Études critiques : une introduction a l'étude de la théologie

Autor(en): **Du Bois, Henri**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **11 (1923)**

Heft 46

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380059

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ÉTUDES CRITIQUES

UNE INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA THÉOLOGIE

Paul WERNLE. *Einführung in das theologische Studium.* 3e Ausgabe. Tübingen, Mohr, 1921.

L'étude qu'on va lire se propose un double but : passer en revue les différentes questions qui se présentent à l'esprit de tout théologien dès le début de sa carrière, et en même temps faire plus ample connaissance avec un homme qui, tout à la fois par le sérieux et par l'indépendance de sa pensée, occupe une place éminente parmi les théologiens de tous les pays, et de notre Suisse en particulier.

Le livre dont le titre figure en tête de ces lignes n'est pas absolument nouveau. Publié pour la première fois en 1908, il vient de paraître en troisième édition sous la forme d'un volume de près de 600 pages, qui reprend et développe de la manière la plus heureuse les idées exposées dans les deux premières. L'inspiration en est avant tout pratique. L'auteur a eu en vue tout d'abord ses étudiants. Il s'est proposé de les initier à l'étude de la théologie, et de leur montrer, en opposition avec les attaques de la libre pensée, d'une part, et du traditionalisme inintelligent de l'autre, quelle est la valeur de la science théologique.

« Pour moi, écrit-il dans sa préface, la théologie, cultivée » dans un esprit sérieux et avec une conscience droite, est tou- » jours, quoi qu'on en puisse dire, un beau don de Dieu, et » j'envisage comme des privilégiés ceux qui peuvent s'y consa- » crer. Je voudrais dire à tous les jeunes gens qui liront ce » livre : Mettez-vous à l'œuvre avec courage, apportez-y tous vos

» efforts, vous ne vous en repentirez jamais » (p. XI). Nous voilà bien loin de certains dédains et des accusations que l'on sait.

Ce livre est une sorte d'encyclopédie, mais d'un genre assez particulier. La plupart des ouvrages qui portent le titre d'Encyclopédie théologique ont un caractère essentiellement formel : c'est une énumération de toutes les disciplines de la théologie, avec l'indication sommaire des matières traitées dans chacune d'elles. Celui de Wernle, au contraire, traite dans un cadre extrêmement simple, en dehors de toute nomenclature pédante, tous les problèmes de la théologie, sinon pour en donner la solution, du moins pour en indiquer le caractère et le moyen de les résoudre. Cela en fait l'originalité et, j'ajouterai, l'intérêt et l'utilité.

L'auteur commence par indiquer les conditions qu'il envisage comme indispensables pour une étude fructueuse de la théologie, et il en nomme trois. La première, c'est l'amour de la vérité, en opposition aux préjugés de toute sorte, qu'ils viennent de droite, de gauche ou d'ailleurs ; nous pourrions dire aussi : une conscience scientifique incorruptible, *ein unbestechliches Gewissen*, qui veut connaître ce qui est vrai et non ce qui plaît à tel ou tel. *Wahrheit über Alles* (p. 4), dit-il, doit être la devise de tout étudiant sérieux, parce qu'elle est celle de tout penseur honnête, et l'on ne peut pas y insister trop en réclamant pour les études théologiques comme pour toutes les autres une complète liberté sans laquelle il n'y a point de science digne de ce nom. La seconde condition est la piété, qui n'est en aucune manière contraire à l'impartialité scientifique. Le divorce qu'on prétend exister parfois entre la foi et la science n'existe qu'en apparence : elles ont, chacune, leur domaine, mais elles se rencontrent en ce point, qu'elles veulent, l'une et l'autre, sur des voies diverses, saisir la réalité vraie. Nous relevons à ce propos un mot de Wernle qui nous paraît d'une justesse frappante : Toute vraie science a pour principe une foi, la foi en la vérité comme en une réalité absolue et éternelle (p. 17). La troisième condition enfin est de nature toute pratique : il faut qu'outre la liberté d'appréciation que réclame la science et qui est inséparable de la poursuite de la vérité, le théologien n'oublie jamais qu'il est au service de ses frères, au service de l'Eglise, un

ministre, c'est-à-dire un serviteur, non un maître, et qu'il se garde de froisser, sous prétexte de sincérité, des sentiments et des convictions respectables : une règle de sagesse chrétienne et de tact qui mérite d'être sérieusement méditée. Ici l'auteur traite les questions délicates qui se posent pour les serviteurs de l'Eglise là où existe une confession de foi à laquelle ils doivent souscrire. Grâce à Dieu elles ne se posent pas pour nous et nous espérons qu'elles ne se poseront jamais, parce que nous voulons être et rester sur le terrain de l'histoire évangélique et non sur celui de la dogmatique.

Wernle divise la théologie en trois branches essentielles : théologie historique, systématique et pratique. Nous avons fait remarquer déjà la simplicité de cette division, qui comporte assurément plusieurs sous-titres, mais qui les réunit dans une heureuse unité. Cependant, nous aurions à faire à ce point une observation qui nous paraît avoir une certaine importance. Quoique Wernle ait rajeuni l'encyclopédie, il en a conservé le schéma traditionnel, en vertu duquel on divise la théologie en un certain nombre de disciplines exactement parallèles, et l'on place en conséquence la théologie pratique sur le même pied que les autres, alors qu'il y aurait en réalité une différence profonde et capitale à établir entre elle et ce que nous appellerons la théologie didactique. Celle-ci a pour objet la religion considérée en elle-même, comme un sujet d'étude, alors que la théologie pratique a pour objet les moyens de créer ou de développer la vie religieuse, et qu'elle est un art plutôt qu'une science. Il y aurait ainsi à distinguer d'abord dans l'encyclopédie deux parties essentielles et essentiellement différentes de la théologie, savoir la théologie didactique et la théologie pratique, pour classer après cela dans la première les branches diverses qui sont plus spécialement du domaine du savoir. Nous ne connaissons que Frédéric Godet qui ait fait jusqu'ici cette remarque (dans un passage du *Bulletin théologique* de la *Revue chrétienne* de 1863) et proposé cette correction à apporter à la disposition usuelle de l'encyclopédie, en donnant, à tort il est vrai, à ce que nous appelons la théologie didactique le nom de théologie spéculative.

Le premier chapitre est consacré à la théologie historique. Il

s'ouvre par quelques remarques générales dont il faut relever l'importance. La première a trait à la nature de la religion que l'auteur caractérise comme une vie de relation avec Dieu, qu'il faut se garder de confondre avec une certaine manière de comprendre ou de formuler cette relation. Sa pensée se résume à cet égard dans ces mots : la religion est bien moins une croyance qu'une vie : *Die Religion ist weit weniger eine Denkform als eine Lebensform* (p. 48). Cette pensée, qui était déjà l'idée dominante de la théologie de Schleiermacher, ne peut pas être trop nettement soulignée parce qu'elle est absolument vraie et ensuite parce qu'elle est de nature à écarter de nombreux malentendus, en tout cas celui qui consiste à identifier lar eligion avec une certaine dogmatique. — La seconde remarque porte, non sur la religion elle-même, mais sur la manière de la traiter ; nous pouvons la formuler ainsi : pour comprendre la religion et les religions, il faut avoir le sens religieux. Pour celui à qui il manque, les souvenirs des religions d'autrefois ou les rites et les formes des religions d'aujourd'hui ne représentent qu'une collection de curiosités. Celui qui le possède comprend la vie qui a animé ces formes parfois étranges ou repoussantes, et sait reconnaître la part de vérité qui se cache — ou se révèle —, dans toute religion, en vertu de ce que Wernle appelle « le parallélisme des religions », illustré par quelques frappants exemples empruntés à la religion de l'Inde (v. les Psaumes védiques cités p. 67). — Enfin, et c'est la troisième remarque, il y a deux manières de considérer et de juger les religions étrangères à la nôtre. Il y a celle qui consiste à les condamner comme des religions fausses, à côté desquelles il n'y en a qu'une seule vraie, c'est ce que Wernle appelle le point de vue du missionnaire, que nous pourrions illustrer par le jugement que Paul a porté sur le paganisme dans Rom. I. Il y a, à côté de celle-là, celle qui consiste à reconnaître ce qu'il y a de vrai, nous dirions volontiers de nécessaire, en elles, ce que Wernle appelle le point de vue de l'historien (p. 60). Nous distinguerions de préférence ces deux conceptions comme étant, d'une part, le point de vue pratique, qui est celui du combat, mais qui ne tient pas compte de tous les éléments de la question, et de l'autre, le point de vue théorique qui corrige ce que l'autre a nécessairement d'exclusif et d'incomplet.

Ces remarques faites, la théologie historique comprend d'abord, dans la pensée de l'auteur, un exposé sommaire de l'histoire des religions, à partir des peuples primitifs, pour s'arrêter à la religion d'Israël dans ses phases diverses et avec ses documents dans le canon de l'Ancien Testament, — puis à la religion chrétienne avec le Nouveau Testament. Nous sommes ici sur le terrain de la critique et de l'exégèse. A ce point il y a entre autres deux questions à noter, l'une qui appartient en même temps à l'histoire et à la dogmatique, celle de l'inspiration des livres bibliques, l'autre, celle de la formation du canon des Saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Relativement à la première, il faut remarquer que la doctrine de l'inspiration telle que la dogmatique traditionnelle la connaît et que l'Eglise l'a empruntée à la Synagogue, est étrangère aux livres de l'Ancien Testament, auxquels on l'a appliquée d'abord, et que l'étude des écrits bibliques en général prouve qu'elle n'est pas d'accord avec la réalité. Il nous suffit de reconnaître dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament les documents primitifs de la religion d'Israël et de la religion chrétienne, et par là de la révélation divine dans ces deux formes successives de la pensée religieuse. Relativement à la seconde question, nous relevons en particulier deux points : c'est d'abord ce qui concerne la valeur du texte masorétique, qu'on a considéré longtemps, à cause de son antiquité présumée, comme intangible, mais qui a en réalité une origine relativement récente (le IIe siècle après J.-C.) et qu'il ne faut par conséquent pas hésiter à corriger par tous les moyens dont la science dispose, et surtout par la comparaison avec les anciennes traductions, notamment celle des LXX, malgré les problèmes divers que soulève sa composition. C'est ensuite l'affirmation de l'importance de la critique du texte pour le Nouveau Testament, une branche d'étude aisément négligée, mais indispensable pour quiconque veut arriver à la connaissance exacte du texte primitif et de la pensée des auteurs (p. 128).

C'est ici le lieu de parler des droits de la critique historique appliquée aux écrits bibliques, droits souvent contestés au nom d'une tradition qu'on identifie avec la vérité religieuse. Ces droits, Wernle les affirme, et nous avec lui, au nom de la vérité ou, si l'on veut, de la sincérité scientifique. L'his-

toire critique est l'histoire vraie, tandis que l'histoire mise au service de notions préconçues, quelles qu'elles soient, n'est plus de l'histoire mais de la fantaisie : il faut le redire souvent et le répéter en particulier à ceux qui entrent dans la carrière des études, quand ils s'étonnent ou qu'ils s'effraient de certains résultats de la science en désaccord avec la tradition. Il y a sans doute une critique exagérée qui donne des hypothèses pour des certitudes ou qui obéit à des préjugés dogmatiques, ce qui n'est pas plus scientifique que le traditionalisme le plus étroit, mais la critique en elle-même, inséparable de toute étude historique sérieuse, n'est pas autre chose que la recherche consciencieuse de la vérité et, par conséquent, le devoir de l'homme de science.

Après les écrits bibliques, objets de la critique et de l'exégèse, leur contenu, objet de la théologie biblique. Nous nous bornons au contenu du Nouveau Testament : il se résume en deux mots, en deux noms, Jésus et Paul. Sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, Wernle a publié, sous le simple titre *Jesus*, un fort beau livre (1), dont nous voudrions recommander la lecture à tous ceux que ce grand sujet intéresse. Il paraîtra sans doute trop critique, trop moderne, pour employer le terme à la mode, aux traditionalistes, trop fidèle à la tradition à ceux qui veulent du très moderne : c'est à notre avis le meilleur éloge à en faire et la preuve qu'il est bien près d'être parfait. En y renvoyant ceux qui lisent notre trop rapide étude, nous nous bornons à relever, dans ce chapitre, deux questions : la première est celle de la biographie de Jésus, la seconde celle de son enseignement. — Et d'abord, la biographie de Jésus. On sait combien on a écrit de « Vies de Jésus », et cela jusqu'à une époque toute récente où la psychologie a été parfois chargée de remplacer le sens historique. Or, il nous paraît qu'en l'état de nos connaissances, avec les données fragmentaires que nous fournissent les évangiles synoptiques, pour ne pas parler de celles, non moins fragmentaires, de l'évangile de Jean, il n'est pas possible d'écrire vraiment une Vie de Jésus : il doit nous suffire de connaître sa pensée et quelques événements principaux de sa carrière. Telle est, avec un peu moins de précision

(1) *Jesus*, von D. Paul Wernle, Professor an der Universität Basel. Tübingen, Mohr, 1916.

peut-être, l'opinion de Wernle. Après avoir fait remarquer les lacunes que présentent nos documents bibliques et la difficulté qu'il y a à arriver à un résultat scientifiquement certain sur maint point de détail, il ajoute : « A mon avis, il faut renoncer » à pénétrer et à vouloir expliquer, avec les moyens dont nous » pouvons disposer et les ressources de la science, les mystères » d'une âme comme celle de Jésus, qui dépasse de si haut la » moyenne des âmes. Il n'y a, pour s'en croire capables, que » des ignorants ou tout au plus des demi-savants » (p. 164). — La seconde question est celle qui a trait à la pensée et à l'enseignement de Jésus, tels que nous pouvons les connaître par une étude attentive et impartiale des documents bibliques. Par ces documents nous entendons les évangiles synoptiques, c'est-à-dire la tradition apostolique sous sa forme populaire et objective, tandis que dans l'évangile de Jean elle se présente sous une forme théologique et comme traduite dans la pensée et avec le vocabulaire de l'auteur. Ceux-là seuls peuvent nous fournir les données de fait dont nous avons besoin, quand même, ici déjà, la pensée personnelle des auteurs peut avoir exercé quelque influence sur leur rédaction et plus ou moins coloré l'image de leur héros. Dans ces données il y a à relever les points suivants : 1° l'importance que Jésus attribue à l'eschatologie, mais en montrant par là qu'il entend que ses disciples, au lieu de se laisser absorber ou écraser par les misères du temps présent, regardent avec courage dans l'avenir et travaillent à préparer l'avènement glorieux du règne de Dieu ; 2° le caractère rigoureusement moral des conditions d'entrée dans le royaume de Dieu : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits » (Matth. VII, 16) ; 3° l'affirmation, de la part de Jésus, de la souveraineté absolue de Dieu, auquel il entend obéir, du secours duquel il a besoin et dont il déclare sans hésiter qu'il est « le seul bon » (Marc X, 18) : il y a là certainement une correction importante à apporter à la christologie traditionnelle ; 4° enfin, la certitude non moins formelle qu'a eue Jésus d'apporter aux hommes la présence et la vie de Dieu, selon la parole de Paul : « Dieu était en Christ » (2 Cor. V, 19).

Après Jésus, Paul. Il n'est pas nécessaire de rappeler qu'un des grands problèmes de la théologie du Nouveau Testament est celui des rapports à établir entre l'enseignement de Jésus et

celui de l'apôtre. Est-ce bien la même religion... d'un côté, foncièrement pratique, de l'autre essentiellement dogmatique, d'un côté la parabole de l'enfant prodigue, de l'autre, l'affirmation que le pécheur ne peut être sauvé que par le sacrifice de la croix et peut-être en vertu de la substitution de Christ au coupable ? Quel rapport y a-t-il entre le Christ des synoptiques et la christologie de Paul ? Nous ne pouvons pas énumérer, avec Wernle, tous les essais de solution du problème et toutes les questions qui s'y rattachent. Nous devons nous contenter de signaler ce qui nous paraît ici le point capital, c'est que la pensée de Paul est avant tout, non pas, comme on le répète si souvent, une théologie, mais l'expression de ses expériences religieuses, et se résume en deux mots : perdu sans Christ, sauvé en lui pour le temps et pour l'éternité (p. 189). Cette affirmation toute pratique de sa conscience et de son cœur, qu'il a exprimée au moyen du vocabulaire qui lui était familier et selon les besoins de la polémique qu'il soutenait, on l'a transformée en un système, et elle est devenue, contrairement à sa propre pensée, une orthodoxie (p. 191). Il faut insister sur le fait que les épîtres de Paul ont avant tout un but pratique, et que la théologie, dont il y a assurément chez lui de nombreux éléments, et même des éléments qui ne sont pas toujours rigoureusement conformes les uns aux autres, n'est pour lui qu'un moyen d'exprimer sa pensée et non point le but qu'il poursuit. On peut faire une observation toute pareille à l'égard de l'évangile de Jean : il est le témoignage rendu à la puissance et aux bienfaits de Jésus-Christ par une âme chrétienne, instruite à l'école d'Alexandrie, dont l'Eglise a aussi dénaturé la pensée en en faisant un compendium de dogmatique.

Nous sommes arrivés ici au point où la théologie biblique touche à l'histoire ecclésiastique, dont il ne faut pas séparer ce qu'on continue à appeler, par tradition mais à tort, l'histoire des dogmes, alors qu'il s'agit de l'évolution générale de la pensée religieuse dans la société chrétienne. Ici l'auteur passe successivement en revue l'Eglise primitive, la scolastique, la Réformation, l'époque moderne, tout un cours d'histoire en raccourci, mais en un raccourci extrêmement riche et suggestif.

Dans l'époque primitive, nous notons : 1° la naissance de

l'Eglise, qui n'a pas été fondée par Jésus-Christ, mais qui, ainsi que Wernle le fait remarquer, a été le seul moyen, moyen imparfait comme toute œuvre humaine, mais nécessaire, de conserver à l'humanité la connaissance de l'histoire évangélique et la foi chrétienne. 2° Les débuts de la philosophie chrétienne, dans la polémique avec le gnosticisme et en particulier dans les travaux de Clément d'Alexandrie et d'Origène. 3° L'œuvre de Constantin : ici on éprouve un vrai plaisir à enregistrer la pensée d'un véritable savant, qui a su comprendre la grandeur de Constantin malgré bien des faiblesses, et dont les appréciations font un heureux contraste avec certains jugements singulièrement partiaux, tels qu'on les trouve, par exemple, dans l'Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne, d'Ed. de Pressensé (1). 4° La naissance et le développement du monachisme, qui, avec des hommes comme Basile de Césarée, a sauvé le christianisme au moment où il allait être envahi par les souvenirs du paganisme et par une mondanité croissante : *die Rettung des Christentums aus der gänzlichen Verweltlichung* (p. 220). Enfin, 5° Augustin, dont la connaissance, la lecture de ses *Confessions*, en particulier, doivent avoir une place essentielle, indispensable même, d'après Wernle, dans les études de tout théologien.

Au moyen âge, où le catholicisme fête ses triomphes, mais où s'annonce déjà l'émancipation de la tutelle de l'Eglise (p. 238), il faut relever la grande idée qui s'exprime dans la papauté, surtout dans les plus distingués de ses représentants, un Grégoire VII et un Innocent III. Cette idée est celle du royaume de Dieu, qu'alors sans doute on identifie à tort avec l'Eglise, mais qui est celle d'un royaume supérieur aux états terrestres, aux nationalités et aux gouvernements humains : *Gottesreich und Weltreich ist der Gegensatz* (p. 230). Ici encore on éprouve une vraie jouissance à entendre parler l'historien, qui veut et qui sait être juste, même envers des adversaires, et qui donne ainsi un exemple de cette impartialité scientifique qu'on ne saurait trop recommander aux théologiens.

A l'époque de la Réformation il faut signaler la caractéristique pénétrante des trois grands réformateurs, Luther, Zwingli et

(1) E. DE PRESSENSÉ, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*. 6 vol. Paris, 1858-1877.

Calvin, auxquels on sait que Wernle vient de consacrer trois remarquables monographies, sous le titre général : *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren* (1). Luther, que le sentiment profond du péché a conduit à la croix, une âme de héros, de poète et d'enfant tout à la fois, — Zwingli, trop souvent méconnu en dehors des étroites frontières de notre Suisse, un géant de la pensée dans sa théologie spéculative, dont la logique ne recule pas devant les conséquences les plus audacieuses des principes qu'il pose, et dans les plans, non moins audacieux, de ses conceptions politiques, — Calvin, moins primesautier peut-être que Luther et Zwingli, mais homme d'une volonté inflexible dirigée par un esprit d'une admirable clarté, qui a imprimé le sceau de sa pensée au protestantisme de France, d'Ecosse, d'Angleterre, de Hollande, sans parler de Genève, et a groupé autour de son nom les membres épars de l'Eglise nouvelle. « Nous sommes heureux, écrit Wernle, de n'être plus sous sa férule, mais qui sait ce que nous serions sans l'œuvre qu'il a faite et sans l'ardeur de son dévouement pour la cause de Dieu » (p. 251).

A l'époque moderne, au sein de l'histoire contemporaine, où la renaissance du christianisme, après l'indifférence railleuse du XVIIIe siècle, a donné un éclatant témoignage de sa puissante vitalité, on s'arrête naturellement devant les noms de Kant et de Schleiermacher, le premier, le héros de la pensée morale, qu'il n'est pas permis à un théologien de ne pas connaître, le second, le rénovateur de la théologie, de la pensée duquel nous vivons encore et dont vivent ceux-là même qui croient avoir échappé à son influence : *Schleiermacher ist für uns heute ein Gegenwärtiger* (p. 274). A ce propos nous signalons comme digne d'être particulièrement prise en considération l'observation très juste que fait l'auteur au sujet du progrès qui s'est accompli dans la pensée du grand théologien entre la publication de ses « Discours sur la religion », dont l'inspiration est spinoziste, et celle de sa « Dogmatique », dont l'inspiration est franchement chrétienne. A remarquer aussi ce que l'auteur dit, avec le jugement impartial qui le distingue, des écoles actuelles de théologie, et le regard sérieux et ferme qu'il jette, au terme de cette étude

(1) Tübingen, Mohr, 1918-19.

historique, sur le triste chaos dans lequel s'agite l'humanité contemporaine. Il résume sa pensée dans un adage de Calvin, dont les chrétiens devraient faire leur devise : *Per mediam desperationem prorumpere convenit*, ce que nous traduisons librement ainsi : « Il faut toujours espérer » (p. 292).

Après la théologie historique, la théologie systématique. Chacun sait qu'elle comprend deux disciplines essentielles, la dogmatique, à laquelle Wernle rattache l'apologétique, et la morale : c'est une division traditionnelle qui répond, d'ailleurs, à la nature du sujet. Dans la dogmatique, il s'agit pour le penseur chrétien de se rendre compte de sa foi, mais il faut remarquer que le nom qu'on donne à cette discipline est un peu malheureux : il provient, comme celui d'histoire des dogmes, d'une conception de la religion qui n'est plus la nôtre et d'après laquelle on l'envisage comme consistant en un certain nombre de « dogmes » ou de propositions sanctionnées par l'Eglise. La théologie allemande a adopté, depuis Schleiermacher, une désignation beaucoup meilleure, celle de *Glaubenslehre ;* elle est malheureusement intraduisible dans notre langue et il faut nous contenter d'une étiquette de convention, qui ne répond que de loin aux matières traitées. — Au début de ce chapitre, Wernle place quelques considérations générales empruntées à la philosophie de la religion, que nous avons déjà rencontrées sous une forme un peu différente dans le chapitre de la théologie historique, mais qui ont une place nécessaire, à titre d'introduction, dans celui de la dogmatique. Il s'agit de la nature *(Wesen)* de la religion en général, puis de celle de la religion chrétienne et enfin de celle du protestantisme. Sur le premier point, Wernle rappelle que la religion est avant tout une vie, une fonction *sui generis* de l'esprit humain, qu'il faut se garder de confondre avec la science de la religion ; sur le second, il définit le christianisme comme étant la puissance de Dieu réalisée dans la personne de Jésus : *Die göttliche Macht in der Person Jesu* (p. 320) ; sur le troisième enfin, il caractérise le protestantisme dans son ensemble, malgré les phases et les formes diverses qu'il a traversées, comme étant le christianisme paulinien.

Nous ne nous arrêtons pas à ce que l'auteur dit, en passant,

du catholicisme. Nous pourrions rappeler ce que nous avons dit ailleurs du jugement impartial qui sied au vrai savant et dont Wernle est un constant exemple : nous nous bornons à noter cette observation, c'est que pour juger sainement du catholicisme, il ne faut pas seulement l'étudier dans ses erreurs ou dans ses faiblesses, mais aussi dans les meilleurs de ses représentants, un Augustin autrefois, un Newman au XIXe siècle.

Quant à la dogmatique elle-même, elle a pour tâche d'exprimer la foi du chrétien, spécialement du chrétien protestant, d'une manière conforme aux lois de la pensée, ou, si l'on veut, de donner au chrétien protestant la conscience de sa foi (p. 398). Or la foi chrétienne et, par conséquent la dogmatique, a pour source et pour norme l'Evangile, tel que nous pouvons nous l'approprier par notre expérience et le comprendre par la pensée (p. 345). Nous n'avons pas d'objections graves à faire à cette formule, cependant elle nous paraît manquer quelque peu de précision et partant de clarté. Il vaudrait mieux dire, nous semble-t-il, en distinguant d'une manière plus nette les divers éléments de la question, que l'objet de la dogmatique est l'expérience religieuse du chrétien, dont la norme est fournie par les écrits bibliques, en particulier par ceux du Nouveau Testament, et dont la forme est conditionnée par l'histoire.

Nous ne pouvons pas énumérer en détail les paragraphes de la dogmatique, avec les problèmes qu'ils soulèvent. Ils peuvent, d'ailleurs, se résumer en trois mots : Jésus-Christ, Dieu et l'homme. Dans le premier de ces chapitres généraux, Wernle insiste sur la pensée que la foi en Jésus-Christ doit être et rester toujours le premier objet de toute dogmatique chrétienne : *Wirklich ernst machen mit Jesus, das muss die Losung unseres Christentums sein* (p. 356). Mais il faut se garder de confondre cette foi avec une christologie particulière : la meilleure christologie sera toujours celle qui rendra le mieux compte de ce que Jésus-Christ est pour nous. Il faut naturellement relever ici les deux grands faits de la mort et de la résurrection du Christ dont l'importance pour l'ensemble de son œuvre ne peut échapper à aucun chrétien. Seulement il ne faut pas confondre l'œuvre salutaire et mystérieuse du sacrifice de Jésus-Christ avec une certaine théologie de la rédemption, et il ne faut pas davantage confondre la

résurrection avec le retour à la vie de son corps matériel, alors qu'elle est l'expression de la réalité de son existence personnelle et du triomphe de son œuvre (p. 360).

Dans le second chapitre, Wernle, après avoir rappelé les solutions opposées que l'optimisme et le pessimisme cherchent à donner du « problème de Dieu », les montre conciliés dans la confiance de l'enfant de Dieu en son Père céleste révélé par Jésus-Christ. — C'est là également que l'on trouve la solution des grandes questions de la doctrine du salut, des questions de la rédemption et de la sanctification. « Le facteur essentiel dans la vie du racheté, c'est la confiance au Père céleste, au Dieu de la grâce, qui vient à nous en Jésus-Christ, et la vie du Père céleste devenant notre vie pour se manifester dans les bonnes œuvres » (p. 371).

Il reste un mot à dire de l'espérance chrétienne, de l'eschatologie pour employer un terme d'école, dont on sait quelle grande place elle occupe dans les évangiles et dans le christianisme primitif et quels problèmes elle pose à notre esprit. La pensée de Wernle est celle-ci, et nous croyons qu'il est difficile de mieux dire : Il faut distinguer dans l'eschatologie du Nouveau Testament et en particulier dans les enseignements eschatologiques de Jésus, la forme et le fond : la forme est celle de l'époque, celle que pouvait fournir le vocabulaire du temps, un vocabulaire qui ne peut plus être le nôtre ; le fond, c'est l'affirmation certaine que la victoire appartient à Dieu et que le chrétien doit y coopérer de son côté sans se lasser.

Arrivé là, Wernle traite, dans une section spéciale, l'apologétique, considérée comme une partie ou, si l'on veut, comme une dépendance de la dogmatique. Mais il se présente sur ce point une question de méthode sur laquelle il nous paraît utile d'attirer l'attention, en la formulant d'une manière tout à fait précise. Cette question, la voici : L'apologétique constitue-t-elle une discipline de la théologie, c'est-à-dire une science pour elle-même? A cela nous répondons sans hésiter: Non, parce que la défense du christianisme n'est point un objet unique à traiter en l'exposant suivant les lois de la logique, mais doit porter nécessairement sur des points divers qui varient avec les époques et supposent également des méthodes diverses. Il ne peut pas y avoir *une* apologétique, mais des morceaux apologéti-

ques, savoir la réfutation des diverses attaques dirigées contre la religion, une réfutation qui peut trouver sa place à propos de tous les paragraphes de la dogmatique. Elle n'est pas une science à part, à côté de la dogmatique, mais une *manière* de traiter les questions qui font l'objet de celle-ci. Il nous paraît que c'est aussi la pensée de notre auteur, mais il a laissé à ses lecteurs le soin de la deviner plutôt qu'il ne l'a explicitement formulée.

A propos d'apologétique il signale quatre adversaires de la foi chrétienne contre lesquels les droits de celle-ci doivent être défendus. Ces adversaires sont : le positivisme, qui n'en appelle qu'à l'expérience sensible ; le naturalisme qui entend expliquer l'esprit par la nature, et qui se présente souvent sous la forme de l'évolutionisme, en oubliant que chacun des degrés de l'évolution suppose un commencement nouveau ; puis, ce qu'il appelle l'illusionisme, qui ne voit dans la religion, à la manière de Feuerbach, que l'expression des désirs ou des craintes de l'homme ; enfin la théorie qui nie la supériorité du christianisme en lui refusant le caractère d'une religion définitive et absolue. Il s'agit ici d'une question délicate, soulevée par l'école moderne connue sous le nom de *religionsgeschichtliche Schule*, une appellation que nous ne réussissons pas à traduire correctement, savoir la question de l'absoluité du christianisme à laquelle on sait que le professeur Trœltsch, le chef de l'école, a consacré un ouvrage spécial (1), et plus d'un chapitre de ses écrits. La solution du problème nous paraît être donnée tout entière dans cette simple constatation, que nous ne voyons aucune possibilité de connaître Dieu d'une manière plus parfaite qu'en Jésus-Christ. Ainsi, dit Wernle, l'apologétique en revient à l'expérience, c'est-à-dire à l'expérience du chrétien qui se résume en deux mots : Jésus et ses bienfaits : *Jesus und seine Gaben* (p. 422).

A côté de la dogmatique se place naturellement la morale, pour laquelle nous préférerions l'appellation familière à la langue allemande, mais insolite dans notre idiome, d'« ethique », parce qu'elle indique mieux le caractère de la discipline dont il s'agit que le nom de morale, qui semble la rabaisser au rang d'un recueil de préceptes ou de règles de conduite. — Wernle

(1) Ernst Trœltsch. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902.

commence par montrer les difficultés spéciales qu'on rencontre dans la tractation du sujet. Ces difficultés consistent essentiellement dans les divergences qui existent soit parmi les hommes en général quant aux notions du bien et du mal, soit entre les moralistes quant à la notion de la morale elle-même — il suffit de rappeler les écoles rivales des Stoïciens et des Epicuriens, — soit entre les théologiens, car il y a une morale catholique et une morale protestante. En outre, puisqu'il s'agit de théologie, l'on peut se demander s'il n'y a pas une secrète contradiction entre la religion et la morale, la religion supposant la dépendance absolue de l'homme à l'égard de Dieu, et la morale supposant au contraire la liberté de l'homme. La première tâche sera donc de poser des principes qui permettent de s'orienter au milieu de ces conceptions diverses, de marquer la place de la morale chrétienne et de montrer quel en doit être le caractère. Pour cela, l'auteur distingue trois espèces de morales : la morale de la *nature*, fondée uniquement sur les instincts naturels, qui se présente sous la forme de l'eudémonisme et de l'utilitarisme, ce qui implique en réalité la négation de la distinction du bien et du mal pour lui substituer celle de l'utile et du nuisible, — la morale du *devoir*, *des unbedingten Sollens* (p. 439), qui suppose la liberté de la volonté en dépit de la faiblesse humaine, — et la morale *chrétienne*. Celle-ci se distingue de la morale philosophique par un double caractère : elle est religieuse dans sa forme, et quant au fond, elle met à la place du devoir impersonnel la volonté de Dieu, en assurant ainsi à l'homme sa véritable dignité, parce qu'elle l'appelle à entrer en relations personnelles avec Dieu (p. 457). — Cependant on peut se demander si les droits de la morale chrétienne ne sont pas contestables : que faut-il penser, en effet, de ce qu'on appelle la morale indépendante, et aussi de l'affirmation, souvent répétée à l'époque actuelle, de la faillite du christianisme ? A propos de la première question, Wernle fait remarquer, avec infiniment de raison, qu'il faut distinguer entre deux manières de considérer la morale indépendante : lorsqu'elle est fondée sur la volonté sérieuse du bien, elle est une religion qui s'ignore elle-même, car on ne peut vouloir vraiment le bien sans croire aux choses invisibles : *Es gibt kein Tun des Guten in aller Welt, das nicht aus dem Glauben an das Unsichtbare geboren wäre*

(p. 466) ; en revanche lorsqu'on n'a voulu fonder la morale que sur des données scientifiques, elle a toujours fini par faire un misérable fiasco. — Quant à la faillite du christianisme, elle est le fait, non du christianisme lui-même, mais avant tout, des fautes des chrétiens, car jamais on ne pourra proposer à l'humanité un idéal plus élevé que celui de l'Evangile.

Après ces questions générales, l'auteur passe en revue celles de la morale spéciale. Nous devons renoncer à les énumérer toutes, mais nous voulons au moins signaler deux points importants. C'est d'abord un mot excellent à l'égard de la souffrance et sur le devoir de l'accepter avec obéissance à l'exemple de Jésus-Christ, comme étant la volonté de Dieu, contraste frappant et heureux avec une doctrine qui entend bannir la souffrance de la vie du chrétien comme si elle était indigne de Dieu (p. 471). — C'est ensuite le chapitre très développé, dont les circonstances actuelles justifient l'étendue, relatif à la question sociale. Nous y relevons d'abord le devoir recommandé à tout chrétien de travailler dans la mesure de ses forces à améliorer les conditions de la vie sociale, — mais aussi l'erreur que l'on commet, lorsque, avec un certain socialisme chrétien (ainsi Kutter, p. 495), on identifie le règne de Dieu annoncé par Jésus-Christ avec la société nouvelle que l'on compte créer, — et l'erreur, non moins grave, qui consiste à vouloir concilier le christianisme avec l'égoïsme qui place son idéal dans le bien-être et qui, pour le réaliser, fait appel, avec une méconnaissance puérile de la réalité, à la lutte des classes comme si toutes les classes de la société n'avaient pas les mêmes devoirs et ne devaient pas travailler à la même œuvre.

Nous arrivons à la théologie pratique où l'auteur parle de l'Eglise, du pasteur et de son œuvre, du culte, de l'instruction religieuse, de la mission chez les païens. Ne pouvant tout dire, nous attirons l'attention sur les points suivants : 1° L'affirmation que, si l'Eglise devait naître nécessairement de la prédication apostolique, elle a manqué gravement à sa mission lorsqu'elle a confondu l'Evangile avec les formules d'une confession de foi et qu'elle a oublié que la vraie foi est inséparable de la charité et de l'espérance, c'est-à-dire des devoirs essentiels de la vie morale. 2° La définition du pasteur, qui ne doit en aucune manière être considéré comme un prêtre, ni comme possédant

seul la vérité — sa parole n'est pas la parole de Dieu —, mais comme un témoin de l'Evangile et un serviteur de Jésus-Christ, et qui, par conséquent, ne doit jamais être un homme de parti, qu'il s'agisse de partis politiques ou théologiques : *Man kann nicht Jünger Jesu und Parteimensch sein* (p. 529). 3° Le passage d'une délicieuse ironie en même temps que d'un profond sérieux, où est caractérisée la tendance qui veut être moderne à tout prix, et qui tout en prétendant à une complète indépendance ne fait souvent que répéter sans le comprendre un mot d'ordre donné. Le pasteur, dit Wernle, doit connaître et savoir comprendre ce mouvement, mais cela ne veut pas dire qu'il doit s'y inféoder, l'admirer dans ce qu'il a de maladif, et donner dans des extravagances, qu'on décore du nom de modernité, et qui ne sont qu'un signe de décadence (p. 549). 4° Les observations excellentes que fait l'auteur sur le ministère des laïques, inauguré déjà en une certaine mesure dans les Eglises réformées, et sur le ministère féminin. 5° Les observations non moins excellentes qui concernent la prédication : « On entend parfois, dit-il, des » sermons qui traitent de questions politiques ou sociales et qui » continuent en chaire les polémiques des journaux ou les discus- » sions des assemblées populaires. Cela peut avoir, ici ou là, » quelque utilité, mais en tout cas, ce n'est plus un culte. Tout » sermon doit prêcher Dieu et Jésus-Christ ; quand même le » nom de Jésus-Christ n'y figurerait pas, il ne doit rien y » avoir dans la prédication qui ne soit orienté vers Jésus-Christ » (p. 557-558). » A quoi s'ajoute la recommandation de ne pas prêcher seulement pour les hommes en général, pour une sorte d'humanité abstraite, qui n'est pas là, mais pour les hommes que le prédicateur a devant lui, avec leurs préoccupations du moment et leurs devoirs de tous les jours. 6° Le droit et le devoir de la mission en terre païenne, continuation de l'œuvre du Christ « venu pour chercher et sauver ce qui était perdu », affirmation encore incomplète sans doute, mais bienfaisante de l'unité du christianisme, revanche des iniquités commises au nom de la civilisation par les nations dites chrétiennes : c'est, dit Wernle, presque dire un blasphème que de dire « que sans les missions nous devrions douter de la justice de Dieu » et pourtant c'est parfaitement vrai (p. 568). Ici nous nous arrêtons parce qu'il faut nous arrêter ; ce que l'auteur dit encore de

l'enseignement religieux suppose, d'ailleurs, des conditions un peu différentes, et, à ce qu'il nous semble, moins favorables que les nôtres, mais il faut au moins, à ce propos, relever le très sage précepte que, pour instruire avec fruit la jeunesse, il faut rester jeune soi-même (p. 583).

Puis, nous aimons à transcrire ici, en les traduisant librement, les dernières lignes du beau livre que nous venons d'étudier: « C'est avec un sentiment particulièrement sérieux et doux que » le jeune théologien doit se préparer à sa vocation future, à » une vocation qui réclame un complet dévouement. Elle n'est » pas plus sainte que toute autre carrière poursuivie sous le » regard de Dieu, mais elle confère à celui qui y entre une haute » dignité, parce qu'elle l'appelle à éveiller et à cultiver dans les » âmes le sens et l'amour des choses saintes » (p. 589). Dans ces quelques lignes, l'auteur rappelle à ses lecteurs les débuts de son livre, écrit avant tout pour des étudiants et pour leur servir de guide dans la vie où ils entrent, et surtout elles caractérisent mieux que de longs développements l'esprit dans lequel il a été écrit.

Après ce qui précède, il nous reste à essayer d'apprécier en peu de mots l'œuvre que nous venons d'analyser. Sans parler du souffle de piété, d'une piété très éclairée, très indépendante et en même temps très profonde, qui l'anime, deux traits surtout méritent d'y être relevés. C'est d'abord la richesse étonnante de la pensée, qui suppose la connaissance de tous les problèmes, de toutes les questions qui peuvent se présenter à l'esprit du théologien, disons mieux, à l'esprit de tout penseur, quel qu'il soit ; cette richesse se retrouve dans la nombreuse et riche bibliographie, qui prouve les vastes lectures de l'auteur, et qui est tout autre chose qu'une simple et froide énumération de titres de livres. C'est ensuite la probité scientifique que nous avons eu, plus d'une fois déjà, l'occasion de faire remarquer, cette sincérité courageuse dans la recherche de la vérité que l'auteur ne se lasse pas de recommander à ses lecteurs, dont il est lui-même un modèle, et qui n'est, après tout, qu'une forme de la vertu chrétienne. Voudrons-nous, après cela, hasarder quelques critiques, signaler quelques répétitions, peut-être certaines longueurs, et relever deux ou trois petites lacunes, ainsi

dans le paragraphe consacré à l'antiquité grecque, l'absence du nom de Socrate parmi les philosophes qui ont le mieux mérité leur nom; plus près de nous, à l'occasion de la fondation de l'Eglise morave, celle du titre de l'ouvrage important de Félix Bovet, *Le comte de Zinzendorf* (1). Enfin nous nous demandons s'il n'y aurait pas lieu, à propos de la théologie de Zwingli, d'insister plus que ne le fait l'auteur sur la doctrine de l'élection *(Erwählung)*, qui nous paraît caractéristique pour le réformateur de Zurich et très supérieure, quoique analogue, à la prédestination calviniste.

Mais nous n'avons garde de nous arrêter à ces menus détails. Nous avons mieux à faire que cela, nous avons à dire notre reconnaissance pour l'auteur de ce livre d'une si haute valeur, vrai manuel complet de théologie, c'est-à-dire de la théologie telle que nous la comprenons, que nous l'aimons et qu'elle nous paraît répondre également aux exigences de l'esprit scientifique et du cœur chrétien.

H. Du Bois.

(1) 2e éd., 2 vol., Paris, 1865.