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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 16 (1883)

Artikel: La théologie d'Albert Ritschl

Autor: Baldensperger, G.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379329

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 01.07.2025

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

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL [1]

Messieurs,

Quand vous me fîtes le périlleux honneur de me nommer rapporteur pour la première séance de cette société théologique dont la création a paru si opportune, ne voyant que les difficultés de ma tâche et les responsabilités qu'elle entraînait, j'étais loin de soupçonner les jouissances intimes qu'elle me procurerait. Mais à mesure que je pénétrai dans le cœur du sujet, un passé d'études, à la fois belles, laborieuses et agitées, se réveilla en moi : c'était tour à tour le souvenir des leçons du maître, dont je dois vous entretenir ce soir, ces salles de cours remplies d'étudiants accourus des points divers de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Alsace et de l'Angleterre, cet enthousiasme du travail, cet intérêt palpitant des grandes questions du jour, éternelles dans leur fond, mais rajeunies et rendues brûlantes par le maître qui s'efforçait de les couler dans de nouveaux moules, nos discussions toujours interrompues et toujours renaissantes en tout temps, en tout lieu, entre deux cours, dans l'embrasure d'une fenêtre, dans les larges couloirs du bâtiment universitaire, dans les basses chambrettes d'étude à la clarté douteuse d'une lampe impuissante à déchirer le voile de la fumée ambiante, dans les promenades lointaines, sur le versant des collines de la vallée de la Leine et jusque dans les rentrées nocturnes, sous les tilleuls du vieux rempart de la petite ville universitaire. Je vous demande pardon, messieurs, de ces détails qui pourraient sembler trop personnels à plusieurs ; mais ils feront comprendre en une certaine mesure la

[1] Rapport présenté à la première séance de la société de théologie protestante de Paris le 22 mai 1883.

puissance d'attraction qu'exerçait alors M. Ritschl sur une jeunesse enthousiaste, l'importance du mouvement théologique qui allait s'étendant de plus en plus et dont le développement, à en juger par les publications récentes, les renseignements de la presse, ainsi que par les informations épistolaires, est aujourd'hui loin de toucher à son terme.

Quoiqu'il soit le créateur du mouvement, M. Ritschl n'est pas le seul à le propager. A côté de lui, M. Hermann Schultz, dogmaticien et prédicateur distingué, qui a doté la science théologique, entre autres, d'une admirable introduction à l'Ancien Testament ainsi que d'une étude christologique remarquable, et qui allie la largeur d'esprit à une piété vivante et intime, arrivait par des recherches tout à fait indépendantes à des conclusions identiques à celles de son collègue. Un philosophe éminent, qui jouissait d'une faveur bien méritée auprès de la jeunesse studieuse, et dont l'Allemagne déplore la perte récente, H. Lotze se rencontrait avec M. Ritschl sur le terrain de la connaissance.

La liste de tous ceux qui enseignent aujourd'hui dans l'esprit du grand théologien de Gœttingue ou qui se sont montrés favorables en quelque mesure à cet enseignement est déjà respectable. Citons parmi les professeurs de faculté des hommes tels que M. Kaftan, appelé récemment à la chaire de théologie systématique de Berlin ; MM. Duhm et Wendt, à Gœttingue ; Lobstein, à Strasbourg ; Weizsæcker, à Tubingue ; Guthe, à Leipzig. Les facultés de Giessen et de Marbourg en particulier sont devenues de véritables succursales de celle de Gœttingue : dans la première ont adhéré, à des degrés divers, au mouvement inauguré par l'éminent professeur, MM. Harnack, Schürer, Stade, Kattenbusch ; dans la seconde MM. Herrmann, Baudissin, Heinrici, Brieger. A Halle aussi, qui passe pour le quartier général du parti du juste-milieu, dirigé par M. Beyschlag, la théologie nouvelle compte des partisans plus ou moins décidés.

Sans plus nous arrêter à l'extension actuelle de l'école, racontons en peu de mots les antécédents et le développement

théologique de son chef. Albert Ritschl est né le 25 mars 1822. Il fut entraîné d'abord dans la voie critique ouverte par l'école de Tubingue et devint disciple de Baur. Cependant il ne fut jamais dans des rapports aussi étroits avec l'illustre critique que MM. Schwegler ou Zeller, ses disciples immédiats, mais il pourrait être comparé plutôt, pour le degré de sa dépendance, à des théologiens tels que MM. Hilgenfeld ou Kœstlin. C'est en 1846, l'année même où il fut nommé professeur à Bonn, que parut son premier ouvrage, l'*Evangile de Marcion et celui de Luc*. Le but de ce livre était de démontrer que notre troisième évangile canonique n'est qu'une édition refondue et corrigée de l'œuvre de Marcion et que son point de vue est ce lui d'un paulinisme extrême. Dans ce travail, comme dans la première édition (1850) de son livre sur les *origines de l'ancienne Eglise catholique*, l'auteur est encore fortement dominé par l'influence de Baur. Ce n'est que dans la seconde édition (1857) des *Origines* que nous le voyons rompre définitivement avec les conceptions et les méthodes de l'école de Tubingue pour essayer d'une façon nouvelle de reconstruire l'édifice du catholicisme naissant.

Comment nous expliquer cette conversion assez radicale de M. Ritschl? Sans doute qu'elle fut avant tout la conséquence d'études plus approfondies, mais nous croyons pouvoir signaler aussi, comme cause extérieure, la publication qui eut lieu vers la même époque du grand ouvrage (1846) de M. Schwegler, sur l'*époque des apôtres et celle qui l'a suivie* et du travail magistral de Baur (1853) sur l'*histoire de l'Eglise chrétienne aux trois premiers siècles*. Ces études présentèrent pour la première fois dans leur ensemble, mais aussi dans leurs conséquences désastreuses et outrées, les résultats de la critique de l'école. Ce fut un tollé général dans le camp des adhérents de la tradition. On se trouvait placé en face d'une érudition immense, de constructions grandioses et étonnantes : mais le premier moment de l'éblouissement passé, les théologiens de toute nuance ne tardèrent pas à s'apercevoir de la nécessité de reviser les bases mêmes de ces constructions. Il y avait de l'à priori, des impossibilités historiques dans cette histoire du

développement des idées chrétiennes qu'avait inspirée et marquée de son sceau la philosophie hégélienne.

Ainsi s'explique un premier et léger mouvement de retraite, perceptible déjà dans la première édition de l'ouvrage de M. Ritschl sur les *origines de l'Eglise*, paru quatre ans après celui de M. Schwegler. Mais ce n'est que dans la seconde édition qu'il est arrivé à des conclusions telles qu'elles le mettent dans une opposition fondamentale avec l'école de Baur. On connaît la thèse de ce grand critique qui ramène le catholicisme primitif à l'ébionitisme avec lequel le paulinisme se serait fusionné vers la fin du second siècle. Disons en deux mots ce que le disciple émancipé objecte à cette assertion. L'erreur capitale de la critique de Tubingue, c'est le manque de définitions précises et complètes de la doctrine judéo-chrétienne et de la doctrine paulinienne. Comment l'église catholique aurait-elle pris naissance de l'ébionitisme si l'affirmation des judéo-chrétiens concernant la messianité de Jésus est une thèse toute juive et ne dépasse point le niveau de l'ancienne alliance ? Si l'on ne peut signaler un motif interne pour le rapprochement du paulinisme et de l'ébionitisme, c'est donc que la fusion des partis fut une chose toute fortuite. Sur quel point d'ailleurs la conciliation aurait-elle pu se faire, du moment que l'évangile paulinien, selon la théorie de Tubingue, demeura étranger à l'enseignement professé par le Christ durant sa vie terrestre ?

Ritschl procède donc à un nouvel examen des sources, d'un œil plus libre, non gêné par l'horizon borné du système et tout disposé à reconnaître la variété des manifestations de l'esprit chrétien au siècle apostolique. Se basant sur ce principe que le développement de la constitution ecclésiastique reflète les préoccupations dogmatiques de l'Eglise, il divise son ouvrage en deux parties : l'histoire des idées chrétiennes et celle des formes ecclésiastiques. Il aboutit ainsi à ce résultat de haute importance que la conception fondamentale du christianisme est la même chez Paul que chez Jésus, et que la distance entre l'apôtre des gentils et les douze, loin d'être aussi infranchissable que l'avait assuré Baur, n'est réelle que pour une seule

question d'ordre pratique. Sous le rapport des idées, il constate entre eux un terrain commun ou plutôt neutre, sur lequel s'est élevée dans la suite l'Eglise naissante, où domine l'élément paulinien appauvri.

Ajoutons encore que cette méthode critique, sage et réfléchie, lui permet de maintenir l'authenticité de presque toutes les épîtres du Nouveau Testament et d'établir de fortes instances pour celle de l'évangile de Jean. La controverse qui éclata entre les représentants de l'école de Tubingue et M. Ritschl après la publication de cette seconde édition de son livre est consignée dans la *Zeitschrift* de Sybel et dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie.*

Un esprit d'une si grande pénétration et d'une aptitude si générale que celui de notre vigoureux théologien ne pouvait se laisser absorber entièrement par l'étude des origines du christianisme, quelque captivante qu'elle fût. Tôt ou tard il devait pénétrer au cœur de tous les problèmes de la théologie ; il devait porter son attention sur l'essence même et la portée de la religion chrétienne.

Ce point central du christianisme, qu'il entreprit d'examiner à fond, ce fut la notion, le fait de la rédemption. Outre les prédispositions naturelles de Ritschl, cela était alors dans l'air. Le célèbre professeur Hofmann, d'Erlangen, venait de publier son *Schriftbeweis,* où il exposait une théorie originale de la réconciliation, ce qui avait donné naissance à un débat prolongé sur la matière.

Après qu'il eut donc arrêté sa base historique comme nous venons de le dire, M. Ritschl, qui fut appelé quelques années après à l'université de Gœttingue (1864), tourna son activité vers l'étude des questions dogmatiques et éthiques, où il excelle le plus. C'est par une série d'études préparatoires, dont on peut suivre le fil par les articles insérés dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*[1], qu'il se fraya la route pour son ouvrage capital : la *Doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation*, 3 vol., 1870-1874. Ce livre est sans contredit

[1] Cf. *Jahrbücher für deutsche Theologie,* les années 1857, 1860, 1863, 1865, 1868.

l'une des publications théologiques les plus marquantes, les plus substantielles qui aient paru dans notre siècle. Fruit de recherches aussi minutieuses qu'indépendantes, témoignant d'une connaissance approfondie des sources, d'une grande précision scientifique et d'un esprit dialectique des plus déliés, il est encore loin d'avoir rencontré, en Allemagne même, toute l'attention qu'il mérite [1].

Tout système nouveau qui prétendrait faire faire un pas en avant à la science théologique ne pourra se passer de prendre en sérieuse considération les thèses présentées dans cet ouvrage. La *Doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation* se divise en trois parties : 1° la partie historique ; 2° les données bibliques ; 3° le développement positif ou dogmatique de cette doctrine. Dans la première partie, l'auteur glisse très rapidement sur la patristique où le problème ne paraît pas dans son côté éthique, pour analyser et critiquer très en détail les théories du moyen âge, des réformateurs, du XVIIe siècle, du rationalisme, de Kant, de Schleiermacher, du piétisme moderne et des philosophes spéculatifs. Dans l'exposé des idées bibliques, il s'attache à préciser soigneusement le sens exact des notions ayant rapport au dogme central du christianisme, ainsi que la justice, la colère, la sainteté de Dieu, le sacrifice du Christ, la justice des croyants, etc. Ce qui caractérise le plus heureusement cette partie du travail, c'est le recours continu de l'écrivain à l'Ancien Testament pour établir la filiation intime et par là même la portée véritable des idées fondamentales du Nouveau. Nous nous abstiendrons ici de spécifier le contenu du troisième volume, vu que nous aurons l'occasion plus loin, dans l'examen du système théologique, d'en parler plus au long.

Parmi les publications les plus importantes du théologien de Gœttingue nous citerons encore les suivantes : un travail sur la *colère de Dieu* (de ira Dei, 1859 ;) une brochure sur la *perfection chrétienne* (1874) ; une autre sur les *discours de Schleiermacher* (1874) ; un manuel d'instruction religieuse (1876) qui a paru en seconde édition (1881) ; une étude sur la

[1] Il a paru depuis en seconde édition, 1882 et 1883, en trois volumes.

conscience (1876); une autre sur la théologie et la métaphysique (1881); enfin une monographie historique: l'*Histoire du piétisme,* dont le premier volume seul est achevé.

Abordant l'exposé du système de M. Ritschl, nous devons faire cette remarque préliminaire qu'il n'est pas aisé, dans un temps restreint comme celui dont nous disposons, d'en faire ressortir toute la richesse et l'originalité puissante. Si nous nous contentons maintenant de tracer quelques grandes lignes, on n'oubliera pas que c'est dans les détails surtout, dans les applications variées qu'on se rend un compte suffisant de l'excellence de la méthode et de la fécondité des résultats. Nous allons passer en revue successivement la notion de la religion, celle du christianisme en particulier, puis les conditions spéciales de la théologie systématique, enfin la question des sources de la dogmatique ou de l'autorité des saintes Ecritures.

Religion. Culte. Communauté. Révélation.

C'est par la comparaison des idées de M. Ritschl avec celles de Schleiermacher, ce rénovateur admirable de la théologie du XIXe siècle, que nous parviendrons le plus aisément à nous rendre compte des particularités du nouveau système. Si le professeur de Gœttingue a emprunté au grand théologien plusieurs des idées fondamentales qui caractérisent son enseignement, il est juste de dire qu'il a su, mieux que son modèle, démêler leur importance pour la dogmatique chrétienne, en faire un usage plus large, et les grouper étroitement dans un ensemble qu'elles n'avaient pas formé jusqu'alors. On sait qu'à l'opposé des supranaturalistes et des rationalistes qui, tous deux, bien que d'une manière contraire, avaient enfermé la religion dans les limites d'un intellectualisme desséchant, Schleiermacher a relevé dans ses discours sur la religion le rôle prédominant du *sentiment* dans l'exercice de cette faculté de notre âme.

Mais la religion envisagée exclusivement ou d'une façon prépondérante comme le sentiment de notre dépendance absolue a facilement une teinte de panthéisme. Aussi Schleier-

macher côtoie-t-il sans cesse, dans ses discours comme dans sa *Glaubenslehre*, cet abîme, vers lequel l'entraîne encore le principal terme de comparaison qu'il a établi pour la religion. En effet l'impression produite dans l'individualité religieuse est comparable, selon lui, à celle qu'exercerait sur nous une symphonie musicale. « De même qu'une musique sacrée, dit-il, les sentiments religieux doivent accompagner toujours la vie active de l'homme. » Or, c'est ce fait de la jouissance artistique, en particulier de l'impression musicale, qui correspond le plus directement à la conception panthéistique du monde, comme d'une totalité en Dieu.

Ce côté, certainement le mieux accentué dans l'idée religieuse de Schleiermacher, fut cause sans doute qu'un autre élément, non moins important, de son étude sur la religion, passa inaperçu ou fut tout au moins négligé après lui. Toute religion contient aussi, nous apprennent les discours, une relation, un rapport avec le monde. L'homme religieux reconnaît dans l'univers une puissance protectrice et conservatrice, il s'élève à la notion d'une providence générale, il perçoit à travers les annales de l'histoire de l'humanité l'amour divin qu se manifeste dans une grande œuvre de délivrance. Cela n'est possible qu'à condition de se représenter cet amour sous la forme de la *personnalité*.

Voilà donc deux éléments hétérogènes, contradictoires dans la pensée de l'éminent docteur. Il fallait aboutir à une unité sans rien sacrifier de la vérité partielle de ses affirmations complexes. C'est le grand mérite de M. Ritschl d'avoir pris en sérieuse considération l'élément éthique, indiqué dans les *Discours* de Schleiermacher mais resté à l'état de lettre morte dans l'élaboration de son système théologique. La religion est tout à la fois une relation avec Dieu et une relation avec le monde sous le regard de Dieu. Dans toute religion on attribue aux phénomènes de la nature et aux faits de l'histoire une signification particulière qui varie selon la notion de Dieu. Ces idées objectives sur le monde ne laissent pas d'exercer un effet rétroactif sur l'individualité religieuse qui doit nécessairement se ranger dans cet enchaînement universel et s'attribuer à elle-

même, à son existence propre, une valeur correspondante à la place qu'elle se sait occuper dans l'ensemble des choses.

La religion peut donc se définir d'une manière plus précise comme une façon de concevoir le monde (*Weltanschauung*) et de se juger soi-même (*Selbstbeurtheilung*), conformément à notre sentiment de dépendance vis-à-vis de Dieu.— On devine la portée immense de cette thèse. Elle renferme la racine commune de la dogmatique et de l'éthique. Il en résulte du même coup que la comparaison de la religion avec un chef-d'œuvre musical devient insoutenable ; car le sentiment religieux qui assujettit la nature au but spécial poursuivi par l'homme, diffère sensiblement du sentiment artistique qui ne connaît point cette détermination. Par une appréciation pareille de la personnalité morale, appréciation qui réclame l'hypothèse d'une volonté directrice dans le monde, le panthéisme est évincé.

Le jugement que l'homme religieux porte sur sa propre personne forme le pont qui nous mène à un troisième élément indispensable de la religion, au *culte*. En effet, nos idées sur nos rapports avec Dieu et le monde se traduisent pour nous soit dans un sentiment de satisfaction quand nous nous associons joyeusement au plan de Dieu, soit dans un sentiment contraire, quand nous entrons en contradiction avec la volonté divine. Dans la même mesure que ces sentiments se font jour en nous, ils réagissent nécessairement sur notre *volonté* et nous contraignent à leur donner expression dans les actes du culte.

Dans les religions inférieures l'individu ne parvient pas à prendre nettement conscience de sa valeur religieuse; néanmoins ces pressentiments vagues, ces élans passionnés qui poussent ceux qui les professent à exprimer par des actes symboliques leur sympathie ou leur antipathie en présence des manifestations divines dans la nature, suffisent au penseur pour en induire l'existence d'un état psychologique tout analogue.

Aucune religion n'est comprise complètement quand un de ces trois éléments : *sentiment*, *concept* et *volonté* est omis ou considéré comme moins important que l'autre, et c'est un vain

effort que de vouloir ramener la religion en principe à une seule fonction de notre esprit. On n'a pas eu suffisamment égard à ce fait dans les travaux sur l'histoire des religions. Les religions païennes, par exemple, sont toujours examinées sur leur mythologie, jamais sur leur culte. Mais en fixant son attention de préférence sur les formes mythologiques, on est enclin à ne voir dans la religion qu'une sorte de jeu esthétique de l'imagination des peuples se contemplant eux-mêmes dans la nature. C'est dans le culte seulement qu'on saisit les religions des peuples païens dans leur réalité concrète et entière ; on sent que leur volonté et leur conscience y sont actives et qu'une considération purement esthétique de la nature n'épuise pas l'idée religieuse de l'antiquité.

S'il est reconnu que la religion se manifeste nécessairement dans des actes liturgiques (symboles ou prières), on est aussitôt frappé de ce fait qu'elle n'existe que sous la forme d'une *communauté*. Il n'y a pas de religion positive dans laquelle l'homme se sache en rapport avec Dieu d'une façon immédiate de telle sorte qu'il puisse faire abstraction de ses pareils. Une religion sans communauté serait donc incomplète. Ceux qui objectent, qu'on peut s'imaginer un homme religieux en dehors de toute église, et exempt de l'influence des idées transmises dans ces milieux, évoquent le fantôme de la *religion naturelle*. Car M. Ritschl, à la suite de Schleiermacher, maintient avec la plus grande force que ce qu'on a coutume d'appeler *religion naturelle* n'est pas une religion précisément parce qu'elle manque de communauté. « La religion naturelle est quelque chose de pâle et de terne, disait Schleiermacher, elle a de telles allures de métaphysique et de morale que le caractère particulier de la religion n'y paraît plus. »

Il faut remarquer encore que toute communauté religieuse fonde son droit d'existence sur un point aussi inséparable de la religion que le culte, sur la *révélation*. Généralement on néglige ce facteur comme chose indifférente ou futile ; mais alors on oublie qu'il est comme la marque distinctive de toute religion, qu'il donne à chacune son coloris spécial. De même que le caractère de l'homme constitue sa personnalité, de même la ré-

vélation fait de chaque religion un phénomène *sui generis*. Son importance capitale ressort de ce fait que l'idée générale de Dieu ne suffirait point à provoquer le culte, car celui-ci ne prend naissance que si la volonté est mise en branle par les circonstances spéciales marquées dans la révélation, tout comme l'accomplissement de nos devoirs ne résulte pas déjà de la loi morale prise en elle-même, mais se réalise seulement dans les bornes et suivant les exigences de notre position sociale.

L'exposition que nous venons de faire témoigne d'une manière incontestable de la notion élevée de la religion dans le système de M. Ritschl. Il la poursuit jusque dans ses racines les plus profondes. Des analyses psychologiques savantes et de solides connaissances dans le domaine de l'histoire des religions viennent appuyer les thèses qu'il soutient. Nous sommes à mille pas de ces dogmaticiens superficiels qui font de la religion quelque chose d'étranger ou de surajouté à la nature humaine ou qui, ne s'avisant point de la riche variété de ses manifestations, l'atrophient, et la réduisent à une sorte de complément philosophique de notre connaissance scientifique du monde. Ici, tout tend à la réalité concrète : la religion est une *loi pratique de notre esprit*, elle est la clef même de notre existence. Le propre de l'homme dans sa condition naturelle c'est de vivre dans une sujétion continuelle, d'être contraint, gêné par ce qui l'entoure ; par sa vie spirituelle, au contraire, il s'élève au-dessus du contingent, au-dessus de l'être périssable ; il s'affirme lui-même. C'est ici que l'idée religieuse, l'idée de Dieu vient au-devant de l'homme et le confirme dans sa vraie vocation. Elle fait cesser, ce dont aucune autre faculté de notre âme n'est capable, le contraste qui nous oppresse, et éclairant d'un jour nouveau le monde entier, elle nous assure notre indépendance et notre supériorité morale. Notre dépendance vis-à-vis de Dieu est comme une compensation de notre dépendance vis-à-vis du monde.

Telle est, esquissée dans ses grands traits la notion de la religion selon le théologien de Gœttingue. Par quelle méthode l'a-t-il trouvée ? Elle n'est point, on l'a vu, uue conception

philosophique, un simple produit de la réflexion, ce qui supposerait une religion pleinement épanouie dans la nature individuelle.

La religion dans son sens général et abstrait n'est reconnaissable que dans les différentes religions positives, historiques; elle s'obtient par voie de comparaison. Mais comment faut-il entendre cette comparaison? Suffirait-il d'additionner les dogmes des religions à nous connues, pour saisir dans leur total la notion exacte de la religion ?

L'étude des religions nous apprend qu'elles ne sont point coordonnées, mais qu'il y a des différences de degrés entre elles. Par conséquent la religion positive, qui occupe le degré le plus élevé de l'échelle, peut servir à faire reconnaître l'essence de la religion elle-même, elle peut nous donner *toute la religion*[1], comme s'exprime M. Ritschl. Schleiermacher n'avait pas été aussi affirmatif sur ce point. Il est vraiqu'il nomme le christianisme la religion des religions, mais dans ses Discours il donne à entendre que la religion chrétienne aussi n'empêche point la formation de religions supérieures à elle.

L'assertion que le christianisme renferme toute la religion entraîne pour notre théologien l'obligation de fournir les preuves qui lui assurent cette supériorité incontestée. Nous allons donc passer à l'examen de la religion chrétienne, en analyser les principaux éléments et nous rendre compte de leur groupement systématique.

Christianisme.

«La religion chrétienne est une croyance monothéiste d'une portée téléologique et dans laquelle tout est ramené à la ré-

[1] Cette remarque sur le rôle du christianisme dans la définition de l'idée de la religion pourrait donner à réfléchir sur l'ordre que nous suivons dans notre étude. Il semblerait peut-être plus rationnel et plus conforme à l'esprit de la théologie que nous traitons d'en ouvrir l'exposé par l'idée chrétienne, d'où se dégagerait ensuite tout naturellement l'essence de la religion en général. Il faut remarquer cependant que cette supériorité du christianisme ne ressort que de sa comparaison avec les religions inférieures et qu'une simple reproduction des données de l'Evangile ne serait point une notion scientifique et complète de l'idée chrétienne.

demption opérée par Jésus.» Cette formule de Schleiermacher réunit tous les éléments d'une bonne définition, mais c'est leur liaison, leurs rapports réciproques qui font l'objet de la critique de M. Ritschl. Ici, comme souvent, Schleiermacher s'est contenté de donner des aperçus, d'ouvrir des perspectives nouvelles, sans en faire bénéficier directement l'Eglise et la théologie chrétienne, témoin sa dogmatique où ce caractère téléologique du christianisme, qui se résume dans la notion du *royaume de Dieu*, est effacé. Et depuis Schleiermacher c'est l'erreur fondamentale des théologiens de droite comme de gauche de reléguer à l'arrière-plan la conception éthique du christianisme sous l'idée du *royaume*. La religion chrétienne est ainsi réduite à un monothéisme abstrait qui n'a d'autre norme que le fait religieux de la rédemption.

Cette idée du royaume de Dieu, si féconde pour la théologie, M. Ritschl s'en empare pour la transplanter au centre de la foi chrétienne. Grâce à elle, le christianisme est reconnu comme la religion la plus élevée et dans laquelle l'homme est délivré le plus entièrement des entraves naturelles. En effet, nous ne pouvons atteindre toute la mesure de la liberté qu'en dominant complètement la nature et tous les intérêts particuliers qu'elle met en jeu ; or, toutes les autres associations morales, la famille, le mariage, la société civile, la patrie présentent parfois des intérêts qui s'opposent à la réalisation d'un but moral supérieur. Ce ne sera donc que l'idéal moral le plus universel, c'est-à-dire l'association invisible du royaume de Dieu, embrassant toutes les autres communautés et échappant elle-même aux influences terrestres, qui nous assurera l'exercice d'une liberté parfaite.

Si, d'autre part, nous considérons que ce *royaume* est le but final de Dieu, notre activité qui tend à le réaliser est placée par là même dans une soumission absolue à Dieu. C'est donc ici le nœud mystérieux où la liberté morale de l'homme vient se confondre et s'identifier avec sa dépendance complète de Dieu, la synthèse féconde de la religion et de l'éthique.

Ce qui précède fait entrevoir que notre théologien n'entend point le *royaume de Dieu* au sens traditionnel. Dans l'acception de saint Augustin, il équivalait à l'Eglise catholique, prenant

ainsi un corps visible et formant opposition à l'Etat, comme à une puissance entachée de péché. Luther et Calvin en tiennent compte à peine ou ne l'interprètent que dans une signification eschatologique, conformément à l'enseignement apostolique postérieur à Jésus. Ils sont ainsi amenés à former une notion nouvelle, la notion purement religieuse du *règne du Christ*, sans pouvoir assigner de cette façon un rôle indépendant à l'Etat qu'ils déterminent encore d'une manière religieuse, en le chargeant par exemple de veiller à la saine prédication de la parole de Dieu. Avec M. Ritschl nous retournons à l'idée primitive du royaume dans la bouche de Jésus. Ce n'est pas l'Eglise ou la communauté chrétienne. Car l'Fglise est l'ensemble de ceux qui croient en Christ, en tant qu'ils *expriment* leur foi chrétienne dans la prière et dans le culte. Le royaume de Dieu est l'ensemble de ceux qui croient en Christ, en tant qu'ils *agissent*, sans distinction de sexe, de classe et de race, selon le principe de l'amour. Le professeur de Gœttingue définit le royaume de Dieu de la manière qui suit : C'est à la fois le bien suprême qui nous est révélé par Dieu en Christ, et l'idéal moral le plus élevé, à la réalisation duquel concourent tous ses membres en se conformant à la loi de l'amour.

Le moment téléologique de l'idée du royaume n'épuise pas la notion du christianisme ; pour que le mobile de l'amour devienne effectif et réel dans l'homme, il a besoin du principe de vie nouvelle qui est agissant au sein de la communauté. Or, le fait de la communauté chrétienne n'est expliqué que par son fondateur, en particulier par *l'œuvre rédemptrice* du Christ.

La rédemption est dans le christianisme l'expression spécifique du rapport de dépendance, c'est-à-dire du rapport religieux entre Dieu et les hommes ; et ce serait porter préjudice à sa qualité de religion si l'on se bornait à le déterminer par l'élément téléologique ou le but moral du royaume. Le christianisme, dans sa double fleur du royaume de Dieu et de la rédemption, est semblable, selon une belle image de M. Ritschl, non à un cercle qui n'a qu'un seul centre, mais à une ellipse qui a deux foyers. L'analogie se renforce et se complète en tant que ces deux idées centrales sont dans la corrélation la

plus étroite; car celle du royaume, comme de la communauté morale universelle, exige comme son pendant la notion spéciale de la rédemption, telle qu'elle est formulée par le christianisme, c'est à dire une rédemption toute spirituelle et intérieure, différant par là de l'idée correspondante de l'Ancien Testament, où le particularisme prédomine.

La rédemption, au sens le plus large, se poursuivant dans la justification et la régénération, a pour résultat la liberté religieuse du croyant, en d'autres termes, sa supériorité et sa domination sur le monde. La liberté en Dieu, qui maintient l'équilibre de notre âme dans les expériences fâcheuses du monde, est le but individuel de chaque chrétien, comme le royaume est le but commun de tous. Cette double détermination religieuse et morale de la vie chrétienne est inséparable, et en pratique le développement de l'une et de l'autre se fait simultanément. C'est ainsi que la vie du Christ lui-même est à la fois une œuvre de rédemption et une œuvre de fondation. Car c'est par le même moyen de la fidélité constante à sa vocation qu'il persévère dans l'union intime avec son Père et qu'il démontre d'une façon éclatante la haute vérité de sa législation nouvelle.

Ce n'est qu'en creusant ainsi jusqu'à la racine commune des deux branches du christianisme qu'on parvient à esquisser un système théologique, où il est tenu compte de son apparente contradiction, et à épargner à l'Eglise le spectacle trop fréquent dans l'histoire de la théologie d'écoles réagissant les unes contre les autres et s'égarant chacune dans les extrêmes. En effet, c'est l'antinomie signalée plus haut entre l'idée de la liberté et celle de la dépendance au sein du christianisme qui explique l'origine des partis dans l'Eglise protestante. Les uns, ne considérant le christianisme que comme le degré supérieur du développement moral, aboutissant à l'idéal humanitaire, montrent une grande réserve, pour ne pas dire aversion, à l'égard du dogme; les autres, oubliant que la religion vise toujours notre position dans le monde et l'interprétant avant tout comme un rapport de l'homme avec Dieu, s'en tiennent trop exclusivement aux dogmes qui le décrivent, d'où il résulte un parti-

cularisme ecclésiastique, qui est directement opposé au but universel du royaume.

Résumons brièvement les observations faites jusqu'ici touchant la religion chaétienne. Nous la définirons de la manière suivante : C'est un monothéisme d'une spiritualité parfaite et d'un caractère absolument moral, dont les membres, grâce à l'œuvre rédemptrice du fondateur et à sa prédication du royaume, jouissent d'une entière liberté religieuse et contribuent par leurs actes à l'organisation morale de l'humanité, basée sur le principe de l'amour.

Il nous resterait à passer successivement en revue les diverses parties de la doctrine chrétienne. Pour ne pas excéder les limites assignées à notre rapport, nous devons nous borner à un examen tout sommaire de deux points principaux, la théorie du péché et celle de la rédemption.

Si nous portons d'abord notre attention sur l'idée que notre théologien se fait du péché, nous sommes frappés de cette observation que le péché, n'étant pas une expérience spéciale au christianisme, mais antérieure à lui et effective en dehors de sa sphère, ne fait pas partie de la révélation positive de Dieu. Il n'est pas objet de foi au même titre que la doctrine de Dieu et celle de la rédemption qui sont capitales pour notre salut. Il y a cependant une notion *chrétienne* du péché qui découle de la conception chrétienne du monde. A mesure que l'homme se pénètre de l'œuvre rédemptrice du Christ et du but élevé qu'il doit atteindre comme chrétien dans l'économie du royaume, il se crée aussi une autre image de la puissance du péché et de la grandeur de sa responsabilité. La notion du mal, au point de vue chrétien, dérive donc de sa comparaison avec l'idéal moral du christianisme. Il s'ensuit que c'est une tentative absolument vaine que celle de la dogmatique traditionnelle qui exige de la part de l'homme une vue claire de son impiété, une conscience nette de sa misère morale, avant qu'il puisse faire un pas dans la voie du bien. Au contraire, la haine toujours plus forte du mal résultera d'un amour toujours plus grand de Dieu. Une autre conséquence de ce point de vue, c'est de faire litière du dogme de la *justice originelle* qui placerait la norme morale au

commencement du développement et dispenserait de déterminer le péché d'après l'idéal révélé en Christ. Outre que ce dogme manque de fondement biblique, il aurait l'inconvénient de présenter l'apparition du Christ comme une irrégularité, motivée seulement par l'entrée toute fortuite du péché dans le monde. On peut lui reconnaître cependant un droit relatif, s'il sert à préjuger notre vraie destinée, en enseignant cette vérité que la justice n'est pas un élément étranger à la nature humaine, mais réalisable en nous.

La généralité du péché, qui est un fait, n'est point une nécessité métaphysique ou physique. M. Ritschl a fait dans son troisième volume de la *Doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation* (pag. 292) des remarques très concluantes contre la théorie du péché originel. Le temps dont nous disposons ne nous permet poiut de les reproduire ici. La conception de saint Augustin, qui, comme celle de Pélage, suffit pour établir que l'humanité entière participe au péché,mais qui n'aboutit jamais à une véritable solidarité, à une *communion* réelle des hommes dans le mal, est remplacée dans le système de M. Ritschl par l'idée d'un *royaume du mal.* Il s'est formé dans le cours des générations, en opposition au royaume de Dieu, un royaume des péchés, une puissance de séduction au mal, à laquelle nous contribuons tous par nos actes et qui, sans anéantir absolument notre liberté, nous rend incapables de bien faire.

On le voit, l'essentiel pour le théologien de Gœttingue, ce n'est pas d'élaborer des théories plus ou moins justes sur les origines cachées et lointaines du mal, mais de se former un jugement clair et précis sur le péché actuel, ses degrés et sa signification. La tendance éminement pratique de son enseignement éclate partout, et c'est précisément parce qu'il s'inspire des réalités de la vie chrétienne et des besoins de l'Eglise qu'il trouve les instances les plus fortes contre les doctrines de l'ancienne école.

L'observation que nous venons de faire peut s'appliquer aussi à sa théorie de la rédemption. Elle se caractérise par sa base uniquement religieuse et morale, par son éloignement

des spéculations métaphysiques et intradivines, par l'absence de toute considération juridique. L'œuvre rédemptrice ne vise pas à l'anéantissement du péché originel ni à la destruction de la puissance du péché dans l'individu. Elle a une signification plus générale et purement religieuse. La rédemption n'est autre chose que la rémission des péchés, le pardon. D'une manière positive, la rémission des péchés est désignée par l'expression paulinienne de la justification. Il faut entendre par là un rapport tout particulier, dans lequel Dieu ne tient plus compte des péchés de l'homme, mais se l'associe librement pour le faire participer à l'établissement de son règne sur la terre. Ce n'est pas que Dieu se fasse illusion sur l'état de péché et la culpabilité de la créature, mais il porte un jugement absolument libre qui ne dépend que de sa volonté et qui n'est provoqué par aucun mérite humain.

La doctrine évangélique de la justification diffère du tout au tout de la doctrine parallèle dans le catholicisme. Tandis que cette dernière veut enseigner comment, par un procédé mécanique, les pécheurs sont faits justes et capables d'accomplir des bonnes œuvres, la première ne proclame absolument rien concernant les œuvres et n'explique qu'une chose, comment le pécheur peut entrer en communauté avec Dieu. Nous ne voulons pas oublier de mentionner encore ce fait très important et fortement accentué par M. Ritschl, que la justification, la rémission des péchés, comme elle est le sceau de la nouvelle alliance, ne doit jamais être séparée de la communauté religieuse. Individuellement, le chrétien n'obtient le pardon que dans la communauté à laquelle il appartient et où il se l'approprie par la foi.

L'existence de la communauté chrétienne est indissolublement liée à la personne et à l'œuvre du Christ. Si ses membres possèdent le privilège de la rémission des péchés, s'ils sont réconciliés avec Dieu, ce n'est point par suite d'une simple déclaration, d'une promesse que Jésus leur aurait donnée en sa qualité de prophète, mais ce privilège leur est assuré, grâce à la vie et à la mort du Rédempteur, dans lesquelles il a fait preuve d'une communion complète et inaltérable avec Dieu.

Par sa charité, par sa fidélité à toute épreuve qui ne s'est pas démentie un seul instant et qui éclate le plus manifestement dans sa passion et sa mort, qui est comme le couronnement de sa vie, il a révélé aux siens la volonté d'amour du Père, il leur a ouvert un libre accès auprès de Dieu, en supprimant ce qui les éloignait de lui.

Le fruit de la réconcilation, c'est l'adoption, la filialité divine. Elle élève le chrétien dans une sphère supérieure, où il ne s'inspire plus des penchants naturels, où il n'est plus à la merci des circonstances et des événements accidentels, mais où, à l'exemple du Sauveur, il domine le monde par la patience et l'amour. Cette liberté religieuse est dans une connexion étroite avec la liberté morale qui, affranchissant le chrétien de la loi écrite, règle sa conduite par une norme immuable et purement intérieure, et c'est dans l'exercice de cette double liberté que l'homme éprouve la paix, la félicité.

Nous sommes maintenant en possession de la réponse qu'il faut donner à la question que nous nous posions à l'entrée de ce chapitre. Pourquoi, demandions-nous, la religion de Jésus est-elle l'expression la plus vraie et la plus parfaite de la religion elle-même? C'est, on vient de le voir, parce que le problème si ardu de la conciliation entre la liberté et la dépendance de l'homme reçoit la meilleure, la seule solution possible dans le christianisme. L'idée chrétienne de Dieu est donc la plus haute, la plus pure; elle seule nous garantit une existence indépendante, vraiment personnelle, un bonheur durable, non troublé par les traverses de la vie.

J'entends ce que beaucoup ne manqueront d'objecter à cette démonstration. Une appréciation pareille du christianisme n'est pas d'une nécessité générale; elle n'a de force probante que pour ceux qui se sont approprié l'expérience chrétienne. Ceci nous amène à la question si débattue et si grave de la méthode à suivre dans la théologie systématique.

(*A suivre.*) G. BALDENSPERGER.