

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 37 (1904)
Heft: 6

Artikel: La réformation et la théologie moderne
Autor: Chavan, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379769>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

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

LA RÉFORMATION ET LA THÉOLOGIE MODERNE

PAR

A. CHAVAN ¹

Messieurs,

Vous ne serez point surpris qu'au début de cet entretien et au commencement d'un nouveau semestre d'études, notre première pensée soit consacrée au maître que la Faculté, l'Eglise et le pays ont perdu il y a quelques mois à peine, et sur la tombe encore fraîche duquel nous ne cessons de verser des larmes de regret. M. le professeur Chapuis était uni à celui qui a l'honneur de vous parler par des liens de bienveillance et d'affection dont la rupture lui a été particulièrement douloureuse. Au cours d'une vie commune de plus d'une année, au foyer hospitalier autant que distingué qui nous avait été si largement ouvert à la cure de Chexbres, s'étaient nouées des relations dès lors ininterrompues, au cours desquelles j'ai pu apprécier la haute valeur non seulement de sa pensée, que la soif de conclusions positives poussait parfois jusqu'à la plus grande hardiesse, mais aussi d'une piété, d'une vie chrétienne, que la souffrance rendait d'année en année plus intense et plus sereine. Je n'ai pas besoin d'évoquer ici cette personnalité si puissante et si sympathique : elle est vivante dans chacun de nos cœurs. Je ne veux pas davantage retracer les contours ou suivre l'évolution de sa

¹ Leçon d'ouverture d'un cours d'histoire de la théologie moderne professé à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

pensée. Je voudrais simplement, à l'ouverture d'un cours qu'il a donné avec tant d'intérêt, de vie, de foi et d'éclat, et dont je suis tout tremblant de me trouver chargé pour cet hiver, vous présenter quelques considérations sur un sujet dont j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec lui à plus d'une reprise, dont nous avons discuté ensemble les lignes fondamentales, et qui servira de transition toute naturelle entre mon enseignement de ces dernières années et celui auquel nous allons maintenant nous consacrer avec l'aide de Dieu. Il s'agit des rapports intimes qui font de l'œuvre de la Réformation et de celle de la théologie moderne, une œuvre commune, un tout relié par des attaches profondes, deux efforts analogues sinon identiques et tendant en définitive au même résultat. Je voudrais montrer jusqu'à quel degré la théologie contemporaine est la conséquence directe et comme la vraie réalisation du principe réformateur. Vous retrouverez sans peine, dans notre exposé, des idées familières à notre cher disparu. C'est comme un témoignage d'affection et un hommage reconnaissant à sa mémoire que je suis heureux d'en essayer devant vous le développement.

* * *

Dans toute l'histoire du christianisme, je ne connais pas d'heure plus impressionnante, de moment plus entraînant que celui de la Réformation. Ce grand acte de liberté, ce puissant effort d'affranchissement, cet élan des âmes qui brisent leurs entraves, s'arrachant au joug de l'Eglise pour se jeter directement dans les bras de Dieu, tout cela constitue l'un des plus beaux spectacles que l'histoire nous présente. Elle est empoignante, cette première manifestation religieuse de l'humanité libre, forte, arrivée enfin à l'âge de majorité. Et je comprends que le protestantisme ne considère cette minute si admirable de ses origines qu'avec une vénération recueillie et une reconnaissante émotion.

Toutefois, cette vénération ne doit point devenir une adoration. C'est être bon protestant que de se réserver le libre examen de ses origines elles-mêmes. Sans être taxé d'outre-

cuidance, il nous sera permis de tenter de les juger. Aucune œuvre humaine n'est parfaite, et l'œuvre des réformateurs est profondément humaine. Comme toute autre, elle doit passer par l'épreuve de la critique. Elle la subira d'autant mieux aujourd'hui que l'œuvre du seizième siècle, dans la direction qu'elle a prise presque dès l'origine, semble avoir déployé toutes ses richesses ; quatre siècles en ont épuisé les ressources, et déjà nous pouvons l'embrasser d'un regard d'ensemble, avec ses conséquences multiples, et porter sur elle, en quelque sorte, de l'extérieur, un jugement plus sûr et plus définitif.

Essayons donc de pénétrer au delà de l'impression première que nous avons éprouvée, et de rechercher quel fut au fond le trait distinctif, le principe du mouvement réformateur. Il est une théorie, relativement très récente, dont la fortune a été extraordinaire jusqu'à nos jours, et qui s'imagine tout expliquer en disant qu'au principe unique de l'autorité de l'Eglise, à la fois source et norme de la foi, le protestantisme a substitué la dualité suivante : un principe formel, l'autorité de l'Écriture, et un principe matériel, la justification par la foi. Une telle explication prête le flanc à de nombreuses critiques. D'abord, ce qui ne manque pas d'une certaine gravité, cette distinction n'a jamais effleuré la pensée des réformateurs ; elle est d'origine purement scolastique, et dérive des catégories d'Aristote plus que de Luther et de Calvin auxquels ce dualisme est resté complètement étranger. Ensuite, cette explication est beaucoup plus extérieure que profonde ; elle classe plus qu'elle n'analyse ; et il y aurait lieu d'en chercher encore la synthèse. Enfin, elle concerne surtout le protestantisme postérieur et s'applique beaucoup plus au luthéranisme qu'à la Réforme. Si nous cherchons l'essence de l'acte initial, il ne nous semble pas possible de parler de l'Écriture comme d'un principe formel. La Bible, prise dans sa totalité, n'est nullement pour les réformateurs une autorité au sens extérieur et scolastique du mot. Elle est la source vivifiante d'où ils ont tiré, à la lumière du Saint-Esprit, les éléments de la foi qui les anime ; c'est en elle qu'ils ont trouvé leur Sauveur

et leur salut. Ce n'est pas après avoir admis théoriquement l'Écriture comme seule autorité qu'ils y ont cherché la vérité religieuse. C'est parce que leur conscience religieuse y trouvait la vérité qu'ils en ont senti et admis l'autorité. Pour eux, l'autorité de la Bible n'est pas primordiale, elle est dérivée ; elle n'est pas le premier terme de l'équation, elle en est le deuxième. Ce n'est pas l'autorité qui légitime la vérité, c'est la présence de la vérité qui crée l'autorité. Voilà pourquoi, tout en admettant la haute autorité de la Parole de Dieu, les réformateurs n'ont pas craint de la juger avec la plus grande impartialité et d'inaugurer eux-mêmes cette critique biblique dont tant de chrétiens se scandalisent encore de nos jours. Ce n'est que plus tard, sous l'influence de nécessités polémiques, qu'on fit du texte sacré une norme opposée soit à l'autorité de l'Église romaine, soit à l'antinomisme des ultra-réformateurs. Et si déjà les héros et les promoteurs du mouvement protestant ont, dans une certaine mesure, glissé sur cette pente, il n'en est pas moins acquis, qu'à l'origine, on ne peut mentionner comme constituant l'essence de la Réformation, un principe formel au sens précis et rigoureux du terme.

La difficulté sera tout aussi grande quoique inverse, si nous passons au principe matériel. Nous avons vu le précédent s'évanouir à l'examen ; celui-ci, au contraire, se multiplie. Le protestantisme n'a pas *un* principe matériel ; il en a plusieurs ; nous lui en connaissons au moins deux. Celui que l'on mentionne d'ordinaire, c'est celui du luthéranisme, et si des historiens allemands croient pouvoir, comme ils semblent parfois le faire, identifier luthéranisme et protestantisme et tenir Zwingli ou même Calvin pour des quantités négligeables, il est de notre devoir de nous inscrire en faux contre une telle méconnaissance de notre protestantisme national et romand. Si pour le luthéranisme la doctrine fondamentale est celle de la justification par la foi, pour la réforme, cette doctrine, importante sans doute, est dominée par celle de l'absolue souveraineté de Dieu et par le souci constant de sauvegarder sa gloire. Dès lors, cette idée qui est la clef de toute la ten-

dance réformée, devient le principe matériel du calvinisme. Il y a donc, à l'origine, dans chacune des deux grandes subdivisions protestantes, un principe matériel particulier, tandis que dans toutes deux le véritable principe formel fait complètement défaut. C'est dire que la théorie par laquelle le dix-neuvième siècle a prétendu expliquer l'œuvre du seizième, ne peut être maintenue que comme une nomenclature à certains égards commode, mais dont le caractère scolastique et l'insuffisance notoire ne peuvent plus être méconnus.

Toutefois, leur examen ne nous aura pas été inutile, si, comme nous le pensons, il nous met sur la voie à l'issue de laquelle il nous semble entrevoir une solution possible. Abandonnant le principe formel, et nous trouvant en face de deux principes matériels, il nous paraît tout indiqué de chercher la synthèse de ces deux derniers. Car le protestantisme, malgré ses divergences, a une grande unité fondamentale. Nous le sentons aujourd'hui mieux qu'on ne s'en rendait compte à l'origine; nul d'entre nous ne prononcerait plus le mot si dur que Luther adressait à Zwingli en 1529, à la conférence de Marbourg: « Vous avez un autre esprit que nous! » Sous ces deux principes matériels il doit y avoir une commune origine. Nous essaierons de la chercher dans l'expérience religieuse des réformateurs eux-mêmes; leur influence a été assez profonde sur les Eglises qu'ils ont créées pour justifier à nos yeux l'emploi de cette méthode.

Or, il nous paraît que ces deux principes sont l'un et l'autre la résultante théorique d'un effort analogue, l'effort de l'âme pieuse pour entrer en relation directe avec son Dieu. C'est de ce côté-là qu'a porté tout le poids de la lutte, c'est là le grand résultat désormais conquis, celui que conserve avec soin la théologie moderne en communion d'idée avec tout le mouvement réformateur; c'est là le véritable trait distinctif et le principe d'unité du protestantisme de tous les siècles.

Mais cette explication pose à son tour un problème; il importe d'aller plus au fond de la question et de chercher la

cause de cet effort. Quel en a été le mobile intérieur? Ce fut, me semble-t-il, un désir intense de la conscience religieuse, le désir de posséder la certitude sur la façon dont nous sommes sauvés. C'est la question qui un jour ou l'autre tourmente les âmes chrétiennes : Comment Dieu me sauve-t-il? Vous aurez sans doute, comme celui qui vous parle, passé par cette angoisse de l'esprit, trop douloureuse pour ne pas exiger impérieusement une solution sans laquelle il nous est impossible de retrouver la paix. Les moyens extérieurs préconisés par l'Eglise n'avaient réussi qu'à plonger Luther dans la détresse ; persuadé de leur insuffisance, ne pouvant supporter le vide affreux que la déception avait laissé dans son âme, il est allé directement à Dieu, chercher au pied de son trône la réponse à cet angoissant problème : Que dois-je faire pour être sauvé?

Mais ce désir de certitude religieuse, où prend-il lui-même sa source? N'y a-t-il là qu'une pure satisfaction intellectuelle? Non. Ce désir jaillit des profondeurs de l'âme ; il a pour cause première le besoin le plus intense de délivrance et de salut. Ici nous touchons au point de départ fondamental de toute l'œuvre réformatrice. Elle a été accomplie par des hommes dont la préoccupation primordiale était d'être sauvés! Elle n'est que l'expression du cri resté classique : Sauve-nous, nous périssons! La Réformation naît ainsi des entrailles mêmes de la conscience, elle est le résultat d'une éclosion de vie chrétienne ; elle est dans son essence profondément religieuse. A la base de tout cet immense effort qui a révolutionné le monde et dans lequel trop souvent on n'a voulu voir que le jeu des intérêts ou même des passions, il n'y a pas autre chose qu'un élan nouveau de la grande aspiration religieuse de l'humanité souffrante et pécheresse, l'ardent besoin de délivrance qui réussira toujours pour se satisfaire à renverser les obstacles de sa route, et qui, tant qu'il y aura encore des âmes dans notre monde, les jettera sans cesse dans les bras du Dieu-Rédempteur. C'est là ce qui fait le caractère universel de l'œuvre des grands héros de la Réforme, c'est par là qu'elle nous empoigne, c'est là que j'en

vois pour ma part toute la grandeur impressionnante et la majestueuse beauté !

Nous avons touché au point initial. Essayons comme contrôle de redescendre de ce sommet aux deux principes matériels auxquels ont abouti les deux confessions protestantes, et cherchons à analyser le processus qui de cette impulsion unique a conduit à ce double résultat. Nous partons d'une âme religieuse, qui souffre de sa misère et aspire ardemment à une délivrance. Elle veut être sauvée ! Comment le sera-t-elle ? Elle essaie des moyens de salut que son temps lui présente, elle cherche dans et par l'Eglise la délivrance dont cette dernière prétend avoir le monopole : effort inutile. L'expérience la plus douloureuse lui démontre que par les œuvres il est impossible de se sentir sauvé. Le salut ne peut s'acquérir par voie de mérites, dès lors, il n'y a qu'un seul chemin possible, c'est la grâce. Et cette grâce qui ne s'achète point ne peut être qu'un don direct de Dieu fait au pécheur qui cherche auprès de lui son secours. C'est là le premier grand fait qu'a proclamé la Réformation : Vous êtes sauvés par grâce ! Jusqu'ici tous les protestants sont d'accord. Mais à partir de ce moment, nous les voyons diverger d'une manière sensible. Pour recevoir cette grâce, que doit faire le pécheur ? *Luther*, tourmenté en première ligne par le sentiment de sa misère morale, haletant sous le poids d'une culpabilité qui l'écrase, répond en disant : pour être sauvé, il faut que je sois justifié, il faut que de ce poids Dieu me délivre ! Aiguillé dans cette direction, le processus est facile à suivre. *Luther* refait pas à pas l'expérience de *Paul* ; les œuvres de la loi ne justifient point, il faut une autre justification, l'Écriture la lui révèle, pleinement satisfaisante, apaisant toutes ses angoisses, c'est la justification par la foi ; en considération de sa foi, sans mérite, par grâce, Dieu justifie celui qui croit ; sa foi lui est imputée à justice. Dès lors *Luther* est paisible, il est heureux ; il a trouvé la vérité qu'il proclame joyeusement au monde ; il a la foi ; il est donc sûr d'être sauvé.

Chez *Calvin*, le processus, historiquement plus difficile à suivre, se déploie dans une direction quelque peu différente.

Comme Luther, à travers des péripéties intimes que nous ne connaissons que très imparfaitement, Calvin a brisé tout intermédiaire, et s'est trouvé face à face avec Dieu. Là, il a été ébloui par la majesté du Seigneur. Il s'est senti écrasé en face de sa grandeur infinie. Il a vu surtout en Dieu le Maître suprême, de qui tout dépend d'une manière absolue. Dès lors il n'a pu fonder la certitude de son salut que sur un acte de la volonté souveraine de Dieu. Anéanti par son péché, incapable par lui-même d'aucun bien, absolument à la merci d'un Dieu vis-à-vis duquel il n'a droit qu'à la condamnation et à la mort, Calvin ne peut se sentir sauvé que si Dieu, par grâce pure, et pour des motifs insondables, a décidé de le sauver. Et comme il croit, par une intuition immédiate qui ne peut être que le témoignage du Saint-Esprit, qu'il est sauvé, il en conclut que Dieu l'a choisi, il l'a élu; pour employer le mot classique, il l'a prédestiné. Conciliation entre l'absolue souveraineté de Dieu et le sentiment immédiat de sa grâce, la doctrine de la prédestination dérive (comme celle de la justification par la foi) des besoins les plus religieux de l'âme avide de salut. C'est en elle que Calvin trouve sa paix: Dieu m'a élu, je suis sauvé. On comprend dès lors que jaillissant d'une inspiration si élevée, cette doctrine qui nous étonne ait été pour ses adeptes une force incomparable et un puissant stimulant à l'action. On comprend enfin que Calvin y ait attaché une importance si capitale, et qu'il n'ait pas hésité à sévir de la façon la plus rigide contre ceux qui battaient en brèche ce qui était pour lui le fondement de toute la certitude religieuse du croyant.

Je n'insiste pas davantage. Si j'ai réussi à vous faire comprendre combien, à l'origine, toute l'œuvre réformatrice jusque dans ses doctrines qui nous semblent aujourd'hui les plus insoutenables, plonge ses racines dans les profondeurs de l'âme religieuse, je ne regretterai pas cette brève analyse d'un sujet qui me tient à cœur, et auquel je voudrais savoir consacrer un jour une étude plus serrée et d'un développement plus complet.

* * *

Si le principe initial de la Réformation, tel que nous venons de le dégager, nous donne la clef de son immense valeur religieuse, il me paraît éclairer également à nos yeux l'origine première de ses lacunes, et d'une orientation dans laquelle cette puissance religieuse elle-même va sombrer.

Dans l'étude rapide que nous allons en faire, nous rangerons ces lacunes sous deux chefs principaux. Nous montrerons d'abord que l'œuvre du seizième siècle a été incomplète dès son point de départ. Elle portait dans ses flancs les germes de tous les principes d'émancipation religieuse que notre époque s'efforce de dégager; mais ce n'étaient encore que des germes, dont nul alors ne soupçonnait l'immense valeur, et dont les circonstances ne favorisèrent point l'éclosion. Nous verrons ensuite que sous l'influence des événements et de la polémique, mais surtout à la suite du retrait progressif de la vie religieuse, loin de s'épanouir, ce bourgeon tout gonflé de promesse s'est refermé, raccorni, replié sur lui-même. Surpris au moment d'éclorre par l'atmosphère glacée d'un esprit encore tout catholique, il n'a point déployé ses trésors, il les a cachés, attendant que des conditions nouvelles et plus propices lui permettent enfin de produire sa fleur et son fruit. Et voilà comment le protestantisme s'est si peu dégagé des égarements contre lesquels il semblait vouloir se révolter. Le germe fécond est resté enveloppé, presque enfoui dans une gangue, sous une coque de conceptions toutes romaines, que le dix-septième siècle rendra plus épaisse et plus dure, et qu'il faudra briser plus tard pour en permettre enfin l'épanouissement. Il va sans dire qu'en parlant de ces lacunes du protestantisme primitif, nous ne prétendons point lui en faire un reproche. Il a partagé à cet égard le sort de toute œuvre de vaste envergure. Les réformateurs ont été bien loin d'entrevoir toutes les conséquences de leur acte et de mesurer l'étendue du domaine où pouvait s'appliquer leur effort d'émancipation. Ils ont consacré leurs forces à la tâche la plus urgente; d'autres

la poursuivront sur un terrain différent. A chaque siècle suffit sa peine.

Incomplète, la réformation le fut en étendue déjà. Elle a renouvelé la doctrine du salut et transformé les principes ecclésiastiques ; mais elle n'a touché ni à la christologie ni à la théologie proprement dite. Elle a repris à cet égard les définitions des grands conciles et les enseignements des Pères de l'Eglise, avec lesquels on aimait à proclamer son accord. Sans doute, on a infusé dans les formules anciennes un esprit nouveau. La doctrine de la Trinité, par exemple, ne fut plus une explication ontologique de la notion de Dieu ; il ne s'agissait plus de faire l'analyse de la nature divine, et de montrer comment son essence se réalise en trois personnes égales. Il s'agissait, au contraire, suivant la même préoccupation dominante que nous retrouvons partout ailleurs, de rattacher plus fortement à Dieu l'accomplissement total du salut. Les réformateurs ont éprouvé le besoin de voir en Christ, en tant que Sauveur, la manifestation visible et l'incarnation même de Dieu ; il fallait, pour satisfaire leur conscience religieuse, que le Saint-Esprit, en tant qu'agent de salut, soit Dieu lui-même opérant la délivrance des âmes. C'est encore le besoin de certitude religieuse, et non plus la soif de compréhension systématique, qui a conduit les réformateurs à reprendre les doctrines traditionnelles sur la Trinité de Dieu et les deux natures de Christ. Mais quelle que soit la différence des chemins suivis, le résultat reste le même. Dans tout ce domaine si vaste, la réforme n'a pas été poussée jusqu'au bout, et le protestantisme s'est chargé dès l'origine du lourd fardeau de la tradition romaine dont il s'efforce avec peine de se dégager aujourd'hui.

Incomplète, l'œuvre que nous étudions le fut également en profondeur. L'idée même de la religion n'a pas été suffisamment réformée. Si la foi implicite et le mécanisme artificiel de la piété toute extérieure du catholicisme ont disparu, pour être remplacés par la notion infiniment plus profonde d'un rapport direct et personnel avec Dieu, par contre, il nous paraît que cette idée a été rétrécie ; elle s'est concentrée,

ramassée, en quelque sorte, dans la notion plus étroite de la justification ; le salut n'est plus que la suppression de la culpabilité morale. Que Dieu l'accomplisse en considération de la foi du croyant, ou à la suite d'un éternel décret, la question importe peu ; c'est toujours un des éléments de la religion qui absorbe la notion de religion toute entière, au détriment d'autres faces laissées davantage dans l'ombre.

Incomplète dès son origine, et sur des points dont l'importance pour l'avenir était loin d'être secondaire, la réformation ne pouvait guère échapper aux influences multiples qui, de très bonne heure déjà, l'ont arrêtée dans son développement naturel et ont anéanti pour une bonne part les conquêtes qui auraient dû sortir de l'acte initial.

Tout imprégnés qu'ils fussent encore de l'esprit dans lequel s'était faite leur éducation première, les réformateurs compensaient cette insuffisance par une vie religieuse d'une grande profondeur. De là, ce singulier mélange chez eux de conceptions nouvelles, issues de leur expérience, et d'idées anciennes conservées sous l'influence du milieu ambiant. Mais quand, plus tard, l'élan de piété évangélique disparut, l'impulsion romaine subsista seule, ou tout au moins prit un empire grandissant, qui nous donne la clef des déficits considérables que nous allons énumérer brièvement, en nous efforçant d'en respecter l'enchaînement à la fois logique et historique.

Vous êtes sauvés par la foi ! proclament les réformateurs. Qu'est-ce que la foi ? leur demande la foule à laquelle on la prêche sous des formes bien divergentes. Il importe de préciser un point d'une importance si grave. Et pour répondre à ce besoin, les théologiens se mettent à l'œuvre ; on élabore des définitions, on crée des formules, on élève des théories, on construit un système, on emploie dans ce travail les méthodes de la vieille scolastique dont on a été nourri dans sa jeunesse, on n'en soupçonne d'ailleurs pas d'autre, et c'est ainsi qu'en face d'une doctrine déclarée fausse on dresse l'édifice d'une autre doctrine, proclamée vraie. La disparition graduelle de la vie précipite singulièrement cette évolution

fâcheuse, et bientôt le protestantisme n'est plus qu'un système opposé à un autre système. Et quand l'enthousiasme de la première heure sera éteint, quand on ne sentira plus passer le souffle religieux qui faisait circuler la vie, même dans ces formes intellectuelles étrangères à son esprit, quand la sève se sera retirée, il ne restera plus qu'une ramure desséchée de définitions et de doctrines, échafaudage dégarni, squelette décharné, dans lequel on croira vénérer encore l'Évangile ! C'est l'hiver glacé de l'intellectualisme, cristallisant prématurément l'éclosion printanière de la vie, c'est l'esprit de Rome qui prend sa revanche et ressaisit de toutes parts son empire. Désormais le protestantisme est mûr pour la scolastique du dix-septième siècle ; le désert religieux est prêt, au sein duquel il élèvera sa construction rigide, mais stérile.

La religion est devenue système ; le rapport avec Dieu est devenu l'acceptation par l'intelligence d'une théorie de ce rapport ; la foi qui sauve n'est plus que l'adhésion à une doctrine du salut. La conséquence en découle avec une logique aussi implacable dans les faits de l'histoire que dans les déductions de notre esprit. Puisque la doctrine sauve, il importe au plus haut degré d'être assuré de la vérité de la doctrine ; il faut donc, pour la garantir, une autorité indiscutable, prise en dehors et au-dessus de la conscience subjective, et soustraite aux hésitations du jugement individuel. Sur ce terrain, les catholiques triomphaient ; ils s'appuyaient solidement sur l'autorité de l'Église infallible. Il fallait leur répondre avec des armes analogues. Où ira-t-on les chercher ? Les réformateurs avaient trouvé la vérité dans l'Écriture sainte ; ils avaient senti en elle leur grande autorité religieuse et morale. Ils la concevaient sans doute dans le sens le plus large. Mais, sous l'influence de nécessités polémiques, ils s'étaient plus d'une fois laissé aller à raisonner en s'appuyant non sur l'esprit, mais sur la lettre biblique. Après eux (et c'est là l'indice d'un réel affaissement de la piété) ce procédé devint bientôt la seule forme de la discussion. La vérité et l'Écriture furent identifiés ; le fameux : Il est écrit ! devint l'arme favorite du protestantisme ; on combat à coup de textes

puisés dans n'importe quel livre. Dès lors, on possède aussi une autorité extérieure, on est mûr pour la théopneustie, formulée dans toute sa rigueur par la scolastique et ressuscitée par Gausсен à l'époque du Réveil, mûr par conséquent pour la constitution de ce qu'on appellera au début du dix-neuvième siècle le principe formel de la réformation.

Possédant une vérité salutaire garantie par une autorité infaillible, il était impossible qu'on ne se sentit pas le devoir de l'imposer à tous, comme le catholicisme imposait la sienne de son côté. Si les âmes ne veulent pas être sauvées par la foi, il faut les y contraindre. Si des esprits sont assez mal faits pour s'y opposer, il faut les mettre hors d'état de nuire ! Ici, c'est surtout le rigide Calvin qui, à tort ou à raison, est resté l'incarnation de cet autoritarisme si peu moderne. Le bûcher de Michel Servet y est bien pour quelque chose ! Toutefois il ne faut pas oublier, comme le relève le monument de Champel, qu'en cela il a partagé l'erreur de son époque ; il n'a jamais songé à la réformer à cet égard ; il n'a jamais compris qu'ayant usé de liberté pour lui-même, il devait, par principe, permettre aux autres l'usage de la même liberté. Et il est frappant de constater que même dans ses actes d'intolérance les plus caractérisés, il a toujours rencontré et souvent obtenu d'avance l'approbation des Eglises et des théologiens. Même le doux Mélanchthon partageait un point de vue auquel personne alors n'eût eu l'idée de faire la moindre objection. S'il m'est permis d'exprimer ici le fond de ma pensée (vous me trouverez peut-être bien hardi), j'estime que M. le professeur Doumergue, dans le discours d'ailleurs si beau qu'il prononçait au pied du monument expiatoire élevé par ses soins et inauguré à Genève le 1^{er} novembre 1903, s'est trompé lorsque représentant Calvin et Théodore de Bèze venant se promener autour de cette pierre, il les voit s'arrêter, ôter respectueusement leur bonnet de docteur, et dire avec satisfaction : Ils ont compris ce que nous leur avons enseigné ! Il me paraît plus probable que Calvin, qui n'a pas plus enseigné que laissé pratiquer la liberté ou même la tolérance, serait profondément surpris à la vue d'un monument expia-

toire élevé pour racheter la mémoire d'un acte dont il n'a jamais eu l'idée de se repentir ; et il me semble le voir au contraire lever les bras au ciel, puis courir à la pierre fameuse, en effacer bien vite des inscriptions qui n'ont pas eu le bonheur de plaire à tout le monde, mais qui lui plairaient encore moins à lui-même, et graver à leur place, en lettres bien visibles, celle que proposait un homme de beaucoup d'esprit :

Calvin a brûlé Servet.

Il a bien fait !

Rien n'est plus faux que de répéter ces affirmations que l'on reproduit toujours sans se donner la peine de les contrôler, et d'après lesquelles la Réformation aurait conquis de haute lutte les idées modernes de la liberté de conscience et du libre examen. Les héros du mouvement les ont inconsciemment et partiellement pratiquées, oui, mais ils n'en ont pas permis à d'autres la pratique ; et ce ne fut que beaucoup plus tard que l'on ouvrit enfin les yeux sur les conséquences théoriques que renfermait en germe l'acte réformateur.

Et voilà comment il se fait que plus le protestantisme perdait de son ardeur religieuse, plus il retombait dans la vieille ornière du catholicisme ; la piété disparaissant, l'esprit de Rome subsistait seul. Presque dès l'origine le même point de vue domine dans les deux camps ; c'est une vérité qui surgit en face d'une vérité ; c'est des deux parts une intolérance étroite et intransigeante. Ce sont les Centuries de Magdebourg et les Annales de Baronius, mettant leur érudition au service d'une thèse identique dans son esprit, quoique inverse dans son expression. C'est la réformation des masses par la force, sous la férule d'un étaticisme ecclésiastique poussé jusqu'à la négation de toute liberté religieuse individuelle, et aboutissant au déplorable « Cujus regio ejus religio ». C'est la notion anti-protestante par excellence d'une hérésie, reparaissant avec autant de force que dans le catholicisme. C'est le bûcher de Servet mêlant la fumée de son bois vert à celle des bûchers de l'Inquisition romaine. C'est enfin la magnifique

éclosion de piété évangélique s'enlisant de plus en plus, et descendant au tombeau dans un superbe cercueil de formules divinisées et immuables, que l'on adore encore, mais dont on ne vit plus ! C'est en un mot, par la constitution de l'orthodoxie protestante des dix-septième et dix-huitième siècles, la ruine de toutes les virtualités contenues dans l'œuvre des Réformateurs. Sur des bases plus larges et avec une conséquence logique plus rigoureuse, ... l'œuvre était à recommencer !

* * *

Cette œuvre, messieurs, c'est la théologie moderne, dont nous allons aborder ensemble l'histoire, qui l'a reprise. Je ne la crois en effet ni aussi subversive ni aussi nouvelle qu'on ne le dit en général. C'est elle au contraire qui recueille aujourd'hui l'héritage direct des Réformateurs, et leur tend par delà des siècles d'orthodoxie une main fraternelle d'association. La thèse vous surprend peut-être... elle est pour moi une conviction que mes études fortifient d'année en année ; permettez-moi d'en esquisser ici une rapide démonstration.

Je ne m'arrête pas aux péripéties historiques qui ont préparé l'éclosion de la théologie moderne. Laissons dans l'ombre, pour le moment, la réaction opérée par le rationalisme contre l'esprit scolastique régnant, et l'opposition que lui fit le supranaturalisme tout en restant comme lui d'ailleurs sur le terrain purement intellectualiste. Rappelons seulement, au milieu de la lutte entre ces partis extrêmes, au-dessus et comme en dehors de l'un et de l'autre, l'apparition du grand génie en qui chacun s'accorde à reconnaître le fondateur de la théologie moderne, l'âme si distinguée qui sut unir de la façon la plus féconde la valeur religieuse du piétisme, la puissance intellectuelle de la philosophie spéculative, et l'esprit scientifique de la haute culture moderne : vous avez nommé Frédéric Schleiermacher.

Je ne mentionne que pour mémoire les conditions exté-

rieures sous l'action et l'impulsion desquelles la nouvelle éclosion de vie dans le protestantisme a pris la direction et revêtu la forme que nous allons essayer de caractériser. Chacun sait qu'à la fin du dix-huitième siècle comme au début du seizième, le fossé se creusait entre un monde qui progresse et une religion qui restait stationnaire. Une crise analogue à celle d'où sortit la Réforme était inévitable. Elle a éclaté dans le monde protestant avec l'apparition du déisme en Angleterre et du rationalisme en Allemagne, elle s'est prolongée sous diverses formes au cours des luttes du dix-neuvième siècle, elle n'est pas encore terminée à l'heure actuelle. Mais déjà il apparaît avec une clarté toujours plus évidente, que sous l'influence du milieu dans lequel elle s'est déroulée, et d'une atmosphère imprégnée non plus de l'esprit de Rome mais de l'esprit scientifique et philosophique contemporain, cette crise issue de conditions sensiblement analogues va provoquer l'éclosion des éléments encore sporadiques latents depuis des siècles dans le protestantisme. Nourris et vivifiés par le piétisme d'une sève religieuse nouvelle, ces germes chercheront à percer leur carapace romaine, et cette fois-ci tout viendra faciliter cette éclosion. La chute retentissante des vieilles institutions politiques et sociales, les résultats librement conquis des recherches scientifiques, les conceptions nouvelles de la philosophie critique ou évolutionniste, les aideront à briser l'intellectualisme autoritaire qui les enserrait encore comme une camisole de force. Et l'esprit moderne, pénétrant et fécondant enfin la pensée chrétienne, produira la constitution progressive de la théologie contemporaine. Cette dernière m'apparaît donc comme le libre épanouissement des richesses virtuellement contenues dans l'œuvre du seizième siècle. Elle est la suite logique, je dirai la fleur et le fruit des semailles partiellement inconscientes de Luther et de Calvin. Ici déjà nous pouvons appliquer à la théologie moderne le mot bien connu de l'Évangile: Elle est venue *non pour abolir mais pour accomplir*.

Le démontrer en détail serait une œuvre aussi utile qu'at-

tachante, mais je ne puis y songer ici. Le temps dont je dispose me permettra seulement d'indiquer ma pensée.

Cet épanouissement, dans la théologie moderne, des principes contenus en germe dans la Réformation, je le saisis tout d'abord au cœur même de l'œuvre accomplie dans chacune de ces deux grandes périodes créatrices. Suivant de près les traces de Luther et de Calvin, la théologie moderne a commencé elle aussi, avec Schleiermacher, par transformer la notion même de la religion. Elle a repris l'idée d'un rapport direct avec Dieu, qui sera toujours l'idée protestante par excellence, mais elle en dégage les richesses avec plus de rigueur et plus de profondeur. Si Schleiermacher s'est beaucoup rapproché de la notion calviniste en définissant la religion : le sentiment de notre dépendance absolue à l'égard de Dieu, la théologie moderne a corrigé ce que cette formule avait de trop étroit encore ; et il nous paraît qu'elle a remis en lumière avec bonheur la notion évangélique retrouvée au fond même de la notion protestante, lorsqu'elle fait de la religion une vie, vie de fidélité et d'amour puisant sa source, son principe, sa norme, son autorité, dans la vie même de Jésus-Christ. La religion n'est plus une doctrine, elle est une consécration du cœur ; la foi n'est plus un acte d'adhésion, mais une assimilation personnelle de la vie rédemptrice de Christ, le salut n'est plus seulement le pardon des péchés, il est l'éclosion et le développement graduel, dans la personnalité entière du fidèle, de la vie éternelle de Christ. Telle est la réforme capitale dont Schleiermacher a été le premier initiateur, et dans laquelle nous retrouvons, mais élargi et déployant ses vraies conséquences, le principe de l'union directe avec Dieu par la foi, qui fut celui de la Réforme, et en définitive celui de l'Évangile. La théologie moderne remonte donc ici, par Luther et par saint Paul, à celui qui restera toujours la source divine et l'inspiration suprême de sa pensée religieuse, Jésus-Christ.

De cette transformation si profonde dérivent la plupart des conquêtes dont nous sommes redevables à la théologie mo-

derne. Celle qui tout d'abord en sort logiquement et s'en est historiquement dégagée, c'est la distinction entre la théologie et la religion. L'orthodoxie protestante avait absorbé la religion dans la théologie; être chrétien, pour elle, c'était accepter la doctrine; par réaction beaucoup d'âmes pieuses chargent aujourd'hui la théologie de toutes les suspicions sinon de tous les crimes, et déclarent n'en vouloir à aucun prix. La vérité nous paraît être entre ces deux extrêmes. La théologie moderne a eu raison de distinguer; elle s'est bien gardée de séparer et d'exclure. Elle a mis à la base de toute l'activité religieuse la piété, seule condition nécessaire du salut, et l'expérience chrétienne, seul contrôle de toutes les manifestations de cette piété. Mais elle proclame nécessaire, pour l'Eglise dans son ensemble, la formation d'une doctrine conçue comme la systématisation scientifique des données de l'expérience religieuse. Il est à remarquer d'ailleurs que cette élaboration se fait d'instinct. Elle est un besoin de tout chrétien qui pense, elle dérive de la constitution même de notre esprit. Sans être indispensable au salut de l'âme individuelle, à laquelle il suffit de croire, elle ne saurait manquer à la communauté qui doit fournir à ceux qui réfléchissent une justification théorique et une expression raisonnée de leur foi.

Nous insistons sur cette distinction, conséquence directe de la définition nouvelle de la religion elle-même, car, à son tour, elle devient le point de départ, soit pour la théologie, soit pour la religion, de toute une série de transformations de premier ordre, dont nous ne pouvons que mentionner brièvement les plus considérables.

En *théologie* d'abord, elle a permis un renversement de méthode dont les conséquences me paraissent incalculables. Le christianisme moderne a rompu avec la méthode d'autorité pratiquée dans toute sa rigueur par l'Eglise catholique et par l'orthodoxie protestante. Elle en a déplacé le centre de gravité. Elle a fait passer l'autorité de l'extérieur à l'intérieur, du domaine intellectuel sur le terrain moral. La théologie n'étant pas la religion, et la religion seule étant salu-

taire, la théologie ne s'impose plus, sa formation rentre dans la catégorie des attributions individuelles, elle se constitue en toute liberté dans l'âme de chaque fidèle et dans la conscience collective de chaque groupement religieux. L'autorité ne régit plus dès lors que le domaine d'ailleurs universel de la vie, elle ne s'impose plus qu'à la conscience morale, elle ne dérive plus que de l'obligation impérieuse qui découle pour nous de la supériorité divine de Jésus-Christ, et du sentiment immédiat du devoir ou de la volonté de Dieu. L'autorité s'exerce sur le cœur ; c'est par là qu'elle gouverne en définitive toutes les activités possibles de l'esprit. Dès lors, la théologie a conquis son bien le plus précieux, la liberté ; elle se crée en toute indépendance. Ainsi avaient agi nos grands réformateurs. Ils ont usé de liberté : nous posons en principe, pour nous comme pour tous, cette même liberté. Tel est l'un des grands problèmes dont l'étude fut ardente dans nos pays de langue française. Qu'il me suffise de rappeler, pour fixer dans le cadre des faits concrets nos affirmations toutes théoriques, des noms qui sont en même temps des dates et des étapes, Edmond Scherer et la *Revue de Strasbourg*, en particulier l'article paru en 1850 sous le titre : *De l'autorité en matière de foi*, P.-F. Jalaguier, dans son *Introduction à la dogmatique*, Léopold Monod, en face des professeurs Doumergue et Henri Bois, enfin, Auguste Sabatier, dont l'ouvrage posthume résume le débat et en tire la conclusion avec une admirable et lumineuse clarté.

Cette distinction dont nous parlions tout à l'heure a ouvert à la théologie une autre route jusqu'alors fermée. Libre de toute entrave, affranchie de toute servitude, elle a pu s'élever au rang d'une science et se reconstituer sur des bases nouvelles en appliquant à son domaine la méthode expérimentale. Ici encore la théologie moderne ne fait que dégager de sa gangue le pur métal caché dans l'acte réformateur. C'est sur la base de leur expérience que Luther et Calvin ont renouvelé l'Eglise au mépris de l'autorité romaine. Et s'ils ont replacé sur l'esprit de leurs adhérents le joug qu'ils avaient arraché de leurs propres épaules, c'est par une inconsé-

quence grave, que la théologie moderne a pleinement corrigée. Une fois de plus elle n'abolit point, elle accomplit.

Secouant tout à priori, forte de sa méthode scientifique, une escouade de chercheurs indépendants fouille les Livres saints. On crie au scandale et au sacrilège ; puis on finit par reconnaître que, si la critique a eu ses enfants terribles, elle n'en a pas moins fait une œuvre bénie, en dégageant l'Écriture de ses appuis les plus dangereux, l'inspiration verbale en particulier. Elle a fait de la Bible la source et la norme de notre foi, non dans la lettre de ses pages, mais dans le message qu'elles nous apportent et dans l'esprit divin dont elles sont toutes palpitantes. Elle nous a enlevé la Bible infaillible des théopneustes, mais elle nous a rendu la Bible vivante des réformateurs. Elle n'a fait que reproduire la liberté dont usait Luther lui-même à l'égard du texte sacré, elle n'a pas dépassé en sévérité certaines affirmations des préfaces de sa version célèbre.

Cette rénovation a coûté à la théologie française le talent d'un Edmond Scherer, brisant avec l'Oratoire après avoir rompu avec la théorie de Gaussen. Elle n'en est pas moins dans la vraie ligne des réformateurs, dont elle reprend la pratique pour l'élever à la hauteur d'un principe, en l'accomplissant, mais sans l'abolir. Et c'est ainsi que la théologie moderne a rendu possible une science déjà entrevue par Gabler au dix-huitième siècle, la théologie biblique, à laquelle les travaux éminents de Baur, de Reuss et de Holtzmann ont fourni des contributions si remarquables. C'est ainsi qu'elle a suscité pour l'Ancien Testament des études dont le retentissement a été immense, et dans lesquelles ont brillé De Wette et Ewald, Delitzsch et Dillmann, Reuss et Kuenen, Wellhausen, Kautzsch et tant d'autres encore.

Dans le même esprit, armés de la même méthode, d'autres théologiens se sont consacrés à reprendre par la base l'étude des documents historiques. Renonçant à la manière trop peu impartiale de l'annaliste ou des centuriateurs, toute une pléiade d'historiens scientifiques ont fouillé le passé, rectifié bien des préjugés séculaires, et fait surgir de l'ombre ou de

la nuit la physionomie exacte des époques et des systèmes. C'est ainsi qu'ils ont non seulement renouvelé l'histoire ecclésiastique, mais rendu possible et constitué, à travers une série d'efforts, une discipline relativement nouvelle, l'histoire des dogmes. Les études préparatoires des rationalistes, les essais de Münscher, les travaux féconds de Baur et de Harnack, pour ne citer que ceux qui ont fait époque, sont un témoignage de l'intensité et du sérieux de ces recherches.

C'est enfin à l'emploi de la même méthode que nous devons, au sujet de l'idée de Dieu et surtout de la nature de Christ, des notions plus rationnelles et d'une valeur morale plus immédiate. C'est la conclusion d'une série d'études sur la vie de Jésus, parmi lesquelles celle de Strauss, en 1835, et celle de Renan, en 1863, furent accueillies par des clameurs d'indignation et des protestations passionnées. Les recherches qu'elles ont provoquées ont mis en lumière les problèmes capitaux si vivement discutés aujourd'hui, et provoqué les grandes controverses christologiques dont la série est loin d'être terminée, et dont nous avons vu se dérouler chez nous quelques épisodes du plus haut intérêt. C'est ici que la théologie moderne produit surtout une impression révolutionnaire, car elle pousse ses investigations sur un terrain que les réformateurs n'avaient point encore abordé ; elle ose porter la main pour la première fois sur une arche sainte à laquelle nul n'avait touché jusqu'à nos jours. Toutefois, nous estimons que là encore elle reste fidèle à l'esprit de nos origines ; elle ne fait que changer d'une manière plus radicale des doctrines dont les réformateurs avaient déjà transformé la signification religieuse. Elle complète en étendue une œuvre qu'elle a déjà complétée en profondeur. Elle vous semble abolir ; regardez-y de près, et vous verrez qu'au fond elle accomplit.

C'est dans les directions que nous venons d'indiquer, auxquelles il faudrait ajouter, pour être complet, les investigations récentes de la psychologie religieuse, qu'a porté tout l'effort de la théologie moderne au siècle dernier. Par un immense labeur dégagé de toutes préoccupations dogmati-

ques, elle a pu accumuler les riches matériaux qu'elle possède aujourd'hui. Avec une patience et une exactitude dans lesquelles le génie germanique a surpassé tous les autres, elle a taillé et poli les pierres du futur édifice ; sans se lasser elle les reprend encore et les taille à nouveau, et ce labeur préliminaire est loin d'être achevé. Mais il paraît suffisamment avancé déjà pour qu'on puisse tenter avec un succès croissant des constructions systématiques toujours moins fragmentaires. La période analytique semble devoir bientôt faire place à une phase synthétique, qui s'efforcera de tirer des données de l'expérience une conclusion dogmatique, une formule finale, que nous ne possédons point encore. Malgré les grandes entreprises dogmatiques de Schleiermacher, puis de l'école spéculative hégélienne, et les essais de la Conciliation, en particulier avec Richard Rothe et Albert Ritschl, la théologie moderne n'a pas atteint sa conclusion théorique. Elle ne s'en tourmente pas, du reste. Elle a remis en lumière ce qui seul est essentiel, la vie ; l'interprétation raisonnée de la vie peut attendre.

Il y a là une situation normale et naturelle. La théologie moderne est progressive, par principe. Elle est moins la vérité que la recherche de la vérité. La vérité pour elle est en voie de formation. Elle se dégagera toujours mieux à mesure que la théologie exégétique, historique et psychologique amassera des expériences qui s'organiseront d'elles-mêmes quand le moment sera venu. La formule dogmatique n'est jamais qu'une solution provisoire. Elle ne saurait être qu'une tentative, individuelle ou collective, d'exprimer scientifiquement les données de l'expérience religieuse. Les théologiens modernes ne sont pas tous d'accord ; sur plus d'une question, ils n'apportent rien de précis ; ils ont déjà modifié plus d'une fois leurs affirmations ; il ne saurait en être autrement. On n'a pas le droit de s'en autoriser pour nier le caractère scientifique de la théologie moderne. Même la chimie et la physique, qui accumulent les expériences pour édifier ce que j'appellerai leur dogmatique, c'est-à-dire leur système de lois, n'oseraient plus prétendre aujourd'hui à la

possession de la vérité. Ces lois soi-disant immuables, éternelles, dont on faisait des dogmes aussi absolus que ceux de l'orthodoxie la plus rigide, ces lois sont toujours sujettes à révision. L'esprit humain exige des lois en science comme il exige des formules en religion, mais dans les deux cas il n'a point encore atteint l'absolu. Les résultats historiques et critiques proclamés par la théologie moderne ont bouleversé des notions traditionnelles séculaires, exactement comme la découverte de la radio-activité de la matière a révolutionné des conceptions que la chimie croyait acquises il y a peu de temps encore. Je dirai même, sous peine de paraître cultiver le paradoxe, que le caractère scientifique de la théologie moderne se révèle avec éclat dans cet effort constant et toujours renouvelé pour systématiser ses expériences. A ce point de vue, elle n'est ni supérieure ni inférieure aux sciences de la nature. Elle rentre sur pied d'égalité, sans orgueil, mais sans honte, dans le mouvement scientifique contemporain. Elle devient un des dicastères de la recherche de la vérité éternelle. Si nous essayons de résumer en une formule concise notre pensée à cet égard, nous dirons que la théologie moderne est une méthode. Elle ne veut pas être autre chose. Elle ne prétend pas être un résultat. Les solutions entrevues aujourd'hui, demain les rejettera peut-être. Ayant surgi sous l'influence des préoccupations et des besoins de leur temps, marquées au sceau de l'époque qui, par elles, se rendait compte de sa foi, elles seront périmées quand ces conditions générales auront changé. Mais nous croyons que la méthode est acquise, et c'est là pour nous le fait capital, la conquête fondamentale de la théologie moderne. Déjà la réformation avait usé de cette méthode; elle n'en avait pas eu suffisamment conscience pour en faire *sa* méthode. Il appartenait à la théologie moderne de la remettre en honneur. Ce n'est que par l'usage prolongé de cette méthode que nous pourrons nous élever plus près de l'éternelle vérité. Et s'il nous est permis d'élargir encore cette pensée, nous dirons que la réformation elle-même doit être considérée non comme un moment historique ou un résultat définitif, mais comme une

méthode toujours en action, l'activité vitale par excellence du protestantisme, la réforme constante de ses conceptions théoriques, se greffant chaque jour sur l'évolution de notre race, et devenant un des facteurs les plus féconds de la marche royale de l'humanité.

* * *

Essayons en terminant de tirer de tout ce travail théorique auquel s'est consacré le dix-neuvième siècle les conséquences pratiques qui me paraissent en découler.

Après la théologie, c'est la *religion*, c'est-à-dire la piété qui a été et surtout qui sera rendue féconde par cette nouvelle orientation des esprits. En effet, le travail colossal dont nous venons de parler est resté jusqu'ici d'un ésotérisme trop exclusif. Accompli dans le cabinet des docteurs, il ne parvient que lentement à pénétrer le corps pastoral des Eglises protestantes ; il est encore ignoré de l'immense majorité des troupeaux. Cette seconde réformation, qu'Edmond Schérer, Alexandre Vinet et Paul Chapuis déclarent nécessaire, n'est point encore faite. Et en attendant que nous osions l'accomplir, la foule des âmes pieuses, avide de certitude comme au seizième siècle, se rend compte du fossé qui la sépare de ses conducteurs spirituels. Elle sent sur le terrain de ses vieilles croyances une vague impression d'insécurité. Elle surprend chez ceux qui la dirigent les indices troublants de conceptions nouvelles qu'on ne lui expose point. Elle souffre d'un malaise dont nos adversaires profitent largement. Il est temps d'ouvrir à tous les portes de nos cabinets d'étude. L'effort du dix-neuvième siècle a porté sur la théologie. Il faut que le vingtième, tout en le poursuivant, le double d'un vigoureux effort dans le domaine de la piété populaire. Une vraie réformation, conséquente et radicale, s'est effectuée dans la théologie moderne ; ce fut l'œuvre d'hier ; cette même réformation doit s'accomplir dans l'Eglise, avec autant de franchise et d'ardeur qu'au beau temps de nos origines protestantes ; telle est la tâche d'aujourd'hui.

Il faut proclamer à tous que la religion, c'est la vie d'obéis-

sance et d'amour pleinement réalisée par le Sauveur ; qu'elle consiste dans le seul esclavage qui soit moral, celui qui nous lie d'une manière absolue au devoir, à la conscience et à la pratique de l'amour chrétien. Il faut que chacun sache que sur ce terrain-là, l'autorité intérieure et morale de la vie de Christ est absolue ; elle n'y souffre aucune atteinte quelconque ; celui qui ne veut ni l'admettre ni s'y soumettre s'exclut lui-même de la religion chrétienne. Lui seul est *hérétique*, s'il est encore possible de parler d'hérésie dans une église protestante. Mais, ce point bien acquis, il faut proclamer également que l'esprit reste libre en face de toutes les conceptions théoriques des Eglises et des théologiens ; il n'admet plus de dogme imposé du dehors, plus d'autorité en matière de doctrine, plus de vérités qui soient obligatoires ; il a le droit et le devoir de se forger à soi-même, s'il le peut, sur la base de ses expériences religieuses, sa propre vérité. Et, au fond, ce n'est pas si difficile qu'on veut bien le dire. Cela dépend surtout d'une condition morale. Celui qui veut faire la volonté de Dieu, dit Jésus, celui-là connaîtra ! Le mot est singulièrement éclairant. La consécration du cœur est dans le domaine religieux la lumière la plus éclatante de l'esprit. Et même si l'esprit devait rester obscur, la pratique sincère et loyale de la volonté divine, telle que la conscience et l'Évangile la révèlent au plus ignorant, lui suffit pleinement pour être sauvé.

Il faut amener par la prédication d'une religion ainsi comprise, la réconciliation du monde moderne et de la foi chrétienne. Dès l'instant où la religion n'est plus une série de vérités immuables ou de textes infaillibles, portant sur tous les domaines, même en dehors du terrain religieux, tous les conflits entre elle et la science perdent leur raison d'être. Ce sont deux compartiments de la vie qui, à certains égards, n'ont aucun point commun. Ils peuvent coexister dans le même individu ; la science est le travail de l'intelligence consacré à la recherche et à l'explication de ce qui existe, la religion est l'effort de la volonté pour obéir et pour aimer, ce sont deux directions distinctes de notre activité spirituelle,

également indispensables, également fondamentales, également partie intégrante de l'essence de l'être humain, mais entre lesquelles la possibilité théorique d'une lutte s'évanouit. Mieux que cela. Aucune cloison étanche ne les sépare ; il doit même y avoir pénétration réciproque ; la ligne de démarcation s'efface à mesure qu'on y réfléchit. La religion devient matière d'une science, la science fait toujours mieux pressentir la cause libre et suprême à laquelle conduit directement la religion. La science donne à la religion sa méthode d'investigation, son esprit d'exactitude, sa soumission impartiale à l'autorité du fait bien constaté ; la religion donne à la science sa généralisation grandiose, en rattachant à Dieu tous les fils du réel dont cette dernière analyse les extrémités visibles ; elle inspire ses recherches de droiture, de sincérité et d'adoration. Il ne saurait plus être question désormais de choisir entre la science et la foi, la culture et la piété, le laboratoire et l'oratoire ; ces ennemis d'hier se concilient, se rejoignent, se fondent aujourd'hui dans une grande unité, sur les ruines de leur double dogmatisme si intolérant jadis de part et d'autre. C'est ainsi que l'effort des réformateurs pour dégager de l'Évangile la religion de l'humanité contemporaine, avorté au dix-septième siècle et repris avec ardeur au dix-neuvième, aboutira de nos jours à sa pleine réalisation, démontrant une fois encore, de la façon la plus éclatante, que la théologie moderne est venue non pas pour abolir, mais pour accomplir.

Et ce résultat, j'en ai la conviction, est définitif. La religion ne se figera plus. L'évolution du monde et celle de la foi seront désormais parallèles sinon identiques. Le progrès religieux de l'humanité chrétienne ne procédera plus comme jusqu'à ce jour par brusques soubresauts. On finira par sortir de cette série de cristallisations successives qui forme la trame de son histoire. On ne verra plus la religion, devancée et abandonnée par la civilisation en marche, la rejoindre de temps à autre par un bond révolutionnaire, puis divinisant les résultats acquis, retomber dans l'immobilisme, en attendant qu'un nouvel abîme se soit creusé, et soit devenu assez

dangereux pour nécessiter un nouveau bouleversement. On ne verra plus chacun de ces violents efforts laisser derrière lui, vrais fossiles des temps disparus, une partie de la chrétienté irrémédiablement pétrifiée. Non ! Mais sur la base d'une vie religieuse toujours identique à elle-même, la foi laissera librement évoluer ses formes extérieures, son enveloppe visible, ses manifestations intellectuelles, liturgiques ou ecclésiastiques. Elle permettra à ces organes de s'adapter au milieu, selon la loi de tout être vivant. En principe elle admettra dans ce domaine des modifications lui permettant de répondre aux besoins d'un monde qui évolue. Dogmatiques, liturgies, constitutions d'églises, ne sont que des formes qui n'ont rien d'absolu. Leur modification progressive ne mettra nullement en péril la religion elle-même. Au contraire, par cette production constante de formes appropriées au milieu où elle se déploie, elle montrera qu'elle est vivante. Alors sera réalisée la vraie définition de la religion ; alors elle sera dans toute la force du terme une vie. Alors la transformation tentée par les réformateurs atteindra son plein épanouissement, et la théologie moderne, achevant l'œuvre du seizième siècle, aura préparé l'éclosion de ce que Sabatier définit si bien la religion de l'Esprit.

Et s'il m'est permis en terminant de soulever un coin du voile qui nous cache l'avenir, il me semble que cette double réformation de la théologie et de la piété, aura dans le domaine ecclésiastique des conséquences que nous ne pouvons encore qu'entrevoir. Leur réalisation sera la tâche de demain. Il nous est impossible d'en tracer aujourd'hui le programme. Mais par la foi j'en salue d'avance le dernier terme : la reconstitution de l'Eglise universelle, sur la base large de la vie, quelles que soient les formes sous lesquelles elle se manifeste. Je salue d'avance l'union de toutes les volontés qui sous l'inspiration de Christ voudront faire triompher partout la volonté de Dieu, et consacrer à l'avancement de son règne un effort enrichi par la diversité des idées et des moyens. Il me semble voir dans l'avenir toutes les convictions sincères réunies en un seul faisceau, toutes les énergies

religieuses concentrées sur le même but. Est-ce là du modernisme à outrance, du panchristianisme ou de l'impérialisme chrétien? Je l'ignore; mais j'ai la conviction que c'est tout simplement le Royaume de Dieu! C'est le couronnement grandiose auquel tend après l'Evangile l'effort encore naissant de la théologie moderne. Serait-ce jouer au prophète que de le voir déjà réalisé devant les yeux d'une imagination enthousiaste? Un tel rôle en tout cas n'aurait rien de ridicule. Pour agir avec l'ardeur que doit inspirer une grande cause, il faut placer son ambition bien haut, et bien loin. Il faut avoir au cœur un rêve qui vous entraîne, et il faut y croire de toutes les puissances de son âme. Ainsi faisait Jésus-Christ. Et l'histoire a donné à sa foi sublime une confirmation trop éclatante, pour qu'à cet égard encore, nous ne nous sentions pas autorisés à marcher avec un frémissement d'émotion sur ses traces divines et bénies.

* * *

Je m'arrête, messieurs, et de ces hauteurs du rêve, je redescends à la modeste, bien modeste réalité. Entrevu d'une façon si vive, ce résultat final serait par trop écrasant, si nous ne sentions point pour y marcher le secours de l'Esprit d'en haut. Nous n'aurons pas la naïveté de prétendre y atteindre nous-mêmes. Notre plus belle joie serait de contribuer à orienter votre effort dans cette direction que je crois salutaire au milieu de la crise que nous traversons aujourd'hui. Je ne viendrai pas ici faire étalage d'une érudition que je ne possède point. Notre devise ne sera pas : pour la théologie, mais par la théologie pour l'Eglise et par l'Eglise pour le règne de Dieu! C'est dire que je m'efforcerai au cours de cet hiver de rester fidèle à l'esprit de celui que vous avez aimé, et apprécié, M. le professeur Chapuis. Il me sera permis d'ajouter qu'ici encore, j'aurai l'inestimable privilège de travailler sous la direction de notre cher et illustre maître, M. le professeur Dandiran, vis-à-vis duquel je contracte toujours davantage une dette de reconnaissance dont je suis heureux de lui rendre en ce jour un témoignage public. Je

les suivrai l'un et l'autre avec d'autant plus de joie, que dans le souvenir du premier comme dans la sympathie du second je sais d'avance que je trouverai non seulement les lumières de l'esprit scientifique, les trésors de l'érudition et les richesses de la pensée, mais surtout l'inspiration suprême à laquelle nous voulons tous rester fidèles, celle du Maître de nos maîtres, Jésus-Christ. J'ai dit.
