

La théologie d'Albert Ritschl exposée dans son enchaînement logique [suite]

Autor(en): **Emery, Louis**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **20 (1887)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379416>

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.

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL
EXPOSÉE DANS SON ENCHAINEMENT LOGIQUE

PAR

LOUIS EMERY ¹

III

La condition indispensable d'une bonne théologie systématique, c'est une notion exacte du caractère propre de la religion chrétienne. Pour l'obtenir, il ne suffit point d'une reproduction fidèle de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus-Christ, mais il faut encore comparer cette œuvre et cet enseignement aux autres religions existantes ou passées. Une telle comparaison est nécessaire, parce que le terme de religion, appliqué à des croyances et des pratiques fort diverses, suppose un élément d'identité au sein de cette diversité. Cet élément d'identité sera nécessairement un élément essentiel de toute religion, et à ce titre il importe de le dégager, pour comprendre ce que sont ou tout au moins ce que recherchent les religions, pour avoir une idée de la religion en général.

A première vue, il paraît facile de donner une définition de la religion en général, puisque, selon Ritschl, toutes les religions historiques connues jusqu'à ce jour ont ceci de commun : de consister toujours dans l'indication et la pratique d'un rapport particulier de l'homme avec *le monde*, rapport déterminé par la croyance que la puissance suprême de *la divinité* peut

¹ Voir la livraison de juillet 1887.

avoir comme but *le bonheur* des hommes¹. C'est là toutefois une tâche très délicate et très ardue. Pour donner, en effet, une définition de la religion, il faut employer les trois notions de *monde*, de *divinité* et de *bonheur*. Mais, si ces trois notions ont une place et une valeur quelconques dans toutes les religions, il s'en faut de beaucoup qu'elles renferment un contenu parfaitement identique. Les religions offrent plutôt, sur chacun de ces trois points, une telle foule de modifications particulières, que celles-ci ne peuvent trouver toutes une place dans le concept général de religion, à moins de donner à ce dernier un caractère si vague et si indéterminé qu'il ne servirait plus à rien.

Seconde difficulté: Schleiermacher a fait remarquer avec raison que les religions ne se distinguent pas seulement en espèces mais aussi en degrés, qu'elles sont, vis-à-vis les unes des autres, non seulement dans un rapport de genre, mais aussi de degré de développement. Par conséquent, pour bien comprendre le rapport de gradation des religions entre elles, il faut connaître la religion qui peut être considérée comme occupant le degré le plus élevé dans la série des religions historiques, comme réalisant ce à quoi aspirent les autres religions sans l'avoir atteint. C'est le parfait qui éclaire l'imparfait, bien plus que l'imparfait ne fait comprendre le parfait. La compréhension des religions autres que le christianisme dépendra donc bien plutôt de leur comparaison avec lui, que l'histoire comparée des religions ne mettra en lumière la signification particulière du christianisme.

Partant de ces motifs, Ritschl ne donnera pas, à proprement parler, une définition de la religion, mais il relèvera les caractères principaux des religions historiques, et il les signalera dans le christianisme. L'homme, rappelle d'abord Ritschl, est tout à la fois esprit et organisme corporel. En tant qu'organisme corporel, il est une partie de la nature, soumis à ses lois, dé-

¹ Ist die Religion in allen Fällen Deutung und Ausführung eines Verhältnisses der Menschen zur Welt unter dem Gesichtspunkte der erhabenen Macht Gottes zum Zweck der Seligkeit der Menschen... Tome III, page 182.

pendant d'elle. En tant qu'esprit, l'homme est instinctivement poussé à poser et à maintenir son indépendance, son autonomie en face de la nature ; *il aspire à être une personnalité libre, n'ayant d'autre loi que celle de son esprit*. C'est là ce que Ritschl appelle l'instinct religieux, (*der religiöse Trieb*).

Tout instinct, si par ce mot on entend un besoin fondamental, un appétit inné, cherche à se satisfaire, et le bonheur d'une créature quelconque consiste précisément dans la satisfaction de ses instincts. La satisfaction de l'instinct religieux sera donc une condition du bonheur de l'homme ; elle en sera la condition essentielle si l'on admet que le propre de l'homme c'est l'esprit, si l'on reconnaît que le trait distinctif de l'esprit humain c'est la faculté, ou le sens, ou l'instinct religieux, au sens défini ci-dessus. S'il en est réellement ainsi, la recherche de la satisfaction de l'instinct religieux doit avoir été *la* ou tout au moins *une* préoccupation essentielle de l'humanité. Cette déduction à priori est confirmée par l'expérience : l'histoire ne mentionne aucun peuple sans religion, si par ce mot on entend quelque pratique ou croyance en relation avec l'instinct religieux. Des voyageurs ont prétendu, il est vrai, que certaines peuplades ne présentaient aucun vestige d'une religion quelconque. Mais, comme les peuplades citées se trouvent au plus bas degré de l'échelle de la civilisation, cette indication ne fait que renforcer notre affirmation : l'instinct religieux est le trait caractéristique de l'esprit humain, et le développement du premier est corrélatif avec le développement du second.

Les religions s'efforcent donc de résoudre l'opposition dans laquelle se trouve l'homme, en étant d'un côté partie du monde naturel et astreint à ses lois, de l'autre côté, personne spirituelle aspirant à s'élever au-dessus du monde et à s'en rendre indépendant. Cette opposition, les religions la résolvent par la foi à l'existence de puissances supérieures, douées de volonté, capables de secourir l'homme, et de le mettre en état de résister à l'oppression de la nature et de la dominer.

Il faut noter que Ritschl ne se préoccupe point de chercher le pourquoi de cette aspiration de l'esprit humain à la liberté ;

il se borne à signaler le fait. Il n'explique pas davantage pour quelles raisons l'homme arrive à croire à l'existence de puissances personnelles, supérieures à lui, et capables de lui assurer cette indépendance à laquelle il ne peut atteindre par ses propres forces. Il se contente de signaler la corrélation de ces deux faits : l'aspiration de l'esprit à la liberté et la croyance en une ou plusieurs divinités. Sur ce point la théologie de Ritschl a besoin d'être complétée. Ce ne peut être l'aspiration de l'esprit à la liberté qui peut devenir le sentiment créateur de la foi en des puissances supérieures. La théorie de Ritschl sur le péché et la rédemption exige autre chose, et cet autre chose ne peut être que le sentiment de dépendance. C'est parce que le sentiment de dépendance absolue est inné à l'esprit humain, que ce dernier cherche, dans l'assistance de puissances supérieures et mystérieuses, les moyens de s'affranchir de sa dépendance du monde naturel. Ritschl semble nous autoriser à signaler ce second élément de l'instinct religieux, quand il dit que la forme générale de tout rapport religieux est celle de la dépendance.

Ainsi — premier trait caractéristique des religions — l'homme y cherche, dans l'assistance de la divinité, c'est-à-dire d'une ou plusieurs puissances toujours considérées comme douées de volonté, le moyen de satisfaire l'aspiration instinctive de de son esprit à la liberté. Cette recherche se manifeste toujours sous la forme d'un *culte*. Toutes les religions, — c'est là leur second caractère, — sont accompagnées d'actes quelconques de culte, et ces actes consistent toujours dans un sacrifice matériel ou dans le renoncement religieux ou moral. En même temps, les biens accordés par la divinité sont appréciés par des sentiments de plaisir spécifiquement différents de ceux produits par la possession de biens acquis par l'homme de manière naturelle (travail, héritage), et ces sentiments particuliers de plaisir se manifestent également sous la forme d'actes de culte. Ainsi, les sentiments religieux produits ou par la recherche des biens à obtenir de la divinité, ou par l'obtention de ces biens, constituent toujours la matière ou le motif du culte. La forme du culte dépend surtout de la conception de la

divinité qui règne dans la religion particulière professée par l'individu.

Ceci nous amène à citer, comme troisième caractère des religions, l'idée ou le fait de *la révélation*. Ce facteur apparaît, il est vrai, avec diverses modifications ; il est d'autant plus saillant qu'une religion est dans un degré de développement plus avancé, mais nulle part il n'est complètement absent. La forme du culte est dans un étroit rapport avec la révélation. C'est ainsi que la détermination des lieux de culte et des époques de fêtes religieuses, que les mythes eux-mêmes remontent toujours, en dernière analyse, à une révélation quelconque. C'est également la révélation qui forme le point central de la conception du monde (*Weltanschauung*) régnant dans une religion déterminée. C'est la raison pour laquelle les religions les plus développées se rattachent toujours à une individualité historique, qui se réclame toujours d'une révélation supérieure.

Ritschl relève en quatrième lieu, comme trait propre à toutes les religions, leur *caractère social*. Les religions historiques sont toujours le fait de sociétés et non d'individus isolés, et aucune religion ne peut être comprise, si l'on fait abstraction de ce caractère social. C'est pourquoi toute définition de la religion, déduite simplement de la psychologie, sans le secours de l'histoire, est insuffisante. Dans toute société, en effet, l'homme est actif et en tant que semblable aux autres hommes et en tant que dissemblable. Or, une définition purement psychologique de la religion ne repose que sur les phénomènes spirituels dans lesquels les hommes sont tous semblables, où, en conséquence, un seul est le type de tous. Par conséquent toute explication des phénomènes religieux est insuffisante, qui n'est basée que sur les données de la psychologie. Du caractère social de la religion résultent deux nouveaux traits des religions historiques : d'abord elles comprennent toutes une *tradition doctrinale* plus ou moins développée (*Lehrüberlieferung*), transmission de la révélation primitive de génération en génération ; ensuite, l'adoration de la divinité s'y manifeste toujours dans des *formes collectives du culte*.

Comme on le voit, Ritschl ne déduit pas la religion d'une

seule faculté de l'esprit ; il fait observer que les religions mettent, au contraire, en jeu toutes les activités spirituelles : le sentiment, comme cause et résultat de la participation de l'individu à la communauté religieuse ; l'intelligence, pour la connaissance de la tradition doctrinale, autrement dit de la conception du monde propre à chaque religion ; la volonté enfin, pour les manifestations du culte individuel et collectif.

Les caractères que nous venons d'énumérer comme les traits distinctifs des religions, apparaissent avec une netteté particulière dans le christianisme. Cette aspiration à la liberté à l'égard du monde trouve dans la religion chrétienne une complète satisfaction. En faisant de l'homme un citoyen du royaume des cieux, en donnant à son esprit une valeur éternelle et supérieure au monde entier¹, en lui fixant comme son but suprême et son souverain bien la vie éternelle, le christianisme élève l'homme au-dessus de ce monde, il lui fournit un motif d'action auquel sont subordonnées toutes les impulsions tirées de ce monde terrestre. C'est la recherche et l'obtention du royaume de Dieu et de sa justice, des biens spirituels, ce sont les émotions et les sentiments provoqués par la recherche, l'obtention ou la perte de ces biens qui deviennent chez le chrétien la matière et la cause de son culte. Le facteur de la révélation a une importance essentielle, unique, dans le christianisme. La personne de Jésus-Christ occupe dans la religion chrétienne une place que ni le Boudha, ni Confucius, ni Mahomet, ni Moïse n'ont dans leurs religions respectives. Christ n'est pas seulement la clé de la conception chrétienne du monde, la règle servant à apprécier les efforts moraux du chrétien, il est encore la norme d'après laquelle doit être faite la prière, l'acte culminant du culte, l'intermédiaire de notre adoration religieuse. Inutile de noter que le christianisme est une religion sociale, qu'au sein de l'Eglise chrétienne il existe une tradition doctrinale et des actes de culte collectifs.

¹ Marc, VIII, 36.

IV

Du moment qu'on admet que la religion est un produit *sui generis* de l'esprit humain, il faut conclure que la connaissance religieuse des choses ne peut pas être absolument identique à la connaissance scientifique ou théorique. Il doit y avoir une différence entre les deux modes de connaissance : en quoi consiste-t-elle d'après le dogmaticien de Göttingue ?

Cette différence peut être ou bien dans le sujet ou bien dans l'objet de la connaissance. Elle n'est pas dans l'objet, car la philosophie comme la religion aspirent à concevoir le monde sous la forme d'un tout régi par une loi suprême, un principe unique ; aussi bien l'idée de Dieu n'est-elle pas propre à la religion seule, mais se rencontre-t-elle dans tout système de philosophie non matérialiste. C'est donc dans le sujet de la connaissance, dans notre esprit, qu'il faut chercher la différence qui sépare la connaissance religieuse de la connaissance philosophique ¹.

Selon la théorie de la connaissance de Ritschl, l'homme ne connaît les choses que dans et par leurs phénomènes, c'est-à-dire telles qu'elles lui apparaissent ; il ne connaît ainsi les choses que dans leur relation avec lui. Par conséquent tous nos jugements sur les choses ont un caractère relatif, et ils sont motivés en dernière analyse par le fait que les choses ont une valeur pour nous, que nous avons quelque intérêt à les connaître. Effectivement, pour connaître les choses, il faut une certaine dose d'attention, et c'est la volonté qui fixe l'attention ; mais la volonté a toujours pour motif dernier le sentiment, considéré comme expression du fait qu'une chose ou une activité est digne d'être désirée ou écartée. Tout jugement ou toute connaissance quelconque des choses reposant sur l'attention, l'attention étant un acte de volonté, et la volonté étant inspirée par un désir de notre sentiment, on peut dire qu'il n'y a pas, en réalité, de connaissance absolument désintéressée. L'attention la plus exacte de l'observateur, son im-

¹ Ou scientifique, théorique, les trois mots ayant ici le même sens.

partialité la plus délicate dans ses jugements, son *objectivité* la plus rigoureuse, sont toujours le résultat du fait qu'une connaissance aussi vraie que possible des choses a du prix aux yeux de celui qui s'y livre. Toute connaissance des choses est donc non seulement relative, mais aussi intéressée à un degré quelconque. Dans ce sens on peut dire que tous nos jugements sur les choses sont au fond des *jugements appréciatifs* ou *qualificatifs*, des *Werthurtheile*. On ne peut donc pas marquer la différence existant entre la connaissance religieuse et la connaissance scientifique, en prétendant que la première est intéressée et que la seconde ne l'est point. Sans intérêt l'homme ne fait aucun effort.

Pour plus de clarté, faisons abstraction de ce caractère originel commun à tous nos jugements, et voyons comment ceux-ci se distinguent. Nos jugements peuvent être répartis en deux grandes divisions : ceux qui se rapportent à l'état des choses, tel qu'il apparaît à notre faculté de représentation (*Vorstellungsvermögen*), à notre entendement ; ceux qui expriment le rapport dans lequel nous sommes placés vis-à-vis des choses, et qui déterminent leur valeur pour notre sentiment personnel. Donnant aux premiers le nom de *jugements théoriques ou scientifiques*, nous réserverons aux seconds l'expression de *jugements appréciatifs ou qualificatifs*¹.

Ces jugements appréciatifs, dont le caractère propre est d'exprimer non l'état de fait d'une chose, non son rapport avec sa cause et son effet, non son enchaînement avec les autres choses, mais ses *qualités*, sa *valeur* pour nous, peuvent se subdiviser à leur tour en quatre classes, suivant le genre de plaisir ou de peine exprimé par eux. Ces quatre classes de jugements appréciatifs sont les suivantes² :

1° *Les jugements appréciatifs sensibles* (*sinnlich*), qui apprécient les choses du point de vue de la sensation de plaisir ou de

¹ Cette terminologie est celle de Kaftan professeur à Berlin, à bien des égards un disciple de Ritschl. Ce dernier emploie d'autres expressions moins claires : *selbstständige* et *begleitende Werthurtheile*.

² Cette division n'est pas indiquée chez Ritschl, mais elle est nécessaire pour bien saisir le caractère propre des jugements religieux.

peine physiques qu'elles provoquent : catégories du bien-être et du malaise corporels.

2° *Les jugements appréciatifs esthétiques*, qui apprécient les choses du point de vue de la sensation de plaisir ou de peine esthétiques : catégories du beau et du laid.

3° *Les jugements appréciatifs moraux*, qui apprécient les choses du point de vue du sentiment du plaisir ou de peine éprouvé par la conscience morale : catégories du bien et du mal.

4° *Les jugements appréciatifs religieux*, qui apprécient également les choses du point de vue du sentiment de plaisir ou de peine, mais d'un plaisir ou d'une peine d'un genre particulier. L'instinct religieux, le trait fondamental de l'esprit humain, consiste, on se le rappelle, dans l'aspiration de l'homme à l'indépendance à l'égard du monde et des conditions naturelles de la vie humaine. Cette aspiration est accompagnée de la foi dans l'existence de puissances supérieures, capables de procurer à l'homme cette autonomie, cette *Selbstständigkeit* qu'il désire. Eh bien, le sentiment, dans lequel l'homme jouit de cette autonomie réalisée avec le secours de la divinité, est un sentiment de plaisir. Le sentiment contraire, dans lequel l'homme fait l'expérience de sa dépendance à l'égard du monde et éprouve l'absence de secours de la divinité, est un sentiment de peine. Apprécier les choses du point de vue de ce sentiment tout particulier de peine ou de plaisir, c'est porter sur elles un jugement appréciatif religieux. Les jugements de cette nature peuvent être répartis en deux catégories, celles de la *grâce* et de la *disgrâce*, en prenant ces mots dans leur sens le plus général. Les sentiments de plaisir religieux rentreraient dans la catégorie de la grâce ; les sentiments contraires dans celle de la disgrâce.

Si, connaître religieusement les choses, c'est les apprécier du point de vue du plus ou moins de satisfaction qu'elles procurent à notre instinct religieux, ou entrevoit immédiatement que d'après Ritschl le critère de la vérité d'une religion ne sera pas dans l'évidence rationnelle. Une religion sera vraie dans la mesure où elle satisfera les aspirations religieuses de

l'humanité, et la religion qui les satisfera parfaitement sera la religion véritable par excellence¹. La suite de cette étude montrera quels sont, suivant Ritschl, les titres du christianisme pour justifier sa prétention d'être la seule vraie religion.

V

Il semble qu'après avoir déterminé ce qu'est la religion, et ce qu'est la connaissance religieuse, considérée dans sa différence d'avec la connaissance scientifique, il nous faudrait donner une définition nette et précise du christianisme dans ses traits distinctifs et essentiels. Ritschl, effectivement, en donne

¹ Cette conclusion de Ritschl, — qui a valu à sa théologie l'épithète d'*expérimentale* et de *positive*, — a été attaquée et par l'extrême droite et par l'extrême gauche. « En plaçant le critère de la vérité religieuse dans l'expérience, a-t-on objecté au professeur de Göttingue, vous rabaissez le christianisme au niveau d'un remède empirique, dont l'emploi se légitime par l'effet, Vous enlevez à la théologie tout caractère scientifique. » A notre connaissance, Ritschl n'a pas encore répondu directement à cette accusation, mais la réponse n'est pas difficile. Le critère de la vérité, dirons-nous à sa place, n'est pas nécessairement et toujours l'évidence rationnelle, mais il varie avec les domaines d'activité de l'esprit humain. Ce qui est vrai en matière d'esthétique, c'est le beau; mais on ne démontrera jamais la beauté d'une madone de Raphaël, d'une statue de Canova ou d'une symphonie de Beethoven, à la façon d'un théorème de géométrie. Ce qui est vrai dans la sphère de l'activité morale, c'est le bien; or la valeur morale d'un acte ne se déduit pas par syllogisme. Ce qui est vrai en physiologie ou en botanique, ce n'est pas ce que l'esprit a conçu comme nécessaire, mais c'est ce que l'observation constate comme existant. De même, ce qui sera vrai dans une religion, ce n'est pas ce que l'esprit trouvera rationnel, mais ce qui est propre à satisfaire l'instinct religieux. Rechercher quelles sont les aspirations religieuses de l'humanité, en montrer la complète satisfaction dans le christianisme, c'est donner de la vérité de celui-ci la seule preuve possible, la seule nécessaire. Il va sans dire, et c'est ici que la raison pure reprend ses droits, que le christianisme, pour maintenir ses titres de véritable religion, devra n'avancer aucune affirmation contradictoire en soi, ou opposée à des vérités solidement établies d'un autre ordre. Ce sera l'affaire de l'apologétique de montrer l'harmonie de la vérité religieuse avec la vérité scientifique.

une dans l'introduction de son troisième volume¹. Comme toutefois, pour la bien comprendre, il est nécessaire de connaître l'ensemble du système dogmatique *Ritschlien*, nous préférons l'examiner après avoir exposé le système lui-même. Il nous reste cependant une question propédeutique à examiner avant d'entrer en matière : Qu'est-ce que la dogmatique et quelle est sa méthode d'après le professeur de Göttingue ?

La théologie systématique a pour objet la connaissance du christianisme ; c'est là une opinion admise pour tous les théologiens, mais ceux-ci diffèrent sur la manière d'arriver à cette connaissance, sur la méthode de la dogmatique. Selon les uns, — Schleiermacher et Rothe, pour ne nommer que les principaux, — la dogmatique est une discipline historique, qui a pour contenu *l'exposition scientifique de la doctrine en vigueur dans une Eglise à une époque donnée*. La dogmatique, à ce point de vue, dépend étroitement de la conception dogmatique régnant dans l'Eglise. Ritschl repousse une pareille notion de la dogmatique : « se soumettre de prime abord et sans question préalable à la norme de la doctrine ecclésiastique ou de l'histoire des dogmes, c'est pour la dogmatique, pense-t-il, abdiquer son titre de science indépendante. »

Selon d'autres théologiens, Hofmann et Lipsius, par exemple, la dogmatique est l'expression de la foi et des expériences individuelles du chrétien. « La théologie systématique, dit Hofmann, est l'expression scientifique du rapport personnel du chrétien avec Dieu ; le théologien est, en sa qualité de chrétien, la matière même de la science dogmatique. » Lipsius est à peu près du même avis : « Si toute recherche scientifique, dit-il, a sa matière donnée dans l'expérience, l'étude des faits de la vie spirituelle, parmi lesquels il faut ranger indubitablement la foi religieuse, devra s'occuper des expériences spirituelles internes. Nous devons donc, dans la dogmatique, partir des faits internes de la vie religieuse, qui forment le contenu particulier de la vie chrétienne et évangélique. » Ritschl objecte qu'en prenant pour matière de la théologie systématique la conscience religieuse subjective du théologien, celui-ci ne peut arriver à

¹ Page 13.

connaître et à faire connaître le christianisme en général. Or, « c'est là le caractère propre de l'exposition *théologique* du christianisme, dans sa différence avec l'exposition poétique ou oratoire. »

Lipsius croit échapper à cette objection et à ce défaut, en prenant pour base de sa dogmatique les expériences religieuses communes en une certaine mesure à tous les chrétiens. Mais il faut encore avoir préalablement déterminé à quel trait on peut reconnaître les expériences chrétiennes proprement dites, et pourquoi certaines expériences religieuses sont considérées comme des expériences chrétiennes par ceux qui les font. En d'autres termes, il faut avoir établi d'abord ce qu'est le christianisme pour pouvoir appliquer l'épithète de chrétien à des faits spirituels quelconques. Puis, si l'on admet que c'est l'ensemble complexe des expériences chrétiennes communes qui est l'objet de la connaissance dogmatique, on se demande comment le théologien pourra se représenter clairement et complètement toutes les expériences religieuses possibles. Pour pouvoir embrasser et décrire toute la sphère des expériences chrétiennes, l'observation de son seul moi est évidemment insuffisante, même l'observation d'un grand nombre d'individus n'y suffira pas, et cela pour deux raisons : d'abord, parce que les hommes véritablement pieux ne sont pas toujours les plus disposés à exprimer publiquement leurs expériences religieuses, ensuite parce que cette observation fera connaître bien des manifestations malades et anormales de la piété. En pareil cas, comment faudra-t-il les distinguer d'une saine religiosité ? On peut supposer, presque à coup sûr, que c'est la personnalité religieuse du théologien qui sera la norme d'après laquelle il jugera de la valeur des expériences chrétiennes, norme tout à fait arbitraire et insuffisante. Si l'on ne veut pas d'un pareil critère, il ne restera plus qu'à adapter la méthode d'Hofmann : exposer son christianisme individuel, quitte à revendiquer pour cette exposition une valeur générale, par l'emploi de la preuve scripturaire. Mais alors, il reste à prouver les raisons de l'autorité de cette preuve.

Puisque la tâche reconnue de la théologie dogmatique est la

connaissance et l'exposition scientifique de la religion chrétienne, cette connaissance ne peut, selon Ritschl, être puisée ailleurs que dans l'Écriture sainte.

Pourquoi dans l'Écriture sainte seulement ? A cette question, l'ancienne théologie protestante (qui elle aussi prétendait donner une connaissance complète du christianisme, en la puisant dans l'Écriture sainte) répondait en affirmant, et en essayant de démontrer l'inspiration divine et littérale de la Bible. Cette opinion, dont la simplicité est souvent regrettée par les adversaires de la théologie moderne, n'est pourtant point si simple qu'elle apparaît à première vue. Tout d'abord, comme l'Écriture ne peut fonder un système doctrinal qu'à la condition d'être interprétée, il s'agissait de fixer une norme d'interprétation. On crut y pouvoir, dans l'Église protestante, en disant que l'Écriture sainte s'expliquait par elle-même. Ce n'était là qu'une phrase, comme le prouvent surabondamment le nombre et la diversité des interprétations données d'après un tel principe. En second lieu, pourquoi attribuer l'inspiration divine aux seuls livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et non aux autres écrits chrétiens ? L'ancienne dogmatique n'a donné aucune réponse à cette question, dont elle s'est, du reste, fort peu occupée. C'est dans notre siècle qu'Hofmann¹ a, le premier, compris que la valeur particulière des écrits de la Bible, en regard des autres documents de la littérature chrétienne, ne pouvait être établie qu'au nom d'une appréciation historique, et qu'elle résulte du fait qu'ils sont un *monument complet du commencement de la chrétienté*.

Ritschl a suivi une méthode analogue pour assigner à la dogmatique l'Écriture sainte comme sa source et son fondement uniques. Il admet parfaitement que les écrits du Nouveau Testament n'ont pas une autorité exclusive pour l'éducation et l'édification religieuses, et il fait même remarquer qu'au sein de l'Église la connaissance religieuse a toujours dépendu bien plutôt de la tradition ecclésiastique que de la lecture de l'Écriture sainte. L'autorité de celle-ci n'est exclusive que pour la connaissance *théologique* de la religion chré-

¹ *Schriftbeweis*, vol, II, p. 81-93.

tienne, et cela, parce que la connaissance authentique du christianisme ne peut être puisée que dans des documents appartenant à la période fondatrice de l'Eglise et à aucune autre. Serait-ce à dire qu'en général, dans l'histoire de l'humanité, toute puissance spirituelle manifeste complètement et clairement son caractère propre, seulement dans le commencement de son action, qu'elle se *désingularise* et se mélange d'éléments étrangers dans la mesure même où s'accroît son cercle d'action ? Dans l'histoire religieuse, cette remarque n'est vraie, selon Ritschl, que pour les religions à caractère international, à prétentions universelles, telles que le bouddhisme, le christianisme et l'islamisme. Comme, dans ces religions-là, la Société religieuse n'est pas identique à la Société politique, il s'en suit que le caractère spécifique de la première se manifeste avec le plus de force et de précision dans sa période primitive, et plus particulièrement dans la personne et l'œuvre de son fondateur. Pour le christianisme, en vertu même de son caractère de religion de la réconciliation, la période de fondation n'embrasse pas seulement l'œuvre personnelle du Christ, mais aussi l'histoire de la première génération de l'Eglise chrétienne, car c'est dans cette histoire que nous voyons réalisée l'intention réconciliatrice de Jésus-Christ et que nous en saisissons les résultats. Or, ce sont les livres du Nouveau Testament qui sont les documents de cette première période de l'histoire de l'Eglise, et c'est à ce titre qu'ils ont une valeur spéciale et unique.

Mais, demandera-t-on à Ritschl, pourquoi reconnaître comme documents authentiques de l'œuvre et de la pensée de Jésus-Christ, parmi les ouvrages de la littérature chrétienne primitive, les seuls livres du Nouveau Testament, et non pas aussi les documents littéraires datant de l'âge post-apostolique ? Ritschl appuie cette préférence exclusive sur le fait de la divergence indéniable qui sépare la littérature du second siècle des écrits du Nouveau Testament. Cette divergence consiste essentiellement en ce que les écrivains postérieurs au siècle apostolique sont incapables de concevoir avec justesse les idées fondamentales de l'Ancien Testament, idées qui sont à la

base de la pensée et du langage du Christ et de ses apôtres. L'harmonie des conceptions du Nouveau Testament avec celles de l'Ancien, harmonie qui ne se retrouve plus dans les écrits postérieurs, telle est donc pour Ritschl la raison pour laquelle il assigne à la théologie dogmatique les écrits du Nouveau Testament comme matière unique de son travail : la connaissance du christianisme puisée dans ses sources primitives.

Les motifs pour lesquels Ritschl assigne au Nouveau Testament une prééminence spécifique entre tous les autres produits de la littérature chrétienne primitive, sont ainsi tirés d'une étude comparée de la théologie biblique et de l'histoire des dogmes. Cette étude nécessitant un travail considérable, le critère choisi par Ritschl, pour motiver sa préférence exclusive pour les écrits du Nouveau Testament, pourra paraître bien peu pratique en regard d'une théorie quelconque de l'inspiration. A cette objection Ritschl répond qu'une théorie de l'inspiration est à elle seule insuffisante, car il faut encore établir un critère servant à faire reconnaître les livres inspirés, expliquant en particulier pourquoi les Livres du Nouveau Testament doivent être regardés comme inspirés. Un pareil critère ne sera jamais qu'un critère historique. Or, si l'on admet celui de Ritschl, comme caractérisant les écrits du Nouveau Testament dans leur différence d'avec ceux de l'époque post-apostolique, et comme leur conférant une valeur spéciale pour la connaissance du christianisme, alors il vaut mieux renoncer à toute théorie de l'inspiration, attendu que la démonstration de celle-ci présentera toujours d'immenses difficultés. Ainsi donc, d'après Ritschl, la théologie dogmatique, dont la tâche est d'exposer, sous une forme systématique et positive, le contenu de la religion chrétienne, doit tirer ce contenu des écrits du Nouveau Testament et d'aucune autre source.

Mais il ne suffit point d'assigner comme source à la dogmatique l'Écriture sainte, il faut encore interpréter celle-ci. Quel sera, pour le théologien protestant, la norme d'interprétation ? Le théologien interprétera la Bible, comme un philologue interprète l'Iliade ou l'Odyssée, sans parti-pris et en s'entourant de tous les secours possibles. Il devra posséder les notions

grammaticales et lexicologiques nécessaires pour bien comprendre le texte original de la Bible, avoir une connaissance exacte des circonstances historiques dans lesquelles sont nés les écrits du Nouveau Testament, en particulier de leurs relations avec les livres de l'Ancien Testament et avec la religion juive ; il devra en un mot, s'entourer de toutes les ressources nécessaires pour une bonne exégèse, sans pouvoir prétendre, il va sans dire, à une interprétation infaillible. Bref, à la base de la dogmatique doit se trouver une *théologie biblique*, aussi complète et aussi scientifique que possible, laquelle n'est au fond pas autre chose que l'Écriture sainte interprétée par elle-même¹.

Si la théologie biblique est à la base de la dogmatique, il s'en faut cependant de beaucoup que ces deux disciplines soient identiques dans leur forme et dans leur contenu. La théologie biblique présente divers groupes d'idées religieuses (*eine Reihe religiöser Gedankenkreise*). Parmi ces groupes il en faut distinguer un premier, celui de Jésus-Christ, le fondateur de l'Église chrétienne, dont le point de vue se distingue nettement de celui des membres de l'Église. C'est en effet une erreur de considérer Jésus-Christ et les apôtres comme deux autorités doctrinales ne présentant que des différences quantitatives, tout comme c'en est une autre que de placer les apôtres et les autres écrivains du Nouveau Testament absolument au-dessus de l'Église chrétienne. Les premiers disciples du Christ n'ont pas été autre chose que la première communauté chrétienne ; c'est pour cette raison qu'ils ont été destinés à répandre l'Évangile, et c'est à ce titre, purement historique, que leurs écrits ont une importance toute spéciale. C'est égale-

¹ D'après cette théorie, le Nouveau Testament seul peut être envisagé comme le livre sacré de l'Église chrétienne, comme possédant une autorité normative. L'Ancien Testament n'a qu'une valeur théologique, en ce sens que l'intelligence de son contenu est indispensable pour l'exacte compréhension des écrits du Nouveau Testament. En mettant ainsi en relief l'importance historique de l'Ancien Testament, Ritschl corrige heureusement Schleiermacher, tout en étant d'accord avec lui sur ce point essentiel : le Nouveau Testament seul forme le canon des saintes Écritures pour l'Église chrétienne.

ment la raison pour laquelle les épîtres et les évangiles diffèrent non seulement en degré d'autorité, mais en genre. L'ensemble d'idées et de faits qui constituent le christianisme y sont envisagés d'un point de vue opposé : dans les évangiles, du point de vue du fondateur de l'Eglise chrétienne ; dans les épîtres, du point de vue des disciples, en tant que membres de l'Eglise fondée. Dans un second groupe, comprenant les auteurs d'épîtres, il faut distinguer aussi diverses subdivisions, divers cercles d'idées, tels, par exemple, que celui de Paul, de Jean, de Jacques, etc.

Si la tâche de la théologie dogmatique est d'exposer, sous une forme systématique, les vérités chrétiennes, il s'agit d'abord d'arriver à une définition juste et précise de ces dernières, puis de les disposer dans leur enchaînement naturel. A cet effet, il faudra, en premier lieu, opérer la synthèse théologique des divers groupes et ordres d'idées religieuses, mis au jour par la théologie biblique. Cette synthèse ne pourra être véritable qu'à la condition, pour le dogmaticien, de prendre pour point de départ et pour matière de la dogmatique la foi de l'Eglise chrétienne. Ce n'est, en effet, que dans la foi de l'Eglise que se manifeste toute la réalité historique de l'influence exercée par Jésus-Christ. Ce sera donc plutôt dans les épîtres que dans les évangiles que le dogmaticien devra puiser la matière de son travail. Les évangiles ne lui sont indispensables que parce qu'ils nous font mieux connaître l'œuvre et la personne de Jésus-Christ, objet de la foi de l'Eglise. S'il y a, dans les notions fournies par la théologie biblique, des divergences irréductibles entre les auteurs du Nouveau Testament (Ritschl n'en signale que dans la doctrine de l'*ordo salutis*), le théologien devra, dans ces cas-là, rester autant que possible sous l'influence du type d'enseignement de son Eglise. Sur les questions dogmatiques imparfaitement élucidées ou laissées de côté par le Nouveau Testament, le dogmaticien sera libre dans le choix de ses idées, pour autant qu'on n'en pourra pas démontrer l'erreur au point de vue biblique.

La philosophie a aussi un rôle à jouer dans la dogmatique, rôle purement formel, si l'on veut, mais qui ne laisse pas

d'avoir son importance. Le théologien a besoin d'une théorie de la connaissance, pour délimiter les objets de la connaissance et fixer en conséquence la formule de ses propositions dogmatiques. Celles-ci, comme toutes les définitions, sont soumises aux règles de la logique ; de même, leur disposition et leur enchaînement systématiques. Enfin, comme la théologie traite de phénomènes de la vie spirituelle, elle a besoin, pour ordonner et classer les idées qui s'y rapportent, d'une psychologie. Ainsi, la théologie biblique fournit les matériaux nécessaires à la construction d'une dogmatique, et la philosophie fournit les règles métaphysiques, logiques et psychologiques qui président à cette construction.
