

# Théologie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **25 (1892)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

## **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.

# BULLETIN

---

## THÉOLOGIE

---

EUG. RITTER. — MAGNY ET LE PIÉTISME ROMAND <sup>1</sup>.

On ne se douterait guère, à lire les ouvrages publiés jusqu'à ce jour sur l'histoire, spécialement l'histoire religieuse et ecclésiastique, de notre pays romand, du rôle considérable qu'y ont joué, dès la fin du dix-septième et jusque vers le milieu du dix-huitième siècle, les diverses manifestations religieuses comprises sous le nom vague et élastique de *piétisme*. « C'était, dit M. Ritter, un fourmillement continu, une agitation mystérieuse et sourde, qui dura plus d'une génération. L'histoire en est encore à faire. A peine a-t-on débrouillé quelques-uns des fils de ce vaste enchevêtrement. »

Cette histoire est en effet des plus complexes. Toutes les nuances imaginables du piétisme se sont donné rendez-vous sur les bords du Léman et du lac de Neuchâtel. Toute sorte d'influences exotiques s'y sont exercées tour à tour et souvent simultanément, au moment même où dans les églises officielles se produisait sous l'influence indigène des Ostervald et des Turretini, une sorte de réveil, ou du moins une réaction contre l'orthodoxie confessionnelle et scolastique. Pour la bien faire, cette histoire, il s'agirait non seulement de recueillir une foule de documents très disséminés et en partie difficilement accessibles, de lire et d'extraire toute une bibliothèque qu'il faudrait commencer par former à grand'peine, mais il serait indispensable de connaître à fond l'histoire générale du piétisme et des formes infiniment variées qu'il a

<sup>1</sup> Extrait des *Mémoires et documents de la Suisse romande*, seconde série, tome III, p. 257-324, avec un préface de vii pages. — Lausanne, Georges Bridel et C<sup>ie</sup> éditeurs, 1891.

revêtues, principalement en Hollande, en Allemagne et dans la Suisse allemande.

Nous ne possédons encore que quelques monographies qui ont commencé à porter un peu de lumière dans ce chaos : celle, entre autres, de F. Trechsel, de Berne, sur le pasteur Samuel Lutz d'Yverdon; celles de Jules Chavannes sur le théosophe quiétiste Dutoit-Membrini et sur le pamphlétaire anti-piétiste Adam, de Vevey (dans un chapitre de ses *Réfugiés français dans le pays de Vaud*); les articles que l'auteur de ces lignes a consacrés ici même à Théodore Crinsoz de Bionnens et à son groupe; les notices publiées dans les *Etrennes chrétiennes* de Genève, par M. Eug. Ritter, sur la famille et la jeunesse de Marie Huber, sur Jeanne Bonnet, sur l'histoire du piétisme à Genève et dans le pays romand; la dissertation de M. de Greyerz sur Bêat de Muralt, etc.

M. le professeur Ritter vient d'ajouter à cette galerie d'originaux un nouveau portrait bien curieux, celui de François Magny, secrétaire du conseil de Vevey, mort dans cette ville en 1730. M. Jules Chavannes avait déjà parlé de ce piétiste dans ses deux ouvrages tout à l'heure cités. M. Albert de Montet, l'auteur de *M<sup>me</sup> de Warens et le pays de Vaud*, nous a révélé les relations qui existaient entre lui et la famille de la Tour d'où est sortie M<sup>me</sup> de Warens. M. Ritter à son tour a pris occasion de l'influence religieuse que J.-J. Rousseau dit avoir subie de la part de cette romanesque vaudoise pour reconstituer dans la mesure du possible la biographie de celui qu'il n'hésite pas à appeler (Préface, p. V) le « maître de religion » de M<sup>me</sup> de Warens, « son directeur. »

Nous aurions sur ce dernier point quelques réserves à faire. Nous ne saurions, en particulier, souscrire à cette opinion que, par le fait des relations qu'elle avait eues avec ce « chrétien éminent », la dite dame se serait « trouvée initiée à tout ce que la religion protestante a de plus intime et de plus profond » (p. 322). Les rapports qui ont uni ce vieillard et cette jeune femme ne nous semblent avoir été ni assez étroits, ni assez suivis pour donner lieu à une semblable « initiation », à supposer même que l'excellent Magny en eût eu l'étoffe. Mais c'est à cet endroit-là surtout que nous nous permettons d'être sceptique. Malgré le respect, la sympathie même, que nous inspire la figure du piétiste veveysan, il nous serait difficile, d'après ce que nous savons de lui, de lui assigner un rang aussi « éminent. » C'était certes un bien digne homme, très pieux à sa manière, d'un très grand sérieux moral, mais qui semble avoir

eu des idées passablement confuses et manqué à un haut degré du don qui s'appelle le discernement des esprits. Sa religiosité, comme celle de beaucoup de ses pareils, était d'autant moins protestante qu'elle se montre plus pénétrée de « piétisme. » Nous confessons que si nous avions à choisir un directeur pour nous initier à ce que la religion protestante a de plus intime et de plus profond nous ne nous adresserions pas de préférence à un brave homme qui aurait employé, pour ne pas dire perdu son temps à traduire en français les 800 pages in-4° d'un illuminé tel que le perruquier Jean Tennhard, de Nuremberg, lequel estimait « que le Dr Martin Luther aurait beaucoup mieux fait de garder pour soi la connaissance que Dieu lui avait donnée au commencement. »

Nous voilà en tout cas bien loin de Spener qui, lui, était fort bon luthérien, assez peu mystique et pas du tout illuminé. Si, comme essaie de le montrer l'honorable doyen de la Faculté des lettres de Genève, c'est par Magny et M<sup>me</sup> de Warens que « quelques-unes des idées de l'école de Spener » sont venues jusqu'à Jean-Jacques, ce n'est à coup sûr qu'après avoir passé par toute une série de travestissements au travers desquels leur premier auteur aurait eu sans doute quelque peine à les reconnaître.

Mais laissons là les questions relatives à la genèse et à la filiation des idées religieuses que l'indiscret élève de l'Egérie des Charmettes a développées dans le récit de la mort de Julie de Wolmar et dans la profession de foi du vicaire savoyard. Ce qui est indiscutable ce sont les nouveaux titres à la reconnaissance de tous les amis de notre histoire religieuse que s'est acquis M. Ritter en sauvant de l'oubli la respectable figure de cette « tête de colonne des piétistes dans le pays romand. » Grâce aux documents fournis par les archives de Genève (registres du Consistoire et du Conseil), la bibliothèque cantonale et les archives ecclésiastiques et académiques de Lausanne, la bibliothèque de la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud, et le dossier réuni par M. Albert de Montet (extraits des registres du Consistoire de Vevey), il est parvenu à faire revivre ce laïque dévot, depuis le moment où, déjà au déclin de la vie, son rôle commença à se dessiner. C'était à l'occasion d'un *Sermon sur le vrai piétisme* que lui avait dédié Elie Merlat, pasteur à Lausanne (1699) et qu'il réfuta dans un écrit supprimé par ordre de LL. EE. de Berne. Chemin faisant nous apprenons à connaître le petit monde piétiste de Vevey et des environs, ainsi que les conventicules des inspirés et des piétistes de

Genève, où Magny, menacé de poursuites à cause de son Tennhard, se refugia en 1713 et où il vécut jusqu'en 1720. Les archives de Berne permettraient sans doute de combler quelques-unes des lacunes qui subsistent dans le récit de sa vie, mais il est probable que ces données ne modifieraient pas essentiellement la physionomie qui se dégage des pages si intéressantes que lui a consacrées M. Ritter.

H. VUILLEUMIER.

M. A. GOOSZEN. — LE CATÉCHISME D'HEIDELBERG <sup>1</sup>.

Nombreuse est la littérature relative à ce joyau catéchétique du seizième siècle, principalement celle qui a paru à l'occasion de son jubilé triséculaire en 1863 et postérieurement à cette date. L'auteur du beau volume que nous annonçons passe lui-même en revue, dans son *Avant-propos*, les principaux ouvrages qui se sont occupés jusqu'ici de l'histoire du texte ainsi que de quelques-uns des hommes qui ont concouru à la composition du catéchisme palatin. Néanmoins cette nouvelle *Contribution à l'histoire de ses origines et à la connaissance du protestantisme réformé* (tel est le sous-titre de l'ouvrage) ne fait en aucune façon double emploi avec ce qui existe. Elle « contribue » en réalité à l'enrichissement de nos connaissances touchant l'histoire de la catéchèse et, indirectement, celle des dogmes. Elle redresse certaines erreurs traditionnelles quant aux hommes qui ont collaboré à la rédaction du catéchisme, quant à la part qui revient, dans cette œuvre collective, aux différents collaborateurs. Elle complète et précise très heureusement les indications fournies par les devanciers au sujet des « sources » et de la manière dont ces sources ont été utilisées.

Le livre se divise en deux parties distinctes ayant chacune sa pagination à elle. La première, sous le titre d'*Introduction*, établit d'abord que, contrairement à l'opinion régnante, laquelle se fonde uniquement sur un passage de l'Histoire ecclésiastique palatine de H. Alting (†1644), Ursin et Olévian ne sont pas les seuls auteurs du catéchisme. Celui-ci est né du concours de toute la Faculté de théo-

<sup>1</sup> *De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met taelichtende texten.* Bijdrage tot de Kennis van zijne wordingsgeschiedenis en van het gereformeerde Protestantisme, door M. A. Gooszen, hoogleeraar in de godgeleerdheid te Leiden. — Leide, E. J. Brill, 1890. — XIV, 166 et 253 pages.

logie d'Heidelberg, de tous les « superintendants » et des principaux « serviteurs de l'Eglise », y compris les membres laïques du Conseil ecclésiastique, et c'est après que le projet en eut été examiné et approuvé par un synode, assemblé à Heidelberg les premiers jours de 1563, qu'il fut enfin publié, muni d'une préface de l'électeur Frédéric III, du 19 janvier de cette année-là. Il résulte de cette étude sur *les auteurs* du catéchisme que le protestantisme de langue française a eu, lui aussi, son représentant au sein de la commission de rédaction, et cela dans la personne d'un des membres de la Faculté de théologie et du Conseil ecclésiastique : Pierre Boquin. Pour avoir été malmené par Calvin et éclipsé par ses collègues allemands, cet ex-prieur des carmes de Bourges (mort comme pasteur à Lausanne en 1582) n'en a pas moins joué un rôle assez saillant dans l'histoire religieuse du Palatinat et dans les controverses confessionnelles de l'époque. A peine connu en France, il a été, déjà avant M. Gooszen, remis en lumière, j'ai presque dit réhabilité, par feu le professeur Heppe dans sa *Dogmatique du protestantisme allemand*. « Qui nous donnera, demande notre historien, une biographie de cet homme méconnu ? » Il serait en effet à désirer que nous possédions sur lui quelque chose de plus complet que l'article trop sommaire que lui consacre la seconde édition de la *France protestante*. Mais pour autant que nous pouvons en juger, les matériaux de cette biographie sont extrêmement dispersés.

Après les auteurs, les *sources* consultées et plus ou moins largement mises à contribution par eux. Indépendamment des travaux préliminaires de Zacharie Ursin, dont il sera question tout à l'heure, ces sources sont de provenance *zuricoise* (le grand catéchisme de Léon Jude, de 1534 ; le petit du même auteur, de 1535 — et non de 1541, comme on l'a cru jusqu'ici ; — le *compendium* latin de Bullinger, de 1559), *genevoise*, (le second catéchisme de Calvin) et *néerlandaise* (les deux catéchismes de la communauté néerlandaise de Londres, composés sous l'influence de Jean a Lasco, et celui de l'Eglise d'Emden).

Suit un chapitre des plus intéressants sur la manière dont le catéchisme palatin fut composé et sur ses premières éditions. Le savant professeur de Leide commence par caractériser les deux catéchismes latins d'Ursinus : le grand, basé sur l'idée du *œdus Dei*, et qui était sans doute déjà depuis plus ou moins longtemps composé lorsque les théologiens palatins reçurent l'ordre de rédiger un manuel catéchétique à l'usage de la jeunesse ; le petit, dont l'idée do-

minante était celle de la consolation fondée sur la rédemption par Jésus-Christ, et qui servit de base au travail des rédacteurs. Mais l'auteur montre que même ce projet simplifié passa encore par bien des remaniements avant de recevoir sa forme définitive. La rédaction de dernière main, en langue allemande, fut, selon toute apparence, l'œuvre d'Olévian. C'est aussi, selon M. Gooszen, à l'instigation d'Olévian que l'Electeur aurait ordonné d'*introduire* dans la seconde édition la fameuse demande 80<sup>me</sup>, — encore accentuée dans la troisième édition, — celle où la messe est qualifiée de maudite idolâtrie. Il est cependant permis de se demander si les mots : *in prima editione omissa erat*, qui se trouvent dans la lettre d'Olévian à Calvin du 3 avril 1563, ne signifient pas plutôt que cette demande avait été *omise*, c'est-à-dire supprimée, lors de la première impression, et qu'Olévian avait obtenu de l'Electeur qu'elle fût, non pas introduite après coup, mais *rétablie* dans la seconde édition. Quoi qu'il en soit, le catéchisme ne fut pas imprimé moins de quatre fois la même année. La quatrième édition est celle qui figure dans les Ordonnances ecclésiastiques du même Olévian. C'est cette édition définitive, et en quelque sorte plus officielle que les autres, qui peut être envisagée comme *textus receptus*.

Le dernier chapitre de l'introduction est intitulé : *Le caractère dogmatique du Catéchisme d'Heidelberg*. L'auteur développe ici ces trois thèses : Le Catéchisme en question est marqué d'une empreinte foncièrement *protestante* ; il est un fruit du protestantisme *réformé* ; parmi les catéchismes réformés, il représente un type *suu generis*. M. Gooszen s'applique à démontrer que, à la différence de la tendance « intellectualiste et spéculative » qui l'emporte de plus en plus chez Calvin, le catéchisme palatin se rattache à la tendance de Bullinger, qui est celle d'une théologie plutôt « sotériologique et biblique, » d'une théologie qui met l'accent sur l'ordre du salut tel qu'il ressort de la révélation historique de Dieu en Israël et en Jésus-Christ, et rejette à l'arrière-plan les spéculations plus ou moins philosophiques concernant les mystères insondables de l'éternel décret de Dieu. Nous avouons éprouver quelques doutes à l'endroit de cette dernière thèse. Il est très vrai que, de même que Bullinger, le catéchisme palatin laisse dans l'ombre le côté « horrible » de la prédestination pour s'en tenir à ce qu'il y a de consolant dans l'idée de l'élection. Mais y aurait-il réellement là une différence de *principes* ? Serions-nous en présence de deux *théologies* essentiellement différentes ? Calvin lui-même, lorsqu'il s'adressait au peuple, spé-

cialement à la *jeunesse*, ne savait-il pas faire taire en lui le théologien « intellectualiste-spéculatif ? » Et d'autre part, dans les controverses *théologiques*, les théologiens palatins, et Bullinger comme eux, ne prenaient-ils pas parti pour le prédestinatianisme le plus authentique ? C'est donc plutôt, pensons-nous, le tact pédagogique, joint aux égards dus par l'Electeur à la Confession d'Augsbourg « bien comprise », qui a déterminé la « tendance » dogmatique des auteurs du catéchisme.

Toute la seconde partie du volume est remplie par le *textus receptus* et « les textes qui lui servent d'éclaircissement » ; c'est-à-dire que chaque demande ou groupe de demandes du catéchisme palatin est suivi des textes correspondants soit des deux catéchismes d'Ursin, soit des autres « sources » zuricoises, genevoise et néerlandaises. De cette façon on peut se faire une idée très exacte du travail de la commission instituée par l'Electeur palatin et de l'influence plus ou moins considérable que ces auxiliaires ont exercée soit sur le fond soit sur la forme de l'œuvre sortie de ses délibérations. Il est particulièrement intéressant de constater les modifications qu'elle a fait subir au projet qui lui était soumis par Ursin.

Quoique le catéchisme d'Heidelberg n'occupe plus dans notre vie la place qu'il occupait dans celle de nos pères et qu'il n'ait pas pour nous l'intérêt pratique qu'il a encore aujourd'hui pour certaines Eglises de confession réformée, il n'en demeure pas moins un des monuments les plus vénérables et les plus précieux de notre passé religieux. Nous connaissons, en ce qui nous concerne, peu de lectures plus sagement édifiantes. Quant à l'ouvrage que lui a consacré le savant historien hollandais, il mérite à tous égards de prendre place au premier rang de notre littérature catéchétique.

H. VUILLEUMIER.

---

F. NÆF. — ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE DES EGLISES RÉFORMÉES  
DU PAYS DE GEX PAR THÉOD. CLAPARÈDE<sup>1</sup>.

Parmi les nombreuses monographies publiées, depuis une trentaine d'années surtout, sur l'histoire particulière, soit provinciale soit locale, des Eglises réformées de France, celle de Théodore Claparède sur les églises du pays de Gex occupera toujours une

<sup>1</sup> Genève, A. Cherbuliez, 1891. — 253 p. in-12.

place distincte et distinguée. Cette place lui est assurée non seulement par le fait qu'elle a été une des premières publications de ce genre, ainsi que par sa valeur intrinsèque, mais parce que, comme l'auteur le disait dans sa préface, l'histoire des églises dont il nous a retracé les luttes se distingue, sous plus d'un rapport, de celle de leurs sœurs des autres provinces de la France. Réunies fort tard à ces dernières, les églises du pays de Gex essuyèrent, avant la plupart d'entre elles, les orages de la persécution. D'autre part, c'est à Genève et à la Suisse que le pays de Gex s'est toujours rattaché comme à son centre naturel. C'est à la Suisse que les Eglises réformées de cette petite province durent surtout leur existence, leur conservation au milieu des circonstances les plus défavorables et, après une période d'entier anéantissement, leur reconstitution partielle depuis la fin du siècle dernier. C'est en Suisse enfin que la plupart des détails qui se rapportent à leur histoire ont été conservés et que l'historien a pu les recueillir.

La meilleure preuve de l'intérêt inhérent à l'histoire religieuse de ce petit coin de terre, que tout semblait prédestiner à être et à rester suisse, et des mérites du travail que lui avait consacré le modeste et consciencieux Claparède, c'est qu'on ait pu songer, au bout de trente-cinq ans, à en donner une nouvelle édition. Personne n'était mieux placé pour l'entreprendre que l'ancien collaborateur de Th. Claparède, M. F. Næf, ancien pasteur. En effet, la première édition de ce livre n'était au fond que le développement d'un travail moins étendu sur le même sujet, rédigé en commun par les deux ministres genevois, mais dont diverses circonstances avaient empêché la publication. Lorsque ensuite Claparède eut été amené par de nouvelles recherches à refondre le travail primitif et à en faire un ouvrage nouveau, il réunit au fruit de ses propres investigations les matériaux que son ami et collaborateur avait rassemblés de son côté et mettait obligeamment à sa disposition.

La nouvelle édition, ainsi que le titre l'indique, est une édition *abrégée*. Les 250 pages in-8° de l'ancien texte sont condensées en 238 pages in-12. Les notes ont disparu, de même que les *pièces justificatives* qui remplissaient près de cent pages dans le volume de 1856. Seul le *Rôle des pasteurs des Eglises réformées du pays de Gex* a été conservé en appendice. Au reste, l'ouvrage n'a guère été modifié. Dans la troisième partie seulement, celle qui embrasse la période allant de la révocation de l'édit de Nantes

jusqu'au temps actuel, quelques additions ont été faites en vue de conduire l'histoire jusqu'à nos jours.

Nous ne pouvons nous empêcher de regretter que le premier chapitre de la première période, celui qui traite de l'établissement de la Réforme et de la domination bernoise, n'ait pas reçu, lui aussi, quelques additions. Le rééditeur eût pu consulter avec avantage, en fait de sources nouvelles, la *Correspondance des Réformateurs* de M. Herminjard et le *Thesaurus epistolicus Calvinianus* publié par MM. Cunitz et Reuss dans l'édition brunswigoise des œuvres de Calvin. Ces mêmes sources lui auraient permis aussi de compléter le rôle des pasteurs. Elles nous apprennent, entre autres choses, que les deux premiers pasteurs de la paroisse de Gex s'appelaient Jaques Hugues et Jaques Camerle, et que ceux de Collonges-Pougny étaient Jaques Camerle et Pierre Hostet. En outre, le *Bulletin* de la Société du protestantisme français et la *France protestante* auraient pu fournir quelques données intéressantes. On voit, par exemple, qu'entre 1550 et 1560 Prévessin et Ornex avaient un pasteur dans la personne d'Etienne de Longueville, et que Claude Aubery qui figure (p. 243 sq.) dans la liste des « pasteurs dont les noms nous ont été conservés sans que nous sachions dans quelle paroisse ils accomplirent leur ministère », était en 1590 à Collonges et en 1592 à Sacconex, où on le trouve encore en 1603. J'ajoute, d'après un registre des classes du pays de Vaud, qu'Abiel (et non Abel) Péreald ou Perreaud était avant le dit Aubery pasteur à Collonges, qu'il quittait en 1589 pour aller à Echallens. Il est probable que les annales des paroisses vaudoises du voisinage, celles en particulier de la paroisse frontière de Crassier, offriraient aussi de précieux renseignements pour les temps qui précédèrent et suivirent la révocation de l'édit de Nantes.

Mais assez de ces menus détails ! Il n'entraîtrait évidemment pas dans les vues du rééditeur de remanier l'ouvrage de façon à le remettre au point à l'usage des spécialistes. Son but était de le mettre à la portée d'un public plus nombreux, de le rendre plus populaire. Le livre tel qu'il est répond pleinement à ce but, et nous ne pouvons que lui souhaiter de nombreux lecteurs, non seulement à Genève, mais ailleurs. Malgré l'exiguïté du territoire qui sert de théâtre à cette dramatique histoire, le sujet est d'un intérêt général et mérite d'être connu de tout bon protestant.

V. R.

---

ERNEST BERTRAND. — UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA RÉDEMPTION <sup>1</sup>.

Le succès de la méthode et de la doctrine de Ritschl qui, après avoir envahi l'Allemagne et la Suisse allemande, s'est propagé dans notre théologie de langue française, est un des phénomènes les plus considérables en même temps que, — selon moi, — les plus surprenants qui se soient produits dans le domaine de la pensée théologique depuis la Réformation. Considérable : il suffit d'ouvrir les yeux pour s'en assurer. Toutes les productions actuelles de la pensée théologique en France ou dans la Suisse romande sont dominées, dans une intention soit favorable ou hostile, par la préoccupation de la méthode dite expérimentale, inaugurée ou du moins ressuscitée par le maître de Göttingue; et il est entre autres peu des thèses qui nous sont soumises ou adressées par des candidats en théologie, qui ne trahissent pas l'influence plus ou moins consciente et formulée de cette prémisse. L'importance acquise par le nom et la pensée de Ritschl ne m'en apparaît pas moins, — peut-être suis-je injuste, prévenu ou... jaloux? — comme l'effet d'un engouement, comme le passage d'un souffle puissant plutôt que comme la marque d'une crise profonde, bienfaisante et durable du travail dogmatique. Nous y voyons en tout cas une réaction, — excessive comme toutes les réactions, — contre l'abus de l'idéologie et de la dialectique qui avait rempli la première moitié de ce siècle dans les domaines de la philosophie et de la théologie, et dont le nom du théologien Rothe a été la dernière illustration. Aujourd'hui la métaphysique, panthéiste ou théiste, confondue avec son ancienne rivale dans un égal dédain, s'en est allée rejoindre la dogmatique dans le musée des antiquités; mais nous osons ajouter que la réaction de Ritschl contre la métaphysique de Platon, de Hegel et de Rothe, a été en même temps la substitution d'une autorité nouvelle aux anciennes, et non moins impérieuse ni moins intolérante.

Si méritoires que fussent les études déjà faites par MM. Baldensperger, Aguiléra et Emery de la « théologie de l'avenir, » il valait la peine d'offrir au public de langue française un exposé suivi, complet et aussi lucide que la matière le comportait, de la méthode

<sup>1</sup> *La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl.* — Paris, librairie Fischbacher, 1891. 505 pages grand in-8°.

et des principes de l'école de Göttingue. Après lecture faite de l'ouvrage de M. Bertrand, je crois pouvoir témoigner que l'exécution de ce dessein, qui a déjà valu à son auteur le titre de docteur en théologie, comble d'une façon à peu près définitive la lacune signalée.

J'ai quelque envie de commencer mon compte rendu du livre de M. Bertrand par une chicane sur la teneur de son titre, où le qualificatif *nouvelle* est accolé à la conception de la rédemption qui a été l'objet de son étude. Est-ce dans sa pensée un éloge, est-ce une critique préliminaire ? Je ne sais, car ce vocable est employé aujourd'hui tour à tour à l'une et l'autre intention, et nous venons d'assister à un débat entre adversaires et partisans de la *Gauche évangélique* où les uns accusaient cette école d'être nouvelle, et les autres l'en défendaient avec une énergie trempée d'indignation. Suspecte de ce chef ou non, nous demandons si la conception de la rédemption qui se rattache aujourd'hui au nom de Ritschl est aussi nouvelle que cela. Avait-on attendu jusqu'à lui pour nier toute certitude en dehors des *Werthurtheile* ? Fut-il le premier théologien à statuer l'incompatibilité, dans la nature divine, entre l'amour et la justice ? Est-ce à lui que revient l'honneur d'avoir pour la première fois réduit l'œuvre de la rédemption à l'exemple de sainteté donné par Christ au monde, et la divinité de sa personne à la perfection de son humanité ?

La seule chose que nous puissions trouver nouvelle en tout cela, c'est la cohérence apparente ou réelle que l'auteur a su mettre entre les diverses parties de son système, et les tours de force exégétiques auxquels il a recouru pour en établir l'accord avec l'Écriture sainte.

La tâche entreprise par M. Bertrand était considérable et grossie de difficultés spéciales. Ce n'était pas seulement la somme des lectures à faire qui aurait pu rebuter un travailleur moins résolu, un admirateur moins dévoué ; c'était surtout la forme adoptée par l'auteur. Adoptée, ai-je dit, car on vient de nous apprendre que cette langue pesante et obscure, dont chacun se plaignait depuis longtemps, était chez lui le fait moins d'une incapacité naturelle que d'une intention coupable : « Ritschl lui-même, écrit M. Bertrand, nous déclarait un jour avec une fierté quelque peu naïve que, de tous les écrivains allemands des deux derniers siècles, il était peut-être le plus malaisé à comprendre. » (P. 13.) Nous savions déjà que la vanité humaine prend son bien où elle le trouve, mais

pour le coup, nous n'en avons pas prévu cette variété-là. Ce que je vais dire n'est pas pour nous vanter ; mais si jamais nous autres, Suisses romands et Français, nous fûmes poussés par le démon de l'orgueil, si jamais nous laissâmes s'agiter sous nos narines notre encensoir intime, ce fut, n'est-ce pas ? lorsque quelque critique, trop bienveillant peut-être, loua la clarté de notre langage ; et quand nous nous escrimions sur les pages de *Theologie und Metaphysik* ou de *Rechtfertigung und Versöhnung*, nous avions l'admirable simplicité de nous en prendre à la matière traitée du labeur infligé à nos cerveaux. Quelle erreur suivie de quelle révélation ! Voici donc un écrivain, chef d'école, et, selon toute probabilité, bon époux, bon père et bon citoyen, qui mettait son honneur à mal écrire ; qui souriait dans son cabinet à la pensée de la peine qu'il causait à son prochain ; qui l'augmentait à plaisir ; qui savourait intérieurement nos colères.... Horrible, horrible !

L'homme capable de prononcer devant un étranger et un Français la phrase rapportée plus haut, était capable de tout, y compris de qualifier Vinet : *Höchst oberflächlich*. C'est encore M. Bertrand qui, dans un autre endroit de son livre (que je ne retrouve plus), nous a conservé cette seconde perle non moins précieuse que la première. C'est donc un auditeur terrible que M. Bertrand. Il interroge et n'oublie rien. Grâce à lui, — car nous n'hésitons pas à l'en remercier, — les propos symptomatiques d'un professeur illustre, épanchés entre deux bouffées de tabac et derrière deux chopes de bière, passeront à la postérité et s'imposeront à l'attention des futurs biographes. *Vinet souverainement superficiel !* Lisez que Vinet, lui, parlait et écrivait avant tout pour se faire entendre. On dit même qu'il ne dédaignait pas de soumettre ses discours à sa domestique pour s'assurer qu'il serait compris de tout le monde ; et lorsque, à tort ou à raison, Vinet confessait que ses livres auraient eu besoin d'être traduits, c'était la tristesse au front et presque le remords au cœur !

M. Bertrand a sur nous un grand avantage, qui devait singulièrement lui faciliter la tâche, celui d'avoir été un des auditeurs de Ritschl et d'être resté, malgré tout, un de ses fervents admirateurs. J'ai eu plus d'une occasion de m'assurer que l'impression produite par la parole vivante du maître de Göttingue était beaucoup plus favorable que celle que procure la seule lecture de ses livres. Mais si l'on donnait à M. Bertrand le titre de disciple, ce ne pourrait être en tout cas que dans le sens de *discipulus in partibus infide-*

*lium* ; et si je ne craignais de le compromettre, je dirais que dans ses presque incessantes contestations avec son ancien professeur, je me suis senti presque constamment d'accord avec lui.

Une des convictions que le critique de Ritschl a confirmées chez moi, c'est que l'exégèse de notre théologien fut la très humble *ancilla* de sa dogmatique : « Jamais, écrit M. Bertrand (p. 365), pareils efforts n'avaient été déployés pour expulser du domaine de l'Ancien et du Nouveau Testament, la notion de l'expiation. Ritschl ne nous semble pas avoir réussi dans son audacieuse entreprise, et nous regrettons qu'il ait dépensé si souvent en pure perte tant de science, tant d'érudition, tant de virtuosité dialectique pour condamner vainement les doctrines ou les notions les plus bibliques, au nom de la Bible elle-même. Certes, nous l'admettons, dans le domaine de la théologie systématique, un penseur chrétien a le droit de soutenir les théories qui peuvent lui paraître le plus conformes à l'esprit, à la tendance générale de l'enseignement évangélique. Le développement progressif des sciences dogmatiques est à ce prix. Mais ce que nous reprochons à Ritschl, c'est de manquer de cette impartialité objective qui consiste à interpréter les Ecritures avec candeur, et à respecter toujours la pensée des écrivains sacrés, même quand leur témoignage semble contraire à nos propres vues. »

Passons sur les privautés, admissibles jusqu'à un certain point à l'égard de confrères s'appelant Frank, Weiss ou Luthardt, dont Ritschl use envers les auteurs, apôtres ou non, du Nouveau Testament. Peut-être aurait-on pu mettre plus de grâce à désigner l'auteur de l'épître aux Hébreux comme un « Juif ignorant l'hébreu » (*des Hebräischen unkundiger Jude*), ou moins d'assurance à faire la leçon à l'apôtre saint Jean pour avoir traduit l'hébreu *kipper* par *ἰλάσασθαι*. (1 Jean II, 2 ; IV, 10 ; voir Bertrand, p. 97 ; *Rechtf. u. Versöhn.* II, p. 211.) Ce qui me choque le plus chez notre auteur, ce n'est pas tant la prétention, en tout cas fort risquée, d'opposer son opinion personnelle à de si hautes autorités, que cette façon d'appliquer aux écrivains sacrés le procédé de Procuste, dont lui-même sait très bien signaler les inconvénients chez ses adversaires. (Voir *Theol. u. Metaph.*)

Lisez dans les chapitres II et IV du livre de M. Bertrand les déterminations prétendues bibliques et pauliniennes que fait l'auteur de *Rechtf. und Versöhn.* des notions de la sainteté, de la justice et de la colère de Dieu, et vous me direz si jamais des textes, profanes

ou sacrés, furent plus audacieusement torturés, si jamais on recula jusqu'à une plus lointaine limite l'art qui consiste à arracher à la plume d'un auteur le contraire de sa pensée. Nous assistons à un second duel entre l'homme et l'ange où c'est l'ange qui cette fois quitte la place battu et boiteux. En vérité, si j'avais ici un reproche à faire au critique, ce serait d'avoir déployé tant de mansuétude dans l'analyse de ces tours de force ; de ne pas avoir fait éclater au moment voulu une de ces saintes colères qui purifient l'atmosphère et satisfont la conscience outragée.

L'ouvrage de M. Bertrand se compose de deux parties principales : l'une, consacrée à l'exposition suivie de la méthode et du système (p. 25-148) ; la seconde intitulée : *Critique de la théologie de Ritschl*. (P. 149-501.) Je ne méconnais point les avantages de cette disposition de la matière, que, par exemple, mon collègue, M. Georges Godet, avec qui je viens d'en causer, approuve pleinement. Le principal inconvénient que j'y vois cependant est de nécessiter, à chaque pas de la critique, la répétition au moins résumée du thème exposé deux ou trois cents pages plus haut. C'est ainsi qu'on ne comprendrait qu'avec difficulté les critiques faites pages 372 et suivantes, à la doctrine de la justification et de la réconciliation selon Ritschl, si l'on ne nous mettait de nouveau sous les yeux le résumé des pages 115 et suivantes, qui en donnent l'analyse ; et bien qu'en fait deux expositions puissent ne pas paraître superflues pour nous rendre quelque peu compte d'une matière aussi confuse et aussi incohérente, il reste qu'il y a là une imperfection de forme qu'on eût évitée en faisant alterner l'exposition et la critique.

Je crois également que le critique eût mieux fait de s'affranchir de la division générale de l'ouvrage de Ritschl, dont le tome II contient l'exposé biblique, *der biblische Stoff*, et le tome III, le développement positif, *die positive Entwicklung*, de la doctrine. Cette distinction, qui pouvait avoir sa raison d'être dans la manière dont Ritschl entendait l'autorité des Ecritures, devait également condamner à certaines répétitions un critique qui fait de ce livre la source et la norme de la dogmatique.

M. Bertrand ne s'étonnera pas que l'exposé très consciencieux et très fidèle qu'il nous a fait à deux reprises des notions de la justification et de la réconciliation d'après Ritschl, m'ait laissé aussi perplexe qu'il a pu le demeurer lui-même sur la véritable signification attachée par l'auteur à chacun de ces termes et sur la délimitation exacte de ces deux notions dans le système, et l'on conviendra

qu'un résultat aussi négatif de l'étude de trois volumes intitulés *Rechtfertigung und Versöhnung* et de l'étude de cette étude, est quelque chose de bien affligeant.

D'une part, « la justification est, suivant Ritschl, le jugement synthétique, *synthetisches Urtheil*, (en opposition, sans doute, à une imputation conditionnelle et individuelle), en vertu duquel Dieu reçoit le pécheur dans sa communion, sans avoir égard à ses bonnes œuvres et à ses prétendus mérites. » (Bertrand, p. 114, 115, 374, 375.) Acte objectif et déclaratif, par conséquent. Or, justification et réconciliation sont synonymes. (P. 372.) Mais, d'autre part, la réconciliation, *καταλλαγή*, dans le langage de saint Paul interprété par notre auteur, désigne exclusivement la réconciliation des hommes avec Dieu et non la réconciliation de Dieu avec les hommes (non pas même Rom. V, 10 ; 2 Cor. V, 19, 20!). Acte, par conséquent, subjectif et effectif. Comment deux termes désignant des choses aussi opposées que l'objectif et le subjectif, une déclaration et un effet, peuvent-ils être les synonymes l'un de l'autre ? C'est que, nous fait-on observer, s'ils sont synonymes, « la notion de la réconciliation a plus de précision et d'ampleur que celle de la justification. » (P. 114.) Je dirai plutôt qu'en fait de précision, ces deux notions n'en offrent pas plus l'une que l'autre.

M. Bertrand a reconnu comme nous les contradictions qui existent entre ces définitions : « Au point de vue même de sa propre théorie, écrit-il pages 374 et 375, Ritschl a tort d'enseigner que justification et réconciliation sont des notions corrélatives. Pour lui, en effet, la justification est le jugement synthétique par lequel Dieu reçoit le pécheur dans sa communion. Le mot *Rechtfertigung* a donc ici, sous la plume de Ritschl, un sens *objectif*. Or, notre théologien ne peut, d'autre part, attribuer au substantif *Versöhnung* qu'un sens tout *subjectif*, puisque c'est l'homme seul, d'après lui, qui doit se réconcilier avec Dieu. Dès lors, nous nous demandons comment on peut affirmer que les deux termes : « justification » et « réconciliation » sont essentiellement identiques. »

Ce qui est plus singulier encore au jugement de M. Bertrand (p. 373) comme au nôtre, c'est que les deux termes : *Rechtfertigung* et *Versöhnung*, qui devaient se révéler à peu près identiques dans la tractation, figurent l'un à côté de l'autre dans le titre de l'ouvrage comme choses distinctes.

Mais si ces critiques si graves sont fondées, elles nous paraissent détruire d'avance l'éloge contenu page 436 :

« Pour être équitable, nous devons ajouter qu'en présentant la doctrine de la justification comme le dogme fondamental du christianisme, Ritschl a rendu un immense service à la cause de l'Évangile. »

Trop d'équité, mon cher confrère ! Pour évaluer à son juste titre le service rendu par l'auteur de *Justification et Réconciliation* à la cause de l'Évangile, il faudrait avoir mis au même point les signes et les choses signifiées.

Dans une conception de la rédemption dont les notions de culpabilité, de justice, de propitiation, de *rédemption*, ont été successivement éliminées, quel sera le rôle assigné à la personne de Christ ? C'est sur ce point vital que devait porter et a porté, en effet, l'effort du critique :

« Il est une critique particulièrement grave que nous devons maintenant adresser à la doctrine de Ritschl sur la justification. Dans ce système, la rémission de nos péchés ne saurait découler directement de l'œuvre et de la personne de Jésus-Christ. D'après Ritschl, en effet, Dieu a résolu, dès la création du monde, de pardonner les péchés de l'humanité coupable, afin de réaliser par celle-ci le royaume qu'il veut fonder ici-bas. Cette résolution divine est donc absolue, éternelle. Elle ne peut, par conséquent, dépendre d'un fait historique tel que la vie ou la mort de Jésus-Christ. L'activité bienfaisante que le Sauveur a déployée ici-bas ne change rien à l'immuable direction de la volonté de Dieu. Le rapport de grâce qui unit le Créateur à ses créatures étant antérieur à tout acte humain, ce rapport ne saurait avoir pour condition nécessaire l'œuvre de rédemption accomplie dans le temps par le Seigneur Jésus. Dès lors il est inexact de dire que nous avons obtenu la réconciliation (Rom. V, 11) et l'accès auprès du Père (Eph. II, 18) non seulement par Jésus-Christ (*per Christum*), mais aussi à cause de lui (*propter Christum*). » (Voir livre II, chap. II, p. 380 et 381.)

C'est ici qu'éclate, en effet, la contradiction intestine qui travaille la christologie de Ritschl et de ses congénères et disciples, entre les attributions diverses dont Christ est l'objet, selon qu'on suit les inspirations inavouées de la métaphysique ou de la dogmatique traditionnelles, ou qu'on se pose en réformateur et inaugurateur de voies nouvelles. Si Christ n'est apparu que comme le révélateur suprême de l'amour de Dieu, de quel droit lui attribuez-vous un rôle unique dans le royaume de Dieu ? ou si ce rôle n'est pas absolument unique, de quel droit vous réclamez-vous encore unique-

ment de son nom ? Si, en particulier, la mort de Christ sur la croix n'a été qu'un sublime exemple de patience, « en quoi, demande M. Bertrand, un tel sacrifice était-il nécessaire ? En quoi distingue-t-il spécifiquement Jésus-Christ de ceux qui, dans les temps anciens comme dans les temps modernes, ont affronté la mort avec une intrépidité stoïque ? En quoi surtout nous sauve-t-il nous-mêmes de la destruction, si tant est qu'il nous enseigne à regarder la mort en face ? » (P. 392.)

Telle la conception de la mort de Christ, telle aussi celle de sa résurrection ; et ici, nous croyons devoir relever une lacune dans le travail de M. Bertrand. Il nous expose sur ce point central de la vérité chrétienne sa propre conception qui est aussi la nôtre ; (p. 402, sq.) ; mais il ne nous apprend pas ou il nous dit à peine quelle était celle de l'auteur qu'il critique, et le seul renseignement, à notre souvenir, qu'il nous donne à ce sujet se rapporte au texte Romains IV, 25, que Ritschl semblait ne considérer, nous dit-on, que comme une simple formule de rhétorique : (*In rhetorischer Hebung des Ausdrucks.*)

Tout me fait penser qu'il y avait à cet endroit dans la dogmatique de Ritschl, comme dans celle de Schleiermacher, une lacune dont l'extrême gravité aurait dû, selon moi, nous être plus expressément signalée.

M. Georges Godet, qui a été lui aussi élève de Ritschl, ne se souvient pas, me dit-il, que son enseignement oral se soit arrêté sur la résurrection de Christ, et je me suis assuré également que le mot *Auferstehung* manque dans l'index qui termine les volumes II et III de *Rechtfertigung und Versöhnung*. L'auteur même eût-il affirmé sa croyance à la réalité du fait, l'expérience que nous pouvons avoir des discussions théologiques actuelles nous conseillerait encore de ne pas nous réjouir trop tôt.

C'est en effet l'honneur ou la misère (selon le point de vue auquel on se place) de la théologie moderne et contemporaine que les pavillons qu'elle arbore, ou, pour parler sans image, que le vocabulaire qu'elle emploie, recouvrent si fréquemment les marchandises les plus diverses. On dit que les rabbins distinguent dans la nature divine entre la volonté du parvis et la volonté du sanctuaire. Je dirai de même que les principaux termes de la langue parlée aujourd'hui dans la polémique des partis comportent une double acception, l'acception du parvis et l'acception du sanctuaire. En voici quelques exemples :

*Divinité de Christ.* Acception du parvis : communauté d'essence entre Christ et Dieu. — Acception du sanctuaire : perfection de l'humanité de Christ.

*Préexistence de Christ.* Acception du parvis : préexistence personnelle. — Acception du sanctuaire : préexistence idéale.

*Résurrection de Christ.* Acception du parvis : relèvement du corps terrestre de Christ d'entre les morts au troisième jour. (1 Cor. XV ; Act. XVII, 31 ; comp. Jean XX.) — Acception du sanctuaire : formation chez le Christ rendu à la vie d'un nouveau corps spirituel, composé d'éléments supérieurs et étrangers à son corps inhumé, dont le sort échappe à l'investigation de la science et d'ailleurs n'importe pas à la foi. Ainsi création nouvelle, mais non pas victoire sur la mort.

« Il paraît, écrivait récemment M. le professeur Astié, qu'il existe encore deux manières de comprendre la résurrection du Sauveur, l'une, physique, matérielle, en vertu de laquelle le corps ressuscité de Jésus-Christ aurait contenu les mêmes atomes chimiques que le corps antérieur à la résurrection, en un mot, la résurrection de la chair, tellement prônée jadis par Tertullien.

» D'après l'autre conception, Jésus-Christ aurait eu, après sa résurrection, un corps spirituel, glorifié, échappant aux lois de l'espace et du temps. C'est cette seconde conception que j'adopte avec saint Paul, avec Calvin et avec plusieurs écrivains populaires d'Angleterre, d'Amérique et même de nos pays de langue française. » (*Évangile et Liberté*, numéro du 25 décembre 1891 <sup>1</sup>.)

<sup>1</sup> C'est par erreur que, dans le même numéro d'*Évangile et Liberté*, M. le professeur Astié m'a reproché de l'avoir accusé dans ma dogmatique de nier la résurrection corporelle de Christ. Ni à la page 457 de mon dernier volume, ni en aucun endroit de ma dogmatique, je n'ai écrit cela. Dire qu'un théologien n'attache pas d'importance à la résurrection corporelle de Christ, ce n'est pas, que je sache, prétendre qu'il la nie. Ce n'est pas le lieu de montrer laquelle des deux conceptions rivales de la résurrection, de la conception dite « matérielle » ou de la spirituelle, est la plus conforme à l'enseignement de Calvin et de saint Paul ; peut-être le tenterai-je plus tard, ici ou ailleurs. En attendant, je laisse à chacun le soin de rechercher s'il existait une différence fondamentale et motivant un démenti absolu, entre la déclaration de M. Astié rapportée ci-dessus et les paroles que, victime ou non d'une hallucination de mes sens, je lui avais prêtées.

A. GRETILLAT.

(*A suivre.*)