie religieuse, nous ne pouvons nous contenter des expériences faites par d'autres, pas même par les apôtres de Jésus-Christ. Nous devons recevoir chacun pour soi le contenu de la révélation salutaire : c'est là la source de l'activité du fidèle, c'est aussi le point de départ du travail de pensée auquel se livre le théolo-

gien » (I, 102). Ailleurs (II, 561), rappelant un mot de Vinet: « Toute connaissance doit être une connaissance humaine, » M. Bovon ajoute avec raison: « Nous ne possédons que ce que nous avons saisi pour l'incorporer à notre vie et le faire pénétrer dans notre esprit. » Mais M. Bovon n'a pas toujours fait de ce critère l'usage qu'il convenait. Cela nous a surtout frappé dans l'angélologie et la démonologie. Sur le premier point, l'auteur fait les déclarations suivantes: « Le problème se pose avant tout sur le terrain biblique, car en cette matière la preuve expérimentale directe fait défaut.... Mais si, dans la discussion de ce point, la preuve d'expérience ne donne rien de certain, reste l'argument tiré de l'Ecriture (I. 295-296). » Eh bien, au nom de la méthode de M. Bovon, il suffisait d'avoir relevé le fait que l'expérience se tait absolument sur l'existence des anges, pour écarter ce sujet de la dogmatique, au nom même du critère psychologique. Cela ne veut pas dire que les anges n'existent pas, mais que la dogmatique les ignore, parce que l'expérience chrétienne n'en sait rien. En appliquant carrément le critère indiqué, M. Bovon se serait épargné cette conclusion équivoque: « Quoi qu'il en soit, d'après le témoignage biblique, les anges sont les serviteurs et les messagers de l'Eternel, qui les emploie surtout en faveur de ses enfants, bien que Dieu reste en communication directe avec le monde qu'il a créé et qu'il gouverne par sa puissance (I, 297). »

Au nom de ce même critère psychologique ou expérimental M. Bovon aurait dû écarter de sa dogmatique, plus résolument qu'il ne l'a fait, le dogme de la personnalité du principe du mal, l'existence de Satan. Cependant lui-même que l'existence de Satan n'est pas donnée par l'expérience chrétienne (I, 390-392), mais seulement affirmée par l'Ecriture, il avait non seulement le droit, mais le devoir de marquer qu'à son point de vue, l'existence de Satan — encore qu'elle soit peut-être réelle — n'est pas un élément intégral de la doctrine chrétienne, et cela d'autant plus qu'il avait fort bien montré que l'admission de son existence ne facilite en rien la solution du problème de l'origine du péché.

Il est à remarquer que M. Bovon ne met pas sur le même

pied le critère psychologique et le critère biblique. L'expérience religieuse n'est une norme dogmatique que dans la mesure où cette expérience se maintient dans les limites du message apostolique (I, 101). Cette réserve me paraît dangereuse et inutile : dangereuse, parce qu'elle paraît par trop subordonner le rôle de l'expérimentation dans la vérité religieuse ; inutile, parce que toute affirmation dogmatique devant passer au double contrôle du critère psychologique et du critère historique, une thèse contraire à l'essence même de l'Evangile, doit être par ce fait même éléminée de la dogmatique. Au fond, cependant, nous sommes d'accord sur ce point avec M. Bovon, et nous subordonnons comme lui le critère expérimental au critère historique. Oui, le dogmaticien ne peut faire entrer comme matériaux de sa dogmatique que les thèses religieuses dont la vérité s'impose à son expérience personnelle (norme psychologique.) Telle thèse peut être vraie en soi, mais tant que notre intelligence ne la comprend pas, tant que nous ne nous la sommes pas assimilée, le dogmaticien n'a pas à la faire rentrer dans sa dogmatique. Mais, d'autre part, les thèses qui lui paraissent vraies, il n'a le droit de les énoncer comme chrétiennes qu'après avoir montré leur accord organique, leur corrélation intime avec les principes centraux et caractéristiques de l'Evangile. Le point où nous différons est celui-ci : tandis qu'en fait la norme historique se confond pour M. Bovon avec le Nouveau Testament en général, nous pensons, nous, que la norme historique c'est le résumé, la substance de l'Evangile, dégagée de sa forme passagère et transitoire. M. Bovon lui-même a paru un moment s'engager dans cette voie, puisqu'il donne deux formules assez semblables de ce qui lui paraît le centre de l'Evangile, l'une, page 67, d'après laquelle l'Evangile serait la réalisation du royaume de Dieu dans le monde par la foi personnelle en Jésus-Christ, le Fils de Dieu : l'autre, page 112, suivant laquelle la substance de ce divin message, c'est que le royaume de Dieu se réalise par l'acte d'obéissance de ceux qui deviennent fils de Dieu en Jésus-Christ.

C'est de cette seconde formule que M. Bovon déduit le plan de sa dogmatique, laquelle est divisée en quatre parties :

- 1^o Les origines: l'homme, fils de Dieu.
- 2^o Le péché: l'homme, fils de Dieu, rebelle.
- 3^o La grâce: l'homme, fils de Dieu, sauvé.
- 4^o L'éternité: l'homme, fils de Dieu, dans la gloire.

Ce plan, original, mais où l'on sent l'influence de celui de Schleiermacher, est très spacieux; toutefois nous verrons, en examinant la dogmatique, qu'il a un défaut, c'est de ne pas rattacher assez étroitement la première partie à la révélation et à l'expérience chrétienne, et de scinder l'unité de la doctrine chrétienne de Dieu et de l'homme.

LIVRE PREMIER

L'homme, fils de Dieu.

PREMIÈRE SECTION: L'HOMME.

Il s'agit ici d'une étude de la nature de l'homme, indépendamment de la double influence du péché et de la grâce, mais cependant à la lumière de la foi chrétienne. De là le nom de psychologie chrétienne que M. Bovon donne à cette étude. Cette désignation est juste; ce qui l'est moins, c'est le titre de *Conditions d'une psychologie chrétienne*, qu'il donne au paragraphe consacré à l'exposition de cette psychologie. L'auteur a sans doute voulu indiquer par là qu'il voulait se borner à dire l'essentiel; mais, dans ce cas, le titre *Eléments d'une psychologie chrétienne* eût été plus exact. Je relève en passant que dans l'énumération des trois types essentiels d'activité de l'homme, la volonté occupe la troisième place. « La pensée et le sentiment, se combinant, mettent en mouvement la volonté, l'énergie pratique (I, 148). » Je crois qu'il serait plus juste de mettre en tête la volonté, le fond de l'être humain étant bien avant tout volonté d'être, aspiration, tendance, désir, appétit. Sans doute cette volonté ne prend conscience d'elle-même qu'au travers de la sensation et de l'intelligence, mais elle est antérieure à l'apparition de celles-ci. Je ne trouve pas non plus très exact de dire de la conscience morale: « Ce n'est pas une simple

faculté de l'homme, mais le moi tout entier, volonté, sentiment, intelligence, se dirigeant vers le bien (1, 149). »

La conscience est bel et bien une simple faculté, par le moyen de laquelle l'homme prend connaissance de son devoir, au fur et à mesure qu'il en a besoin. Si la raison est la faculté qui a pour objet le discernement du vrai, du beau et du bien, on peut dire de la conscience morale qu'elle est la raison envisagée sous un certain angle, dans une de ses fonctions essentielles, la connaissance du bien : c'est la raison pratique. Le mot même de conscience montre que sa fonction est de connaître.

Le deuxième chapitre de la section consacrée à l'anthropologie a pour sujet la *religion* ; il est certainement un des plus intéressants du volume. M. Bovon y montre une fois de plus son habileté à résumer et à critiquer les systèmes qu'il rencontre sur sa route, en même temps qu'à en relever les éléments dignes d'attention et utilisables par la dogmatique. Pour déterminer son idée de l'essence de la religion, M. Bovon ne part pas — comme on le fait d'habitude — de l'ensemble des religions connues, mais du christianisme en tant que la religion parfaite. Cette méthode est parfaitement juste, mais ne peut pas être suivie par l'auteur en raison même du plan qu'il a adopté. En effet, le christianisme suppose le fait du péché, puisqu'elle est une religion de rédemption ; or, dans son premier livre, M. Bovon veut faire complètement abstraction soit du péché soit de la grâce. Comment donc s'y prendra-t-il pour découvrir l'essence de la religion ? Il part du fait que « notre existence est déterminée par deux courants : l'un qui pousse l'homme à se donner, l'autre à maintenir son autonomie personnelle. Dans le premier de ces actes s'affirme la dépendance : ce sont les phénomènes de la piété ou de la conscience exclusivement religieuse. Dans le deuxième, au contraire, éclate la liberté : c'est l'élément de la conscience morale. En d'autres termes, en tant qu'être religieux, l'homme aspire à se dépouiller pour subir les influences qui l'entourent et qu'il ramène à la causalité divine. En tant qu'être moral, l'homme se sait, d'autre part, autonome vis-à-vis de Dieu et du monde : quelque supérieures que soient les forces qui l'enveloppent, il ne s'y soumet qu'à son heure et

parce qu'il le veut bien (I, 193). » Ces deux tendances, dépendance et liberté, s'excluent intellectuellement ; quand la raison se place à l'un des points de vue, elle ignore l'autre et tend à le supprimer. Mais cette dualité, rebelle aux efforts de la logique, se résout en pratique dans l'acte de la foi chrétienne. La piété et la moralité sont donc les deux pôles de notre vie, qui ne se déploie dans sa force qu'à la condition de les unir. La religion donc, avec la morale qui en est inséparable, est *la synthèse de la dépendance et de la liberté* ; autrement dit, c'est l'acte et l'état de l'homme qui, dans ses rapports avec Dieu, *se donne en se possédant et se possède en se donnant sans réserve* (I, 195).

Cette définition et les explications qui la précèdent soulèvent plusieurs observations importantes. Tout d'abord, qu'est-ce qui nous assure que chez l'homme, abstraction faite du péché, devaient se trouver ces deux courants de la dépendance et de la liberté ? M. Bovon les constate chez l'homme actuel, expérimental ; de quel droit les attribuer à l'homme avant le péché ? Nous touchons ici au défaut du plan de M. Bovon : comment est-il possible de déterminer ce qu'est l'homme, ce qu'est Dieu et la religion qui doit les relier, en faisant abstraction du fait du péché ? Impossible d'appliquer ici soit le critère psychologique de l'expérience personnelle, puisque le chrétien se connaît comme pécheur pardonné, soit le critère biblique, puisque l'Evangile suppose le fait du péché. Cette critique porte ainsi sur tout le premier livre.

Autre remarque. M. Bovon insiste sur le fait que les deux courants spirituels de la dépendance et de la liberté forment une dualité qui, rebelle aux efforts de la dialectique, se résout sans peine sur le terrain pratique de la foi chrétienne. C'est à ses yeux un fait capital qui explique pourquoi, soit dans la doctrine de Dieu, soit dans celle du péché, soit dans celle de la rédemption, le dogmaticien se trouve chaque fois en présence d'antinomies irréductibles pour la pensée, mais résolues par la foi et la vie chrétiennes.

C'est, en effet, un des traits caractéristiques de la dogmatique de M. Bovon de conclure presque tous ses chapitres en posant, à propos de chaque dogme, deux thèses opposées, contradic-

toires au point de vue logique, mais qui lui paraissent se concilier parfaitement sur le terrain pratique. L'auteur s'est très nettement rendu compte de ce fait et, répondant aux critiques qui lui ont été faites à ce sujet, il a relevé le fait que l'Evangile était avant tout une vie et non pas un système ; que c'était le fausser que de vouloir ramener toutes ses affirmations à des formules logiques formant un système dialectiquement bien lié ; que c'était précisément un des traits caractéristiques de la religion chrétienne de résoudre pratiquement des thèses qui, logiquement, constituent des antinomies.

Certes, nous ne pensons pas non plus que toutes les affirmations de l'expérience chrétienne soient ici-bas déjà résolubles par la pensée. Mais nous croyons, d'autre part, que M. Bovon s'est plu à considérer comme des antinomies des groupes de thèses qui n'en sont point. Et le premier tort qu'il a eu c'est de voir dans la religion parfaite la synthèse seulement pratique des deux faits de la dépendance et de la liberté. Or le christianisme, en sa qualité de religion parfaite, nous fournit de ce double fait non seulement la synthèse pratique, mais aussi la synthèse théorique, logique. Pourquoi, en effet, l'homme se possède-t-il en se donnant à Dieu sans réserve et se donne-t-il en se possédant ? C'est que, de la race même de Dieu, c'est en se donnant à Dieu, en communiant moralement avec lui, qu'il prend conscience de sa nature divine, de sa qualité de fils de Dieu. Or, si Dieu est la personnalité par excellence, celui qui se possède pleinement lui-même, il est parfaitement compréhensible que l'homme se possédera d'autant plus, sera une personnalité d'autant plus forte qu'il sera plus rempli de la divinité, qu'il sera plus complètement fils de Dieu. La filiation divine de l'homme, fait à la fois métaphysique et moral, est la clé qui explique comment, sur le terrain de la foi chrétienne, autrement dit de la communion avec Dieu le Père, la dépendance et la liberté s'unissent parfaitement.

Etant donné l'anthropologie et la christologie de notre auteur, je suis étonné qu'il n'ait pas relevé lui-même cette synthèse théorique et pratique et qu'il n'ait pas fait place à cette notion de la filialité divine dans sa notion de la religion. Etant

donné le titre même du premier livre, *L'homme, fils de Dieu*, nous nous attendions tout naturellement à voir apparaître cette idée dans la définition de la religion, ce qui aurait justifié et expliqué le titre général de ce premier livre.

SECONDE SECTION : DIEU.

Avant de considérer Dieu dans son unité d'abord, puis dans la diversité de ses attributs, l'auteur se demande si l'existence de Dieu peut être démontrée et il étudie à ce propos les arguments classiques mis en avant. M. Bovon n'a pas de peine à montrer que l'argument ontologique ne prouve rien du tout et que l'argument cosmologique sous ses différentes formes aboutit simplement à affirmer que le monde a une cause, sans pouvoir trancher la question de savoir si cette cause est un être personnel et transcendant ou bien si elle est une avec le monde lui-même. A propos de l'argument moral fondé sur le sentiment du devoir, M. Bovon relève avec raison, d'abord qu'il n'aboutit pas encore à la notion chrétienne de Dieu, secondelement qu'il ne peut avoir de prise que sur les personnes admettant au préalable la réalité du devoir, enfin que de nombreux esprits prétendent admettre cette dernière réalité, tout en rejetant l'existence de Dieu (morale indépendante). Quant à l'universalité de l'adoration de quelque divinité, elle ne suffit pas à prouver la réalité de son objet, pas plus que la croyance longtemps universelle du mouvement de la terre autour du soleil n'était une preuve incontestable de la réalité de ce mouvement.

— Tout ceci est juste, mais aurait été à sa place après l'exposé de l'idée chrétienne de Dieu plutôt qu'avant, puisqu'il s'agit précisément de montrer que les arguments en question n'arrivent pas à prouver l'existence du Dieu de l'Evangile. Et même nous pensons — critique qui s'adresse à d'autres dogmatiens encore — que la dogmatique n'est pas le lieu où il convient d'examiner les diverses raisons qui militent en faveur de notre foi au Père céleste. C'est l'affaire de l'apologétique. C'est dire que nous ne goûtons pas beaucoup la marche des idées dans le paragraphe intitulé *Détermination de l'idée de Dieu*. La méthode suivie est tantôt celle de la dogmatique, tantôt celle de

l'apologétique, tantôt celle de la philosophie. Toutes ces pages sont fort intéressantes et font honneur à la dialectique de M. Bovon ; mais celui-ci eût été à la fois plus précis et plus fidèle à son principe de connaissance s'il était tout simplement parti de la notion du Père céleste. De l'idée que le Dieu de l'Evangile est le Père au sens absolu du terme, il pouvait parfaitement arriver à sa notion de la personnalité infinie de Dieu, laquelle lui paraît être celle de Dieu considéré dans son unité essentielle.

— Le chapitre consacré à l'examen et à la classification des attributs divins est fort intéressant. Ceux-ci sont définis *les aspects variés sous lesquels Dieu se présente à l'homme*. Sans décider jusqu'à quel point ces attributs existent en Dieu lui-même, M. Bovon les distingue en deux classes : attributs *métaphysiques* présentant Dieu comme causalité absolue, et attributs *personnels* présentant Dieu comme personne. Les attributs métaphysiques sont divisés en *négatifs* : éternité, immensité, immutabilité, et *positifs* : toute-présence, toute-puissance et toute-science. Celle-ci n'est que la contre-partie positive de l'éternité, tandis que la toute-puissance correspond à l'immensité et la toute-présence à l'immutabilité.

Les attributs personnels sont ceux de *la sagesse* (définie le meilleur emploi possible de la toute-science de Dieu), *la liberté* (l'attribut en vertu duquel dans l'exercice de sa toute-puissance Dieu se détermine comme il veut) et *la véracité* (l'attribut en vertu duquel Dieu ne peut ni se tromper lui-même, ni tromper les hommes).

Ce n'est pas tout. Dans son analyse de la personnalité humaine, M. Bovon avait distingué deux forces qui agissent sur elle en sens contraire. L'une, la détermination de la dépendance, pousse la créature à se donner, tandis que l'autre, l'affirmation de la liberté, la sollicite à se retenir en se possédant elle-même. L'homme étant fait à l'image de Dieu, il s'ensuit qu'à chacune de ces impulsions de la nature humaine doit correspondre une face particulière de l'être divin. De là deux nouveaux attributs de Dieu, *la sainteté* correspondant à la conscience morale de l'homme, *l'amour* correspondant au

sentiment religieux de l'homme. La sainteté de Dieu est son éloignement de toute créature, c'est l'affirmation du caractère unique de sa divinité. L'amour de Dieu, c'est le dessein arrêté d'attirer à soi tous les êtres semblables à lui, de les attirer pour leur bien, en favorisant leur progrès et leur vie. Par sa sainteté, Dieu marque la distance qui le sépare de nous ; c'est le législateur souverain tel qu'il nous apparaît quand nous nous affirmons en notre qualité d'êtres libres. Par l'amour, au contraire, répondant au besoin de dépendance de l'homme, Dieu s'unit à nous au travers de ces limites ; lui, le monarque suprême, il se donne à ces êtres chétifs qu'il soutient de sa présence et qu'il vivifie de son pouvoir. Ce sont là les deux attributs *religieux* de Dieu.

— Cette classification des attributs divins est certainement originale et suggestive. Cependant elle prête le flanc à plus d'une critique. Je ne comprends pas très bien, quant à moi, la distinction faite entre les attributs religieux (sainteté et amour) et les attributs personnels (sagesse, liberté et véracité). Une personne est une volonté libre et consciente ; mais nous ne pouvons concevoir une volonté à l'état de pure forme, sans contenu déterminé, sans direction précise. Une personne se caractérise précisément par la direction de sa volonté, et nous ne pourrons l'appeler *sage* que si nous connaissons le but que cette volonté se propose. Si Dieu est un être personnel, il a donc une volonté déterminée dans tel ou tel sens, et l'attribut de l'amour caractérise précisément la direction de cette volonté. L'amour est ainsi un attribut de la personnalité divine. La définition donnée de la sainteté n'est pas très satisfaisante. Si la sainteté de Dieu, c'est Dieu tel qu'il se présente à la conscience morale (cf. page 270), le Dieu saint est alors Dieu en tant qu'auteur de la loi morale, ayant lui-même une volonté morale ; ce n'est pas Dieu en tant qu'éloigné de toute créature et affirmant le caractère unique de sa divinité. Nous croyons du reste que la meilleure classification des attributs du Dieu de l'Evangile est celle qui part des deux éléments caractéristiques de la notion de Père céleste : cause première de toute existence, amour pour la créature capable d'y répondre. Au

premier point de vue, on aurait les six attributs métaphysiques cités par M. Bovon ; au second point de vue, on aurait tous les attributs moraux impliqués dans l'idée de l'amour parfait.

M. Bovon conclut son chapitre sur l'idée de Dieu, en relevant dans celle-ci trois antinomies, qui, insolubles sur le terrain dialectique, trouvent leur solution sur le terrain pratique de la foi. La première est celle-ci : Si Dieu est un être personnel avec qui nous pouvons entrer en rapport, il faut reconnaître en lui des attributs. D'autre part, lui accorder des attributs, c'est diviser l'essence divine, c'est limiter la divinité. Il me paraît que la seconde thèse étant manifestement erronnée, l'antinomie tombe par là-même. Les qualités diverses d'un individu, bonté, courage, patience, sobriété, énergie, sont-elles donc destructrices de son unité ? Nullement. Pourquoi alors Dieu ne pourrait-il pas rester un, tout en étant éternel, omniscient, tout-puissant, infiniment bon, saint, juste, etc. ? En vérité, je ne vois pas en quoi son unité serait détruite par là. Ce qui détruit l'unité de l'homme, ce ne sont pas ses qualités, attendu qu'entre les diverses manifestations du bien il y a une souveraine harmonie, mais c'est le fait qu'il a à la fois des qualités et des défauts.

La seconde antinomie signalée par M. Bovon est celle de l'immortalité et de la vie. D'un côté, l'homme religieux a besoin d'un Dieu qui pense, qui agit, qui est vie. D'un autre côté Dieu ne saurait vivre et agir comme nous, puisqu'une telle vie suppose le mouvement, et que le mouvement se produit dans le temps et dans l'espace. Or comme le temps et l'espace sont le cadre du monde créé, on ne peut appliquer ces catégories à l'être infini ; Dieu donc, en tant qu'être absolu, se présente à nous comme immuable. Ainsi posées, ces deux thèses constituent effectivement une antinomie. Mais elles ne doivent pas être posées ainsi. En concevant d'une manière matérielle l'immortalité de Dieu, M. Bovon la soumet précisément aux catégories du temps et de l'espace. L'immortalité étant opposée au changement, à la vie, n'est pas autre chose, en effet, que l'immobilité, une notion qui ne se conçoit que dans le temps et dans l'espace. Pour supprimer l'antithèse, il faut envisager

Dieu uniquement comme esprit, comme la perfection suprême. Alors l'immortalité cesse de se présenter sous un aspect matériel, pour marquer simplement la fidélité de Dieu à sa propre essence. Il n'y a en Dieu ni changement ni ombre de variation, en ce sens que son être est toujours le même, qu'il n'est pas aujourd'hui amour et demain haine, aujourd'hui tout-puissant, demain limité dans son pouvoir. Il est le même hier, aujourd'hui, éternellement, et c'est pourquoi l'homme qui a appris une fois à le connaître comme le Dieu d'amour peut se confier absolument et perpétuellement en Lui. Mais cette immortalité-là n'est pas exclusive de la vie, et, ici encore, c'est l'exemple de l'homme qui nous permet le mieux de la comprendre, et par conséquent de résoudre l'antinomie. Un homme ferme, sûr, immuable, sur qui l'on peut compter en tout temps, ce n'est pas un homme inactif, mais c'est un homme dont la conduite est dirigée par des principes arrêtés, un homme dont le but est toujours le même et qui y tend à travers tous les obstacles. De même le Dieu immuable dans sa puissance, son amour, sa science, au sein d'un monde qui change sans cesse, c'est un Dieu néanmoins agissant, gouvernant toutes choses selon une volonté arrêtée et visant au même but.

Quant à la troisième antinomie, celle de la nature et de la souveraine liberté, elle se résout logiquement par l'excellente raison qu'en Dieu elle ne se pose pas. Le mot de nature (comme l'indique du reste sa racine, *nasci*, cf. *gignere*) ne peut s'appliquer qu'à un être créé, à un être qui naît à un moment déterminé. C'est ainsi que l'homme naît avec une nature donnée, et que l'on peut distinguer parfois en lui ce qui est le fait de sa nature et ce qui est l'acte de sa liberté, qu'il y a souvent opposition entre sa volonté naturelle, instinctive et sa volonté réfléchie, rationnelle. Mais en Dieu cette distinction n'existe pas : il est ce qu'il veut et il veut ce qu'il est : la liberté est, si l'on peut dire, sa nature même.

Si ces trois antinomies particulières ont pu se résoudre logiquement, il y a tout lieu de croire que l'antinomie fondamentale à laquelle les ramène M. Bovon, celle de la personnalité et de l'infinité, se résoudra aussi théoriquement. Elle se résout,

en effet, quand on se rappelle qu'appliqué au Dieu-esprit, le mot *infini* ne signifie pas sans limites dans le temps et dans l'espace, car, l'employer dans ce sens, c'est précisément concevoir Dieu sous l'angle de ces catégories. Non, le Dieu-esprit est infini en ce sens que pour lui ni le temps ni l'espace ne sont, comme pour nous, des limites, mais qu'il les domine l'un et l'autre par sa toute-puissance et sa toute-science. Cela étant, il n'y a aucune impossibilité logique à concevoir un être personnel possesseur de la toute-puissance et de la toute-science, de l'éternité, etc. Un homme ne mérite-t-il pas d'autant plus le nom de personnalité qu'il a plus de volonté, de science et de pouvoir.

M. Bovon n'a pas fait de la sainteté et de l'amour en Dieu une antinomie proprement dite. Mais la manière dont il les définit, le fait qu'il les égale l'une à l'autre et les met en corrélation avec les deux besoins, antithétiques chez l'homme, de la dépendance et de la liberté, tout cela projette une ombre de dualisme sur ces deux attributs spécifiquement religieux de la divinité. Il nous paraît, quant à nous, que la dogmatique a tout à gagner à ramener à l'unité l'ensemble des attributs servant à déterminer l'être de Dieu vis-à-vis des êtres moraux. Sur ce point, l'attribut caractéristique et fondamental du Père céleste est incontestablement l'amour. Dieu est amour, et il le montre en ceci qu'il veut faire participer à sa propre vie, à sa propre béatitude, tous les êtres capables de s'élever à la vie morale. Il n'est pas, au point de vue dialectique, amour et sainteté au même degré et sur le même plan ; mais c'est parce qu'il est amour qu'il est sainteté. Un père qui aime vraiment ses enfants ne peut les aimer que saintement ; il voudra que, comme lui, ils aiment et pratiquent le bien, ils haïssent et repoussent le mal.

— Avec raison, M. Bovon traite de la *création* après l'analyse des attributs divins, puisque notre conception du commencement de toutes choses dépend non de l'expérience, mais de notre foi. Comme M. Bovon, nous pensons qu'il est impossible à l'esprit humain de trancher la question de savoir si la

création est éternelle, ou si l'existence du monde a commencé à un moment précis. Ce qu'il importe à la foi chrétienne d'affirmer, c'est la distinction entre Dieu et le monde et la dépendance absolue du monde vis-à-vis de Dieu (I, 289). Mais n'est-ce pas déjà dépasser ces affirmations d'une nature toute religieuse que de dire que Dieu a tiré le monde du néant, que son essence est distincte des choses créées ? (I, 282). Comment savoir d'où Dieu a tiré le monde ? Dire qu'il l'a tiré du néant, c'est au fond se payer de mots, attendu que notre esprit ne parvient pas à se représenter que tout procède de rien. Au fond, l'idée qui nous paraîtrait la plus conforme à la notion chrétienne de Dieu, c'est que le Père céleste a tiré le monde de sa propre essence. A cette conception M. Bovon objecte que, le monde étant matière, Dieu serait alors matière aussi, mais cette objection n'est pas insurmontable. Savons-nous, en effet, ce qu'est la matière ? Si, comme l'affirme le monisme spiritualiste, — et nous inclinons fort dans ce sens, — la matière n'est qu'une forme inférieure d'existence de l'esprit, de l'esprit pétrifié pour ainsi dire, l'objection tombe. Et cette conception de la matière aurait le grand avantage d'expliquer comment au cours de l'évolution de l'univers celui-ci arrive à se peupler d'êtres spirituels, dont quelques-uns parviennent à se reconnaître comme fils de Dieu, donc de la même substance que le Père céleste.

Le paragraphe relatif à la *Providience* ne nous suggère qu'une observation, à savoir qu'il met de nouveau en saillie le défaut du plan de l'auteur. C'est parce que le chrétien, en tant que chrétien, a fait dans sa vie l'expérience personnelle de la réalité de la Providence divine, qu'il généralise et universalise cette expérience. La doctrine chrétienne de la Providence n'est donc pas indépendante des deux faits du péché et de la grâce, d'autant plus que la meilleure définition chrétienne de la Providence (l'action de Dieu en vue de l'établissement dans l'univers de son règne spirituel) suppose et implique l'action du Rédempteur.

LIVRE SECOND

Le péché : l'homme fils de Dieu rebelle.

PREMIÈRE SECTION : CARACTÈRES ET ORIGINE DU PÉCHÉ.

Le péché, défini au point de vue formel, est la transgression de la loi du Seigneur ; au point de vue matériel, il est égoïsme, c'est-à-dire idolâtrie du moi, et, conséquence immédiate de l'égoïsme, sensualité. Le péché est en même temps nature et acte ; acte en tant que volontaire, et nature en tant que nécessaire. Ces deux éléments sont dans un rapport organique, les actes moraux se transformant en nature et la nature à son tour se manifestant par les actes qu'elle engendre. L'état d'esclavage créé par le péché n'est pas absolu ; l'homme demeure possesseur d'une certaine mesure de liberté. Le péché n'est pas essentiel à la nature humaine ; il n'est pas un de ses éléments constitutifs *sine qua non*. Il est donc un accident dans l'humanité ; mais, en fait, le péché se montre comme un fait universel ; il est actuellement inné à l'homme.

Cet état de péché, même quand il le subit, l'homme le trouve anormal, il le flétrit lui-même dans sa conscience ; il le considère comme constituant une *couleur*, c'est-à-dire une faute dont il se sent responsable et pour laquelle il reconnaît mériter un châtiment. Est-ce à dire qu'il n'y ait couleur que là où il y a conscience du péché ? M. Bovon ne le pense pas, attendu que l'inconscience du péché est ordinairement l'indice d'un état de péché particulièrement grave. Que l'homme soit conscient ou non de son péché, la couleur subsiste, parce que la transgression de la loi divine est là ; seulement la couleur est d'autant plus grande que l'homme avait plus clairement conscience de la loi de Dieu transgressée par lui.

— Cette notion de la couleur soulève deux remarques. La première, c'est que M. Bovon donne à la couleur un caractère trop objectif. Pour lui (I, 334), que l'homme se doute ou non de sa faute, du moment qu'il a transgressé la loi de Dieu, il y a couleur. Cette proposition me paraît difficile à admettre. Le degré de notre couleur dépend toujours du degré de notre

connaissance de la loi divine. Je puis transgresser la loi de Dieu sans être coupable, si j'ignore cette loi, et si cette ignorance ou inconscience morale n'est pas mon fait. Notre coulpe est corrélative à notre connaissance morale; elle ne peut pas être appréciée uniquement par le critère objectif de la loi de Dieu, mais aussi par le critère subjectif de notre propre conscience. C'est, du reste, ce qu'affirme M. Bovon, p. 340, mais après avoir dit le contraire, p. 334.

Il y a un autre élément de l'idée de coulpe que M. Bovon n'a pas suffisamment mis en saillie, c'est celui de liberté. La coulpe d'un individu est proportionnelle non seulement à son degré de connaissance morale, mais aussi et tout autant à son degré de puissance morale. Deux hommes s'enivrent en sachant clairement que Dieu défend l'intempérance, mais l'un, fils de braves gens, le fait simplement pour son plaisir, parce qu'il aime le bon vin. Il pourrait, s'il voulait, être sobre. Le second, au contraire, fils de parents alcooliques, est par son tempérament même porté à la boisson. Il ne peut pas être sobre. Evidemment la coulpe de ces deux individus est différente.

— Après avoir signalé le fait du péché, M. Bovon en cherche une explication qui parvienne à rendre compte à la fois de son universalité et de son caractère de culpabilité. Son explication reproduit dans ses traits principaux la doctrine ecclésiastique, sauf qu'il ne prend point le récit génésiaque de la chute comme historique, et supprime l'intervention du diable. L'homme primitif était dans un état d'innocence; ses énergies étaient dans une sorte d'équilibre instable dont il fallait sortir. Un commandement de Dieu, proportionné aux forces spirituelles de l'homme, provoqua la crise morale qui devait amener celui-ci de la vie instinctive au triomphe de la sainteté. L'homme étant libre, l'issue de cette crise pouvait être une détermination dans le sens de la volonté divine ou une détermination contraire. Ce fut cette dernière qui eut lieu. Pourquoi? c'est le mystère de la liberté; mais M. Bovon fait remarquer avec raison qu'Adam, sans avoir une nature viciée à l'origine, avait néanmoins certains besoins du corps — le désir de la jouissance, par exemple, très légitime en lui-même — qui pou-

vaient devenir l'élément intérieur ou le prétexte de la tentation.

Le péché est ainsi à son origine un accident: il n'est pas essentiel à la nature humaine. Mais si nous considérons la situation présente, le péché nous apparaît comme pénétrant la nature humaine de telle façon que l'homme naît enclin au mal et devient nécessairement pécheur. Comment concilier cette nécessité du péché avec le fait que lorsque nous faisons le mal, nous nous sentons cependant coupables ? M. Bovon estime que ce n'est pas possible sur le terrain logique : l'universalité tue la responsabilité et vice versa. Cette antinomie logique dans la doctrine du péché n'est pas autre chose que la répercussion de l'antinomie fondamentale que M. Bovon signale dans la constitution psychologique de chacun, entre la conscience de notre liberté et celle de notre dépendance. En tant que libres et affirmant nos droits de créatures morales, nous concevons le péché comme inséparable de la coulpe. Nous nous l'imputons à nous mêmes ; notre conscience nous affirme que nous en avons mérité le châtiment. Mais, en tant que dépendant et aspirant à effacer notre individualité, nous nous représentons le péché comme étant le caractère de toute l'humanité : c'est une détermination sociale universelle. Sur le terrain pratique ces deux notions dialectiquement irréductibles se concilient sans effort. Tout en reconnaissant que le péché nous domine par nature, nous ne nous en sentons pas moins responsables. Plus nous croissons dans l'amour, la loi de la vie religieuse et morale, plus, sans cesser de croire à la responsabilité personnelle, nous affirmons la solidarité de toute la famille humaine dans le péché, et nous nous chargeons volontairement des fautes les uns des autres.

Est-il certain que l'antinomie posée entre la responsabilité et l'universalité du péché ne soit résoluble que dans la vie pratique et nullement par la pensée ? Nous n'en sommes pas sûr, et nous trouvons soit dans la théorie de Schleiermacher soit dans les développements propres à M. Bovon, des éléments précieux pour construire une théorie satisfaisante. Les trois thèses, admises par M. Bovon, dont nous devons partir sont :

1^o Le fait de l'universalité du péché.

2^o Le fait que nous avons tous le sentiment que, par l'effet de notre volonté, notre vie a été pire qu'elle eût pu être si nous l'avions sérieusement voulu.

3^o Le fait que nous ne saurions répondre d'actes que nous n'aurions commis à aucun degré.

Au point de vue chrétien, rien ne nous empêche d'admettre que la destinée de l'homme c'est de s'élever de l'esclavage de la chair à la liberté glorieuse de l'esprit, par conséquent de considérer l'esclavage de la chair comme l'état naturel non seulement de l'homme qui naît aujourd'hui, mais aussi de nos premiers parents. A ce point de vue, le péché, en tant qu'*imperfection*, est un stade nécessaire du développement de l'homme. Cet état de péché n'empêche point — l'expérience de chaque jour le montre — que nous n'ayons une certaine connaissance du bien et du mal, et aussi une certaine mesure de liberté. Le péché, en tant que *transgression volontaire* de la loi de Dieu et en tant que *coupe*, n'existe alors que lorsque, sachant ce qui est bien et ayant le pouvoir de le faire, nous ne le faisons pas. Lorsque le mal que nous faisons est nécessité par l'inclination mauvaise que nous avons apportée en naissant, il ne constitue pas un péché coupable. Si l'on nous objecte que notre conscience ne fait pas la distinction entre le mal nécessité et le mal volontaire, qu'elle défend et condamne l'un comme l'autre, nous sommes prêt à reconnaître que cela est vrai le plus souvent, mais pas toujours. Quand elle le fait, cela s'explique pour deux raisons, d'abord parce que dans la plupart de nos transgressions il y a une part de liberté et une part de nécessité, et secondement que la conscience a un rôle éducateur et préventif. Elle est chargée, non seulement de nous dire que nous sommes coupables, mais aussi, en nous montrant sans cesse l'idéal moral où nous devons tendre, de nous faire connaître comme mal même le péché nécessité par notre nature, et, de ce fait, nullement imputé comme coupable. Maintenant ce qui est vrai, c'est que plus nous faisons de progrès dans la sainteté et l'amour, plus nous nous sentons responsables des fautes d'autrui, parce que nous recon-

naissons que souvent elles tiennent en bonne partie à nos fautes de commission ou d'omission.

Il me paraît donc qu'il y a moyen de comprendre à la fois que le péché, esclavage de la chair, est universel, nécessaire, et que cependant l'homme se sente responsable et coupable. Je dirai même que la solution est plus facile en théorie qu'en pratique. En pratique, en effet, il m'est impossible de décomposer les divers facteurs qui ont concouru à la formation de telle décision, de marquer nettement dans quelle mesure elle a été le fait de ma liberté et celui de la nécessité, et de calculer exactement le degré de ma culpabilité. Théoriquement, au contraire, je puis fort bien comprendre que ma vie morale est la résultante de divers facteurs tels que ma nature, l'éducation, les circonstances et ma liberté, et que je ne suis coupable que lorsque mon infraction à la loi divine, connue comme telle, a été un fait de liberté.

SECONDE SECTION : LES RAPPORTS DE L'HOMME ET DE DIEU DÉTERMINÉS PAR LE PÉCHÉ.

On ne conçoit pas très bien pourquoi M. Bovon a fait figurer sous ce titre la subdivision consacrée à marquer l'étendue et les limites de la corruption de l'homme par le péché, matière qui me paraît rentrer plutôt dans la section précédente, consacrée à marquer les caractères du péché. Quoi qu'il en soit, la question à laquelle passe notre auteur est celle-ci: Jusqu'à quel point va la corruption de l'homme par le péché?... Le péché fait de l'homme son esclave, mais cet esclavage va-t-il, comme l'admettait Luther, jusqu'à l'empêcher de concourir en quoi que ce soit à l'œuvre de son salut? A cette question notre dogmatien répond en répudiant soit le déterminisme de Luther, soit le synergisme de Mélanchton. Il repousse le premier, parce qu'il fait du salut des uns et de la damnation des autres un acte arbitraire de Dieu; il rejette le second, parce qu'il favorise l'idée du mérite des œuvres et la propre justice, et ouvre la porte au pélagianisme. Ici encore notre auteur prétend aboutir à une antinomie logique, attendu que

selon lui, il faut affirmer au point de vue religieux, que le salut est tout entier l'œuvre de Dieu; au point de vue moral, qu'il est tout entier l'œuvre de l'homme. La solution ne se trouverait que sur le terrain pratique. (I 463.)

Je suis, je l'avoue, d'un avis diamétralement opposé. L'antinomie m'apparaît, non dans le domaine de la logique, mais dans celui de la vie pratique. Je ne vois, en effet, rien de contradictoire logiquement dans l'affirmation que le salut est le résultat d'une coopération de Dieu et de l'homme. M. Bovon ne conclut-il pas lui-même son chapitre par cette proposition qu'il souligne : *Nous sommes assez esclaves pour ne pouvoir nous sauver par nous-mêmes, mais nous sommes assez libres pour nous approprier la grâce que Dieu nous offre.* Or, dans cette double affirmation il n'y a pas d'antithèse; les deux termes se limitent mais ne s'excluent pas l'un l'autre. Logiquement nous sommes obligés d'affirmer la coopération de l'homme et de Dieu dans l'œuvre du salut, pour éviter soit de statuer l'arbitraire en Dieu, soit de négliger la gravité du péché chez l'homme. Que s'il plaît à des théologiens de tirer du synergisme des conclusions pélagiennes, cela ne change rien au fait. On ne peut pas méconnaître la vérité parce qu'il y a des gens qui en tirent des conséquences pratiques fâcheuses, lesquelles d'ailleurs ne sont pas logiquement incluses dans le principe. Pratiquement, par contre, dans le salut d'un chacun d'entre nous, il nous est impossible de marquer où, quand, jusqu'à quel point, Dieu a été agissants ; où, quand, jusqu'à quel point nous avons été agissants. Suivant les dispositions du moment, nous voyons notre salut, tantôt au point de vue religieux, comme l'œuvre de Dieu seul, tantôt au point de vue moral, comme notre œuvre. En général, quand le chrétien pense à son salut personnel, il est porté à n'y voir que l'œuvre de Dieu ; quand, au contraire, il prêche l'Evangile à autrui, quand il appelle, supplie, exhorte, il considère le salut comme une grâce que l'homme doit acquérir par un effort de volonté. Quand un petit enfant apprend à marcher avec l'aide de sa mère, il est très facile de comprendre intellectuellement que sa marche est le résultat de ses propres efforts combinés avec

ceux de sa mère. Mais pratiquement, il est impossible de délimiter exactement les deux catégories d'efforts.

Après avoir traité des caractères, de l'origine et des limites du péché, notre auteur le considère dans son rapport avec Dieu. La question à élucider est celle-ci : quel est le lien qui existe entre Dieu et le péché ? Naturellement, nous retrouvons ici l'antinomie logique que présente toute la dogmatique de notre savant collègue. Saisi sous l'angle moral, le péché est le fait de l'homme et non de Dieu ; c'est un accident qui ne rentre pas dans le développement normal de l'humanité. Saisi sous l'angle religieux, le péché est une réalité dont Dieu est la cause suprême. Dialectiquement irréductibles, ces deux thèses s'unissent sans peine dans la vie spirituelle du croyant.

Nous avons déjà indiqué plus haut dans quelle direction on peut trouver la solution intellectuelle de l'antinomie. Oui, en tant que point de départ et phase transitoire du développement du genre humain, le péché est nécessaire et reste par conséquent dans le plan de Dieu. Appelé à se faire lui-même, à devenir un fils de Dieu, une personnalité libre, l'homme part de l'animalité, de l'esclavage de la chair. Ce qui n'est pas nécessaire, ce qui est la faute de l'homme, c'est que tant d'hommes (l'expérience, même en dehors du monde chrétien, ne nous autorise pas à dire *tous*) aggravent cet héritage, alors qu'ils peuvent ne pas le faire ; c'est qu'aucun homme, sauf Jésus, n'a réussi à surmonter toujours et partout l'inclination naturelle au mal. C'est dans le fait même, dans la pratique, qu'il est impossible de discerner rigoureusement notre part de liberté et de responsabilité dans la solution et l'exécution d'un acte mauvais.

Les attributs divins de la sainteté et de l'amour, lesquels expriment le rapport normal de Dieu vis-à-vis de l'homme, changent d'aspect, quand nous les considérons sous l'angle du péché. L'intervention de la sainteté et de l'amour pour l'enlèvement du trouble apporté dans le monde par le péché nous révèle le Père céleste sous un nouvel aspect, celui de la justice, laquelle est définie par M. Bovon *un mode d'action con-*

forme à l'ordre divin qui est la réalisation de la vie spirituelle parmi les hommes.

En présence du péché, la sainteté divine n'est plus simplement l'attribut par lequel le Père céleste « se met à part de tout ce qui n'est pas lui, » mais elle devient *l'attribut par lequel Dieu se sépare du péché et de ceux qui le commettent tandis qu'il en affranchit ceux qui s'unifient à lui*. En repoussant le pécheur et par là en le punissant, Dieu se montre juste c'est-à-dire conforme à l'ordre établi par lui-même. Quand donc la justice se déploie dans la sainteté pour punir les pécheurs, elle prend à nos yeux l'aspect de la *colère* divine. Cette punition du pécheur par Dieu ne consiste pas simplement dans le fait que le péché engendre le péché, mais elle consiste dans la souffrance et la mort. Laissant de côté dans ce chapitre, pour le traiter dans l'eschatologie, la question de la mort seconde et définitive, l'auteur ne parle ici que de la mort physique. Celle-ci de même que la souffrance lui apparaissent comme des nécessités naturelles, mais elles sont transformées, augmentées et empirées par le péché. La peine du péché n'est donc pas la souffrance et la mort en elles-mêmes, mais la souffrance et la mort mises en rapport avec la déchéance morale, subies par l'homme qui n'est pas affranchi du péché. Il s'ensuit, d'un côté, que la souffrance doit servir à l'éducation du coupable ; de l'autre côté, que plus l'homme est sous le pouvoir du péché, moins il est armé pour supporter les ennuis et les douleurs de la vie.

Si la justice dans la sainteté se manifeste par la colère qui punit le pécheur, la justice dans l'amour se manifeste par la *compassion* ou la miséricorde divine. En dépit de nos souillures, Dieu, dans son amour, se communique à nous. Dieu étant la vie, le don de Dieu est une source de vie, c'est-à-dire que l'amour veut la vie de l'homme aussi bien que la sainteté poursuit la suppression de la faute. Mais ces deux activités de Dieu, loin de se contredire, sont parfaitement unies, et leur union constitue la volonté rédemptrice du Dieu de l'Evangile. Cette volonté de Dieu étant absolument libre, nous apparaît sous l'aspect consolant de la *grâce*, en laquelle s'unissent et s'ab-

sorbent les perfections variées du Père céleste manifesté en Jésus-Christ.

— Il est clair que la colère et la miséricorde de Dieu ne peuvent se manifester que vis-à-vis d'un monde pécheur. Mais la justice, telle que l'a définie M. Bovon, fort justement d'ailleurs, un mode d'action conforme à l'ordre divin, suppose-t-elle nécessairement le fait du péché? Il ne nous le semble pas; même si l'humanité eût ignoré le péché et se fût développée normalement, le Dieu vivant n'aurait pas cessé d'être agissant au milieu d'elle pour la diriger vers son but. Dès lors il aurait eu un mode d'action conforme soit à ce but soit aux conditions de l'humanité, et, en tant qu'appropriant les moyens à la fin poursuivie, Dieu aurait été *juste*.

(*A suivre.*)
