

Analyse : la "Religionsgeschichtliche Schule"

Autor(en): **M.V.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **3 (1915)**

Heft 16

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379961>

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.

ANALYSE

LA « RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE »

HUGO GRESSMANN. *Albert Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule*. Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1914. 51 p. in-8.

La « religionsgeschichtliche Schule »⁽¹⁾ est aujourd'hui au premier plan des préoccupations théologiques. Il serait trop tôt pour en présenter une étude d'ensemble, puisqu'elle est loin d'avoir dit encore son dernier mot. En attendant, nos lecteurs seront sans doute heureux de savoir comment l'un des plus éminents représentants de cette école en caractérise et en justifie les principes.

M. Gressmann l'a fait dans une petite brochure dont l'objet premier est de rendre hommage à un savant peu connu en dehors de son pays, mais qui, de l'aveu même des principaux intéressés, a exercé une influence décisive sur les théologiens allemands de la génération présente : Albert Eichhorn.

Né en 1856, Eichhorn fut pasteur quelques années et, dès 1888, professeur d'histoire de l'Eglise à Halle, puis à Kiel. Des raisons de santé l'ont obligé à se démettre de ses fonctions en 1913. Il a peu d'écrits à son actif ; mais ses dons remarquables d'historien, la rare indépendance de son esprit et la pénétration

(1) Nous désignons la nouvelle Ecole sous son nom allemand, parce qu'il n'a pas son équivalent dans d'autres langues ; une traduction française créerait de fâcheuses équivoques sans rien dire de plus clair.

de sa critique, sa conversation suggestive et ses précieux conseils lui ont valu l'admiration et la reconnaissance de tous ceux qui portent un nom dans le mouvement théologique moderne en Allemagne. C'est à Eichhorn qu'ont été notamment dédiés *Schöpfung und Chaos*, de Gunkel (1895), *Das Messiasgeheimnis*, de Wrede (1901), et *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, de Gressmann (1905).

Il ne serait pas exact de considérer Eichhorn comme le seul fondateur de la nouvelle Ecole. Mais c'est cependant lui qui, le premier, dans une étude publiée en 1898, *Das Abendmahl im Neuen Testament (Hefte zur Christlichen Welt, n° 36)*, s'est réclamé expressément de la méthode *religionsgeschichtlich* en l'opposant à la méthode historico-critique (*historisch-kritisch*) et spécialement à la critique littéraire.

On ne saurait, en tous cas, parler de la nouvelle Ecole sans prononcer le nom d'Albert Eichhorn, pas plus que parler d'Eichhorn sans dire dans quelle direction il a si fortement contribué à aiguiller la théologie de son temps.

C'est pourquoi, aux vingt-cinq pages consacrées à dessiner l'attachante figure de son maître, M. Gressmann en a ajouté vingt-cinq autres dans lesquelles il expose ce qu'est, à ses yeux, la méthode nouvelle. Ce sont ces dernières que nous voudrions analyser ici.

* * *

Le nom d'« école » ne doit être employé que sous réserves : cette école n'a pas de chef et ses adhérents sont fort différents les uns des autres ; ils ne prétendent pas non plus être les inventeurs ou avoir le monopole de l'étude historique de la religion, à laquelle d'éminents prédécesseurs se sont appliqués avant eux. Ce qui les distingue, c'est plutôt leur façon de comprendre cette étude.

On peut faire remonter l'origine du mouvement à la publication simultanée, en 1895, des ouvrages de Hermann Gunkel : *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* et de Wilhelm Bousset : *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*. Depuis ce moment là, la méthode nouvelle a pénétré dans tous les domaines de la théologie avec Eichhorn, Wrede, Wernle, Heitmüller, Troeltsch,

Pfleiderer, Baumgarten ; même la droite théologique, Sellin notamment, a emboîté le pas.

C'est que cette méthode correspond exactement à l'esprit de notre temps et n'est qu'un reflet particulier d'une préoccupation générale dans la science actuelle.

Il est difficile de caractériser un mouvement d'idées aussi riche et aussi varié. Insistant sur le mot « religion », on a attribué à la nouvelle Ecole l'ambition de relever le rôle de la piété des individus, en opposition au dogme ou à l'Eglise ; mais il n'y aurait rien là de bien nouveau. Ou encore, on a dit que sa spécialité consistait à faire appel à des religions étrangères pour expliquer le judaïsme et le christianisme : jugement superficiel et insuffisant.

Les théologiens de la nouvelle Ecole sont préoccupés avant tout de faire l'histoire de leur propre religion, mais différemment de leurs prédécesseurs. Des questions et des méthodes nouvelles ont surgi. Et ce n'est que dans notre siècle d'absolue impartialité scientifique et de psychologie que la théologie est devenue capable de se dégager des préjugés supranaturalistes et de faire de l'histoire digne de ce nom.

Dans l'étude des religions juive et chrétienne, cette école historique a voulu réagir contre l'autorité souveraine de la critique littéraire. L'examen des textes est indispensable, cela va sans dire, mais il faut remonter plus haut que la lettre, car l'histoire ne s'écrit jamais toute entière. Au philologue qui étudie les livres, doit s'ajouter l'historien qui s'attache aux hommes, et aux circonstances dans lesquelles ils ont vécu. Il ne suffit pas de distinguer les sources et d'en déterminer la date ; l'important, c'est de découvrir à quand remonte une idée, car il peut arriver qu'une source récente soit l'écho d'une tradition plus ancienne. Telle notion religieuse ne date pas nécessairement du moment où elle est apparue dans l'histoire littéraire et n'a pas toujours pour auteur l'écrivain chez lequel elle se rencontre pour la première fois. C'est ainsi pourtant qu'on a attribué jusqu'ici à Sophonie l'idée de la catastrophe finale, à Amos le nom de l'« Eternel des Armées », à Zacharie l'invention du diable, ou qu'on a vu dans le royaume de Dieu une notion propre à Jésus, dans le baptême et la cène des rites originaux du christianisme

primitif, etc. Chacune de ces conceptions a derrière elle toute une histoire et divers théologiens ont pu remonter aux origines et suivre l'évolution des idées de création, d'antichrist, de sacrement, de fin du monde, de messie, de dieu-homme, de croyance aux esprits, etc.

On a accusé les partisans de la nouvelle Ecole de ne s'occuper que de broutilles. Le reproche pourrait être à bien plus juste titre retourné à l'adresse des critiques littéraires qui perdent leur temps à rechercher si telle idée est réellement familière à tel auteur. Au reste, l'historien digne de ce nom s'intéresse aux plus petites choses, car il y trouve des matériaux qui lui permettent souvent ses plus solides constructions.

L'Ecole en question a élargi le champ des investigations historiques ; elle a donné plus de sûreté à leurs conclusions ; elle a surtout fondé une nouvelle exégèse en remplaçant les préoccupations de mots ou de grammaire par l'étude des faits et l'histoire des idées, dont on ne pourra désormais plus se dispenser.

Souvent, sans doute, cette étude doit se baser sur des indications indirectes plus que sur des matériaux positifs. Mais qu'on ne se hâte pas de parler de subjectivisme ! La critique littéraire mérite, elle encore, cette critique plus que toute autre. Au surplus, l'histoire vraie doit savoir se dégager de la lettre ; elle est un art et, comme telle, elle comporte nécessairement une part de subjectivisme.

C'est manquer aussi de sens historique que de reprocher à la nouvelle Ecole sa tendance à l'évolutionisme, car l'un des premiers devoirs de l'historien — les théologiens du passé ne l'ont pas assez compris — est précisément de rechercher l'enchaînement des faits et des idées. La marche de l'humanité ne suit pas une ligne mathématiquement droite, et il faut savoir assurément éviter la superstition de l'évolutionisme ; mais il y a dans le développement des idées une logique dont on doit tenir compte. C'est en vertu de cela que les représentants de la méthode nouvelle sont parvenus à ruiner la tradition selon laquelle le Nouveau Testament découlerait directement de l'Ancien ; ils ont brisé les cadres du canon et découvert dans les pseudépigraphes et les apocryphes le pont unissant la religion juive à la religion chrétienne.

Mais les idées religieuses ne s'expliquent pas seulement par

le passé. L'étude du milieu est indispensable elle aussi, en particulier pour acquérir une idée exacte des plus grandes figures de l'histoire. Jamais, cela va sans dire, le milieu ne suffira pour expliquer, jusque dans son fond, le mystère d'une personnalité ; mais du moment qu'un homme a employé le langage et emprunté les idées de son temps, il a payé son tribut à l'humanité ; et c'est en marquant ce qu'il a de commun avec son milieu qu'on soulignera le mieux son originalité.

La méthode historique de la nouvelle Ecole l'a amenée ainsi à diriger ses recherches sur les religions étrangères.

Les cadres du canon ont sauté, aussi bien pour le Nouveau Testament que pour l'Ancien. Il était impossible de s'arrêter au dernier livre de la Bible, sans poursuivre le développement des idées religieuses chez les pères apostoliques. Le Nouveau Testament, qui a ses origines dans l'apocalyptique, aboutit à la gnose. On s'est ainsi trouvé en face d'un vaste mouvement d'idées né dans l'atmosphère des religions orientales et dont le judaïsme et le christianisme ne forment qu'une petite partie.

La religion des patriarches, déjà, ne peut pas s'expliquer par elle-même, comme le prétendaient Wellhausen et ses disciples. Tout au plus cherchaient-ils des points de comparaison chez les Arabes ou les Phéniciens. La nouvelle Ecole — qu'il est faux et injuste de confondre avec le panbabylonisme — a évité bien des erreurs et comblé bien des lacunes en faisant appel aux données des religions égyptienne, babylonienne ou perse.

L'étude des religions étrangères fournit d'abord de précieuses analogies sans lesquelles bien des éléments isolés de nos livres saints resteraient incompréhensibles : totem, tabou, croyances magiques en la vertu des noms, matriarcat, culte des morts, etc. Des diverses religions, celles qui ont été en contact historique avec le judaïsme et le christianisme, c'est à dire celles de l'Asie antérieure, entrent naturellement les toutes premières en ligne de compte.

Mais l'important n'est pas tant de découvrir des analogies ou d'établir des parallèles que de préciser les rapports des religions entre elles et leur influence réciproque. Ce travail exige beaucoup de tact et une méthode très rigoureuse.

Comme principe fondamental, on partira de l'idée que le dé-

veloppement d'une religion doit s'expliquer autant que possible en lui-même. C'est la psychologie, en effet, qui, dans le domaine de l'esprit, a le dernier mot. Mais l'historien a ses raisons de se méfier de certaine psychologie qui arrive à tout expliquer même l'impossible. La tâche de la psychologie est de reconnaître carrément les anneaux qui manquent dans une évolution religieuse. Ces solutions de continuité sont de première importance parce qu'elles sont la preuve certaine d'une influence extérieure.

La nouvelle Ecole, quoi que ses adversaires en aient dit, se tient à égale distance des deux théories extrêmes dont l'une prétend expliquer toutes les analogies des diverses religions par un développement parallèle et universel de la race humaine, l'autre, par une transmission d'idées qui seraient toutes venues d'un centre unique, ce centre passant, suivant la mode, des Indes en Babylonie ou en Egypte.

Des indices extérieurs, des ressemblances positives ou des analogies de mots ne suffisent pas pour affirmer qu'une religion dépend d'une autre ; il faut pour cela des raisons internes de logique et de psychologie. Et encore faut-il pouvoir prouver que cette dépendance a été géographiquement ou historiquement possible. Mais par contre, il est légitime de conclure qu'il y a eu influence d'une religion sur une autre quand il s'agit de peuples voisins unis par une même histoire ; et, dans ce cas, l'on pourra admettre comme règle que c'est le peuple le plus ancien et le plus puissant qui a agi sur l'autre. L'idée de la résurrection, par exemple, paraît dans l'Ancien Testament au moment où les Juifs étaient sous la domination perse. C'est une idée si particulière qu'il est impossible que deux peuples y soient parvenus isolément. Or les Perses, qui l'avaient aussi, étaient les maîtres des Juifs. La conclusion n'est guère douteuse d'autant plus que des deux côtés la notion de la résurrection est liée à des idées eschatologiques qui n'en sont pas nécessairement solidaires. Mais le vraisemblable ne se transforme en certitude que lorsqu'on a constaté que l'idée de la résurrection ne s'explique pas du tout par le développement psychologique des croyances juives, tandis que c'est le cas chez les Perses. De même, ce qui fera conclure à une origine babylonienne du récit du déluge ce ne sont pas avant tout les caractères communs de

sagesse et de piété que possède le héros de la légende, ou les trois oiseaux dont parle la version israélite comme la version babylonienne : ces analogies pourraient être des coïncidences fortuites ; c'est l'observation qu'aucune légende de déluge n'aurait pu surgir dans un peuple vivant comme Israël à l'intérieur des terres et ne sachant pas ce que c'est qu'une inondation.

Il ne suffit pas, enfin, d'avoir noté la provenance d'une idée. Il est tout aussi important d'étudier quelle transformation cette idée a subie dans son nouveau milieu, car c'est par ces transformations que se manifeste le mieux l'originalité des esprits. Les grandes personnalités surtout, loin d'être les esclaves d'une tradition, lui imposent leur empreinte et prouvent par là leur indépendance et leur grandeur. Le problème de l'originalité, dans les grandes religions comme chez les grands hommes, est plus important encore que celui de la dépendance. Or c'est en résolvant le second qu'on éclaire le premier.

La nouvelle Ecole s'efforce d'appliquer à l'étude du judaïsme et du christianisme la même méthode historique qu'emploie l'historien profane. Mais l'historien de la religion doit avoir une profonde compréhension des choses religieuses. Sans elle, une étude historique digne de ce nom est impossible. On ne peut pas non plus faire de l'histoire, noter les degrés divers d'une évolution, sans prononcer des jugements de valeur. Les jugements absolus, la question de la vérité religieuse restent cependant l'affaire de la théologie systématique. La théologie historique lui fournit des matériaux, mais elle doit éviter avec soin, ce qui n'est pas toujours facile, de pénétrer sur un terrain qui n'est pas le sien et où se produisent facilement des conflits.

La nouvelle Ecole est, en partie, une réaction contre les idées de Ritschl. Ce grand théologien a rendu d'immenses services à la science, mais ses préoccupations de dogmaticien l'ont empêché d'avoir une attitude absolument impartiale à l'égard des faits ; sa notion morale du royaume de Dieu est une erreur historique, ainsi que l'ont prouvé les travaux de Johannes Weiss, Bousset et Wrede ; et c'est faire fi de l'histoire que de voir, comme il l'a fait, l'essence du christianisme dans l'Eglise primitive, et l'idéal dans un retour perpétuel à ce paradis perdu, sans tenir compte des forces nouvelles et créatrices qui agis-

sent au cours de l'histoire. La nouvelle Ecole nous libère du joug de la théologie de la première église et de la Réformation.

On a voulu, enfin, opposer à l'histoire de la religion la psychologie de la religion, comme s'il s'agissait de deux méthodes rivales. Mais la psychologie de la religion que Wobbermin, en particulier, met à la base de la théologie systématique vient reprendre et couronner le travail des historiens ; s'ils font, eux aussi, de la psychologie, ils n'en font qu'à propos de faits précis, toujours sur le terrain de l'histoire, et non dans un but systématique.

Il faut souhaiter que les deux tendances qui jusqu'ici ont été plus ou moins en conflit se comprendront toujours mieux et travailleront de concert à leur tâche commune : préciser l'essence et faire éclater la vérité de la religion chrétienne.

M. V.
