

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	v
I. — Le royaume des cieux.....	1
II. — Le Fils de Dieu.....	39
III. — L'Église.....	83
IV. — Le dogme chrétien.....	127
V. — Le culte catholique.....	177

IV

LE DOGME CHRÉTIEN

Les siècles passés ont regardé le dogme comme l'expression et le rempart de la foi. On le supposait immuable, bien qu'on ne se lassât point d'en perfectionner les formules. M. Harnack enseigne aussi l'immutabilité du dogme ; mais il ne trouve qu'un dogme dans l'Évangile, et le travail de la pensée chrétienne depuis saint Paul est ainsi condamné en bloc, puisque son objet, pour la majeure partie, est autre que la bonté paternelle de Dieu. Cet effort séculaire pour définir la vérité de l'Évangile serait donc tout à fait vain, étranger à l'Évangile même qu'il veut expliquer. Le fait est que le développement du dogme n'est pas dans l'Évangile ; et il ne pouvait pas y être. Mais il ne s'ensuit pas que le dogme ne procède pas de l'Évangile, et que l'Évangile n'ait pas vécu

et ne vive encore dans le dogme, aussi bien que dans l'Église. L'enseignement et l'apparition même de Jésus ont dû être interprétés. Toute la question est de savoir si le commentaire est homogène ou hétérogène au texte.

I

Même quand on ne veut pas reconnaître dans l'Évangile les premiers linéaments de la christologie, on est du moins contraint de les retrouver dans saint Paul. L'Apôtre, qui a rendu à la religion chrétienne ce service éminent de la détacher du judaïsme, qui a présenté le royaume de Dieu comme un fait accompli dans la rédemption opérée par le Christ, qui a conçu l'Évangile comme l'esprit de la Loi, a jeté aussi les bases du dogme chrétien. Il y avait, nous assure-t-on, un péril caché, dans l'idée d'une « rédemption objective », parce qu'on pouvait être tenté de la séparer de la rénovation intérieure. On pouvait être amené aussi à compter parmi les conditions du salut une connaissance exacte du Sauveur et de son œuvre. Paul lui-même n'a-t-il pas attribué au Christ une nature céleste, et,

nonobstant la liberté de son attitude à l'égard de la Loi, ne retenait-il pas l'Ancien Testament comme une source de vérité? S'il n'a point formulé de dogme, il a orienté l'Église sur la pente du développement dogmatique ¹.

Toutefois le développement, dans la pensée de M. Harnack, est proprement grec, et l'influence directe de la pensée grecque sur la pensée chrétienne se fait sentir vers l'an 130. Jean avait bien écrit que Jésus était le Logos, mais « il n'avait pas fait de cette proposition la base de toute spéculation sur le Christ ² ». Après lui vinrent des docteurs enseignant que Jésus-Christ avait été l'apparition corporelle du Logos, et cette idée remplaça la notion inintelligible du Messie. « Elle donnait à un fait historique un sens métaphysique; elle introduisait dans la cosmologie et dans la philosophie de la religion une personne qui avait paru dans l'espace et le temps ³. » Cette identification amena les penseurs grecs au christianisme. Mais la crise gnostique obligea l'Église à tracer les limites de ce

1. P. 115.

2. P. 127.

3. P. 128.

qui était chrétien. Là commencent proprement le dogme et la menace qu'il apporte avec lui pour la liberté religieuse. « Nul ne peut se sentir ni se croire chrétien, c'est-à-dire enfant de Dieu, s'il n'a d'abord soumis son expérience et sa connaissance religieuses au contrôle de la confession ecclésiastique..... Il ne deviendra jamais majeur, puisqu'il doit rester dans la dépendance du dogme, du prêtre, du culte et du Livre ¹. »

Sur ce terrain, traditionalisme, orthodoxie, intellectualisme vont ensemble. L'Évangile est devenu « une grande philosophie théo-cosmologique où entrent toutes les matières imaginables » ; on est persuadé que « le christianisme, étant la religion absolue, doit donner réponse à toutes les questions de métaphysique, de cosmologie et d'histoire ». Deux éléments, cependant, séparent cette doctrine de la philosophie grecque : le dogme de la création, et surtout le dogme christologique. Le grand facteur de ce dogme fut une idée particulière de la rédemption, qui devint dominante au III^e siècle, à savoir que le salut opéré par le Christ consiste dans la délivrance de la mort, et en même temps, dans l'élévation

1. P. 131.

à la vie divine, dans la déification de l'homme. Pour procurer ce bien à l'humanité, il faut que le rédempteur lui-même soit Dieu et qu'il devienne homme. C'est pourquoi Athanase a combattu pour la consubstantialité du Verbe et du Père, comme s'il y allait de tout le christianisme. C'est pour la même raison que l'idée d'une simple union morale entre la divinité et l'humanité du Sauveur ne put être acceptée. Les dogmes de la Trinité consubstantielle et du Dieu-homme tiennent à cette idée de la rédemption et tombent avec elle. Car cette idée n'est pas chrétienne, n'étant pas morale; elle est à peu près sans attache avec le Christ de l'Évangile, à qui ses formules ne conviennent pas; elle éloigne du Christ réel, dont elle ne garde pas l'image vivante, et qu'elle présente uniquement sous des « hypothèses exprimées en propositions théoriques ¹ ».

M. Harnack envisage la doctrine augustinienne de la grâce au point de vue de la piété plutôt qu'à celui du dogme. « La piété et la théologie d'Augustin étaient une résurrection parti-

1. P. 142-147.

culière de l'expérience et de la doctrine pauliniennes du péché et de la grâce, de la faute et de la justification, de la prédestination divine et du défaut de liberté humaine. » « Jusqu'à nos jours, dans le catholicisme, la piété intérieure, vivante, et la façon de l'exprimer ont été essentiellement augustinienes. » Et le savant théologien de signaler ce contraste de la piété la plus individuelle, avec l'Église du droit et de l'impérialisme ! Tous les réformateurs catholiques ont été augustiniens. « Il est vrai que l'Église a joint à son dogme de la grâce, conçu essentiellement d'après Augustin, une pratique de la confession qui menace de rendre ce dogme complètement inefficace. Mais si larges qu'elle fasse ses limites, afin de pouvoir retenir tous ceux qui ne se révoltent pas contre elle, non seulement elle supporte ceux qui pensent comme Augustin du péché et de la grâce, mais elle souhaite que chacun, autant que possible, sente aussi fortement que lui la gravité du péché et le bonheur d'appartenir à Dieu ¹. »

Au point de vue du dogme, la réforme protestante

1. P. 160-163.

a été incomplète. Il y a une foule de problèmes que Luther n'a pas connus et qu'il a pu encore moins résoudre; « il était par conséquent incapable de *séparer le noyau de l'écorce*... Non seulement il admit dans l'Évangile les anciens dogmes de la Trinité et des deux natures du Christ..., et il en construisit de nouveaux, mais il ne sut pas, en général, faire de distinction nette entre le dogme et l'Évangile... La conséquence inévitable fut que l'intellectualisme ne fut point détruit, qu'il se forma de nouveau un dogme scolastique, censé nécessaire au salut, et qu'il y eut encore deux classes de chrétiens, ceux qui comprenaient la doctrine, et ceux qui, l'acceptant de ceux qui l'avaient comprise, demeureraient mineurs ». A cet égard, le protestantisme menace de n'être qu'un type inférieur du catholicisme. Que les Églises évangéliques prennent garde de se catholiciser! Pour être vraiment évangéliques, il ne faut pas qu'elles aient une orthodoxie ¹.

1. P. 182-185.

II

La pensée chrétienne, à ses débuts, fut juive, et ne pouvait être que juive, bien que le christianisme évangélique ait contenu le germe d'une religion universelle. Le premier changement, le plus décisif, le plus important, le plus rapide aussi peut-être, qu'il ait subi, est celui qui fit d'un mouvement juif, fondé sur l'idée du règne messianique, une religion acceptable pour le monde gréco-romain et pour l'humanité. Si prompt qu'il ait été, ce changement a été gradué : saint Paul, le quatrième Évangile, saint Justin, saint Irénée, Origène marquent les étapes de cette progression, pour ce qui regarde l'évolution des idées et l'adaptation de la croyance aux conditions de la culture intellectuelle durant les premiers siècles de notre ère. La transformation se fit, nonobstant la tendance traditionnelle et conservatrice inhérente à toute religion, et qui se manifesta dès le premier âge du christianisme. L'obligation de la Loi mosaïque fut abrogée malgré les judaïsants; la théorie du Logos triompha malgré les adversaires

des écrits johanniques, à qui saint Épiphane a donné le nom d'Aloges; la théologie d'Origène fut acceptée, moyennant amendement, par ceux qui l'ont combattue. Chaque progrès de la doctrine, s'opérant en dépit d'une résistance, s'achève dans un certain accommodement avec ce qui l'a précédé. La thèse de saint Paul sur la Loi de servitude et l'Évangile de liberté, la conception johannique du Christ sont entrées dans la tradition de l'Église enseignante, sous bénéfice de leur adaptation au christianisme primitif. Pour s'assimiler la majeure partie de la théologie d'Origène, l'Église mit son système en morceaux et condamna même certaines hypothèses philosophiques qui ne lui agréaient pas.

On peut dire, en un sens, que l'hellénisation de la doctrine chrétienne date des Pères apologistes, parce que ce sont eux qui les premiers ont présenté le christianisme comme une philosophie, et parce qu'ils ont élaboré la théorie du Logos, qui n'était pas énoncée, dans le quatrième Évangile, en forme de spéculation, mais comme dans une série d'assertions de foi et de tableaux mystiques. Cette opinion serait inexacte si l'on voulait soutenir, et c'est bien

ainsi que M. Harnack paraît l'entendre, que la notion du Logos, ou plus exactement la notion du Verbe incarné, ne domine pas le quatrième Évangile tout entier. Pas un seul verset de l'Évangile johannique n'a été écrit indépendamment de cette influence. Mais l'idée du Logos entre, pour ainsi dire, dans une foi vivante, elle en élargit la formule, et elle-même change de nature ; elle n'est plus une conception purement théorique sur laquelle on appuie des spéculations de même ordre, mais elle devient chrétienne en servant à définir le Christ ; elle est une théologie vécue, mystique et non abstraite, nullement scolastique, tandis que la doctrine des Pères développe le point de vue cosmologique indiqué simplement dans le prologue de Jean.

La théorie paulinienne du salut fut indispensable à son heure pour que le christianisme ne restât pas une secte juive, qui aurait été sans avenir. La théorie du Logos incarné fut nécessaire aussi lorsque l'Évangile fut présenté, non seulement aux prosélytes que le judaïsme comptait dans l'empire, mais au monde païen tout entier et à quiconque avait reçu l'éducation

hellénique. La théologie savante d'Origène était la synthèse doctrinale qui devait faire accepter le christianisme aux esprits les plus cultivés. C'était le pont jeté entre la nouvelle religion et la science de l'antiquité. Jamais le monde grec ne se serait laissé circoncrire, et jamais non plus il ne se serait converti au Messie d'Israël ; mais il pouvait se convertir et il se convertit au Dieu fait homme, au Verbe incarné. Tout le développement du dogme trinitaire et christologique, qui, d'après M. Harnack et d'autres théologiens critiques, pèserait si lourdement sur toutes les orthodoxies chrétiennes, en les rivant à une doctrine surannée, à la science de Platon et d'Aristote, depuis longtemps dépassée par la science moderne, fut, à son origine, une manifestation vitale, un grand effort de foi et d'intelligence, qui permit à l'Église d'associer ensemble sa propre tradition et la science du temps, de fortifier l'une par l'autre, de les transformer en une théologie savante qui croyait contenir la science du monde et la science de Dieu. La philosophie pouvait se faire chrétienne sans être obligée de se renier elle-même, et pourtant le christianisme n'avait pas cessé d'être une religion, la religion du Christ.

Ce travail de la pensée chrétienne n'est pas à juger comme une œuvre scientifique. Il ne prétendait pas l'être, et, s'il l'avait voulu, on doit dire que la méthode lui aurait fait totalement défaut. Ce ne fut pas la recherche savante qui en détermina le caractère et qui en fixa les résultats, mais l'instinct de la foi dans des âmes d'ailleurs pénétrées de l'esprit hellénique. Aussi bien l'hellénisation du christianisme ne fut-elle pas préméditée par des philosophes de profession, comme étaient les docteurs de la gnose, ni voulue par des politiques habiles qui auraient eu souci de procurer à l'œuvre de conversion toutes les chances de succès, et qui auraient été préoccupés d'ôter au christianisme les marques de son origine juive, de lui donner une forme grecque, pour le faire pénétrer plus facilement dans le monde païen. La cause du mouvement fut plus intime et, pour ainsi parler, plus profondément nécessitante. Le développement du dogme christologique fut causé par l'état d'esprit et de culture des premiers convertis venus de la gentilité ou ayant subi son influence. Dans la mesure où ils étaient gagnés aux croyances juives, ils étaient préparés à comprendre et à goûter le christia-

nisme primitif, et c'est ainsi qu'ils s'y attachèrent. Dans la mesure où ils étaient imbus de la culture grecque, ils eurent besoin de s'interpréter à eux-mêmes leur nouvelle foi. Ils le firent d'autant plus promptement et plus volontiers que l'explication s'imposait à qui voulait parler du christianisme aux païens entièrement ignorants du judaïsme. C'est ainsi que progressivement, mais de très bonne heure, par l'effort spontané de la foi pour se définir elle-même, par les exigences naturelles de la propagande, l'interprétation grecque du messianisme chrétien se fit jour, et que le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, Sauveur prédestiné, devint le Verbe fait chair, le révélateur de Dieu à l'humanité. Tout le développement du dogme christologique, jusqu'à la fin du III^e siècle, résulte de cette double impulsion, qui en active la marche. Il est modéré et contenu par le principe de tradition qui l'oblige à se tenir toujours dans un rapport étroit avec son point de départ, l'idée monothéiste et l'humanité réelle, le personnage historique de Jésus. Le monothéisme israélite était une doctrine religieuse et morale bien plus que philosophique : on y adapte la métaphysique de Platon

et de Philon, sans laquelle la foi au Dieu unique n'aurait guère eu de sens pour les Grecs, beaucoup plus « intellectuels » que religieux. De même, la divinité du Christ, l'incarnation du Verbe fut la seule manière convenable de traduire à l'intelligence grecque l'idée du Messie. Dieu ne cesse pas d'être un, et Jésus reste Christ; mais Dieu est triple sans se multiplier; Jésus est Dieu sans cesser d'être homme, le Verbe devient homme sans se dédoubler. Chaque progrès du dogme accentue l'introduction de la philosophie grecque dans le christianisme, et un compromis entre cette philosophie et la tradition chrétienne.

Car la philosophie n'a pas été introduite comme telle ni telle quelle dans la foi, mais en tant qu'on lui empruntait, ou plutôt qu'on lui dérobait une explication ou une formule savante pour faire valoir la tradition. Les apologistes ont pu parler de philosophie à propos du christianisme, et Origène regarder la théologie comme une vraie science, une gnose supérieure à la foi commune, les représentants officiels de l'Église affectent de ne pas connaître autre chose que la tradition, et ils ne conviennent pas, n'en ayant

pas conscience, des emprunts que le christianisme a faits avant eux, qu'il fait même encore par eux à la sagesse hellénique. L'orthodoxie se nourrit de Platon, de Philon, d'Origène, et elle condamne plus ou moins ces autorités, où elle ne puise pas toujours directement. Le principe de tradition, qui est un principe religieux, moral et social, un principe de gouvernement plutôt qu'un principe de science, l'emporte en général, et toujours dans les moments décisifs, sur le principe de libre spéculation qui est celui de la philosophie. Il est donc permis de dire que la théologie chrétienne s'est livrée à un travail de sélection sur la philosophie grecque. Mais s'il est vrai, en un sens, qu'elle l'a absorbée, puisqu'elle a pris sa place, après s'être assimilé une bonne partie de ses éléments, il est certain que la tradition du christianisme primitif n'a pas été échangée contre la philosophie, ni la science grecque substituée à l'Évangile, ni Platon pris pour maître au lieu du Christ et des apôtres. On peut soutenir, au point de vue de l'histoire, que la Trinité, l'Incarnation sont des dogmes grecs, puisqu'ils sont inconnus au judaïsme et au judéo-christianisme, et que la philosophie

grecque, qui a contribué à les former, aide aussi à les entendre. Ce ne sont pourtant point des dogmes scientifiques, transportés de la philosophie païenne dans la théologie chrétienne; ce sont des dogmes religieux, qui ne doivent à la philosophie que certains éléments théoriques et leur formulaire, non l'esprit qui pénètre éléments et formules, ni la combinaison spéciale des notions qui les constituent. L'évolution de la vie divine dans la Trinité ne procède pas du monothéisme israélite sans influence des spéculations helléniques; mais le maintien de l'unité, la détermination des trois termes de la vie divine sont dictés par la tradition juive et l'expérience chrétienne. Dans le concept de l'incarnation, la notion du Verbe est philonienne autant que biblique; mais elle ne laisse pas d'être biblique en partie, et surtout elle est fixée, concrétisée, détournée, pour ainsi dire, de la cosmologie vers la révélation, orientée vers le Christ, de façon à prendre une signification originale par rapport à lui et à la foi chrétienne.

Il n'est pas étonnant que le résultat d'un travail si particulier semble manquer de logique et de consistance rationnelle. Cependant il

se trouve que ce défaut, qui serait mortel à un système philosophique, est, en théologie, un principe de durée et de solidité. Ne dirait-on pas que toutes les hérésies sont nées de déductions poursuivies dans un sens unique, en partant d'un principe de tradition ou de science, isolé de tout le reste, érigé en vérité absolue, et auquel on a rattaché, par voie de raisonnement, des conclusions incompatibles avec l'harmonie générale de la religion et de l'enseignement traditionnels ? L'orthodoxie paraît suivre une sorte de ligne politique, moyenne et obstinément conciliante, entre les conclusions extrêmes que l'on peut tirer des données qu'elle a en dépôt. Quand elle cesse de percevoir l'accord logique des assertions qu'elle semble opposer l'une à l'autre, elle proclame le mystère et n'achète pas l'unité de sa théorie par le sacrifice d'un élément important de sa tradition. Ainsi a-t-elle fait pour la Trinité, quand la consubstantialité des trois personnes divines eut triomphé définitivement, et qu'il ne fut plus possible d'osciller entre le modalisme, qui n'admettait qu'une personne manifestée dans trois œuvres : création, rédemption, sanctification, et le subordinationisme, qui attri-

buait les trois œuvres à trois personnes inégales. Ainsi fit-elle pour l'Incarnation, quand la dualité des natures fut décidément affirmée dans l'unité de la personne, et que l'on dut prendre parti à la fois contre le nestorianisme et contre le monophysisme. Plus ou moins consciemment, la tradition chrétienne s'est refusée à enfermer l'ordre réel des choses religieuses dans l'ordre rationnel de nos conceptions ; elle a pensé rendre à la vérité éternelle le seul hommage qui lui convienne, en la supposant toujours plus haute que notre intelligence, comme si des affirmations qui semblent contradictoires devaient être tenues pour compatibles à la limite de l'infini. Il n'y a qu'un Dieu éternel, et Jésus est Dieu : voilà le dogme théologique. Le salut de l'homme est tout entier dans la main de Dieu, et l'homme est libre de se sauver ou non : voilà le dogme de la grâce. L'Église a autorité sur les hommes, et le chrétien ne relève que de Dieu ; voilà le dogme ecclésiastique. Une logique abstraite demanderait que l'on supprimât partout l'une ou l'autre des propositions si étrangement accouplées. Mais une observation attentive démontre qu'on ne pourrait le faire sans compromettre l'équilibre vivant de la religion.

Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation sont associés à une idée de la rédemption que l'hellénisme a influencée ; mais ni l'idée n'est purement hellénique, ni son rapport avec les dogmes n'est si étroit que ceux-ci dépendent absolument de l'idée. Si l'on juge que l'Évangile ne met pas la rédemption dans l'exemption de la mort, c'est que l'on a commencé par mettre la vie éternelle dans la possession actuelle de Dieu, par la foi en sa miséricorde. Mais il paraît bien que cette hypothèse est fondée sur une interprétation très contestable de l'enseignement évangélique. La vie éternelle, dans la prédication de Jésus, n'est pas la possession de Dieu par la foi, mais la possession du royaume dans la vie à venir, la vie qui ne finit pas. L'immortalité garantie à ceux qui verront l'heure du grand avènement, et à ceux qui ressusciteront pour en jouir, est donc un élément de l'Évangile, c'est la condition nécessaire, et très explicitement formulée, de la participation au royaume de Dieu. Le don de l'immortalité n'est pas conçu encore comme un rachat, une restauration de l'humanité ; il constitue la récompense promise au juste. La

réconciliation des pécheurs, dans les paraboles de la miséricorde, n'est pas présentée comme une rédemption. Dieu pardonne au pécheur repentant, qui acquiert ainsi un titre à la vie éternelle. Mais déjà saint Paul présentera la justice chrétienne et l'immortalité bienheureuse comme un effet de la médiation et du sacrifice de « l'homme céleste », le Christ, qui a restitué à l'humanité le bien qu'elle avait perdu par la faute de son premier père, « l'homme terrestre ¹ ». L'auteur du quatrième Évangile ne fait pas valoir l'idée de propitiation ; mais il associe l'idée de la vie en Dieu à celle de la vie dans le royaume, et conçoit ainsi la vie éternelle comme future et déjà présente. Cette vie est une déification de l'homme ; car si la déification de Jésus a consisté dans la pleine communication de l'esprit divin, qui a été l'incarnation du Verbe, celle de l'homme est réalisée par la communication partielle qui se fait du même esprit aux croyants, unis à Dieu dans le Christ, comme le Christ lui-même est uni à son Père. La théorie dogmatique des Pères de l'Église

1. I COR. XV, 35-37.

est donc déjà dans le Nouveau Testament. L'argumentation d'Athanase et des autres docteurs n'a fait que lui donner la rigueur d'un système. Jean avait dit que l'homme participe à la vie divine et triomphe de la mort par le don de l'esprit divin que le Christ, Dieu incarné, lui procure. Les défenseurs du *consubstantial* disent que le Christ ne pourrait ainsi déifier l'homme, s'il n'était Dieu lui-même. Le raisonnement des théologiens ecclésiastiques se fonde sur l'assertion de l'évangéliste, et tout le développement grec se rattache à un élément de la prédication de Jésus, où le Messie était déjà messenger et agent d'immortalité. D'autre part, le dogme trinitaire ne repose pas uniquement sur l'idée de la déification de l'homme par le Christ, mais sur l'assertion de foi qui a présenté d'abord Jésus comme Christ et Seigneur, sacré par l'esprit de Dieu, puis comme identifié au Verbe divin, et sur celle qui, avant toute systématisation doctrinale, a figuré comme une personnalité divine, dépendante et distincte du Père et du Fils, l'esprit qui agissait dans l'Église. Le Symbole des apôtres et la formule du baptême chrétien sont antérieurs au III^e siècle, et

l'on ne peut nier qu'ils contiennent les éléments essentiels du dogme trinitaire. La définition systématique du dogme est en rapport avec la définition systématique de la rédemption, mais avant ces définitions, les idées qui les supportent existaient dans la tradition chrétienne, et leur évolution a son point de départ dans l'Évangile de Jésus et la tradition apostolique.

Le développement du dogme de la grâce et celui du dogme de l'Église se sont effectués dans les mêmes conditions que celui du dogme théologique. L'Occident n'eut jamais beaucoup de goût pour les spéculations où le génie de l'ancienne Église orientale s'est toujours complu et souvent égaré. Là, au lieu d'être matière de métaphysique transcendante ou d'épopée cosmologique, la religion était source de piété intime et instrument d'ordre social. A Rome et dans les pays latins, on conçoit volontiers la religion comme une discipline et un devoir de la société. Pour les races germaniques, elle est un principe de vie intérieure, le poème de l'âme, où l'on ne voit plus réellement que « Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu ». L'esprit de gouvernement, inné à Rome, a contribué au développement ecclésias-

tique, et il a préparé pour les temps modernes le développement du dogme de l'Église. L'esprit de piété n'a manqué à aucune fraction de la chrétienté ancienne ; cependant il n'a donné lieu à un développement spécial, propre à l'Église latine, que par saint Augustin et l'influence de l'augustinisme, influence qu'il ne faut pas confondre entièrement avec le crédit dont a joui auprès des théologiens le système augustinien de la grâce. Comme l'a remarqué M. Harnack, l'histoire du christianisme occidental, depuis le ^v^e siècle, est faite des rapports qui ont existé entre deux facteurs : l'esprit de piété qui tend à faire de la religion une affaire personnelle, et l'esprit de gouvernement qui tend à faire de la religion une chose officielle, réglée en tout par l'autorité souveraine du pontife romain. L'aboutissant extrême de la première tendance est l'individualisme religieux ; celui de la seconde, l'absolutisme ecclésiastique. De leur équilibre résulte la vie du christianisme, qui s'évanouirait assez promptement le jour où l'une de ces tendances ne ferait plus aucun contrepoids à l'autre, le protestantisme subsistant comme religion par un débris de hiérarchie et d'organisation tradition-

nelle, et le catholicisme puisant sa vitalité dans l'ardeur intime de la piété, au moins autant que dans la solidité du lien hiérarchique ou la rigueur de la centralisation administrative.

Saint Augustin a contemplé l'idée chrétienne au point de vue du salut individuel, abstraction faite de la gnose cosmologique. Il ne regarde pas le salut uniquement comme fin dernière, mais d'abord dans la régénération spirituelle qui constitue sa réalité pour la vie présente. L'histoire du christianisme devient un drame psychologique : Adam et Ève étaient justes et saints ; il avaient en eux la grâce de Dieu et le pouvoir de faire le bien, mais de telle sorte pourtant que, dans l'épreuve du fruit défendu, ils eurent la faculté d'obéir, sans que l'attrait du devoir fût nécessitant ; ils faillirent, l'attrait sensible l'ayant emporté sur la force spirituelle de la grâce, et c'en était fait de l'harmonie que Dieu avait mise dans sa créature de prédilection ; désormais la concupiscence, c'est-à-dire le péché à l'état permanent et immanent, régnait dans l'homme ; tous les fils d'Adam naissent pécheurs, parce qu'ils naissent de la concupiscence et qu'ils portent en eux le principe funeste

qui leur a donné le jour ; mais à tel mal tel remède ; la grâce méritée par Jésus, et qui est essentiellement le don de la foi et de l'amour de Dieu, est un attrait d'un autre ordre, tout puissant et divin, par lequel l'homme acquiert la liberté du bien, en devenant capable de résister efficacement à l'attrait funeste de la concupiscence ; tant qu'il vit sur la terre, la concupiscence n'est pas extirpée jusque dans sa racine, elle est simplement combattue et refoulée par l'attrait supérieur de la grâce de Dieu.

La doctrine de la grâce n'est pas plus romaine d'origine que celle du Verbe incarné. L'Église d'Afrique n'était pas romaine de race ni d'esprit, nonobstant ses relations étroites et permanentes avec la communauté de Rome. On y avait gardé très vif le sentiment de la dignité personnelle du chrétien et de la sainteté chrétienne ; bien qu'on n'eût pas suivi Tertullien dans la chimère du montanisme, on avait, pour ainsi dire, le culte de l'Esprit et des sacrements qui le donnent ; pendant longtemps on refusa d'accepter le baptême des hérétiques, et un schisme formidable, celui des donatistes, eut la même cause que l'erreur de Cyprien et des rebapti-

sants ; de même que le baptême donné par un hérétique ne pouvait être valide, parce que l'hérétique, n'ayant pas le Saint-Esprit, ne peut le communiquer, ainsi les ordinations faites par les « traditeurs », ceux qui, durant la persécution de Dioclétien, avaient eu la faiblesse de remettre aux autorités romaines le trésor sacré des Écritures, étaient nécessairement nulles, parce qu'un évêque « traditeur » est déchu de sa grâce et n'a pu donner ce qu'il n'avait plus. C'est dans ce milieu que devait naître le dogme de la grâce efficace. Alexandrie pouvait s'intéresser aux hypostases divines, Antioche à la constitution théandrique du Christ, Rome aux règles du gouvernement ecclésiastique, Carthage et l'Église africaine s'intéressaient à la sainteté de l'Église dans ses chefs et dans ses membres. Cette façon d'entendre la religion fut définie par Augustin dans une théorie qui avait, sur le principe de Cyprien et des donatistes, l'avantage de ne pas ébranler la constitution de l'Église, puisqu'elle acceptait de la tradition commune et le dogme théologique et la forme de l'institution ecclésiastique. En présentant à chaque croyant un programme de rédemption

morale fondé sur le sentiment intime de l'infirmité humaine et de la mystérieuse efficacité de la grâce par la foi, l'espérance et l'amour, elle s'est trouvée parfaitement appropriée à l'esprit des peuples nouveaux que l'Église allait avoir à convertir, et qui sont maintenant les peuples chrétiens, catholiques et protestants, de l'Europe occidentale. Ces peuples ont pris la religion comme une médecine spirituelle, condition et fruit d'une lutte intérieure, renaissance de l'individu et progrès vers sa perfection morale, liberté supérieure à toutes les franchises de l'ordre social, principe d'action et de vie saintes, déification de l'homme, non plus seulement dans la lumière de Dieu, mais par la vie de Dieu en lui et par l'activité de l'amour.

Ce dogme, psychologique et humain, que la tradition postérieure a quelque peu modifié en l'interprétant, ne se rattache ni plus ni moins que le dogme théologique à l'enseignement de Jésus. Il procède directement de saint Paul. L'Apôtre n'avait pas considéré seulement le salut comme une fonction cosmologique, mais d'abord comme un intérêt de l'humanité en général et de l'individu en particulier ; de ses méditations sur

le rapport de la Loi et de l'Évangile, du péché et de la rédemption, était sortie sa théorie du salut par la foi en Jésus et la seule grâce de Dieu, sans les œuvres de la Loi. L'homme, depuis Adam, est enclin au péché, il est comme naturellement pécheur; bien loin de le sauver, la Loi, en multipliant les préceptes, multiplie les transgressions; elle n'est qu'une instruction, un guide; jamais on n'a été sauvé que par la foi. La foi est donc le vrai remède au péché; mais elle ne s'appuie que sur Jésus-Christ, qui délivre les hommes de la Loi, du péché, de la mort, ayant laissé ce triple fardeau enseveli dans le sépulcre d'où lui-même est sorti libre et glorieux; fait chair, « l'homme céleste » a racheté tous les descendants pécheurs de « l'homme terrestre »; il a condamné le péché dans la chair, il l'a crucifié; injustement frappé en vertu de la Loi, il a brisé la Loi; mort volontairement, il a détruit l'empire de la mort; ainsi reste-t-il un principe de justice et de vie éternelle pour ceux qui croient en lui ¹. Saint Augustin a dégagé ces idées de leur relation

1. Cf. Rom. v.

avec la question de la Loi, qui était essentielle pour Paul et qui n'avait plus de signification pour l'Église; il en a tiré un système logique; il a précisé la notion du péché originel et celle du péché personnel, celle de la grâce et de la nature; il a interprété en théologien les intuitions et la polémique subtile de l'Apôtre.

Comme les réformateurs ont fait grand cas de la théorie paulinienne et augustinienne de la justification, et que les théologiens libéraux y retrouvent encore assez facilement leur idée du salut ou de la vie éternelle acquise par la foi au Dieu Père, on n'insiste guère sur ce que le dogme de la grâce n'est pas plus expressément enseigné dans l'Évangile que le dogme christologique. Mais l'on chercherait vainement dans la prédication du Sauveur une doctrine du péché et de la justification. Le royaume des cieux est promis à quiconque fait pénitence, de sorte que le gain de la vie éternelle semble subordonné à deux conditions : une condition implicite, la foi à la miséricorde divine et au royaume annoncé, et une condition explicite, le repentir; les conditions du salut, qui est, en fait, proposé aux seuls Juifs, ne sont pas autrement discutées.

Il est aisé de voir tout ce que saint Paul ajoute à l'Évangile, où l'on ne trouve que les idées communes, et sans nulle théorie, du péché, du pardon et de la vie éternelle. Tout aussi bien que le dogme christologique, le dogme de la grâce est une interprétation du salut messianique et de la théologie du royaume céleste, et cette interprétation aussi a été nécessitée par les circonstances dans lesquelles l'Évangile s'est perpétué, par les problèmes que posait la conversion des païens, et qu'il a fallu résoudre en s'inspirant bien plus de l'esprit que des déclarations formelles de Jésus.

C'est surtout depuis la Réforme que la notion même de l'Église est devenue matière de développement dogmatique. Auparavant l'Église avait grandi sans que l'on spéculât sur la nature de ses progrès. Le protestantisme mit d'abord en doute son autorité, ce qui était mettre en doute l'Église elle-même. Maintenant le point essentiel qui est objet de litige entre les théologiens catholiques et ceux des communions réformées se ramène à ces termes simples : l'Évangile de Jésus est-il, en principe, individualiste ou collectiviste ? La question qui semblait au premier

plan dans les siècles passés, à savoir si l'objet de la foi est à déterminer par l'Écriture seule, ou par la tradition avec l'Écriture, rentre dans la précédente; car, en dépit des apparences, il ne s'agit pas de savoir si l'Écriture contient ou non la plénitude de la révélation, mais s'il appartient au chrétien d'édifier lui-même sa propre foi et toute sa religion, avec l'aide de l'Écriture, ou bien si la foi et la religion chrétiennes ne doivent pas être et ne sont pas comme une œuvre perpétuelle et universelle dont chacun bénéficie et à laquelle il contribue. En face du protestantisme, qui conduit logiquement la religion chrétienne à l'individualisme absolu, c'est-à-dire à l'émiettement indéfini, le christianisme catholique a pris une conscience plus claire de lui-même, et il s'est déclaré d'institution divine en tant que société extérieure et visible, avec un seul chef qui possède la plénitude des pouvoirs d'enseignement, de juridiction, de sanctification, c'est-à-dire de tous les pouvoirs qui sont dans l'Église et que les siècles antérieurs avaient placés dans l'épiscopat universel sous l'hégémonie du pape, sans spécifier si le pape seul les possédait tout entiers par lui-même. Les définitions du Vatican se

sont dégagées, en quelque sorte, de la réalité; mais si le mouvement centralisateur qui y a conduit semble arrivé à son terme, la réflexion théologique n'a pas dit encore son dernier mot sur le sujet. On peut croire que l'avenir fera, touchant la véritable nature et l'objet de l'autorité ecclésiastique, des observations qui ne manqueront pas de réagir sur le mode et les conditions de son exercice.

Pour quiconque a suivi le mouvement de la pensée chrétienne depuis les origines, il est évident que ni le dogme christologique ni celui de la grâce, ni celui de l'Église ne sont à prendre pour des sommets de doctrine au delà desquels ne s'ouvre et ne s'ouvrira jamais pour le croyant que la perspective aveuglante du mystère infini; qui demeureront plus fermes que le roc, inaccessibles à tout changement même accidentel, et cependant intelligibles pour toutes les générations, également applicables, sans traduction ni explication nouvelles, à tous les états, à tous les progrès de la science, de la vie, de la société humaines. Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gar-

dées par la tradition religieuse dans la forme précise où ils ont paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. Que les dogmes soient divins par l'origine et la substance, ils sont humains de structure et de composition. Il est inconcevable que leur avenir ne réponde pas à leur passé. La raison ne cesse pas de poser des questions à la foi, et les formules traditionnelles sont soumises à un travail perpétuel d'interprétation où « la lettre qui tue » est efficacement contrôlée par « l'esprit qui vivifie ¹ ».

III

C'est en partant d'une conception scolastique, abstraite et non réelle, de la révélation et du dogme, que l'on en vient à condamner tout le fruit de la réflexion chrétienne sur l'objet du christianisme. Il est clair que, si l'essence immuable de l'Évangile avait été la seule foi au Dieu Père, tout le développement chré-

1. II COR. III, 6.

tien dans l'ordre de la doctrine, aussi bien que dans l'ordre de l'organisation ecclésiastique et du culte, serait une vaste aberration. Mais, outre que l'Évangile n'est pas tout entier dans une telle foi, il serait absurde de supposer que l'énoncé de celle-ci aurait pu demeurer invariable et qu'il pourrait le devenir, si l'on jugeait à propos de s'en contenter. Au cas où l'attention des premiers fidèles n'eût pas été tournée vers le Fils de Dieu, elle se serait dirigée vers le Père lui-même, s'occupant de sa nature et de ses rapports avec le monde, ce qui ramenait la spéculation vers la cosmologie. Elle se serait appliquée à cette bonté, qui avait sa signification essentielle par rapport aux hommes, et elle aurait cherché à en définir les manifestations historiques, ou bien l'action secrète dans chaque âme croyante, ce qui conduisait encore à la christologie et à l'économie de la grâce divine. Elle aurait été tôt ou tard induite à envisager les conditions normales de l'évangélisation, ce qui posait le problème de l'ecclésiologie. Le développement doctrinal chrétien était fatal, donc légitime en principe; dans l'ensemble, il a servi la cause de l'Évangile, qui ne pouvait subsister en essence pure, et qui, tra-

duit perpétuellement en doctrines vivantes, a vécu lui-même dans ces doctrines, ce qui rend le développement légitime en fait ¹.

On dit volontiers que l'Église catholique ne reconnaît pas même l'existence de ce développement et qu'elle en condamne jusqu'à l'idée. Peut-être serait-il plus vrai de dire qu'elle n'en a pas pris conscience et qu'elle n'a pas de théorie officielle touchant la philosophie de sa propre histoire. Ce que Vincent de Lérins, les théologiens modernes (sauf le Cardinal Newman) et le concile du Vatican enseignent touchant le développement

1. « Le long travail, qui commence déjà avec saint Paul, pour trouver une expression réfléchie à la vérité nouvelle du christianisme, en empruntant les formes de la pensée grecque ; la méticuleuse poursuite de la clarté et du système, dans la philosophie scolastique ; la conscience croissante de l'insuffisance des résultats ainsi obtenus ; le nouvel effort de la pensée moderne pour recréer sa logique et sa métaphysique, et refondre par ce moyen sa morale et sa théologie ; tout cela n'a pas été un gaspillage de forces en dehors du droit chemin et pour y revenir. Chaque étape de ce long voyage était indispensable au résultat, et survit dans le résultat comme un élément nécessaire. Et si l'humanité n'avait pas passé à travers cette expérience, il faudrait qu'elle la recommençât ou en fît une semblable. » E. CAIRD, *art. cit.* p. 10.

du dogme, s'applique, en réalité, à la phase proprement intellectuelle et théologique du développement, non à l'éclosion même et à la formation des croyances, ou bien figure, sous une définition abstraite, tout un travail dont cette définition est bien loin d'être l'expression adéquate. C'est la notion même du développement qui a maintenant besoin de se développer, et l'on n'a pas à la créer de toutes pièces, mais à la constituer d'après une meilleure connaissance du passé. L'acquisition de ce dogme nouveau ne se fera pas autrement que celle des anciens. Ceux-ci n'étaient pas contenus dans la tradition primitive comme une conclusion dans les prémisses d'un syllogisme, mais comme un germe dans une semence, un élément réel et vivant, qui devait se transformer en grandissant, se déterminer par la discussion avant de se cristalliser dans une formule solennelle. Ils existaient à l'état de fait ou de croyance plus ou moins consciente, avant d'être l'objet de spéculations savantes et de jugements officiels. Le dogme christologique fut avant tout l'expression de ce que Jésus était, depuis le commencement, pour la conscience chrétienne ; le dogme de la grâce fut l'expres-

sion de l'œuvre divine qui s'accomplissait dans les âmes régénérées par l'Évangile ; le dogme ecclésiologique fut l'expression du rôle séculaire de l'épiscopat et de la papauté dans l'Église. Si jamais une conclusion dogmatique est formulée sur le développement chrétien, on peut présumer que ce sera l'expression de la loi de progrès qui, depuis l'origine, gouverne l'histoire du christianisme. Jusqu'à présent les théologiens catholiques ont été surtout préoccupés du caractère absolu que le dogme tient de sa source, la révélation divine, et les critiques n'ont guère vu que son caractère relatif, manifesté dans son histoire. L'effort de la saine théologie devrait tendre à la solution de l'antinomie que présentent l'autorité indiscutable que la foi réclame pour le dogme, et la variabilité, la relativité que le critique ne peut s'empêcher de remarquer dans l'histoire des dogmes et dans les formules dogmatiques.

On a vu comment tout le développement de la doctrine chrétienne n'est pas en dehors de la foi, mais bien dans la foi, qui le domine tout entier. Le principe traditionnel et le sens religieux l'ont toujours emporté sur le besoin d'adaptation

scientifique et ont sauvé l'originalité du christianisme. Les anciens dogmes ont leur racine dans la prédication et le ministère du Christ, dans les expériences de l'Église, et ils ont leur développement dans l'histoire du christianisme et dans la pensée théologique : il ne pouvait pas en être autrement. Et ce qui n'est pas moins naturel, c'est que les symboles et les définitions dogmatiques soient en rapport avec l'état général des connaissances humaines dans le temps et le milieu où ils ont été constitués. Il suit de là qu'un changement considérable dans l'état de la science peut rendre nécessaire une interprétation nouvelle des anciennes formules, qui, conçues dans une autre atmosphère intellectuelle, ne se trouvent plus dire tout ce qu'il faudrait, ou ne le disent pas comme il conviendrait. Dans ce cas, l'on distinguera entre le sens matériel de la formule, l'image extérieure qu'elle présente, et qui est en rapport avec les idées reçues dans l'antiquité, et sa signification proprement religieuse et chrétienne, l'idée fondamentale, qui peut se concilier avec d'autres vues sur la constitution du monde et la nature des choses. L'Église répète encore chaque jour,

dans le Symbole des apôtres : « Il est descendu aux enfers, il est monté aux cieux. » Ces propositions ont été prises à la lettre pendant de longs siècles. Les générations chrétiennes se sont succédé en croyant l'enfer, le séjour des damnés, sous leurs pieds, et le ciel, le séjour des élus, au-dessus de leurs têtes. Ni la théologie savante ni même la prédication populaire ne maintiennent aujourd'hui cette localisation ; et l'on ne peut pas davantage déterminer localement le séjour de l'âme du Christ, dans l'intervalle de sa mort et de sa résurrection, ni celui de son humanité glorifiée, depuis l'ascension. Le sens proprement dogmatique de ces articles reste le même, puisque l'on enseigne toujours un rapport transitoire de l'âme du Christ avec les justes de l'ancienne Loi, et la glorification de son humanité ressuscitée. Peut-on dire néanmoins, devant la transformation subie par le sens apparent des formules, que la théologie de l'avenir ne se fera pas une idée plus spirituelle encore de leur contenu ? Il est bien vrai que l'Église corrige ses formules dogmatiques au moyen de distinctions parfois subtiles. Mais, en agissant ainsi, elle continue ce qu'elle a fait depuis le

commencement, elle adapte l'Évangile à la condition perpétuellement changeante de l'intelligence et de la vie humaines.

Il n'est pas indispensable à l'autorité de la croyance qu'elle soit rigoureusement immuable dans sa représentation intellectuelle et dans son expression verbale. Une telle immutabilité n'est pas compatible avec la nature de l'esprit humain. Nos connaissances les plus certaines dans l'ordre de la nature et de la science sont toujours en mouvement, toujours relatives, toujours perfectibles. Ce n'est pas avec les éléments de la pensée humaine que l'on peut construire un édifice éternel. La vérité seule est immuable, mais non son image dans notre esprit. La foi s'adresse à la vérité immuable, à travers la formule nécessairement inadéquate, susceptible d'amélioration, conséquemment de changement. Quand Jésus disait avec solennité : « Je vous dis en vérité que, parmi ceux qui sont ici, il en est qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant dans son règne¹ », il émettait une proposition dogma-

1. MATTH. XVI, 28.

tique beaucoup moins absolue au fond qu'en apparence ; il demandait la foi au royaume prochain ; mais l'idée du royaume et celle de sa proximité étaient deux symboles très simples de choses extrêmement complexes, et ceux mêmes qui y ont cru les premiers ont dû s'attacher à l'esprit plus qu'à la lettre de cette promesse pour la trouver toujours vraie. Les formules dogmatiques sont dans la même condition que les paroles du Sauveur, et il n'est pas démontré qu'elles soient sans objet, parce que l'on découvre, à un moment donné, que la réalité les dépasse.

La logique singulièrement défectueuse qui semble présider à la formation et à la croissance des dogmes n'a rien que de très intelligible, et l'on peut dire de régulier, pour l'historien, qui considère les preuves de la croyance comme une expression de sa vitalité plutôt que comme les raisons véritables de son origine. Rien de plus précaire, au point de vue des règles communes du raisonnement humain et de la critique des textes, que certains arguments par lesquels on a appuyé l'Évangile sur l'Ancien Testament, et le christianisme catholique

sur la Bible tout entière. L'œuvre de l'exégèse traditionnelle, d'où l'on dirait que le dogme sort par une lente et continuelle élaboration, semble en contradiction permanente avec les principes d'une interprétation purement rationnelle et historique. Il est toujours sous-entendu que les anciens textes bibliques, et aussi les témoins de la tradition doivent contenir la vérité du temps présent; et on l'y trouve parce qu'on l'y met. Les théologiens catholiques ont eu un sentiment assez juste de cet état de choses lorsqu'ils ont établi que l'infailibilité de l'Église s'applique aux définitions dogmatiques, non aux considérants qui les ont motivés, quand même ces considérants seraient exprimés dans les déclarations officielles des conciles et des papes. Une distinction du même genre ne serait pas inutile pour le Nouveau Testament, où l'on voit la résurrection des morts démontrée par le texte: « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ¹ », l'histoire d'Agar et de Sara certifier l'indépendance du chrétien à l'égard de la Loi mosaïque ², et, d'une manière générale, les citations de

1. MARC, XII, 26 (EX. III, 6).

2. GAL. IV, 21-31.

l'Écriture ancienne appliquées dans un sens qui ne leur appartient pas originairement. Pour ce qui est de la tradition, il suffit de rappeler comment les Pères et les théologiens prouvent la trinité des personnes divines par la parole de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ¹ », et par les trois anges qui ont fait visite à Abraham ² ; comment les deux épées que Pierre est censé emporter à Gethsémani ³ démontraient, selon Boniface VIII et les docteurs du moyen âge, le double pouvoir, spirituel et temporel, des papes. On sait, d'autre part, comment des textes parfaitement clairs, tels que les plaintes de Job et des psalmistes sur l'anéantissement de l'homme par la mort, les assertions du Sauveur et des apôtres sur la fin prochaine du monde, la parole du Christ johannique ⁴ : « Le Père est plus grand que moi », ne sont pas censés établir ce qu'ils signifient naturellement. Ne dirait-on pas que, dans l'ordre des choses religieuses et morales,

1. GEN. x, 6.

2. GEN. xviii, 2.

3. LUC, xxii, 38 (JEAN, xviii, 10).

4. JEAN, xiv, 28.

la logique humaine se moque d'elle-même, que l'effort vers le mieux devance les raisonnements qui le justifient, et qu'il porte en soi une vérité supérieure à celle des arguments dont on l'autorise? Aussi bien la meilleure apologie de tout ce qui vit est-elle dans la vie même. Tout l'échafaudage des arguments théologiques et apologétiques n'est qu'une tentative, d'ailleurs nécessaire, pour se figurer le rapport du passé avec le présent, ainsi que la continuité de la religion et du progrès religieux depuis le commencement. Les artifices de l'interprétation servent à élargir et à spiritualiser sans cesse la signification des symboles, à promouvoir le développement et l'intelligence de la religion, par la perception toujours renouvelée d'analogies plus hautes et plus dignes de leur objet mystérieux. Des imperfections extérieures, qui sont surtout des imperfections par rapport à nous et à la connaissance critique des sources de l'histoire, à l'éducation moderne de l'esprit, ne rendent pas ce grand travail caduc et ne portent pas préjudice à l'importance de ses résultats. Si l'Évangile avait été une thèse de philosophie, cette thèse aurait été fort mal construite et déve-

loppée. Mais comme l'Évangile était une religion vivante, l'œuvre théologique des siècles chrétiens atteste que cette religion a réellement vécu : mouvement infiniment puissant dont ceux qu'il portait et qui le portaient n'avaient qu'une conscience partielle, et dont ceux qui aujourd'hui essaient de l'analyser sont incapables de pénétrer toute la profondeur. Combien il est vain, parce que l'efflorescence doctrinale de cette grande vie apparaît comme fanée, de proclamer la fin des dogmes et de s'imaginer que la fécondité de la pensée chrétienne est définitivement épuisée, que le vieil arbre ne pourra pas rajeunir sa parure pour une époque nouvelle, comme pour un nouveau printemps !

Dès que l'on croit à l'Évangile, il est impossible qu'on ne pense pas ce que l'on croit, qu'on ne travaille pas sur cette pensée, et qu'on ne produise la théologie de sa foi. Il est pareillement impossible que l'on garde cette foi sans la transmettre, car elle demande à être communiquée, étant espérance et charité universelles ; et elle ne peut être communiquée sans un enseignement donné, sans un dogme régulièrement proposé à la croyance. Il y a une pédagogie de

la foi. Tant que l'on raisonne dans l'abstrait, on peut dire que la foi naît dans l'âme au contact de l'Évangile proposé dans sa lettre. Mais, en fait, la foi naît de l'instruction chrétienne, et l'on explique l'Évangile à ceux que l'on instruit dans la foi. La distinction des majeurs et des mineurs est donc inévitable. On ne peut pas faire que la science de la religion n'existe pas, ou qu'elle soit indifférente à la conservation de la foi dans un milieu cultivé. On ne peut pas faire non plus que cette science soit immédiatement accessible à tous, et que tous soient docteurs en religion. Dès l'origine, on n'a pu faire que tous les croyants fussent apôtres. Dans les conditions où l'Évangile subsiste en ce monde, il a besoin de maîtres pour se propager et de doctrine pour s'exprimer. Une société durable, une Église peut seule maintenir l'équilibre entre la tradition qui conserve l'héritage de la vérité acquise, et le travail incessant de la raison humaine pour adapter la vérité ancienne aux états nouveaux de la pensée et de la science. Il est inconcevable que chaque individu puisse recommencer sur nouveaux frais l'interrogatoire du passé, et qu'il reconstruise, pour son usage,

toute la religion. Là comme ailleurs chacun est aidé par tous, et tous par chacun. Il n'y a même pas lieu de s'étonner que l'Église se présente comme la maîtresse infailible de ces croyants qui, sans elle, vont à l'aventure. Son attitude est tout aussi facile à comprendre que celle des théologiens protestants qui, voyant l'impuissance de l'individu à formuler pour d'autres que pour lui-même un symbole de croyance, et ne connaissant d'autre principe religieux que l'individualisme, se réfugient dans une seule idée, qu'ils veulent croire uniquement évangélique, et accessible par elle-même à toutes les âmes. Mais leur hypothèse a l'inconvénient d'être gratuite et impraticable, tandis que l'hypothèse catholique est une institution réelle qui continue l'Évangile réel. Ce n'est pas sans cause que Luther avait gardé un dogme, et que le protestantisme organisé tend malgré lui à l'orthodoxie.

Est-ce à dire que le dogme chrétien devienne ainsi une croyance toute faite, devant laquelle il est sage de s'incliner, sans y regarder de trop près, pour ne pas s'exposer à la contredire ? De même que la constante flexibilité de l'enseignement ecclésiastique fait que nul conflit du dogme

avec la science ne peut être considéré comme irréductible, le caractère même de cet enseignement fait que l'autorité de l'Église et de ses formules n'est pas incompatible avec la personnalité de la foi, et n'entraîne pas nécessairement cette minorité perpétuelle qui semble aux théologiens protestants la condition normale du croyant catholique. L'Église n'exige pas la foi à ses formules comme à l'expression adéquate de la vérité absolue, mais elle les présente comme l'expression la moins imparfaite qui soit moralement possible ; elle demande qu'on les respecte selon leur qualité, qu'on y cherche la foi, qu'on s'en serve pour la transmettre ; le formulaire ecclésiastique est l'auxiliaire de la foi, la ligne directrice de la pensée religieuse ; il ne peut pas être l'objet intégral de cette pensée, vu que cet objet est Dieu même, le Christ et son œuvre ; chacun s'approprie l'objet comme il peut, avec le secours du formulaire. Comme toutes les âmes et toutes les intelligences diffèrent les unes des autres, les nuances de la foi sont aussi d'une variété infinie, sous la direction unique de l'Église et dans l'unité de son symbole. L'évolution incessante de la doctrine se

fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale ; et ce sont les individus qui, pensant avec l'Église, pensent aussi pour elle. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si la tendance du catholicisme moderne n'a pas été trop tutélaire, si le mouvement de la pensée religieuse et même scientifique n'en a pas été quelque peu gêné. On veut montrer simplement que la conception catholique du dogme et de la foi n'exclut ni le caractère personnel de la foi ni la vitalité du dogme.
