

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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 34 (1901)

Heft: 5

Artikel: Religion, christianisme, théologie. Partie 3

Autor: Chapuis, Paul

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379712>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 12.01.2026

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

RELIGION, CHRISTIANISME, THÉOLOGIE

PAR

PAUL CHAPUIS

TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE¹

Les conclusions de nos précédentes études laissent assez voir quelles doivent être les conditions et la tâche de la théologie, distinguée nettement de la religion, comme le pain, qui nourrit l'homme, de la définition des substances chimiques qui composent cet aliment.

Nous distinguons les deux fonctions ; nous ne les séparons pas. La religion est antérieure à la théologie, comme la pratique à la théorie. Ceci nourrit cela et toutes les conceptions qui tendraient à dissoudre ce lien organique, aboutissent à je ne sais quel jeu de l'imagination, à quelle fantasmagorie. C'est une rivière qu'on aurait coupée de sa source principale. Notre source, nous l'avons dit de reste, c'est le sentiment religieux, la piété observée hors de nous, mais surtout en nous. Parler des théories de la religion, sans religion personnelle et vécue, équivaudrait à disserter sur l'art avec une absence totale de sentiment esthétique.

Cette condition, qui est celle de la piété, ne fait pas, il est vrai, à elle seule le théologien. Des dons philosophiques, et historiques, philologiques même, lui sont également nécessaires.

¹ Voir livraisons de mars et de mai-juillet 1901.

saires. Elle reste, néanmoins, la dotation indispensable qui rend seule possible l'étude des religions, quelles qu'elles soient.

Si parfois on a cru pouvoir suffire à la tâche sans cet élément primordial sur lequel nous nous sommes surabondamment expliqué, on conviendra, d'autre part, que les autoritaires de tous les rangs ont cru souvent pouvoir s'ériger en juges compétents de la théologie au nom de la seule piété. A leurs yeux, elle tient lieu d'une connaissance théologique qui fait défaut. L'homme pieux, relativement ignorant, juge le théologien savant et compétent. L'histoire des synodes presbytériens, pour ne parler que de ceux-là, et les nombreux procès de doctrine qu'ils ont vus à leur barre, hier et aujourd'hui, fournissent à notre dire des preuves convaincantes. C'était déjà, lors de la conférence de Delft, en 1613, le sentiment bien net d'un disciple de Grotius, le noble Uyttenbogaert, chef des Remontrants, à la veille du fameux synode de Dordrecht¹. Les faits qui se sont manifestés dès lors n'ont pu que confirmer cette opinion. Non, la piété, absolument indispensable au théologien, la piété, sans laquelle il n'est qu'un bateleur, n'est pas à elle seule suffisante pour faire le théologien, encore moins pour s'ériger en juge qui distingue et discerne « saine doctrine » et hérésie et prononce sur les plus graves problèmes théologiques. Donc, encore une fois, ne séparons pas la théologie de la religion, sa seule raison d'être, mais distinguons expressément le sentiment religieux, la piété, l'expérience chrétienne, des théories qui analysent le phénomène. L'acoustique, l'optique constituent des chapitres de la science physique. Mais la physique n'est ni l'œil, ni l'oreille, de même la théologie n'est pas la piété. Celle-ci a une autre et plus considérable et plus universelle valeur. Cet homme possède une oreille admirable et ignore jusqu'à la plus simple loi de l'acoustique, comme cet autre a une piété devant laquelle s'inclinent les sages de la terre, mais il n'a pas le moindre charisme théologique.

¹ A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen*. Second volume, p. 77 et 149.

Mais, au fait, qu'est-ce que la théologie, théorie du sentiment religieux ?

Dans un opuscule classique, Schleiermacher définit la théologie chrétienne, — nous nous limiterons à cette dernière pour de très bonnes raisons, — comme un ensemble de disciplines qui ont pour but le service de l'Eglise. Ce but leur donne l'unité et les constitue en un tout organique¹. Le fondateur de la théologie moderne a ainsi mis en relief, conformément aux tendances de sa piété, le côté pratique des choses. Il a défini la théologie par sa finalité et donné par là une sorte d'unité aux branches variées qui constituent cette science. A l'aurore du dix-neuvième siècle et dans les terres par excellence du rationalisme classique, Schleiermacher avait de très fortes raisons pour tenir ce langage. Il relevait ainsi une vérité trop souvent méconnue de l'autre côté du Rhin, c'est que l'Eglise et la théologie sont indispensables l'une à l'autre ; qu'en tous cas la piété et la théologie, si elles demeurent distinctes, restent néanmoins dépendantes l'une de l'autre.

Cette définition a fait fortune ; on la répète volontiers dans tous les manuels de méthodologie. Le grand nom qui la créa est peut-être le facteur essentiel de cette persistance ; car, examinée de près, elle prête le flanc à de sérieuses critiques. Une discipline, une science n'est pas complètement définie par l'indication de son but ; c'est son objet qu'il nous faut. A suivre ces catégories utilitaires, on définirait de façon analogue, ni moins exacte, ni moins fausse, toutes les sciences, surtout les sciences morales et politiques dont la théologie constitue une des branches. Le droit deviendrait la science qui a pour but la justice, comme la chimie celle qui procure les recettes de pharmacie et chacun sait que ces définitions seraient pour le moins fort incomplètes. Essayons donc de déterminer, non l'utilité de la théologie, mais de dire quel est sa matière ou son objet.

Or l'objet de la théologie est la religion. La science théolo-

¹ Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 5. Berlin 1830.

gique est donc la science de la religion ou des religions, si on le préfère. La théologie chrétienne serait ainsi la science qui a pour objet spécial la religion chrétienne. Voilà qui est simple et, nous nous permettons de l'affirmer, exact et complet.

Un doute néanmoins se présente à l'esprit. Doute grave et fondamental qu'il s'agit de regarder en face. Quelqu'un dira : la théologie est-elle, peut-elle être une science ? Une notion aussi étroite que répandue monopolise le nom de science en faveur des sciences exactes et de celles de la nature que le préjugé de plusieurs identifie presque aux premières. Quelqu'un a pu dire de la philosophie qu'elle est la science de ce qu'on ne peut pas savoir. Charmante boutade, assurément, boutade qui renferme même une part de vérité ; mais une analyse réfléchie de la logique et surtout de la psychologie qui sont des branches essentielles de la philosophie, ne sautrait légitimer ce délicieux paradoxe. L'homme d'esprit et de génie¹, à l'heure où il lançait ce mot, songeait peut-être avec trop d'humilité à ce qui fut sa meilleure gloire, au magnifique poème métaphysique qu'il créa aux jours de sa jeunesse et auquel malgré tout il resta fidèle jusqu'à la fin de sa vie. Mais la métaphysique n'est pas toute la philosophie et d'ailleurs, malgré les abus qu'en fit la grande époque spéculative de la première moitié du dix-neuvième siècle, je ne saurais taxer si bas ce majestueux et, somme toute, très fécond travail de la pensée.

La théologie néanmoins ressemble, aux yeux de l'opinion vulgaire, à la métaphysique et il semble qu'avec plus de raison encore on devrait lui refuser le titre scientifique. L'agnosticisme l'a fort bien dit : les hautes matières, les sublimes objets dont s'occupe la théologie appartiennent au monde suprasensible que n'atteignent point nos instruments de connaissance, si désirable que cela soit. Dans le doute, dans l'impossibilité plutôt, abstiens-toi et renonce à l'inconnaissable. La théologie, comme la métaphysique, a donné

¹ Charles Secrétan, *Précis de philosophie*. Lausanne, Georges Bridel & Cie.

une grande force à ces considérations par ses superbes et naïves prétentions de jadis. Néanmoins, la thèse de l'agnosticisme est plus que discutable dès l'heure où l'on admet, et l'agnosticisme l'admet en quelque mesure, que la raison n'est pas le seul instrument de connaissance consciente, que l'activité psychique, la conscience, quelle qu'en soit l'origine, ont aussi des voix au chapitre.

Il y a plus. Nous convenons, est-il besoin de le dire, que les sciences morales et politiques ne sont point des sciences exactes. Mais nous dénions aux esprits courts, qui font aisément l'actuel préjugé, le droit de réservier exclusivement le nom de science à cette catégorie des connaissances humaines. Pourquoi ? Parce que l'objet de nos connaissances ne saurait être limité aux objets que l'on croit ou que l'on espère exactement connaître. La science, on en conviendra peut-être, a pour champ d'expérience tout l'horizon observable. Donc ce qui peut être observé est objet de science. Bornons-nous à remarquer que pour celui qui ne se ferme pas, par un acte de volonté précis, les avenues qui conduisent au-delà de la matière, il existe un champ d'observation psychologique qui ne tombe ni sous le scalpel, ni sous le microscope. L'univers est infiniment plus riche et plus vaste que ne se l'imagine notre myopie. La vue la plus acérée n'atteint pas à ses limites.

En tout cas, et ceci suffit amplement à notre propos, la religion, nous l'avons vu, est un *phénomène*. Ce phénomène est à la fois d'ordre psychologique et historique. Il se manifeste par des symptômes précis et ce ou ces phénomènes ont une histoire. Ils méritent dès lors d'être observés, de faire l'objet d'une science qui a, comme la science de tous les autres phénomènes perçus dans l'univers, ses contours déterminés.

Nous disons, dès lors, que la science théologique chrétienne a pour objet l'analyse de la piété chrétienne, de ses origines et des croyances auxquelles elle a donné lieu dans le passé, ainsi que de celles qu'elle manifeste dans l'évolution religieuse contemporaine. On dirait également bien avec

Schnedermann, quoique d'une façon moins compréhensive, qu'elle est « l'exposition scientifique de notre communion avec Dieu par Jésus-Christ ^{1.} »

Ces déductions étant admises, la théologie chrétienne se divisera assez naturellement en deux parties principales qui la constituent scientifiquement en un tout organique, où se rangeront aisément toutes les disciplines particulières, les théologiques proprement dites, comme les adjutantes :

La première partie est essentiellement de caractère descriptif. C'est la théologie *historique*, si l'on prend ce terme au sens étendu que lui donnait déjà Schleiermacher ². Ce chapitre de la science est semblable au travail du botaniste, qui analyse la plante dans toutes ses parties constitutives et dans toutes les phases de son développement, depuis la simple graine jusqu'à la production achevée. Pour des raisons, qu'expliquent ses tendances, l'époque contemporaine a surtout fourni un labeur de cet ordre.

Cette théologie historique embrasse à la fois le fait proprement dit et le fait interne ou la croyance, le fait, si l'on veut, et la doctrine ou les doctrines que créent les faits. Elle décrit, analyse, cas échéant reconstitue le fait et emploie à cet effet ces méthodes historiques qu'a créées notre âge, pour ressusciter ce ou ces faits dans chacune de leurs phases, pour les présenter dépouillés des poussières et des scories dogmatiques ou autres dont les siècles les ont recouverts, pour essayer en un mot de les saisir non tels que les voient nos traditions ou nos désirs, mais tels qu'ils apparaissent aux yeux de l'observation historique la plus sérieuse et la plus sincère. Faut-il ajouter, après ce que nous avons dit dans de précédentes pages, que l'apparition historique de Jésus-Christ, fondateur de la religion chrétienne, occupera dans cette étude une place capitale ? Nulle époque mieux que les

¹ G. Schnedermann, *Einleitung in die christliche Glaubenslehre, im Sinne der gegenwärtigen evangelisch-lutherischen Kirche*. — Leipzig 1899. — Voyez l'article de P. Lobstein dans les *Annales de bibliographie théologique*. — Septembre 1900.

² Ouv. cité, §§ 26, 69 et 97.

temps modernes, n'a sondé et fouillé par de savants et multiples travaux nos origines chrétiennes et on affirmera sans crainte de se faire illusion, que malgré les incertitudes qui planent ici ou là sur quelques points, nous possédons une connaissance de ces origines, plus exacte et plus complète que les siècles antérieurs. Les disciplines principales de ce groupe sont naturellement l'exégèse biblique, l'histoire littéraire et documentaire et ce qu'on appelait jadis l'histoire de l'Eglise qu'on nomme plus exactement l'histoire du christianisme.

Après le fait, la croyance qui en procède. Par le moyen de l'histoire, aidée de l'analyse psychologique, on essaiera de montrer comment ces croyances, vraies ou fausses, il n'importe, se rattachent à la piété et sont à chaque moment l'expression chrétienne du sentiment religieux. On montrera que les formules de ces croyances, qui expriment la piété, leur physionomie, sont déterminées dans chaque période, par la mentalité, par l'horizon intellectuel et philosophique, par les données sociales, morales et religieuses de chaque époque. C'est là le vaste champ ouvert aux théologies bibliques et à l'histoire des dogmes. Au sommet de la pyramide, j'aperçois la dogmatique et la morale chrétienne. Comme le dit Schleiermacher¹, la tâche du dogmaticien est de décrire l'expression du sentiment religieux, tel qu'il se manifeste à un moment donné. Ce moment est volontiers celui de l'écrivain, qui expose l'expression de la piété de l'Eglise unie à sa propre subjectivité. A tout prendre, la dogmatique est l'histoire du dogme contemporain, sa justification religieuse et philosophique.

Après ce vaste chapitre de théologie historique, la science de la religion chrétienne nous présente une autre partie de son domaine où l'histoire ne joue qu'un rôle relativement

¹ Rappelons que Schleiermacher rattache la notion de la dogmatique à celle de l'Eglise. Peut-être faudrait-il élargir le cadre en même temps qu'on marquera mieux la part subjective de l'écrivain, qui, évidemment, joue un rôle important dans cette sorte de philosophie chrétienne. — Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, cinquième édition, I, p. 2-19. — *Kurze Darstellung*, p. 97.

secondaire. Nous appellerons ce dernier chapitre le chapitre psychologique. Il comprend, en effet, les disciplines où l'observation psychologique au sens scientifique du mot devrait jouer un rôle essentiel. La dogmatique forme entre le chapitre historique et le groupe psychologique un trait d'union naturel. Vulgairement, on dénomine théologie pratique ce membre de l'organisme, trop négligé à notre sens, mais auquel, si je ne fais erreur, l'avenir donnera un intérêt supérieur. Chez beaucoup d'hommes, je le sais du reste, ce vieux nom éveille l'image d'un arsenal de vieilles armes démodées plus que d'engins modernes. Nous regardons volontiers la théologie pratique avec le doux sourire où perce une ironie bienveillante. Il serait pourtant aisé de voir que si ce groupe de disciplines a pu justement prêter aux quolibets inoffensifs qui détendent un auditoire d'étudiants, il lui est réservé, grâce au renouvellement des méthodes, un rôle d'actualité presque passionnant. A la théologie psychologique ou pratique, il appartient d'étudier au point de vue religieux l'âme contemporaine, de signaler et de diriger, entre autres, les contacts et les rencontres de la piété chrétienne avec les conditions, les hostilités et les aspirations de la civilisation actuelle, de montrer comment l'Evangile se crée un chemin qui aboutit au bien individuel et social des hommes du présent siècle. Que de problèmes et de méthodes à signaler, que ne faut-il pas de psychologie délicate et précise pour établir les règles du travail religieux de l'heure actuelle, afin de mettre les futurs pionniers de la piété chrétienne à la hauteur de leur mission qui, malgré le bruit que font des cervelles vides, devient plus nécessaire et plus capitale que jamais. Ce chapitre aura cette envergure et cet intérêt dans la mesure où ceux qui y travaillent sauront remplacer les recettes fuites ou les bagatelles sans portée par des observations et des faits tirés d'une saine psychologie chrétienne¹.

Il est vaste le programme proposé à la science chrétienne qui malgré son grand âge possède encore tant de terrains

¹ Qu'on me permette de signaler à ce propos un livre fort intéressant qui nous donne, sans le vouloir, un exemple suggestif de ce qu'est la psychologie scienti-

mal défrichés. Pour des raisons aisées à comprendre et dont elle n'est pas entièrement responsable, la théologie attire présentement moins les esprits que le calcul des mètres cubes de terre ou le perçement des montagnes ; même elle est volontiers délaissée avec une coupable indifférence par ceux auxquels les devoirs de leur vocation sembleraient l'imposer en premier lieu. Elle n'en demeure pas moins la science de la religion.

Malgré certaines apparences, malgré quelques cris plus passionnés que raisonnés, elle ne saurait disparaître sans être immédiatement remplacée par des ténèbres et des ignorances qui font trembler. En tous cas, elle a derrière elle les monuments d'une longue histoire qui parfois se confondent avec ceux de la pensée humaine, un immense labeur, qui eut ses héros et ses martyrs.

La théologie, en effet, est la plus vieille des sciences humaines. Ses origines se confondent avec les premiers balbutiements de la pensée. Quelques-uns des plus anciens philosophes de la Grèce n'étaient pas autre chose que des théologiens et ce qui a eu lieu en Grèce s'est reproduit à peu près partout. C'est la part de vérité que renferme la fameuse trilogie des âges imaginée par Auguste Comte. Le philosophe français qui fut quasi le grand prêtre d'une religion n'eut qu'un tort. Il absorbe l'âge antérieur par celui qui le suit immédiatement et la science est plus cruelle que le dieu Saturne. Elle ne dévore pas ses enfants, mais ses pères.

Toutefois, si la théologie remonte au lointain passé, elle est aussi demeurée la plus arriérée des sciences, celle qui a eu le plus de peine à s'individualiser. Toutes les disciplines ont la même destinée. Elles doivent se faire leur place au soleil et presque toujours la conquérir de haute lutte. La science de la religion fut souvent la cause dernière de ces combats ; mais elle n'y a point échappé elle-même, elle en a même essuyé plus que sa part.

fique appliquée aux phénomènes religieux. Je veux parler de l'étude du distingué professeur de philosophie de l'académie de Neuchâtel : Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*. — Paris, Alcan, 1901.

A ce titre, l'histoire des sciences devient une salutaire école d'humiliation pour l'esprit humain enclin à se targuer de sa grandeur. Prenez l'astronomie, par exemple, cette reine du ciel, ou la médecine, cette ancre que saisissent, souvent en vain, les blessés parmi les hommes, vous serez effrayés de la montagne de préjugés, des persécutions et des entraves de tout genre que ces disciplines ont dû traverser avant d'arriver définitivement à cette pleine indépendance, à cette liberté qui est l'indispensable condition de toute science véritable.

C'est que l'histoire des sciences est l'histoire des préjugés humains. La théologie par la nature même de son objet en a souffert plus que les autres, et tandis que ses plus jeunes sœurs sont arrivées avant elle à leur indépendance, elle souffre encore partiellement de quelques limitations artificielles qui l'empêchent de s'épanouir pleinement. Or les préjugés engrainés au cœur des hommes se résument, à tout prendre, en un seul préjugé, en celui qui fait croire au roseau pensant de Pascal qu'il est absolu alors qu'il n'est que relatif. Il s'imagine volontiers qu'il possède la vérité et, qui plus est, que la vérité soi-disant possédée est immuable et définitive. Il naît, il vit, il vieillit, il meurt, et ce spectacle, éternel celui-là, ne réussit pas à lui enseigner que les choses se modifient comme lui-même.

La théologie a eu particulièrement à souffrir de cet instinct absolu. Son objet, son caractère rendent en quelque sorte le phénomène naturel, presque excusable. Les attaches que crée le sentiment religieux sont si puissantes que l'homme se représente volontiers posséder par elles l'absolu. Les certitudes religieuses quand elles s'emparent réellement de l'être sont volontiers tyranniques. Elles possèdent l'individu jusqu'à le rendre aisément autoritaire. Calvin pénétré jusqu'à la moelle de son dogme prédestinatien, non pour des raisons philosophiques, mais pour des raisons de nature purement religieuse, est un des plus frappants exemples de ce phénomène. Cette observation explique chez ce puissant génie, si elle ne les excuse complètement, bien des attitudes faites pour étonner.

On ne refera pas ici l'histoire lamentable et glorieuse pourtant de l'évolution de la science théologique. Seulement quelques dates : cette histoire commence pour le christianisme avec l'apôtre Paul et se dessine vers la fin du second siècle qui pose la règle de foi, c'est-à-dire le principe d'autorité, déterminant ce qui est la vraie formule de la foi et par contre-coup ce qui n'est pas elle. L'hérésie crée l'église autoritaire qui prononce sur la vérité et sur l'erreur. La méthode se précise et s'aggrave avec les triomphes de la papauté qui pèse lourdement sur le moyen-âge. C'est l'ère des persécutions pour délits d'opinions. On persécute dans tous les ordres ; on persécute les théologiens, on persécute les philosophes, on persécute les savants et les sorciers, pour peu qu'ils s'écartent de la doctrine fixée par l'Eglise infaillible.

Un instant, le seizième siècle, par la Réforme et par la Renaissance, semble devoir briser ce régime de fer qui comprime l'épanouissement de la pensée. Mais l'humanisme se perd dans les timidités d'un Erasme et l'indifférence religieuse de plusieurs ; la Réforme portait sans doute en elle le germe d'où sortit la liberté protestante, elle ne l'a pas développé. Ce seizième siècle a procuré tant de labeurs héroïques qu'on peut bien lui pardonner ce déficit, car, quoi qu'en dise, nous l'avons déjà relevé, un lieu commun aussi banal qu'il est souvent répété, les Réformateurs n'ont nullement apporté le libre examen. Le libre examen est une conquête du dix-huitième siècle. A peine les Pères de la Réforme l'ont-ils soupçonné ; ils ont rattaché la foi à l'autorité. Pour eux cette autorité a la valeur d'un postulat nécessaire. L'autorité religieuse, il est vrai, ne sera plus incarnée dans les successeurs de saint Pierre ; elle résidera, et combien large et vivante chez les Luther et les Zwingli ! dans le Livre des livres, qui conduisit et inspira les hommes de l'âge héroïque.

Mais lorsque se furent attiédis les souffles de tempête qui provoquèrent la Réformation, lorsque la piété protestante dut se défendre et se légitimer en face d'un adversaire jamais lassé, l'autorité du livre fut analysée, démontrée et consolidée, autorité plus rigide que ne le fut jamais celle des papes. Allez, pour ne rappeler que quelques exemples,

demander ce qu'eut d'absolu cette prétention aux illustres académies de Sedan ou de Saumur, sur lesquelles les hérétiques d'alors jetèrent le plus vif éclat. En France, Louis Cappel, le hardi défenseur de la non-inspiration des points-voyelles du texte hébreu, Moïse Amyraut qui attacha son nom à l'universalisme hypothétique, en Hollande, Arminius et Uytenbogaert, puis le Synode de Dordrecht et le Consensus helvétique, sans parler, en des jours plus anciens, des noms, vrais symboles des âmes persécutées, de Michel Servet ou de Fauste Socin. Ce sont là des noms et des faits qui rappellent d'un côté les ardeurs sincères de l'autoritarisme, de l'autre les souffrances et les combats qui sont comme les douleurs d'enfantement de la théologie. Arrive le dix-huitième siècle avec ses souffles nouveaux. Les Lessing, même les Salomon Semler ébranlent par la critique religieuse et la critique biblique l'antique rempart. Je ferais les mêmes honneurs, en leur genre, au pieux Jean-Frédéric Ostervald, qu'on représente volontiers comme un attardé, tandis qu'il fut en son temps un novateur, avec ses collègues du triumvirat helvétique, Samuel Werenfels de Bâle et Alphonse Turrettini de Genève. Dans nos pays, comme en d'autres régions de l'Europe, le Réveil du commencement du dix-neuvième siècle est venu réchauffer incontestablement une piété languissante. A quelques rares symptômes on aurait pu croire qu'il allait, inspiré par l'intensité de sa vie religieuse, conduire définitivement la théologie dans les voies royales de la liberté où elle peut seule demeurer à la hauteur de sa mission scientifique. Mais le Réveil en Suisse, comme presque partout ailleurs, possédait dans ses allures et ses manifestations le cachet authentique du piétisme. Et l'histoire montre que le piétisme, s'il possède une certaine ferveur religieuse, est incapable par lui-même de créer de nouvelles méthodes religieuses. Il ne les recherche pas, et surtout n'en veut pas; partout il retourne à l'autorité, comme l'a bien montré dans nos régions la doctrine de l'inspiration plénière formulée par le pasteur Gaußen et qui domine encore inconsciemment un très grand nombre de chrétiens de ce pays. Le grand

Schleiermacher, dont la piété était en somme hostile au piétisme, en posant l'indépendance spécifique de la religion, a plus fait pour conduire la science chrétienne dans des voies fécondes que le piétisme le plus respectable. Aussi est-ce avec haute raison qu'on l'appelle communément le fondateur de la théologie moderne. A tort ou à raison toutes les écoles à peu près se réclament de l'influence de son génie.

Toutefois, malgré le brillant déploiement de la science théologique en Allemagne tout d'abord, puis en Hollande, partiellement en Suisse et plus récemment en Angleterre et jusque sur la terre yankee, la science religieuse chrétienne souffre encore d'un malaise souvent inconscient, mais qui de temps à autre éclate au grand jour et scandalise cette partie de l'opinion qu'on peut appeler éclairée.

Où gît l'obstacle? Comment se dessine en présence de l'évolution religieuse présente l'antique entrave? Le phénomène est d'autant plus complexe qu'une observation insuffisante ferait croire que dans le cas visé les intérêts des églises et ceux de la science sont contradictoires. Essayons de préciser quelque peu.

Chacun comprend plus ou moins aujourd'hui, du moins en théorie, que la science théologique n'est vraiment concevable, comme toute science en général, que dans une atmosphère d'absolute liberté. Science et liberté, science et indépendance sont des notions qui s'appellent. Cette exigence est particulièrement propre à la science religieuse bien que, je l'avoue, l'histoire lui ait donné de singuliers démentis et ait souvent jusqu'à ce jour fait de la théologie l'esclave de plusieurs maîtres. Mais en principe la servitude est mortelle à la science religieuse, comme aux autres, et ce principe découle rigoureusement de toute notre étude. La religion, disons-nous plus haut, est un phénomène complexe qui produit des répercussions variées au travers de toutes les périodes de l'histoire. Il en résulte que pour saisir ces répercussions, les analyser, les décrire ou même en favoriser de nouvelles, la science de la religion chrétienne doit posséder une pleine indépendance qui ne soit limitée par aucune considération

de quelle nature qu'elle soit. Certes les temps qui nous précèdent immédiatement ont de plus en plus marché vers ce but. Mais il reste à la théologie pourachever cette partie de sa tâche, de s'affranchir résolument du joug du confessionnalisme. Il y va non pas seulement de l'intérêt de la théologie, il y va de celui de la religion de l'esprit. Ainsi la science de la religion pourra conquérir, il faut dire reconquérir l'estime des honnêtes gens.

Voici quelques faits qui mettent en lumière cette exigence. Nous les tirons de la patrie de Schleiermacher et de celle d'Alexandre Vinet.

Il y a peu d'années, c'était en 1897, M. Charles-Albert Bernoulli, un jeune privat-docent de l'Université de Bâle, l'auteur, croyons-nous, d'un intéressant roman théologique paru sous le voile d'un nom d'emprunt¹, faisait paraître chez Mohr, à Tubingue, une étude² qui a vivement sollicité l'attention des théologiens³. Dans cette œuvre de pure méthodologie l'auteur se sert d'un coup d'œil historique sur la théologie moderne pour établir le bien fondé de deux genres de science religieuse.

Le premier genre est celui que l'auteur nomme la *théologie scientifique* et qui, de toute évidence, est absolument conforme à ses goûts et aux miens. Hegel peut en être considéré comme le père ; car, malgré ses excès spéculatifs, le philosophe de Berlin a, le premier, ouvert la voie à une science de la religion indépendante de l'Eglise. A peu près à la

¹ Ernst Kilchner, *Lucas Heland*. — Mohr, Fribourg en B. et Tubingue. In-12. 1897.

² Carl Albert Bernoulli, *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*. — Mohr 1897. 1 vol. XV et 221.

³ Signalons quelques-unes seulement des études qu'a provoquées l'ouvrage de Bernoulli : Max Reischle, *Kirchliche Lehre und theologische Wissenschaft*. (Theolog. Rundschau, livraison de décembre 1898.) Rolffs E., *Die theologische Wissenschaft*. (Hefte zur *Christlichen Welt*, N° 38.) Deissmann, *Theologie und Kirche*. (Hefte zur *Christlichen Welt*, N° 47.) Reischle, *Kirchliche und unkirchliche Theologie*. (Deutsch-evangelische Blätter, livraison de juillet 1900.) Voyez en outre plusieurs articles de la *Christliche Welt*, spécialement ceux du professeur Krüger de Jéna.

même époque, vers 1835-1837, cette méthode scientifique est apparue dans trois domaines différents : Vatke, professeur à Berlin, ébranlait le caractère historique de l'Ancien Testament, David Strauss faisait une œuvre analogue pour la vie de Jésus-Christ, telle que la présentent nos sources canoniques, et, enfin, sur le terrain de l'histoire de l'Eglise, Richard Rothe, de Heidelberg, contestait à l'Eglise d'être la forme nécessaire du christianisme. Enfin, par le moyen d'une étude serrée des origines chrétiennes, Christian Baur, le chef de l'école de Tubingue, a fait définitivement triompher la méthode critique ou scientifique.

Cette théologie là est essentiellement de l'histoire et, dans ses définitions, M. Bernoulli se rencontre en partie avec nos conclusions lorsqu'il dit, par exemple, que « la théologie est la science de la religion en général, et non pas, comme se l'imaginent plusieurs de ceux qui en parlent, une science qui aurait pour uniques objets le catholicisme ou le protestantisme. Aussi est-elle chez elle partout sur la terre, lorsqu'elle écoute les prières muettes des cœurs ou qu'elle observe les progrès moraux de ceux qui font de telles oraisons, parce qu'elle en conclut que Dieu est présent en ce lieu. »

« Une telle théologie, ajoute l'écrivain, a sa place marquée dans les universités, et l'Etat créera des chaires pour elle et ses disciplines accessoires, car la religion est une réalité de fait et tout ce qui est réel appartient au domaine de la science¹. »

Selon l'auteur, cette théologie scientifique a été souvent vulgarisée, pour la rapprocher de l'Eglise, mais des hommes tels qu'Overbeck, Lagarde, Wellhausen et Duhm, que Bernouilli envisage comme ses maîtres, ont néanmoins continué et développé la méthode fondée par leurs grands prédecesseurs. Selon l'écrivain, cette science religieuse se serait libérée de toute allégeance ecclésiastique. La Bible et l'Eglise n'ont pour elle de valeur qu'en tant qu'objet d'étude².

¹ Ouv. cité, p. 101.

² Ouv. cité, p. 107.

Mais cette reine, à laquelle on prédit un superbe avenir, est fille d'une mère et cette mère c'est la *théologie* que M. Bernouilli appelle *ecclésiastique*, qui n'est point indépendante comme l'autre, mais soumise au droit et aux conditions de l'Eglise. Son fondateur est Schleiermacher qui a employé une partie de sa vie à inoculer à l'Eglise protestante sa culture moderne. Il a ainsi créé une théologie à l'usage de l'Eglise, et celle-ci a été continuée et développée par ce qu'Astié nommait la théologie indépendante, et les Allemands *die Vermittelungstheologie* (théologie, non pas du juste milieu, un vilain nom, mais de conciliation). Le principal travailleur dans ce domaine fut Albert Ritschl. Ce courant a produit des travaux éminents, mais cette théologie ecclésiastique doit renoncer à la prétention scientifique, au sens exact de ce mot. Sa tâche, selon Bernouilli, est de fournir par la théologie systématique une norme au dogme ecclésiastique et de donner les règles qui constituent la théologie pratique. Néanmoins, selon l'auteur, il n'y a pas incompatibilité d'humeur entre ces deux théologies. Celle de l'Eglise restera en contact permanent, non seulement dans les mêmes facultés, mais par des emprunts constants, avec la théologie historique et scientifique, mais chacun des deux groupes a sa direction spécifique et mène une existence indépendante. L'histoire de la théologie moderne, comme Reischle résume bien la pensée du privat-docent bâlois, est l'histoire de sa séparation dans deux directions. Il appartient au temps présent d'achever et de prendre conscience du procès commencé¹.

Si nous comprenons bien la conception de M. Bernoulli, où il y a beaucoup à prendre et non moins à reprendre, elle revient à peu près au système adopté par l'Eglise hollandaise pour l'éducation théologique. Dans ce pays, si nous ne faisons erreur, les disciplines historiques font partie du programme de la Faculté de philosophie ou des lettres et ne relèvent en aucune manière de l'Eglise. Celle-ci, par contre,

¹ Reischle, *Rundschau*, livraison de décembre.

fait enseigner selon ses vues et ses besoins les disciplines pratiques (théologie systématique et pratique).

Ce n'est point ici le lieu de se livrer à une critique de ce point de vue. Nous le signalons à titre de pur symptôme qui nous conduira à nos propres conclusions.

En voici un autre du même genre. M. le professeur Tröltzsch de Heidelberg a publié ces dernières années des études fort remarquées où il montre en substance que le problème essentiel de la théologie contemporaine est le problème historico-religieux (*Religionsgeschichtliches Problem*), c'est-à-dire le rapport de la religion chrétienne avec les autres religions¹. Sur cette base, il a élevé toute une méthodologie ; il complète en quelque sorte la notion purement historique de Ritschl par ce que je puis bien appeler des éléments de philosophie religieuse que suggère l'étude comparée du christianisme et des autres religions. Il aspire à corriger ce qu'il appelle le relativisme de l'histoire, par un principe plus psychologique, dont il trouve les éléments dans l'étude comparée des religions. De là le nom de *Religionsgeschichtliche Methode* que prend le point de vue du maître de Heidelberg et qui a tout l'air de vouloir s'élever à la hauteur d'une école².

Quoi qu'il en soit, Tröltzsch arrive à une distinction qui rappelle fort, bien qu'elle soit moins nette, les thèses de Bernouilli. Tröltzsch nous parle, en effet, d'une théologie esotérique, un nom qui, par parenthèse, sent bien mauvais ; c'est à proprement parler la théologie savante. Elle se distingue

¹ Tröltzsch, *Die Selbständigkeit der Religion*, et *Geschichte und Metaphysik* publiées dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, années 1895, 1896 et 1898. Du même auteur : *Christliche und Religionsgeschichte*. Preussische Jahrbücher 1897, p. 416 et suiv.

² Tröltzsch, *Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie*. (Travaux de la société théol. pastorale du Rhin. Quatrième livraison.) Voyez aussi du même auteur : *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie*. Tübingue, Mohr, 1900. Woermer, *Das Verhältniss der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesammtahmen der Wissenschaften*. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1900. Cinquième livraison.) Niebergall, *Ueber die Absolutheit des Christenthums*. (Soc. théol. du Rhin, quatrième livraison.)

de l'exotérique, la théologie ecclésiastique de Bernoulli, qui n'est ni « vraiment une science, en tous cas pas une science libre, » mais une conciliation, mieux : un syncrétisme entre la tradition ecclésiastique et la science pure¹.

A nos yeux ces distinctions méthodologiques qui rompent l'unité de la science théologique et la distinguent en deux catégories, la fine et la superfine, ne sont pas fondées en principe. Qu'ici ou là certains besoins pratiques ou plutôt certaines conditions ecclésiastiques obligent à cet aveu, c'est possible, c'est certain. Des phénomènes qui ne sont point germaniques le montrent surabondamment. Mais la philosophie de la science ne trouvera que difficilement la légitimation de pareilles méthodes. Ce n'est pas dans une division de la théologie en deux genres, la haute et la basse, la femme libre et la femme esclave, la science de l'école et la science du séminaire, qu'on résoudra les difficultés qui alourdissent et parfois obscurcissent la science chrétienne. C'est dans une solution à la fois infiniment plus logique et plus radicale qu'on trouvera l'air libre et pour la théologie et pour l'Eglise.

Tout d'abord la science est une, par définition, comme la vérité qu'elle poursuit dans ses multiples domaines. Je ne vois pour ma part aucune raison théorique qui permette, comme le voudraient nos deux auteurs, une séparation de la théologie historique, de la systématique et de la pratique, les deux groupes qu'on refoule surtout dans le second degré. Assurément, nous savons trop par l'histoire les difficultés de la dogmatique, et les principes qu'expose si brillamment Tröltzsch me paraissent bien propres à rendre à cette discipline toute sa portée. Car on conviendra qu'elle est science d'observation, science psychologique ; assurément, elle n'est pas science pure, pas plus que l'histoire qui doit former le

¹ M. Reischle, *Historische und dogmatische Theologie*. (Theologische Rundschau, juillet et août 1901.) La meilleure réponse à la conception de Tröltzsch, qui risque de faire des facultés de théologie des facultés de religions, comparées, est celle du discours rectoral de Harnack : *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*. 1901. (Riecker).

groupe scientifique essentiel. Qu'ici ou là on juge utile, en dogmatique comme en histoire, de faire de la vulgarisation, on ne saurait s'y opposer. Mais la science chrétienne est la science chrétienne. Aucun principe ne permet de la partager ; tout, la théorie comme la pratique, nous commande de ne point rompre une unité qui est dans les choses elles-mêmes. Cette théologie du second degré ne me dit rien de bon. Je crains même, à voir ici ou là la réalisation inconsciente de ce principe, qu'elle ne nuise très fort à la science théologique, la seule que je veuille connaître, et au nom de la science et au nom de l'Eglise. Elle a toutes les apparences d'un enfant malingre qui n'affrontera pas le combat de la vie, car il lui manque des organes essentiels, entre autres la capacité d'enseigner toute la vérité connue. C'est de la science, puisqu'on l'appelle théologique, et pourtant pas de la science. Elle ouvre dans les questions qui se posent un côté des questions, le côté pratique, le côté qui juridiquement permet la fidélité au symbole ecclésiastique ; mais elle laisse dans l'ombre ce qui précisément donnerait des choses une idée *vraie*. Mais cela sent le séminaire catholique, l'école qui ingurgite à ses nourrissons des aliments propres à étouffer la pensée individuelle ! M. Bernoulli ne repousserait pas cette assimilation qu'il suppose en quelque mesure lui-même¹, et il est conséquent lorsqu'il dit : « La théologie ecclésiastique n'est point une discipline réservée aux seuls hommes du métier. Le protestant y est au plus haut degré intéressé, il veut que la théologie de son Eglise lui soit accessible et compréhensible du moins dans ses grands traits. Aussi a-t-il le droit de la contrôler, car, en tant qu'organe ecclésiastique, elle ne doit rien affirmer qui heurte les vues officielles de l'Eglise². » Une véritable scolastique protestante !

En méthodologie, la philosophie de la science n'autorise par rien un tel point de vue. En pratique, d'autre part, si l'on considère les besoins du siècle et son état d'âme, quand avons-nous eu plus besoin d'une théologie vraiment scienti-

¹ Ouv. cité, p. 219.

² Ibid.

fique, non celle qu'on réserve à des initiés, mais celle avec laquelle on armera les conducteurs spirituels des Eglises? Qui, plus que ces derniers, devrait être en possession de toutes les questions que pose la science chrétienne? Ne les rabaissons pas au niveau des capucins; ils n'ont déjà, du moins en mon pays, que trop d'inclination pour ce quiétisme qui en français porte un nom moins parlementaire. Et je ne sais trop quel avenir le système préconisé réserveraut, à la théologie d'abord, qui, scientifiquement, ne serait plus que du haut et ésotérique dilettantisme, à l'Eglise protestante, ensuite, dont on abaisserait le niveau cultural et même ce qui constitue spécifiquement l'esprit protestant. Car si les luttes théologiques ont parfois scandalisé les Eglises, si les Strauss et les Baur furent pour la piété de plusieurs des incompris, il importeraut de ne pas oublier que ce sont précisément ces chocs entre la théologie et l'Eglise qui, peu à peu, élèvent le niveau intellectuel et clarifient la piété protestante, encore un peu troublée par les habitudes ancestrales héritées du catholicisme.

Quoi qu'il en soit des conceptions de M. Bernoulli ou de celles de M. Trötsch, dont ma rapide et insuffisante critique se reprocherait d'amoindrir la haute portée, nous les envisageons ici avant tout comme le symptôme d'un malaise théologique indéfinissable. Les remèdes qu'on nous propose me paraissent pires que le mal. Le mal, l'entrave qui empêche la théologie scientifique de pleinement s'épanouir, c'est, nous l'avons dit, le confessionalisme. M. Bernoulli ne s'en préoccupe pas; il a même l'air, dans la citation que nous venons de faire, de le considérer comme une chose naturelle et nécessaire. M. Trötsch, par contre, s'en doute très fort lorsqu'il parle des conditions juridiques qui obligent la théologie à demeurer plus ou moins dans la ligne des symboles officiels.

Aussi n'est-ce pas la théologie scientifique qu'il faut modifier, c'est là une contradiction dans les termes; ce sont les conditions mêmes qui sont faites à notre science à peu près partout, soit par des règles officielles, soit, ailleurs, par l'héritage autoritaire traditionnel.

Au lieu de mutiler la science de la religion ou de la résERVER à des initiés, c'est l'opinion protestante qu'il s'agit de transformer par un continual labeur. Ce labeur est autant le devoir de la théologie que des pasteurs, car, avant tout, il s'agit d'imprimer dans les âmes une plus pure notion de la piété qui fera naître une nouvelle conception de l'Eglise. Je ne songe point, est-il nécessaire de le dire, à imposer à tous ce que je nommerai l'érudition théologique, ces études que seuls les spécialistes poursuivent. Mais ceci n'est pas affaire de principe, c'est affaire des programmes. Le but à atteindre c'est de pénétrer l'opinion d'une telle idée de la piété qu'elle puisse devenir, non indifférente nécessairement aux formules et aux constructions de l'histoire, mais assez croyante pour comprendre que ces formules et ces constructions sont du domaine de la science de la religion et non de celui de la foi. Consentons à dire que cet état d'âme est rare, mais il existe et il suffit qu'il existe pour ne pas y voir un idéal chimérique. Nous sommes même à beaucoup d'égards en bonne voie de l'atteindre malgré les déficits qu'on peut constater. Qu'on le veuille ou non, la piété est plus spirituelle que jadis, qu'on l'attribue à un progrès dans la piété elle-même ou simplement à une mentalité supérieure, il n'importe, et les jours viendront où cette mentalité et cette piété trouveront absolument légitime et prendront au sérieux avec toutes ses conséquences la distinction de la religion et de la théologie préparée par Lessing et définitivement indiquée par Schleiermacher. Alors la théologie, en tant que science, aura débarrassé les entraves qui peuvent la gêner encore et l'on ne songera plus aux expédients, dont nous avons parlé, qui seraient pires que le mal. Car, comme le dit très bien Ernest Rolffs, « la théologie ecclésiastique sera scientifique et la théologie scientifique sera ecclésiastique, ou bien il n'y aura point de théologie du tout, pas plus qu'il n'y a de géographie extra-terrestre¹. »

On sourit peut-être de notre optimisme. Est-il donc si

¹ E. Rolffs, ouv. cité, p. 31. (*Hefte zur Christlichen Welt*, N° 43.)

absurde en face des faits ? Qu'on examine l'allure d'un procès de doctrine, il y a seulement cent ans, et qu'on examine un fait du même genre aujourd'hui, vous y trouverez la différence qui existe entre la torture et une correction par la baguette de coudrier. Réfléchissons, d'ailleurs, que le protestantisme sort à peine de la période autoritaire et que pour apercevoir les progrès dans cette libération d'un héritage ancestral, il faut comparer de longues périodes pour constater la réalité de l'évolution. Or, personne ne le niera : d'une manière générale, il s'est fait depuis cent ans une évolution dans le sens de la liberté théologique.

Le seul obstacle, à peu près, qui crée encore quelque difficulté gît dans le régime des symboles considérés comme une barrière qui entrave la liberté de la science théologique.

Cette barrière, reste d'un autre âge, tombera. La science, en effet, ne connaît pas de limitation. Elle cherche la vérité au travers de l'erreur et pour elle la vérité prime tout. Elle ne veut et ne cherche qu'un seul bien : la vérité, rien que la vérité. Dans tous les domaines, elle possède cette foi implique et dirait volontiers avec l'apôtre Paul : « Nous n'avons aucun pouvoir contre la vérité, nous n'en avons que pour la vérité¹. » Parler d'une science de la religion qui est libre dans la limite des symboles admis par telle Eglise c'est évidemment dire : vous êtes libres jusqu'à l'extrémité de la chaîne qui vous lie, ce qui me paraît proclamer qu'un carré est une circonférence.

Cette barrière qui entrave la science théologique, je le répète, tombera et j'en veux pour preuve et les impressions de plus en plus désastreuses que font sur l'opinion publique les rares procès de doctrines qui osent encore se montrer en plein jour et les tentatives très sérieuses que font dans le sein des Eglises liées par des documents symboliques, des hommes d'une haute intelligence et d'une haute piété.

Veut-on des faits ? Tout d'abord, et je m'étonne que ce spectacle n'ait pas frappé les yeux de mon honorable compatriote

¹ 2 Cor. XIII, 8.

M. Bernoulli, en Suisse toutes ou presque toutes les Eglises nationales vivent sans symbole obligatoire; les hommes qui s'occupent des sciences religieuses ne voient plus devant eux des obstacles de cette nature. Peut-être tels ou tels sont-ils retenus par ce symbole, plus fort que tous les symboles, la tradition religieuse qui défendra parfois telle thèse, jugée aujourd'hui erronée, avec la passion que nous devons apporter à la défense de la vérité. Mais cette entrave-là est une bien mince entrave pour quiconque est convaincu des sacrifices que nous devons à la vérité. Cette entrave aussi disparaîtra; elle n'est rien comparée à la muselière symbolique.

A ce propos, malgré de graves erreurs de tactique, il n'est que juste de donner au libéralisme suisse la gloire de cet affranchissement des confessions de foi. Elle a été obtenue par des luttes où trop souvent les passions semblent avoir joué un rôle plus grand que les principes théologiques ou religieux. On réclamait jadis cette liberté doctrinale au nom de je ne sais quel jacobinisme mêlé de générosité et de mots vides. C'est au nom de la science, je me trompe, c'est au nom de la religion chrétienne, de la piété chrétienne qu'il eût fallu parler. Les droits de la critique historique ou autre sont éminemment respectables, mais ceux de la piété sont autrement solides et propres à convaincre ceux qu'il faut convaincre, c'est-à-dire les âmes vraiment religieuses¹. Néanmoins cette liberté de la science, en Suisse, la théologie la possède pour l'essentiel.

En Angleterre, et surtout en Allemagne, le pays du charisme théologique par excellence, la situation est différente. Les symboles ont force de loi et sien fait ils n'ont pas empêché une magnifique floraison théologique, il faut convenir qu'en face des vénérables documents qui résument officiellement la foi, la situation peut être parfois critique et embarrassée.

En attendant que se fasse sur ce point l'évolution dont nous parlons plus bas, des hommes dont la parole est écoutée s'efforcent d'expliquer, d'atténuer, de spiritualiser cette allé-

¹ E. Blösch, *Geschichte der schweizerischen reformierten Kirchen*. Bern, 1899, vol. II, chap. V, 9. *Die Reform*.

geance aux textes des symboles. C'est ainsi que le distingué professeur de Göttingue Herrmann Schultz¹ a consacré une belle étude à l'interprétation spirituelle et large qu'il convient de donner aux documents confessionnels. Plus récemment encore Martin Rade², l'éminent rédacteur de la *Christliche Welt*, a déployé tout son talent à montrer que la saine doctrine, dont les symboles sont dans l'Eglise luthérienne l'expression, n'est pas une question juridique à résoudre par des décrets consistoriaux ou autres, mais une question de foi. L'interprétation des symboles officiels ne relève pas de la jurisprudence juridique; elle est au plus haut point une question qui ne peut être que religieusement résolue.

Ces efforts me paraissent plus efficaces que les tentatives de résoudre le conflit par la distinction de deux genres de théologie; mais si opportuns soient-ils, je crois y découvrir une sérieuse lacune. On ne fera que difficilement comprendre ces choses à des laïques, pieux, je le crois, mais pour la plupart d'une incomptence théologique rare, et l'on devra les respecter lorsque, comme nous l'avons vu récemment, ils poussent à des mesures disciplinaires contre un Weingart ou un Hillmann³ et cela, prétendent-ils très sérieusement, au nom de la fidélité chrétienne. Suivre la lettre est toujours plus facile, plus brutalement logique qu'obéir à l'esprit d'un symbole. Ils ne savent pas encore, ces chrétiens confessionnels, que la piété chrétienne ne juge pas à la mesure des croyances, mais à celle des *actes* et des *attitudes*. En l'état présent des choses, ils ne l'apprendront jamais; on ne peut attendre cette modification dans l'état d'âme des Eglises que d'une intelligence plus sérieuse de la piété, à laquelle contribuent, sans contredit, des enseignements du genre de ceux que nous venons de mentionner.

¹ H. Schultz, *Das Bekenntniss in der evangelischen Kirche.* (Zeitschrift für Theol. und Kirche, cahier de janvier 1900.)

² Martin Rade, *Reine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts.* (Hefte zur *Christlichen Welt*, N° 43.)

³ Deux pasteurs, l'un en Hanovre, l'autre à Hambourg, qui, il y a peu de mois ont failli non certes à la piété, mais, de façon diverse, au joug symbolique.

N'y aurait-il pas, demain ou aujourd'hui, à chacun de juger selon les circonstances ambiantes, un enseignement plus radical à proposer, qui résoudrait en bonne partie le conflit et qui à mon sens intéresse, à la fois, la piété et la théologie?

Au nom de la piété chrétienne, de la religion chrétienne plus encore que pour servir la théologie, les confessions de foi ne devraient-elles pas disparaître en tant qu'autorité théologique limitative. Cette disparition est dans la logique des choses et de l'évolution religieuse à laquelle nous assistons; elle est la conclusion naturelle et nécessaire de tout ce que nous avons dit dans cette longue étude. Grave question, j'en conviens, que préciseront les dernières pages, mais solution décisive des difficultés signalées tout à l'heure.

Qu'on nous permette de rappeler quelques faits:

Il y a plus d'un demi-siècle, Alexandre Vinet avec son haut esprit s'est fait le défenseur convaincu des confessions de foi, sans lesquelles il ne conçoit pas l'Eglise. Aussi, en 1839, quittait-il les rangs du corps pastoral vaudois parce que la Confession helvétique avait été supprimée comme règle de foi. En 1845, lors du schisme auquel le rattachaient ses inclinations et ses convictions, il soutint la nécessité pour une Eglise d'être en quelque sorte représentée par un symbole. Pour des raisons qu'il explique, qui sont, on peut le croire, sérieuses, sinon convaincantes, il ne se contentait plus de la Confession helvétique, mais en rédigea une nouvelle que l'Eglise de la sécession modifia dans le sens de la théologie orthodoxe du Réveil, régnante dans les milieux du piétisme dissident¹.

« Une Eglise, de même qu'un chrétien, dira par exemple Vinet, doit trouver de la joie à confesser ce qu'elle croit. Il est naturel qu'elle le fasse au moment où elle se constitue. *Je suis et je crois*, ou plutôt: *je crois et je suis*, sont de la part d'une Eglise deux affirmations inséparables, immédiatement

¹ Vinet, A., *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*. — Paris, 1854. Spéc. les articles: « L'Eglise et les confessions de foi »; « La Confession de foi », janvier 1839, p. 205 et suiv.

consécutives; car une Eglise n'est autre qu'une communion de croyants. La loyauté, d'ailleurs, la fidélité chrétienne et l'intérêt de l'édification générale semblent exiger cette confession, quand il s'agit d'une foi qui a beaucoup d'ennemis. De plus, quels que soient l'accord et la clarté qui existent sur ce point, il est toujours utile à une Eglise, comme à un chrétien, de se rendre compte de son espérance et de la proclamer; sa position en est plus nette, sa voie en est mieux tracée, ses engagements lui sont plus présents, son action en devient plus directe et plus décisive. Enfin il faut que ceux qui viennent à elle, ou simplement pour lui appartenir, ou pour la servir dans quelqu'un des emplois qu'elle confère, soient dûment et solennellement avertis, les uns de ce qu'ils ont à attendre, les autres de ce qu'ils auront à faire¹. »

Cette opinion est encore à cette heure celle du grand nombre et je ne cesse de m'étonner que celui qui avait écrit jadis ces deux études retentissantes, la substance même de sa pensée religieuse: *la foi, une œuvre*², ait persisté dans cette conception qui à plus d'un point de vue me semble en contradiction avec les pensées de Vinet sur l'essence de la religion chrétienne. Peut-être faut-il y voir une part de l'influence que le piétisme n'a cessé d'exercer sur lui et dont ce grand esprit ne s'est jamais entièrement dépouillé; il en est demeuré l'inconscient prisonnier, toute sa vie.

Il est vrai que le penseur a singulièrement corrigé l'opinion commune; il entend proposer pour règle de foi une confession *de foi* et non un document dogmatique. « L'Eglise, dit-il, entre autres, aura pour signe de ralliement non plus un livre, mais une véritable *confession* toujours présente, toujours en vue, où tout parle au cœur, et qui facilement se tournera en hymne et en cantique dans une âme chrétienne, un symbole que la mémoire de l'enfant retiendra sans peine, qui se représentera de lui-même à l'esprit du fidèle dans les mo-

¹ Ibid. — *Sur la confession de foi proposée par l'Eglise libre du canton de Vaud*, p. 639.

² Nouveaux discours : *L'œuvre de Dieu*; deux discours; voir en outre la note de la fin du volume.

ments solennels de la vie, comme à la pensée de l'Eglise dans ses jours d'épreuve et de combat, et qui pourra couler tout entier, à l'heure suprême, des lèvres du chrétien mourant¹. » Ailleurs, dans un texte voisin, mais qu'à cette heure je ne sais retrouver, le penseur exprime le même désir. Il veut un symbole si religieux, si simple que « le dernier des manœuvres et la plus humble des servantes » puissent la saisir. Nous applaudissons à l'intention, mais toujours est-il que jusqu'à cette heure aucune Eglise, aucun symbole, non pas même le projet rédigé par Vinet² n'a réussi à atteindre cette perfection. Je ne connais que les Béatitudes ou l'Oraison dominicale, paroles de Celui qui fut la religion, qui rendent cette pure harmonie. Le penseur vaudois semble encore parfois placer la doctrine et la foi presque sur le même rang; en tous cas, à ses yeux, un document symbolique destiné à dire ce que l'Eglise croit, à donner tout ensemble un point de ralliement et un lieu de défense contre le dehors et les esprits téméraires du dedans, redeviendra nécessairement par un bout ou par un autre une règle dogmatique, l'indication d'une limite que les docteurs de la communauté ne devront pas franchir. Dans ce milieu, l'on entend être conséquent avec soi-même, la théologie sera libre d'une liberté enchaînée et l'on voit les procès de doctrine qu'enfantera cette situation.

Mais depuis les jours de Vinet les esprits ont marché et l'on se rend mieux compte de la valeur de la piété, si je puis ainsi parler, de la valeur de la piété, distinguée des formules qui la balbutient. On comprend mieux que la formule n'est jamais adéquate au fait, ou plutôt que la piété vraie, le sentiment profond de la présence de Dieu a des expressions si variées, des nuances si délicates et si tendres, que les formules sont toutes trop grossières et trop brutales pour ces sentiments.

Aussi, presque un demi-siècle après la mort de Vinet, un des plus authentiques disciples du penseur, un de ceux qui

¹ Ouv. cité, p. 637.

² Id. p. 659. Voir encore p. 660 et suivantes: « Lettre à un membre du Synode constituant de l'Eglise libre du canton de Vaud. »

ont recueilli son manteau, membre lui-même d'une Eglise strictement confessionnelle, en théorie, écrivait les lignes suivantes que je livre aux méditations des partisans de la formule obligatoire.

« La vérité de la religion, dit Charles Secrétan, réclame le plein développement et l'entier affranchissement des facultés individuelles : elle allume et n'étouffe pas. Fonder l'Eglise sur une confession de foi, c'est la diminuer en en mutilant les membres ; c'est la condamner à des déchirements spirituels.

» Quel parti prendre alors ? nous ne saurions renoncer à l'Eglise, l'âme ne naît pas seule et ne vit pas seule, elle a besoin de la communion, il lui faut posséder ses sœurs et les servir, l'unité de conception que réclame l'intelligence n'est que l'indication d'un besoin plus profond, l'unité de la vie. Que faire, demandez-vous ? Nous répondrons : laisser parler et laisser vivre, laisser chacun expliquer de son mieux à ses voisins la façon dont il cherche à résoudre les énigmes de l'existence et fonder la communauté sur ce qui est déjà commun à ceux qui cherchent, le désir, l'espérance, la charité. Une conception analogue plutôt qu'identique du bien moral, et peut-être, en quelque mesure, du bien social, un semblable désir de puiser la force, de s'en approcher à la source invisible, indescriptible qu'on appelle Dieu, — n'en demandons pas davantage, si nous voulons éviter les schismes, et ce qui est pire que les schismes, la compression, la fiction, le culte des mots, le formalisme et la chimère¹. »

Ce langage m'exalte, c'est une âme qui parle à mon âme, voilà la solution de la théologie scientifique et libre, qui découle directement de l'essence du christianisme et du caractère même de l'Evangile de Jésus-Christ.

Mais, diront peut-être les constructeurs habitués à la molasse dogmatique, c'est de la chimère, vous bâtissez sur le brouillard. Entendons-nous, si nous avions ici à discuter de la constitution d'une communauté religieuse, nous montre-

¹ Charles Secrétan, *Mon utopie*, p. 138. — Lausanne, Payot, 1882.

rions que la nécessité d'un drapeau, d'un symbole est évidente et n'est niée par personne, pas même par les Eglises suisses qui n'en ont point. Mais tous les symboles connus, même celui de Vinet, sont dogmatiques ; tous ils relèvent, à des degrés divers, de la période autoritaire et de la conception autoritaire de la religion. Les communautés futures auront un programme dans le sens de celui de Secrétan ; elles changeront l'esprit du symbole qui ne sera plus dogmatique, mais moral ; elles voudront, conformément à la piété spirituelle, une confession de foi qui dise, non les doctrines, mais les espérances, les actes à faire ; elles fourniront une direction à la volonté, elles seront des prières, et peut-être pour bien marquer cet esprit nouveau, car ce sera un esprit nouveau, dont nous sentons les premières caresses, oseront-elles dire avec le *Règlement pour les membres de l'Eglise des frères moraves dans la Suisse romande* :... nous réprouvons « comme absolument contraire à l'Esprit de Christ toute initié causée par des divergences d'opinions en matière de doctrine ou d'institutions religieuses¹. »

Dans un manifeste publié en 1890, le pasteur Tietzen, aussi un Herrnhute, tenait ce puissant langage :... « Il ne s'agit pas d'une communion créée par l'adhésion aux mêmes doctrines par une même interprétation des Ecritures.... Faibles, imparfaits, de tels liens ne sauraient suffire à toujours. Ce qui seul unit à jamais, c'est la commune recherche du Sauveur². »

Ne sont-ce pas là des échos des temps nouveaux ? Tietzen avec des formules différentes a la même aspiration que Secrétan. Ce ne sont pas les croyances, encore une fois, ce sont les actes et les attitudes qui sont l'essentiel et cet esprit-là éteindra les symboles, les confessionnalismes qui ont été la cause de tant de flammes impures dans l'histoire.

Alors disparaîtront de la surface du monde chrétien deux grandes immoralités : Tout d'abord ces honteux, ces odieux

¹ Cité par E. Naville, *Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien*, 1893, p. 281.

² Cité par le même, p. 280, d'après Tietzen, *L'œuvre de la Diaspora morave*, édition remaniée par E.-A. Senft. — Broché, in-12, Neuchâtel, 1890.

procès de doctrine, la forme moderne de l'inquisition, qu'on voit encore apparaître de temps à autre en Angleterre, en Amérique, en Allemagne et dans les communautés piétistes de Suisse. Le seconde immoralité est plus grave encore. Le confessionnalisme, qui juridiquement se défend contre ce qu'il appelle les hérétiques ou même les incrédules, favorise chez beaucoup de ses théologiens, d'ailleurs savants et estimables, la théologie de la peur, ces affirmations voilées, ces réticences, ces efforts d'acrobates, destinés à se maintenir, de bonne foi d'ailleurs, dans la ligne des documents régulateurs de la foi. Ces attitudes là, plus fréquentes qu'on ne le pense, font plus de mal, non pas à la théologie, ce serait peu de chose, mais à l'Evangile, que les attaques de l'incrédulité la plus hostile et le jour viendra où ces vendeurs et ces diplomates seront chassés du sanctuaire par l'opinion révoltée. Alors on n'aura plus besoin de songer à une théologie scientifique et à une autre qui ne l'est pas. La théologie, débarrassée enfin des chaînes qui l'alourdissement, sera libre et scientifique, et ce n'est pas la science religieuse seulement qui a ces exigences, c'est la piété dont naît la théologie, la religion qui aspire à librement s'épanouir, par-dessus tout cet Evangile, ce christianisme qui est la religion de la vie et la religion de l'esprit.
