

## LA TÂCHE DE LA DOGMATIQUE

*La dogmatique, discipline théologique, est l'examen scientifique auquel l'Eglise chrétienne soumet le contenu des paroles qu'elle prononce sur Dieu.*

## 1. ÉGLISE, THÉOLOGIE, SCIENCE

La dogmatique est une discipline théologique. Mais la théologie est une fonction de l'Eglise.

C'est en parlant de Dieu que l'Eglise témoigne de Dieu. Cela apparaît d'abord dans l'activité de chaque croyant, puis, dans ce que l'Eglise fait en tant que communauté: dans l'annonce de l'Evangile par la prédication et l'administration des sacrements, dans la prière, dans l'enseignement, dans l'évangélisation et les missions (qui comportent aussi l'exercice de la charité parmi les faibles, les malades et les opprimés). La réalité de l'Eglise ne s'épuise pas, fort heureusement, dans son activité. Mais cette activité, elle, s'accomplit totalement du fait que, d'une manière ou d'une autre, l'Eglise parle de Dieu — soit par le moyen des croyants, soit par celui de la communauté. L'activité de l'Eglise est donc « théologie » au sens large et au sens étroit du terme.

La théologie est *de divinitate ratio sive sermo* (AUGUSTIN, *De civ. Dei* VIII 1). Θεολόγος est ὁ τὸν θεὸν ἐκ θεοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ εἰς δόξαν αὐτοῦ λέγων (est théologien celui qui parle de Dieu de la part de Dieu, en sa présence et pour sa gloire; COCCEJUS, *Summa theol.* 1669 I 1).

Mais en témoignant de Dieu, l'Eglise reconnaît du même coup que son œuvre est humaine et qu'elle est responsable de cette œuvre. Elle sait dans quelle condition difficile, pleine de tentations, elle se trouve, en parlant de Dieu; et elle sait aussi que c'est à Dieu qu'elle doit rendre compte de ses affirmations. Il n'y a qu'une issue décisive, première et dernière, à cette double détresse: à savoir que l'Eglise se confie à la grâce de Celui dont la force est puissante dans notre faiblesse. Mais dans la mesure même où l'Eglise se confie à cette grâce, elle reconnaît pour sienne et assume, en tant qu'Eglise militante, une autre tâche humaine: la tâche de critiquer et de corriger ce qu'elle dit de Dieu. Nous voici dès lors conduits à la troisième signification du concept de théologie, la plus stricte et la plus spécifique.

Au sujet de cette triple conception de la théologie, cf. JOH. GERHARD, *Loci theol.* 1610, *Prooem.* 4: La théologie est 1. *fides et religio Christiana, quae omnibus fidelibus doctis aequae ac indoctis communis est, ut sic theologi dicantur* 2. *functio ministerii Ecclesiastici* 3. *accuratior divinorum mysteriorum cognitio, qua ratione theologi dicuntur, qui possunt veritatem divinam solide stabilire, eique oppositam falsitatem potenter destruere.*

La théologie considérée comme une science (par opposition à cette « théologie » qu'est le simple témoignage de la foi et de la vie, et à cette autre « théologie » qu'est le culte), est une disposition que l'Eglise prend à cause de la condition difficile, pleine de tentations et pourtant responsable dans laquelle elle parle de Dieu. Cette mesure n'aurait aucun sens, sans la grâce justifiante qui, dans ce domaine aussi, a seule le pouvoir de bien faire ce que l'homme fait toujours si mal; mais elle peut être pleine de sens si elle est un acte d'obéissance à cette grâce: précisément cet acte d'obéissance qui permet à l'homme de croire, même sans voir, qu'il fait bien ce qu'il a à faire.

La vieille théologie le savait déjà: ... *et hominum officio ipso sancto Spiritu largiente in docendis etiam ipsis doctoribus non debere cessare et tamen neque qui plantat esse aliquid neque qui rigat sed Deum qui incrementum dat* (AUGUSTIN, *De doct. christ.* IV 16).

L'Eglise fait de la théologie, dans ce sens précis et particulier du mot, lorsqu'elle se soumet à un auto-examen. Elle se pose alors à elle-même la question de la vérité, c'est-à-dire qu'elle examine son activité et ses affirmations en les rapportant à ce qui constitue son être en tant qu'Eglise. S'il existe donc une théologie, en ce sens précis et particulier du mot, c'est parce que, dans l'Eglise, avant toute théologie et indépendamment d'elle, on parle de Dieu. — La théologie vient à la suite des affirmations de l'Eglise sur Dieu, dans la mesure où elle pose à l'Eglise la question de la vérité de ces affirmations; dans la mesure où elle les juge, non point d'après quelque critère étranger à l'Eglise, mais bien d'après l'origine et l'objet de l'Eglise. La théologie guide les affirmations de l'Eglise, dans la mesure où elle lui rappelle concrètement que ce qu'elle dit est toujours une œuvre humaine et faillible, dont l'objectivité demeure discutable, une œuvre qui n'est bonne qu'autant qu'elle reste obéissante à la grâce. La théologie accompagne les affirmations de l'Eglise, dans la mesure où elle n'est elle-même qu'un enseignement humain sur Dieu, où elle se sait, elle aussi, soumise au jugement qui commence par la maison de Dieu, et où elle vit, elle aussi, de la promesse faite à l'Eglise.

Le travail d'auto-examen de l'Eglise s'opère dans le cadre de trois disciplines principales, comparables à trois cercles qui se coupent, de telle sorte que le centre de chacun d'eux se trouve à l'intérieur des deux autres. Quant au centre commun à ces trois disciplines (pour reprendre notre image, il s'agirait du centre du cercle qui envelopperait les trois autres), si l'on songe à ce qui seul pourrait être ici appelé vraiment le centre, mieux vaut ne pas l'affirmer, ni prétendre le construire nous-même. Le problème de la vérité,

qui se pose toujours et partout dans la théologie, c'est le problème de la concordance des paroles que l'Eglise prononce sur Dieu et de l'être même de l'Eglise. Le critère du message chrétien dans tous les temps passés, présents ou à venir, c'est précisément l'être de l'Eglise, c'est-à-dire Jésus-Christ: Dieu venant aux hommes, dans sa grâce révélatrice et réconciliatrice. Le message chrétien vient-il de lui? Conduit-il à lui? Lui est-il conforme? Chacune de ces questions entraîne les deux autres, mais chacune doit être posée, pour elle-même, dans toute sa gravité. La théologie est ainsi, en tant que théologie biblique, l'examen du fondement du message de l'Eglise; en tant que théologie pratique, l'examen de son but; en tant que théologie dogmatique, l'examen de son contenu.

L'histoire de l'Eglise ne constitue pas une réponse à une question autonome posée par l'enseignement chrétien sur Dieu, et ne doit donc pas être tenue pour une discipline théologique indépendante. Elle est l'indispensable science auxiliaire de la théologie exégétique, dogmatique et pratique.

Dans la mesure où l'Eglise se pose, non pas arbitrairement mais objectivement, la question de la vérité — en ces trois sens — l'auto-examen auquel elle procède revêt le caractère d'une entreprise scientifique; à ce titre il a sa place autonome à côté d'autres entreprises humaines, identiques ou analogues; il constitue une science particulière, la « science » théologique. — On ne pourra d'ailleurs revendiquer ce caractère « scientifique » et cette existence particulière de la théologie parmi les autres sciences, que très pratiquement, et sous certaines réserves.

En effet, l'affirmation de l'autonomie de la théologie vis-à-vis des autres sciences ne nécessite en tout cas pas une démonstration de principe. Traiter la question de la vérité de l'enseignement sur Dieu comme une question spéciale qui concernerait une discipline particulière, c'est encourager un malentendu qu'il faut bien reconnaître inévitable en fait, mais qu'il ne faut pas essayer de justifier par des raisons dernières. Seul l'orgueil théologique pourrait avoir recours ici à des arguments autres que pratiques. Certes, il se pourrait que la philosophie, ou l'histoire, ou la sociologie, ou la psychologie, ou la pédagogie, ou toutes ces sciences ensemble, travaillant dans le domaine de l'Eglise, entreprennent d'examiner les affirmations chrétiennes sur Dieu et de les rapporter à l'être même de l'Eglise, et qu'ainsi elles rendent superflue la théologie proprement dite. Et pourtant n'y a-t-il pas des domaines dont, pratiquement, seule la théologie a l'accès? Certes, elle ne dispose d'aucun principe de connaissance qui ne puisse, le cas échéant, s'actualiser dans n'importe quelle autre discipline humaine, et elle ne connaît pas davantage d'objets qui devraient nécessairement rester cachés à toute autre science. Elle ne pourrait y prétendre qu'en méconnaissant le fait de la révélation et la possibilité de la grâce, c'est-à-dire en se méconnaissant elle-même. De même on ne saurait démontrer la nécessité de principe d'une « théologie » du culte: ne pourrait-on considérer

comme déjà accomplies les promesses de Jér. 31, 34? La philosophie et la science « profanes » ne sont en vérité ni profanes, ni paternes nécessairement. Il se pourrait qu'elles soient *philosophia christiana*.

*Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei* (AUGUSTIN, *De civ. Dei* VIII 1).

Contester en principe ces remarques, serait à la fois désespérer du « monde » et surestimer le monde « chrétien », d'une manière qui n'est compatible ni avec l'espérance, ni avec l'humilité chrétiennes. La théologie, en tant que science particulière (de même que la « théologie » du culte, en tant qu'enseignement chrétien particulier) ne peut être justifiée que par une nécessité de fait, et relative. Mais comme telle, elle est vraiment justifiée.

*Absolute et simpliciter Theologia non est necessaria, ne quidem toti Ecclesiae: potest enim Deus homines immediate h. e. sine ministerio hominum Theologorum informare et convertere — sed ex hypothesi posita scil. Dei voluntate* (QUENSTEDT, *Theol. did.-pol.* 1685 I, cap. 1 sect. 2 qu. 1 ekth. 6).

En fait, les autres sciences n'ont précisément pas reconnu ni assumé la tâche de la théologie comme constituant leur tâche propre. Certes, les assertions de l'Eglise à propos de Dieu ont été de tout temps critiquées, et de bien des côtés on a cherché à les corriger. Mais ce qui nous importe ici, c'est une critique et une correction entreprises à partir de l'être même de l'Eglise: à partir de Jésus-Christ, qui est le fondement, le but et le contenu de l'Eglise. Or ce qui arrive en fait (sans qu'on puisse démontrer jusqu'à quel point ce fait est inévitable en principe), c'est que l'historien, le pédagogue, le philosophe enfin, si pleins de bonne volonté qu'ils soient lorsqu'ils abordent ce problème dans le cadre de leur science, passent à côté de la vraie question, c'est-à-dire jugent l'enseignement de l'Eglise sur Dieu selon quelque principe étranger à l'Eglise, et aggravent ainsi, au lieu de la diminuer, l'infirmité qui rend nécessaire, dans le cadre de l'Eglise, l'existence d'une science critique. L'aventure est pire encore lorsqu'elle est, par dessus le marché, poursuivie sous le nom de « théologie »! L'œuvre du philosophe ou de l'historien, en cette matière, ne peut jamais avoir de signification qu'indirectement et moyennant une certaine interprétation. Quand elles sont intervenues directement dans les trois domaines propres à la théologie mentionnés ci-dessus, la philosophie, la science historique, la psychologie, etc., n'ont jamais servi qu'à augmenter l'aliénation de l'Eglise et la dégénérescence de son témoignage. Mais aussitôt qu'elles sont ainsi « interprétées » — comme ne manqueront pas de me l'objecter les spécialistes compétents — la philosophie cesse d'être philosophie, la science historique cesse d'être science historique. C'est un fait que la *philosophia christiana* n'a jamais été réalisée: lorsqu'elle était *philosophia*, elle n'était pas *christiana*; et lorsqu'elle était *christiana*, elle n'était plus *philosophia*. Si donc la cause de l'Eglise n'est pas purement et simplement périmée, il est clair qu'une théologie

scientifique, correspondant à la fonction particulière du culte, est indispensable. Sa tâche sera de faire ce que les autres sciences ne font effectivement pas: à savoir la critique et la correction des paroles que l'Eglise prononce sur Dieu en fonction du critère qui lui est propre. La théologie est la science qui, en dernière analyse, s'assigne cet objet-là, celui-là seul — en lui subordonnant tous les autres objets de la recherche humaine.

*Non ubique quicquid sciri ab homine potest in rebus humanis... huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo, quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (AUGUSTIN, *De trin.* XIV 1, 3). *Theologia... ita est omnium arbitra et domina, ut de ipsis judicet et ipsa a nulla alia scientia judicetur; omnes enim aliae disciplinae exigendae sunt ad ejus amussim, ut quicquid habent cum Theologia non consonum reiciatur* (FR. TURRETTINI, *Instit. Theol. elenchth.* I 1679 I 6, 7). Cf. THOMAS D'AQUIN, *S. theol.* I, qu. 1 art. 5.

Les autres sciences pourraient aussi s'assigner en fin de compte cette même et unique tâche, et lui subordonner toutes les autres tâches. Toutes les sciences pourraient culminer dans la théologie! Qu'elles ne le fassent pas, c'est un fait dont nous n'avons ici ni à les accuser ni à les justifier, mais qui n'en crée pas moins un vide, insupportable pour l'Eglise. L'existence « à part » de la théologie est une nécessité à laquelle l'Eglise doit se résoudre, à cause de la carence des autres sciences; mais on ne saurait justifier la chose par aucune raison théorique. Car, du point de vue de l'Eglise, et par conséquent de la théologie elle-même, cette existence « à part » est, théoriquement, tout à fait problématique. La théologie estimera toujours que les efforts qu'on fait pour lui trouver sa place dans le cadre des autres sciences, lui font trop d'honneur, ou trop peu.

Il en va de même de la question: la théologie est-elle vraiment une « science »? Cette question n'est à aucun degré vitale pour la théologie. Il n'existe pas, en effet, de nécessité de principe, ni de raisons internes qui pourraient l'inciter à revendiquer son appartenance au genre « science ». Bien au contraire, elle aurait toute espèce de raisons d'y renoncer formellement.

Parmi les vieux orthodoxes protestants, c'est, à ma connaissance, BAIER (*Comp. Theol. posit.* 1686, *Prol.* I, 15) suivi par BUDDIUS (*Instit. Theol. dogmat.* 1724 I 1, 28), qui a le premier caractérisé la théologie comme *scientia*. A la suite de THOMAS D'AQUIN probablement (*S. theol.* I, qu. 1 art. 2 et 6), l'ancienne école de Leyde (p. ex. WALÄUS, *Loci comm.* 1640, p. 4, et *Synopsis pur. Theol.* de Leyde, 1624 I, 9) parle prudemment de *scientia vel sapientia*. Par ailleurs, autant que je sache, la grande majorité des vieux réformés (p. ex. WOLLEB, *Christ. Theol. Comp.* 1626, *Praecogn.*) et leurs successeurs immédiats (p. ex. MASTRICH, *Theol. theor.-pract.* 1698 I 1, 1) de même que le luthérien QUENSTEDT (*Theol. did.-pol.* 1685 I, cap. 1 sect. 1 th. 28) préfèrent le terme de *doctrina*. J. GERHARD rejette expressément la qualification de *scientia* appliquée à la théologie, pour les raisons suivantes: 1. *Scientiae certitudo ab internis et inhaerentibus principiis, fidei vero ab externis videlicet ab auctoritate revelantis pendet.* 2. *Subjectum Theologiae est Christus, cujus cognitio scientifico modo haberi nequit, sed ex divina revelatione eam peti oportet.* 3. *Cujusvis scientiae principium est intellectus quando ex principiis apte cognitis ad scientiam conclusionum devenitur. At in theologia intellectus non est principium sed finis.* 4. *Scientiis ratiocinando inventis potest*

subesse falsum (*Loci theol.* 1610, *Prooem.* 8). Il choisit, comme plus tard HOLLAZ (*Ex. Theol. acroam.* 1707, *Prol.* I 1), le terme de *sapientia*. Au XIX<sup>e</sup> siècle, A. F. C. VILMAR fut le seul, croyons-nous, à mettre en garde contre l'emploi du terme de « science », selon lui « provisoirement » trop compromis (*Dogmatik* 1874 I, p. 38. Cf. *Die Theologie des Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik*, 4<sup>e</sup> éd., 1876, p. VI s.). Le pathos avec lequel GEORG WOBBERMIN assure que la théologie a « le plus grand intérêt, voire un intérêt tout à fait existentiel à être considérée comme une science réelle, comme une science au sens strict, au sens le plus strict même du terme » est excessif (*Richlinien evang. Theologie* 1929, p. 25). Au sujet de l'histoire, dans l'antiquité et au moyen âge, de ce problème, cf. G. SÖHNGEN: *Die kathol. Theologie als Wissenschaft und Weisheit (Catholica)*, revue trimestrielle de controverse théologique, avril 1932).

Lorsque la théologie se fait appeler « science » et se donne elle-même pour telle, elle affirme trois choses: 1. qu'elle est comme toutes les autres sciences un effort humain pour saisir un objet de connaissance déterminé; 2. qu'elle suit en cela, comme toutes les autres sciences, une méthode précise et logique; 3. qu'elle est en mesure, comme toutes les autres sciences, de justifier cette méthode à ses propres yeux et aux yeux de n'importe qui (à condition qu'il s'agisse d'un esprit capable de s'appliquer à saisir cet objet et à suivre cette méthode). Mais si la théologie se donnait pour n'importe quoi d'autre qu'une « science », cela ne changerait rien à ce qu'elle doit faire. Le fait qu'elle se donne pour une science, qu'elle prétend à cette qualité, n'entraîne nullement pour elle le devoir de se laisser troubler ou contaminer dans sa tâche propre par des scrupules relatifs à ce qu'on appelle la « science » en général. Bien au contraire, elle se doit de subordonner et, le cas échéant, de sacrifier tout scrupule de cette espèce à l'exécution de sa tâche propre. L'existence des autres sciences, la fidélité remarquable avec laquelle la plupart d'entre elles se conforment à leurs axiomes et à leurs méthodes, peuvent et doivent rappeler à la théologie qu'elle doit se consacrer, elle aussi, à sa tâche propre, avec une égale fidélité. Mais la théologie n'a pas à apprendre des autres sciences ce que cette fidélité signifie concrètement dans son cas particulier. Elle n'a rien à apprendre d'elles, du point de vue de la méthode. Elle n'a pas non plus à se justifier devant elles; surtout pas en se soumettant aux exigences d'un concept universellement valable de la science.

Cherchant à définir à quelle sorte de « science » la théologie devrait finalement choisir d'appartenir, GEORG WOBBERMIN (*op. cit.*, p. 29) déclare avec beaucoup de naïveté: « Il s'agit de la science visant à une connaissance toujours plus exacte et plus complète de la réalité qui nous est accessible. » Mais, demandons-nous, quelle bonne théologie voudra compter son objet dans le cadre de la réalité qui nous est accessible? Et quant à la mauvaise théologie qui accepterait de le faire, s'imagine-t-elle qu'elle parviendrait ainsi à trouver l'agrément des autres sciences?

Que signifierait, aujourd'hui, la soumission au concept de science, tel qu'il est admis et vénéré? C'est ce que nous représente, avec une clarté exemplaire, HEINRICH SCHOLZ, dans une étude intitulée *Comment une théologie évangélique peut-elle être une science?* (*Z. d. Z.*<sup>1</sup> 1931, pp. 8-53). Il formule ainsi, du minimum au maximum, les exigences impo-

<sup>1</sup> *Z. d. Z.* = *Zwischen den Zeiten* (cahiers périodiques).

sées à toute entreprise qui prétend être une « science »: 1. Absence de contradiction entre les différentes propositions constitutives de la science en question (*Satzpostulat*). 2. Unité du domaine d'investigation (*Kohärenzpostulat*). 3. Possibilité pour tout « lecteur suffisamment attentif » de vérifier toutes les propositions émises (*Kontrollierbarkeitspostulat*). 4. Respect des impossibilités physiques et biologiques (*Konkordanzpostulat*). 5. Liberté vis-à-vis de « tous les préjugés » (*Unabhängigkeitspostulat*). 6. Réductibilité de toutes les propositions en axiomes et théorèmes, et conduite du raisonnement à partir de ce fondement (ceci étant « l'exigence majeure qui puisse être imposée à une science »). Scholz a certainement raison, lorsqu'il avertit le théologien de ne pas considérer le concept de la science comme une trouvaille arbitraire des modernes: « Ce concept a sa tradition, une grande tradition classique. Il vaut la peine de s'appliquer à le maintenir. » Il n'a pas seulement pour lui des fondements théoriques dans l'histoire de la philosophie depuis Platon et Aristote, mais encore toute l'évolution historique, au moins depuis deux ou trois siècles, et de constantes applications pratiques à Berlin, à New-York, à Tokio. Il n'est pas non plus considéré par les savants comme quelque chose de figé, mais bien comme un principe souple, qui admet, dans la pratique, des plus et des moins. C'est pourquoi il serait absurde d'insister ici sur sa problématique interne et sur les dérogations peut-être constantes que l'on y fait dans l'application, même dans les sciences naturelles. Il reste le concept de la science de notre temps. Or c'est précisément ce concept que la théologie est contrainte de déclarer inacceptable pour elle-même. Déjà, le moindre des postulats qu'il implique, celui de l'absence de contradiction, n'est acceptable pour la théologie que sous réserve d'une certaine interprétation que le théoricien de la connaissance admettra difficilement. Certes, la théologie n'affirmera pas l'irréductibilité de principe des « contradictions » qu'elle doit faire valoir. Mais les propositions par lesquelles elle affirmera la possibilité d'une synthèse seront des propositions sur le libre-arbitre de Dieu, et non pas des propositions qui « excluraient de ce monde » les contradictions. Toutes les thèses qui suivent ne peuvent servir qu'à rappeler au théologien ce qu'il fait lorsqu'il y contrevient, et que, comme théologien, il ne peut qu'y contrevénir. Il n'y a pas ici un iota qui puisse être concédé sans trahir la théologie, puisque ce serait abandonner son thème propre. — Quant à savoir si l'objectivité du contenu ne serait pas, elle aussi, l'un des postulats impliqués par le concept de science, Scholz répond à cette question qu'il n'a au contraire jamais trouvé aucun critère « au nom duquel on pût décider, même dans un seul cas sérieusement envisagé, si une idée alléguée avait ou non, dans ce cas, un contenu objectif ». Peut-être le théologien comprendra-t-il mieux que bien d'autres le poids de cette affirmation. Et il dira que l'objectivité du contenu, au sens si péniblement indéterminé de l'expression courante, est précisément la seule règle caractérisée à laquelle la théologie puisse et doive se lier. — Ainsi, la confrontation avec le concept de la science que nous venons d'indiquer ne peut nous amener qu'à cette sèche déclaration: ce concept ne peut pas être celui de la théologie.

Dans son discours du 26 juillet 1931 à l'Université de Berlin (*Ist systematische Theologie als Wissenschaft möglich?*), ARTHUR TITUS donne de la science une définition en apparence plus inoffensive, parce que plus générale. Selon lui, « la science implique l'existence ou la possibilité d'une activité commune dans le domaine de la connaissance. Mais il faut que l'objet à connaître puisse être rendu accessible à chacun en toute clarté et exposé selon des méthodes identiques pour tous » (p. 5 s.). La théologie systématique pourrait remplir cette condition, 1) parce qu'elle posséderait un « point de départ » accessible à chacun, dans le concept d'« unité cosmique » qui s'impose de nouveau au savant d'aujourd'hui (p. 11); 2) parce qu'elle pourrait utiliser le mythe de l'action directe de Dieu en tant que causalité interne personnelle et miraculeuse, où le théologien discernerait une « vérité profonde » s'imposant même à quiconque rejette *a priori* toute idée mythique (p. 14); 3) parce qu'elle serait en mesure de démontrer à chacun la valeur psychologique, sociale, sociologique et morale du christianisme (p. 27 s.). « Ainsi la théologie peut être rangée

dans la catégorie du savoir » (p. 30), pourvu qu'on lui donne la possibilité, comme dans le cas des sciences historiques et même des sciences naturelles, de faire un usage approprié de cette « intuition qui procure des émotions d'ordre esthétique jusque dans le processus de la connaissance » (p. 30). — Voilà donc à quel prix la théologie peut devenir une science, selon notre auteur. Or, en acceptant les trois conditions requises à cet effet : l'idée d'unité cosmique, la possibilité du mythe et la valeur humaine générale du christianisme, on fait de la théologie quelque chose de parfaitement insignifiant. Cette théologie ainsi « mise au pas » ne saurait plus qu'être rejetée en tant que théologie. Comment en serait-il autrement, lorsqu'on prétend rendre l'objet de la théologie accessible à chacun, en toute évidence, et l'exposer selon des méthodes identiques pour tous ! Tant pis pour tous les concepts de la science qui peuvent exister : l'objet de connaissance propre à la théologie ne supporte pas d'être traité de cette manière-là !

Ainsi, lorsque la théologie se fait appeler « science » et qu'elle se donne elle-même pour une science, elle ne peut en aucune façon prendre l'engagement de se soumettre à des règles et critères valables pour d'autres sciences.

Mais elle ne peut pas davantage se justifier formellement devant les autres sciences, en proposant de son côté un concept de la science qui serait susceptible d'inclure aussi une bonne théologie. En effet, pour se placer dans une relation systématique avec les autres sciences, la théologie serait obligée de concevoir son existence « à part » comme une nécessité de principe. C'est précisément ce qu'elle n'a pas le droit de faire : elle ne peut, à aucun prix, se concevoir comme membre d'un cosmos bien ordonné, mais plutôt comme une sorte de bouche-trou dans un cosmos mal ordonné. Comment un concept général de la « science » pourrait-il être commun à ce cosmos mal ordonné et à cette théologie qui fait office de bouche-trou ? Devant l'alternative qui s'offre ainsi à nous : accepter ou refuser le thème de la théologie, tout essai de conciliation doit forcément avorter. Et cette alternative, du point de vue de la théologie tout au moins, n'est réellement plus un « problème » que l'on pourrait résoudre par quelque construction synthétique.

Aux tentatives scientifico-encyclopédiques d'inclure la théologie dans la science, tentatives sans cesse reprises depuis SCHLEIERMACHER, on peut opposer une objection d'ensemble : c'est qu'elles oublient l'anormalité de l'existence « à part » de la théologie, et que pour cette raison, elles entreprennent quelque chose de foncièrement impossible. Le résultat effectif de toutes ces tentatives fut et sera toujours, d'une part, de livrer la théologie à l'action dissolvante d'un concept général de la science, et, d'autre part, de n'obtenir de la science que les témoignages de la bienveillante indifférence qu'elle a coutume de réserver à cette espèce de justifications théologiques — car très souvent, la science pressent mieux la difficulté que ne le font les théologiens avides de synthèse.

L'obligation d'élaborer un concept meilleur de la science, qui puisse justifier en principe la tâche de la théologie, ne peut donc qu'être rejetée par celle-ci.

La théologie ne peut prouver son caractère « scientifique » que d'une seule manière : montrer dans le travail de recherche qu'elle poursuit effectivement et qui est déterminé par son objet, ce qu'elle entend, elle, par « caractère scientifique ». Nulle science ne possède de droits exclusifs sur le mot

« science » ; et il n'existe pas davantage de théorie de la science qui puisse accorder ou refuser ce titre en dernière instance. Les conventions qui interviennent dans tout concept général de la science ne peuvent prétendre à notre indéfectible respect. Quelqu'un est-il ou n'est-il pas ce qu'il prétend être ? Ce ne sont pas de graves considérations sur le bien-fondé de cette prétention, qui nous permettront de trancher la question, mais l'événement seul. C'est de cet événement que nous faisons tout dépendre. La théologie n'a donc pas à permettre qu'on lui refuse le nom de science. Qui sait, au contraire, si elle n'a pas à se considérer comme une « science » bien plus que beaucoup d'autres, ou même que toutes les autres « sciences » qu'on réunit sous la convention de ce nom ?

Voici l'intérêt pratique qui nous fait affirmer très paisiblement la qualité scientifique de la théologie :

1. En se qualifiant de « science », la théologie se place dans le rang ; elle confesse, en tant qu'effort humain vers la vérité, sa solidarité avec tous les efforts analogues groupés aujourd'hui sous le nom de science ; elle proteste elle-même contre l'idée qu'elle aurait une supériorité ontologique sur tous ces efforts (idée qui pouvait résulter aisément de l'usage de tels ou tels termes, comme *doctrina* ou même *sapientia*, qu'utilisaient à dessein les vieux réformés) ; elle se rappelle à elle-même qu'elle n'est rien qu'une « science », et que même sur son chemin particulier, même dans les régions les plus élevées, elle poursuit son œuvre au sein de la « profanité ».

2. En refusant d'abandonner simplement à d'autres disciplines le concept même de « science », la théologie élève (avec tout le respect dû à la tradition classique) une protestation nécessaire contre un concept général de la science, incontestablement « païen ». Le voisinage du théologien, sous le toit de l'université, rappellera aux plus fermes tenants de ce concept que la quasi religieuse absoluité de leur interprétation de la science n'est pas, en fait, incontestée ; que la tradition aristotélicienne n'est, en tout cas, qu'une tradition parmi d'autres, et que l'Eglise chrétienne n'a pas Aristote pour ancêtre. Et ce rappel ne peut que leur être excellent.

3. Enfin, en se rangeant sous la même dénomination que les « sciences », nonobstant une irréductible différence de principe dans la compréhension de ce concept, la théologie prouve qu'elle ne prend pas le paganisme de ces sciences assez au sérieux pour se distinguer d'elles ostensiblement ; bien plus, elle montre qu'elle inclut ces sciences dans l'Eglise, malgré le déni qu'elles opposent à la tâche théologique, et malgré leur conception inacceptable de la science. La théologie croit au pardon des péchés et non à la réalité dernière d'un panthéon païen. Il ne s'agit pas de motiver cette foi, certes, mais encore moins de la renier. Or une discrimination trop stricte de la théologie et des « sciences », pourrait bien signifier, précisément, qu'on la renie.

Telles sont les raisons empiriques — et non point de principe — pour lesquelles il nous faut renoncer à opérer cette discrimination.

## 2. LA DOGMATIQUE CONSIDÉRÉE COMME UNE RECHERCHE

La dogmatique est l'examen auquel l'Église chrétienne soumet le contenu des paroles qu'elle prononce sur Dieu. Nous appelons « dogme » le contenu juste et véritable qu'il s'agit de trouver à ces paroles. Nous traitons au § 7 du concept de dogme comme tel, et en même temps, du concept de « dogmatique » comme tel. Mais une remarque préalable est nécessaire : lorsque nous définissons le contenu juste et véritable des paroles de l'Église comme un objet de la connaissance et de la recherche humaines, nous supposons que ce contenu non seulement est susceptible de devenir l'objet d'une recherche humaine, mais qu'il le doit, et qu'une « science dogmatique » est ainsi non seulement possible, mais nécessaire. Ce qui, évidemment, ne va pas de soi, et demande à être établi.

1. La dogmatique, en tant que recherche, présuppose que le contenu juste et véritable des paroles chrétiennes sur Dieu peut être connu par l'homme. Elle le présuppose en tant qu'elle croit, dans l'Église et avec l'Église, que Jésus-Christ est la venue libératrice et réconciliatrice de Dieu en l'homme. L'enseignement sur Dieu a donc un contenu juste et véritable quand il est conforme à l'être même de l'Église, c'est-à-dire à Jésus-Christ. . . εἴτε προφητίαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (Rom. 12, 6). C'est pour éprouver cette conformité que la dogmatique examine le message chrétien. Elle n'a donc nul besoin de découvrir en premier lieu le critère auquel elle soumettra tout, et encore moins de l'inventer. Elle comprend et reconnaît avec l'Église chrétienne que ce critère est donné — donné d'une manière absolument unique, comme l'homme Jésus-Christ nous est donné, comme Dieu se donne à notre foi dans sa révélation — mais bel et bien donné, vraiment parfait en lui-même, valable par lui-même sans aucune discussion préalable, et certain, comme doit l'être un critère qui permet des discriminations assurées. La dogmatique présuppose que Dieu, tout comme il est, en Jésus-Christ, l'être même de l'Église, c'est-à-dire tout comme il s'est promis lui-même à l'Église, est aussi la vérité, non pas en soi seulement mais aussi pour nous (car nous connaissons Dieu, et nous ne le connaissons que dans la foi en Jésus-Christ). La dogmatique peut être une connaissance de la vérité, dans la mesure où elle possède en Jésus-Christ le critère des paroles chrétiennes sur Dieu; en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'événement de l'activité divine, dans la promesse faite à l'Église. Dans la lumière où nous sommes ici baignés, le contenu juste et véritable des affirmations relatives à Dieu, nous apparaît en un clin d'œil, avec une certitude parfaite et claire. Le mouvement de la connaissance, l'acte par lequel l'homme s'approprie la foi (depuis la première saisie intuitive jusqu'à la formulation en concepts)

cet événement où la révélation de l'*analogia fidei* et la clarté qui en découle pour la dogmatique (non pas seulement pour la dogmatique, mais pour elle aussi), revêtent une forme terrestre — tout cela représente en face de l'acte divin un acte second, uni au premier pour la foi il est vrai, mais aussi, et précisément pour la foi, différent de l'acte de Dieu. Mais l'acte second ne supprime pas le premier ! A travers les questions humaines qu'elle pose, la dogmatique annonce déjà la réponse divine. Tout en cherchant, elle sait. Tout en apprenant, déjà elle enseigne. Plongée dans l'incertitude humaine, comme toutes les autres sciences, elle certifie la vérité la plus certaine, et depuis longtemps manifestée. C'est pourquoi elle doit avancer toutes ses propositions comme des propositions de foi (eu égard à leur objet particulier) avec la certitude d'exprimer non pas une vérité humaine, mais une vérité divine. C'est pourquoi encore, elle ne doit pas esquiver la dureté « dogmatique » — par opposition à la réserve académique qui peut convenir aux thèses philosophiques. Le correctif à cette dureté nécessaire n'est-il pas inclus dans la donnée elle-même : « ... comme des propositions de foi, eu égard à leur objet particulier » ? Le fait que l'on ne puisse disposer ni de la foi, ni de son objet, doit suffire pour empêcher que la certitude divine ne se transforme en assurance humaine. Mais inversement, ce sont cette foi et cet objet dont on ne peut disposer, qui rendent possible la connaissance dogmatique : une connaissance certaine en tant qu'elle est de Dieu.

ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάζσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν (I Cor. 2, 15 s.). — *Viderint, qui Stoicum et Platicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium* (TERTULLIEN, *De praescr.* 7). *Aliud est, de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia... et aliud tenere viam illuc ducentem cursa coelestis imperatoris munitam* (AUGUSTIN, *Conf.* VII 21, 27). *Civitas Dei... habens de rebus quas mente et ratione comprehendit etiamsi parvam... tamen certissimam scientiam* (De civ. Dei XIX 18). *Tolle assertiones, et Christianismum tulisti* (LUTHER, *De servo arb.* 1525 W.<sup>1</sup> 18, p. 603, l. 28). *Spiritus sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores* (ib., p. 605, l. 32). *Veritas periclitari potest, perire non potest. Impugnatur quidem, sed non expugnatur, Quia verbum Domini manet in aeternum* (Comm. Gal. 1, 7, 1535 W. 40<sup>1</sup>, p. 115, l. 15). *Sic ego omnino nihil audio contrarium meae doctrinae; sum enim certus et persuasus per spiritum Christi meam doctrinam de Christiana justitia veram ac certam esse* (Comm. Gal. 3, 1 W. 40<sup>1</sup>, p. 323, l. 28). *Haec est ratio, cur nostra Theologia certa sit: Quia rapit nos a nobis et ponit nos extra nos, ut non nitamur viribus, conscientia, sensu, persona, operibus nostris, sed eo nitamur, quod est extra nos, Hoc est, promissione et veritate Dei, quae fallere non potest* (Comm. Gal. 4, 6 W. 40<sup>1</sup>, p. 589, l. 25). *Ut certa est cuilibet sano haec sententia: bis quattuor sunt octo... ita sint certi nobis et immoti articuli fidei, comminationes et promissiones divinae... Quare illam dubitationem philosophicam seu ἐποχὴν nequaquam admittamus ad doctrinam ecclesiae a Deo traditam... Non alenda est hic aut laudanda dubitatio, sed sit fides certa assensio...* (MÉLANCHTON, *Loci comm.* 1559 C. R.<sup>2</sup> 21, p. 604 s.). — « La question critique », sous

<sup>1</sup> W. = édition de Weimar des œuvres de Luther.

<sup>2</sup> C. R. = *Corpus Reformatorum*.

l'angle de laquelle EBERHARD GRISEBACH pense qu'il faut examiner la tâche de la théologie, ne signifie rien d'autre qu'une prise de conscience plus nette du fait (qui n'échappe pas tout à fait à certains théologiens) que les propositions dogmatiques n'ont d'autre certitude que celle qui caractérise les affirmations de foi en rapport avec leur objet, celui-ci n'étant pas plus que celle-là à la disposition du dogmaticien. Dans la mesure où cette critique passe de la question relative à la certitude théologique, à la négation de cette certitude, elle s'anéantit elle-même. Et l'on voudrait demander aux représentants de cette école combien de temps encore ils ont l'intention de tirer leur substance de la reprise de « la question critique ».

Songeant évidemment à cette possibilité de la dogmatique comme recherche, les réformés orthodoxes usaient, pour qualifier la théologie, d'une expression dont le raccourci n'est pas sans danger: *doctrina revelata* ou *patefacta*. Mais chez leurs successeurs, on trouve une détermination plus stricte: *evidentia* et *certitudo* seraient le propre des propositions théologiques, en vertu de leur *ratio objectiva*, la révélation, et de leur *habitus*, la foi, en quoi nous les approuvons (FR. BURMANN, *Syn. Theol.* 1678 I 2, 60). *Ea cognitio est vera, etiamsi non sit adaequata, quia quae de Deo cognoscuntur... carent omni mendacio, licet plus in re ipsa sit, quam a nobis intellegi potest* (COCCEIUS, *Summa theol.* 1669 I 4).

2. La dogmatique envisagée comme une recherche suppose que le contenu juste et véritable des paroles chrétiennes sur Dieu doit être connu par les hommes. Il faut que l'enseignement chrétien soit examiné sous le rapport de sa conformité à Christ. Cette conformité ne va jamais de soi; elle est toujours problématique. A la réponse divine donnée, définitive et suffisante, correspond la question humaine posée fidèlement dans un infatigable et loyal effort; ce « non que je l'aie déjà saisi! » (Phil. 2, 13) qui subsiste même dans les plus hautes conclusions. La dogmatique reçoit en effet le critère auquel elle rapporte tout, dans un acte humain d'appropriation. Voilà pourquoi elle doit être une recherche. Elle connaît la lumière parfaite, la lumière qui éclaire tout en un instant, mais elle ne la connaît qu'à travers le prisme d'un acte humain: si radical, si existentiel qu'on puisse concevoir cet acte, il reste humain; il n'offre donc aucune garantie quant à la justesse de cette appropriation, il exige, au contraire, parce que faillible, une critique, une correction, une contre-épreuve, une répétition qui l'approfondisse. La forme terrestre que revêt, dans la dogmatique, l'action révélatrice de Dieu n'est donc pas une connaissance instantanée — ce qu'elle devrait être, certes, en tant qu'elle est un don de Dieu — mais une démarche pénible, qui procède d'un aspect partiel à un autre, avec la ferme intention mais non point la garantie de « progresser »!

Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι... ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους (I Cor. 13, 12). Et on peut également rappeler le texte de sens analogue (II Cor. 4, 7): Ἐρχομεν δὲ τὸν θρασυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾗ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν. *Diximus ne aliquid et sonimus aliquid dignum Dei? Imo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio: Si autem dixi, non hoc est, quod dicere volui* (AUGUSTIN, *De doctr. christ.* I 6). *Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te? An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem?... An et veritas et lux est, quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te, sicuti es? Domine Deus meus, formator et*

*reformator meus, dic desideranti animae meae, quid aliud es, quam quod vidit ut pure videat quod desiderat* (ANSELME DE CANTORBÉRY, *Prosl.* 14). *Et ut omne aenigma est sermo obscurus, nodosus, involutus, intellectu difficilis: ita nostra Theologia ratione obiecti est inevidens, complectens mysteria profundissima et in hac mortalitate cognitu difficillima* (HOLLAZ, *Examen Theol. acroam.* 1707, *Prosl.* I 8).

C'est précisément parce que, dans la foi, la vérité est présupposée, comme le critère de toutes choses, qu'elle n'est en aucune manière supposée comme un « donné ». La vérité vient: elle vient dans la foi, au sein de laquelle nous commençons à connaître, au sein de laquelle nous cessons (et recommençons !) de connaître. Les résultats du travail dogmatique qui a précédé le nôtre, et nos propres résultats, ne peuvent être, par définition, que des signes de cette venue. Car ces résultats sont, dans tous les cas, des résultats d'efforts humains, et comme tels, des aides, mais aussi l'objet de nouveaux efforts humains. La dogmatique ne peut être qu'une *theologia crucis*: l'acte d'une obéissance qui est certaine dans la foi, mais aussi, et pour cela même, humble, toujours ramenée à son point de départ, toujours recommencée. Elle n'est jamais une saisie triomphante et aisée, une œuvre qu'il s'agirait seulement de compléter partiellement, une œuvre qui pourrait être complète. La dogmatique marche toujours sur l'étroit sentier qui va de la révélation accordée à la révélation promise:

... ἐκ πίστεως εἰς πίστιν: de la foi à la foi (Rom. 1, 17). AUGUSTIN, en des passages importants, enseigne que le *credere* doit précéder l'*intelligere*, en tant qu'il est la foi reposant sur la *vox de coelo* (*verbum Dei*); mais que le *credere* doit suivre l'*intelligere*, en tant qu'il est la foi qu'il faut certifier par le *sermo propheticus* (*verbum meum*) — à laquelle Marc 9, 22 s. se rapporte! La foi comme foi en Dieu repose sur elle-même et fonde la connaissance. La foi comme foi de l'homme a besoin de la connaissance et n'est certifiée que par cette connaissance (*Sermo* 43, 4-9).

Ici, nos voies se séparent de celles de la dogmatique catholique romaine. Et ici aussi, il faut se mettre en garde contre une tendance particulière de l'ancienne tradition protestante. La dogmatique est la science du dogme. Ce n'est que dans un sens subordonné et étroitement lié au premier qu'elle est aussi la science des dogmes. Sa tâche n'est donc pas seulement de coordonner, de réaffirmer et de délimiter un certain nombre de « vérités révélées », déclarées une fois pour toutes et authentiquement définies quant au sens et quant à la lettre.

Du point de vue catholique romain d'ailleurs, on semble admettre qu'il y ait « un véritable progrès de l'Eglise enseignante », notamment dans la connaissance de la vérité révélée, dans la manière de comprendre son développement et son application, et dans son expression. (DIEKAMP, *Kath. Dogmatik*, 6<sup>e</sup> éd., vol. I, 1930, p. 19. Cf. à ce sujet déjà la doctrine de VINCENT DE LÉRINS sur le *profectus religionis*, *Commun.* 1, 22 s.). Mais par « vérité révélée » il faut entendre ici le « dépôt apostolique » détenu par le magistère vivant de l'Eglise, et formé des saintes Ecritures et de la tradition apostolique orale (DIEKAMP, *op. cit.*, p. 24 s.). Ce « dépôt » est donc une somme de textes sacrés. La tâche de la dogmatique est alors de « découvrir par une suite de déductions une meilleure compréhension de ces vérités »

(DIEKAMP, p. 76 s.). Ce qui suppose que le « sens » de ces vérités (= du texte!), qu'il s'agit de découvrir, est déjà découvert par le magistère de l'Eglise et enseigné d'autorité, de sorte que, même la tâche de « compréhension » ne peut guère consister qu'en une reproduction, une copie, en un sens un peu relevé. *Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum* (Conc. Vatic. Sess. III Constit. de fide cath. c. 4).

Ce point de vue trop commode, dans la mesure où, dans les dogmes, il fait coïncider directement le don divin et l'appropriation humaine, méconnaît le caractère à la fois humain et divin de l'être de l'Eglise. L'être de l'Eglise c'est Jésus-Christ; c'est donc une personne indissolublement humaine et divine, une action de Dieu dans l'homme, en face de laquelle l'appropriation humaine, si digne et respectable qu'elle soit, ne peut être dite « infaillible », et par suite ne peut échapper à la question: « les choses se passent-elles bien ainsi? » La notion de « vérités révélées » comprise comme un ensemble de phrases latines données et fixées une fois pour toutes, quant à leur sens et quant à leur lettre, par une autorité divine, est théologiquement impossible, si par ailleurs est vraie la révélation intervenue en Jésus-Christ, une fois pour toutes, par une libre décision de Dieu (et par cela même strictement future pour nous); et si cette révélation doit toujours redevenir vraie, au sein de l'Eglise, dans la réalité de la foi dont nul ne dispose. La vérité révélée c'est Dieu lui-même dans la liberté de son action, et lui seul. Vénérables, parce qu'ils furent, à une époque donnée, acquis à la connaissance commune de l'Eglise, les résultats du travail dogmatique que sont par exemple les dogmes formulés par les symboles peuvent et doivent guider notre propre travail, mais jamais et sur aucun point substituer leur autorité à ce travail. Il ne saurait d'autre part être non plus question de réduire la dogmatique à la pure et simple harmonisation, répétition et précision des enseignements bibliques.

C'est pourtant de cette manière que MÉLANCHTON déjà paraît avoir conçu la tâche de la dogmatique (*Loci comm.* 1559 C. R. 21, p. 601). HEIDAN aggrave grossièrement l'erreur (*Corp. Theol. christ.* 1686, Prol. 1 s.): L'Ecriture sainte serait *non scripta ut systema quoddam, sed historica nobis facta Ecclesiae ab initio mundi ad finem describit*. La tâche des *Loci communes* serait alors simplement de mettre les *res S. Scripturae contentas* dans un *certo et concinno ordine*: ... *ut certo methodo res divinas complecti et eas suo ordine collocare possitis et sicut Pharmacopola solent medicamenta sua certis capsulis distinguere et disponere, ita vos omnia suis quaque locis digerere possitis*.

La théologie exégétique examine les enseignements bibliques en tant que fondement de nos paroles sur Dieu. La dogmatique ne doit donc jamais la perdre de vue. Mais le vrai fondement des affirmations chrétiennes n'est qu'en Dieu, il n'est pas identique au contenu de ces affirmations. C'est pourquoi la dogmatique comme telle ne recherche pas ce que les apôtres et les prophètes ont dit mais ce que nous avons nous-mêmes à

dire en nous appuyant « sur le fondement des apôtres et des prophètes ». Cette tâche ne saurait nous être épargnée par la nécessaire et préalable connaissance du « fondement scripturaire ».

*Institutio religionis christianae*: CALVIN entendait effectivement par ces mots, quoique l'exégèse et la dogmatique se mêlassent constamment dans son œuvre, une règle pour penser et enseigner chrétiennement sous sa propre responsabilité, dans le présent.

L'Eglise cherche dans l'Ecriture le témoignage qui certifie son être même (et qui le certifie avec une autorité divine, uniquement par l'Ecriture), c'est-à-dire qu'elle cherche dans l'Ecriture le critère de ce qu'elle affirme. Mais par là même, elle se voit contrainte de connaître cet être lui-même, et de se demander, en présence de ce fondement de toute parole chrétienne, sans aucun artifice, très sérieusement: que peut et que doit être aujourd'hui le message chrétien?

*Nam et ego tecum credo et inconcusse credo... sed nunc molimur id quod in fidem recepimus, etiam intelligendo scire ac tenere firmissimum* (AUGUSTIN, *De lib. arb.* I 3, 6; cf. 4, 10). *Quod enim hortante ipso quaerimus eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita et a nobis talibus inveniri queat* (ib., II 2, 6). — ANSELME DE CANTORBÉRY, à la question de son interlocuteur, répond qu'il veut *non tam ostendere, quam tecum quaerere* (*Cur Deus homo?* I 2). Il n'entend pas par *intellectus fidei* la répétition d'un *legere* croyant, mais réellement un *intus legere* de l'Ecriture et du dogme, sans égard au fait de leur autorité donnée: ... *quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea* (scil. *meditatione*) *persuaderetur* (*Monol.*, Prol.) ... *ut quod fide teneamus ... sine Scripturae auctoritate probari possit* (*Ep. de incarn.* 6). La distinction entre la recherche dogmatique et la citation qui fait autorité, peut être également appuyée par la formule bien connue, assez choquante d'ailleurs, d'Anselme: *remoto Christo... quasi nihil sciatur de Christo* (*Cur Deus homo?* Prol.). *Quaedam disputatio ordinatur ad removendam dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi, cum quibus disputatur... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut undicantur ad intellectum veritatis quam intendit; et tunc oportet rationibus imiti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire, quomodo sit verum, quod dicitur* (THOMAS D'AQUIN, *Quodlib.* 4, 18).

La nécessité de la dogmatique envisagée comme une recherche apparaissait clairement aux luthériens orthodoxes, quand ils s'efforçaient de distinguer expressément entre la théologie et la sainte Ecriture considérée, elle, comme *ex verbo Dei extracta* (p. ex. J. GERHARD, *Loci comm.* 1610, *Prooem.* 31) *docens ... ex divina revelatione* (BAIER, *Comp. Theol. pos.* 1686, Prol. 38), etc. (Voir aussi, parmi les réformés, BURMANN, *Syn. Theol.* 1678 I 2, 41).

### 3. LA DOGMATIQUE CONSIDÉRÉE COMME UN ACTE DE FOI

La dogmatique est une partie d'un effort humain de connaissance. Mais à ce titre elle est soumise à une condition particulière et décisive. Certes, comme tout effort humain de cet ordre, elle exige des facultés intellectuelles d'attention et de concentration, de compréhension et de jugement, la ferme volonté de faire usage de ces facultés, et enfin l'engagement de tout l'homme