

La genèse du dogme chrétien et l'évolution des problèmes théologiques selon Martin Werner

Autor(en): **Lemaitre, Auguste**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **7 (1957)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380673>

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 GENÈSE DU DOGME CHRÉTIEN
ET L'ÉVOLUTION
DES PROBLÈMES THÉOLOGIQUES

SELON MARTIN WERNER

Après avoir publié, en 1941, son ouvrage capital sur *La formation du dogme chrétien*¹, le professeur Martin Werner, de Berne, vient de nous donner un tableau de l'évolution de la pensée protestante, et nous invite à relier les problèmes posés aux croyants d'aujourd'hui à ceux qu'a déjà dû envisager le christianisme antique². Ces études historiques, nourries par une prodigieuse érudition, doivent, dans l'esprit de leur auteur, fournir les bases d'une dogmatique moderne, dont il nous fait espérer la prochaine parution.

Il serait prématuré de se prononcer sur les positions personnelles de M. Werner avant de connaître l'élaboration achevée de sa pensée. Mais il nous est permis dès aujourd'hui de parler des résultats de ses recherches, et de l'esprit dans lequel il les a poursuivies.

I

Toute la science de M. Werner est dominée par son interprétation du Nouveau Testament, conforme, en tous points, à celle d'Albert Schweitzer.

Le christianisme est né dans l'atmosphère apocalyptique du judaïsme postérieur, et Jésus a professé une « eschatologie conséquente ». C'est en partant de cette première certitude que M. Werner dégage de la tradition synoptique les données les plus authentiques sur la personne et l'enseignement du Maître.

Ainsi, loin de céder à la tentation du scepticisme, M. Werner croit possible une histoire des origines chrétiennes, qui rende compte de la formation du N. T., et nous restitue le message authentique du Maître.

¹ *Die Entstehung des christlichen Dogmas*. Bern, P. Haupt Verlag. La seconde édition ne diffère de la première que par l'adjonction d'un utile Index alphabétique.

² Voir p. 285, note 1.

Son lecteur ne sera pas toujours conquis par sa belle assurance. Lorsqu'il expose la genèse des récits de Pâques, lorsqu'il exclut de la prédication de Jésus toute idée d'une présence actuelle du Royaume, lorsqu'il souligne le caractère très tardif de tout le johannisme, il suscite en nous bien des réserves. A lire M. Werner, il semble que le manque de sens historique et un *a priori* dogmatique peuvent seuls amener certains esprits à repousser les thèses qu'il défend. Il est permis d'avoir un autre sentiment de la complexité des problèmes.

Mais, quoi qu'il en soit, nous devons admettre le rôle important de l'attente de la fin imminente du monde dans la conscience des premiers chrétiens.

Pour l'auteur, le dogme classique aurait sa première origine dans la faillite de l'espérance des premiers croyants.

L'orthodoxie apparaît au regard de l'historien indépendant être une hérésie parvenue à s'imposer, grâce à l'organisation hiérarchique qui la patronne, grâce aussi aux éléments empruntés par l'Eglise à diverses écoles rivales, en vue de dominer leurs oppositions et de chercher des solutions conciliatrices, évitant les extrêmes.

Dès après la mort des apôtres, l'hérésie représente un phénomène de masse. Les hérétiques, ce sont tous ceux qui cherchent. Ces esprits actifs et curieux, impatients de répondre aux questions demeurées en suspens dès l'affaiblissement de l'attente eschatologique, se rencontrent partout dans les communautés chrétiennes.

* * *

L'Eglise, pour sortir d'une situation confuse et critique, se donnera des appuis en se créant des autorités fixes et bien définies.

C'est d'abord l'Ancien Testament, en qui l'on découvre, à la faveur d'une méthode allégorique, des pensées qui ne s'y trouvent nullement exprimées.

Or, la figure du Christ des apôtres ne recouvrait nullement celle du Messie, prophète et roi, de l'A. T. Jésus a été salué tout d'abord comme le Seigneur, le Fils de l'Homme, juge céleste des derniers jours. Marcion veut demeurer fidèle à cette christologie primitive. Et c'est contre les audaces de ce chrétien convaincu et passionné que l'Eglise fixe le canon du Nouveau Testament. Elle veut donner leur pleine valeur aux écrits apostoliques. Mais elle veut aussi expliquer l'Ecriture dans le sens de la tradition, déjà formée, en insérant dans cette série de livres sacrés des œuvres évidemment postérieures à celles des apôtres. On adjoint aux épîtres de Paul les Pastorales. On canonise le quatrième Evangile et l'on fera bientôt de lui

l'Évangile parfait, à la lumière duquel on commentera les Synoptiques. Le canon une fois arrêté, l'interprétation ecclésiastique de l'Évangile va triompher, avec l'idée, aussi simpliste que pratique, d'une vraie doctrine professée par Jésus, et transmise par lui aux apôtres, pour être ensuite proclamée par leurs successeurs légitimes.

M. Werner nous expose les embarras créés à l'Église des premiers siècles par la pensée de saint Paul, en particulier par sa théorie sur l'abolition de la Loi. L'apôtre est difficile à comprendre, dit déjà II Pierre ! L'abandon de sa mystique eschatologique fera méconnaître la force et l'unité de sa théologie, dont l'on ne retiendra que certains articles.

L'Église antique ne peut comprendre ni la position de Jésus à l'égard de la Loi juive, ni le sens du conflit entre Paul et les judéo-chrétiens, ni la pensée de l'apôtre sur l'incapacité de l'homme à satisfaire aux exigences de Dieu.

Elle ne retient ni l'étroite solidarité établie par Paul entre la résurrection du Christ et celle des croyants, ni le baptême en la mort du Seigneur introduisant le chrétien dans une économie nouvelle. On limite les bienfaits de la mort de Jésus au pardon des péchés antérieurs à la conversion. Or, puisque le dernier jour tarde à venir, et que les baptisés ne sont pas à l'abri des rechutes, il faut envisager la possibilité d'une seconde repentance (exclue par l'Épître aux Hébreux, admise par Hermas), et bientôt celle de satisfactions à fournir par les chrétiens pour s'assurer le pardon de leurs fautes.

Pour les Pères grecs le salut, lié à l'incarnation plus qu'à l'expiation, réside dans une divinisation de la créature, impliquant une transformation substantielle, que les sacrements opéreront. On rattache volontiers à la Croix l'origine des matières sacramentelles. Ainsi pour le quatrième Évangile, le Verbe incarné, libéré de la chair au moment de la mort du Christ, s'associe à d'autres éléments sensibles : l'eau et le sang (Jean 19 : 34), sous un mode qui le rendra communicable aux croyants.

La conception paulinienne du baptême, qui en faisait une mort, survit dans certains détails du rite, mais s'efface devant la théorie johannique de la nouvelle naissance. L'on spécule désormais sur la valeur cosmique de l'eau, élément prédestiné à véhiculer l'Esprit (Tertullien).

La Cène n'est plus la fête préparant la venue du Royaume, fête célébrée dans la reconnaissance et l'espoir. Elle n'associe plus les communiant à la gloire du Ressuscité, en les intégrant dans son corps spirituel. Elle offre plutôt des aliments, mystérieusement

devenus corps du Seigneur, et doués d'une vertu qui confère la victoire sur la mort.

* * *

La théologie grecque travaille avant tout à élaborer une christologie, en même temps qu'une doctrine du Dieu trinitaire.

Pour M. Werner, les conclusions apportées par les grands conciles aux controverses de l'époque manifestent le caractère artificiel des problèmes débattus.

On se demande comment Jésus-Christ, étant Dieu, a pu en même temps être un homme. C'est un débat sans solution que l'Église s'est engagée à poursuivre, pour avoir repoussé, en condamnant Arius, la christologie primitive, qui, elle, n'avait jamais prétendu confondre ou identifier Jésus et Dieu.

Au cours d'une étude serrée, fondée sur un grand nombre de textes patristiques, M. Werner défend la thèse de l'« Engelchristologie », thèse violemment attaquée depuis par nombre de savants.

Les premiers disciples, nous dit-il, ont accordé à Jésus des titres variés, et souvent interchangeables : le Messie (Christ) ; le Fils de Dieu ; le Fils de l'homme ; titres qui tous indiquent un rapport privilégié entre Jésus et le Père. Or, par ce privilège même Jésus s'apparente aux anges, et à ces anges supérieurs, volontiers qualifiés de seigneurs, tout comme Jésus va l'être. Car le terme de *Κύριος* ne s'appliquait pas uniquement à Yahvé.

Le Christ-ange a été élu pour devenir le juge et le roi de l'âge futur, et revêt, de par cette élection, une grandeur sans pareille. Cette pensée, familière aux premiers disciples, rejoint la christologie de Jésus lui-même, qui s'est cru appelé à devenir, un jour prochain, le Fils de l'Homme messianique et céleste, dont parle entre autres l'Apocalypse d'Énoch.

Si Paul, de son côté, parle de la métamorphose d'un Christ pré-existant, s'abaissant pour devenir l'homme Jésus, cette métamorphose ne saurait en aucun cas concerner Dieu lui-même ; elle ne peut être que celle d'une créature céleste de la famille des anges.

On retrouve cette notion sous-jacente dans toutes les anciennes formules subordinatiennes ; et c'est elle dont Arius se fera l'avocat. C'est lui qui représente l'ancienne doctrine, tandis qu'Athanase, défenseur acharné du dogme de Nicée, innove en préparant le succès d'un trinitarisme rigoureux, attribuant à Jésus une déité métaphysique qu'il n'a jamais revendiquée. Pour Athanase, l'incorruptibilité ne peut être conférée à une créature que par un Sauveur qui soit substantiellement un avec le Dieu créateur. Le Fils est de l'essence du Père, alors même que distinct de lui.

L'Eglise a emprunté cette notion au gnosticisme, en une époque où celui-ci ne représentait plus pour elle un péril interne. Le Fils est proclamé non pas créé, mais engendré éternellement par le Père. Il n'y a plus un rapport de subordination, mais bien un rapport de coordination entre les deux personnes, auxquelles on ajoutera bientôt la troisième personne, celle du Saint-Esprit.

Les problèmes se compliquent encore de par le développement de la doctrine du Verbe, dont parle déjà le prologue du quatrième Evangile.

On hésite à admettre que le Verbe divin, impassible par essence, ait pu connaître lui-même les affres de la Passion, et l'Eglise s'attache, finalement, à la doctrine des deux natures, condamnant le monophysisme d'Apollinaire de Laodicée. Pourtant, lorsque celui-ci présentait en Jésus le Fils de Dieu devenu homme en prenant pour organe un corps de chair, il représentait l'ancienne tradition, celle du second siècle. Par ses définitions paradoxales, le dogme de Chalcedoine (451) imposait l'idée d'un Christ en qui coexistent Dieu et un homme pleinement homme, au sens de l'anthropologie antique. Il suggérait aux théologiens de l'avenir un nouvel effort, en vue de discerner en Jésus ce qui appartient à l'homme et ce qui appartient à Dieu, subtile distinction dont la vanité sera dénoncée par la doctrine ultérieure de la communication des propriétés de l'une et de l'autre nature, humaine et divine.

Lutte sans issue que celle qui allait se poursuivre entre monophysisme et duophysisme.

La méconnaissance du christianisme des origines est évidente aussi dans l'évolution de l'ecclésiologie et de l'éthique.

* * *

Il est difficile de dire dès aujourd'hui ce qui restera d'acquis et de positif dans la contribution de M. Werner à l'histoire de la genèse du dogme.

Ce qui impose en tout cas respect et reconnaissance, c'est l'effort fourni par ce savant pour remonter directement aux sources, sans se référer avant tout aux documents utilisés par Harnack. M. Werner a extrait de la littérature patristique un nombre considérable de textes dont plusieurs transforment les données de problèmes importants. L'image que Werner se fait de l'atmosphère eschatologique du christianisme primitif lui permet de donner un relief saisissant au contraste de ce christianisme et du christianisme dogmatique et sacramentel qui lui succède.

Nous ne saurions, pour notre part, lire l'Evangile dans l'unique perspective de l'« eschatologie conséquent » ; plus d'un admirateur

fervent d'Albert Schweitzer a hésité à souscrire sans réserve à son exégèse des Evangiles ¹.

M. Werner, historien, n'est-il pas parfois orienté dans son étude des faits par quelque idée directrice préalable ? Il veut voir la cause première de l'hellénisation du christianisme dans l'abandon de la pensée apocalyptique de la première génération. Mais l'influence grecque est-elle absente chez saint Paul ? La mission, telle qu'il l'a voulue et fondée, impliquait l'ouverture sur le monde païen, ouverture bientôt exigée aussi par la tâche apologétique assumée par les croyants. Et ne dirons-nous pas de certains Pères, des docteurs d'Alexandrie en particulier, que c'est leur formation hellénique qui les a éloignés de l'apocalyptique judaïque ?

Nous souscrivons au jugement de l'auteur, en ce qui concerne la prétendue fidélité du dogme trinitaire à la révélation du Père en Jésus-Christ. Mais M. Werner ne nous semble pas avoir saisi toute la portée de la préoccupation religieuse qui fut celle d'Athanase et de tels de ses disciples. En recourant au langage substantialiste — qui n'est plus le nôtre — ces croyants entendaient présenter un Sauveur, en qui les âmes puissent reconnaître l'action personnelle d'un Dieu capable de les libérer du péché et de la mort. Les premiers « sauvés » dont le N. T. nous transmet le témoignage ont connu, quelque importance que revêtit pour eux l'attente de la fin, une transformation réelle et immédiate de leur être intime. Et même s'ils ont volontiers assimilé le Fils de Dieu à un ange, cet ange-Seigneur, capable d'assurer le pardon et la résurrection, ne pose-t-il pas par son incarnation même le problème des relations entre l'humain et le divin, associés en sa personne ?

Si le salut implique pour nous une transformation du cœur et de la volonté, indépendante de toute transformation ontologique, il en allait autrement pour les Grecs. Et la solution d'Arius n'était pas propre à satisfaire les exigences spirituelles des croyants du IV^e siècle.

Préoccupé tout d'abord de la « problématique » des idées théologiques, M. Werner ne perd-il pas trop de vue les expériences dont l'Eglise n'a cessé d'être le théâtre ? A vouloir déceler avant tout les nécessités prétendues inéluctables qui ont présidé à l'évolution d'un système de pensée (démarche qui fait songer à Hegel), on risque de minimiser l'apport des personnalités, l'originalité des initiatives créatrices.

La rencontre de Dieu en Jésus-Christ n'a cessé de poser aux croyants des questions qui ont souvent donné lieu à de graves

¹ Voir la dernière partie de l'ouvrage d'HENRY BABEL : *La pensée d'Albert Schweitzer*. Neuchâtel, 1954.

méprises, ou à des discussions verbales plus stériles que fécondes. Mais la continuelle répétition de cette expérience de rencontre est la source première, secrète et intime de la recherche théologique au cours des âges. Les caractères de cette expérience, définis par Paul dans sa terminologie particulière, devaient inspirer aux chrétiens hellénisés ce souci christologique qui est à l'origine des formules — discutables — de Nicée et de celles — plus discutables encore parce que plus éloignées des réclimations de la piété — de Chalcédoine et du dogme des deux natures.

Nous n'en comprenons pas moins la sévérité du verdict prononcé par M. Werner sur les résultats de quatre siècles d'histoire. L'Eglise a eu la prétention insensée de donner une interprétation définitive de la vérité révélée, et cela en une époque où elle avait oublié, pour une large part, ce qui constituait la force et l'originalité de cette vérité. Le christianisme tendait à devenir une religion de mystères dont le style rappelait celui d'autres cultes syncrétistes. Contrairement à l'intention de Jésus, la première condition du salut est devenue l'adhésion à une orthodoxie doctrinale, définie en des termes aussi incompréhensibles au peuple des fidèles qu'étrangers au langage de la Bible.

Le christianisme ecclésiastique orienté, d'une part, vers le matérialisme religieux et, d'autre part, vers un intellectualisme doctrinaire, indifférent aux vrais problèmes spirituels, avait jeté, et pour longtemps, un voile opaque sur l'Évangile dont il se réclamait. Par son autoritarisme, mortel pour la pensée, l'Eglise a retardé l'évolution normale d'une théologie dont le premier objet eût dû être la connaissance exacte des intentions de Jésus et de ses apôtres.

Cette infidélité foncière de l'Eglise a-t-elle sa cause principale dans l'élaboration d'un dogme étranger à l'Évangile de Jésus ? Nous ne l'affirmerons pas avec la même assurance que M. Werner, lequel laisse d'ailleurs entendre que les causes de la déviation ont été multiples et complexes. (Voir ses derniers chapitres sur l'Eglise et sur l'éthique.)

Le dogme ancien a répondu à sa manière, et en des termes dont nous mesurons aujourd'hui la relativité, à certaines exigences de la foi. Il en a négligé d'autres, et de très essentielles, comme sauront le dire en leur temps un Augustin, ou un Luther.

II

Pour M. Werner, le néo-protestantisme, grâce aux dernières enquêtes de la science du N. T., est aujourd'hui capable d'élaborer une théorie d'autant plus fidèle à l'inspiration du Maître que plus totalement affranchie du dogme traditionnel. Ce sont les fondements

de cette théologie qu'il prétend poser dans son nouvel ouvrage, paru en 1955, sous le titre : « Der protestantische Weg des Glaubens »¹.

Dans sa description du « cheminement protestant de la foi », M. Werner n'aborde la Réforme (p. 282) qu'après avoir expliqué, fort des conclusions de son premier ouvrage, les causes des déviations subies par le christianisme au cours des quinze premiers siècles de son histoire.

Au XVI^e siècle, les réformateurs prononcent leur verdict sur l'Eglise infidèle, au nom de la Bible.

Mais comment s'en tenir à la seule autorité de la Bible, alors qu'illuminés et anabaptistes se réclament d'elle, eux aussi ? En fait, malgré le rôle attribué à la parole intérieure propre à nous faire discerner la Parole de Dieu dans le texte écrit (Zwingli), ou au témoignage intérieur du Saint-Esprit (Calvin), Réformés et Luthériens vont accorder une valeur normative à des confessions de foi, largement tributaires de la dogmatique des Pères. L'orthodoxie n'en continuera pas moins à glorifier l'Ecriture, jusqu'à affirmer son inspiration littérale, tout en recourant à la logique rationnelle pour démontrer la vérité du dogme.

Cependant, au sein des nouvelles Eglises, des écoles et des partis se dessinent, qui se combattent mutuellement. Quelles sont parmi les confessions et les doctrines rivales, celles qui méritent d'être reconnues héritières légitimes de l'Eglise des apôtres ?

Pour arbitrer la dispute des confessions rivales, à quelle instance recourir, si ce n'est à la raison ? Les penseurs du XVIII^e siècle donnent de cette raison diverses définitions et lui accordent des compétences plus ou moins étendues. Mais ils tendent tous à reviser, ou même à abandonner l'idée d'une révélation surnaturelle. On exalte l'enseignement du Sermon sur la montagne, et l'on donne de l'Evangile une interprétation avant tout morale, qui aura sa fécondité pratique, dans le domaine de l'éducation en particulier (Pestalozzi). Pour saisir la vérité chrétienne initiale, on se réfère, non plus à Paul, comme le fit Luther, mais à un Jésus historique qui n'est plus l'Homme-Dieu du dogme.

Quelques essais sont tentés (Reimarus) pour situer Jésus dans son vrai cadre, celui du judaïsme postérieur, mais l'eschatologie primitive est généralement considérée comme une accommodation consentie par Jésus et les siens aux idées de leur époque. L'on s'efforce d'associer l'Evangile à une conception moniste et optimiste du monde, influencée par des idées d'origine stoïcienne sur la Providence.

¹ En sous-titre : « Erster Band — Der Protestantismus als geschichtliches Problem. » Bern, P. Haupt Verlag.

La théodicée du christianisme raisonnable ne devait pas résister longtemps à la critique. La tourmente de la Révolution vint d'ailleurs ébranler la confiance dans le gouvernement divin d'un monde, que les savants, de leur côté, concevaient de plus en plus indépendant du Dieu, à qui il doit son existence.

Le XVIII^e siècle, dont M. Werner dit, avec une intelligence nuancée, et les mérites et les erreurs, a méconnu le rôle d'un élément dualiste dans l'Évangile du Royaume. Les philosophes idéalistes du XIX^e siècle chercheront, eux, une conciliation du monisme et du dualisme, et par là même une réponse au problème du mal. C'est un thème qu'aborderont après Kant, Hegel et Schelling, comme aussi Schopenhauer, Goethe et Schleiermacher. Mais nul d'entre eux ne l'a considéré à la lumière de l'Évangile authentique.

Le sens de l'histoire a manqué à ces esprits spéculatifs, comme aux théologiens de l'époque, à l'exception de D. F. Strauss et de l'école de Tübingue.

La corruption du sens de la vérité éclate chez le fanatique Hengstenberg, chef de la réaction orthodoxe luthérienne.

Le ton est tout autre chez les piétistes et chez les théologiens soumis à leur influence. Mais ceux-ci, dans leur désir de satisfaire les exigences du cœur, donnent aux aspirations de l'âme croyante une portée qu'elles ne sauraient avoir quand il s'agit de problèmes de vérité.

F. C. Baur avait reconnu, lui, que l'histoire du dogme commence avec les premières variations de la pensée chrétienne, dont témoignent les écrits du N. T. Mais il méconnaît le lien qui rattache l'Évangile bien plus au judaïsme apocalyptique qu'à l'A. T. canonique. Et tout comme Hegel, Baur persiste à voir dans la trinité et l'incarnation des dogmes fondamentaux, l'expression d'une vérité intemporelle, indépendante de l'histoire.

Or, le premier problème à résoudre — certains critiques du XVIII^e siècle l'avaient pressenti — est celui-ci : comment le dogme de l'Homme-Dieu, étranger à l'Évangile, est-il venu se greffer sur lui ? Pour trouver le mot de l'énigme, il n'est d'autre méthode qu'un nouvel examen des origines chrétiennes, tel que celui qu'a tenté de nos jours Albert Schweitzer. Trop indifférents à l'égard de l'étude des origines chrétiennes, les dogmaticiens du XIX^e siècle n'ont rien apporté de vraiment neuf, à l'exception d'Albert Ritschl. Sans doute, *Kierkegaard* est apparu, en marge des docteurs libéraux, spéculatifs ou conciliateurs, dont M. Werner ne manque pas de relever et les efforts et les échecs. Mais pour le prophète danois, l'attente de la fin est chez Jésus la conséquence plutôt que la source de son attitude négative à l'égard du monde. Kierkegaard ne voit pas que cette

attitude est d'ailleurs corrigée par une prédication morale qui réclame moins l'ascétisme que l'activité positive de l'amour. D'autre part, si l'homme acculé au paradoxe et à l'irrationnel est placé entre le désespoir et la foi, il en arrive à saluer Dieu en Christ au nom de son désir d'échapper au néant. Le motif du besoin détermine la vérité, comme ce sera le cas chez nombre de théologiens modernes, jusqu'à et y compris Karl Barth.

Albert Ritschl s'est appliqué, lui, à l'étude des origines de notre foi. Interprétant, dans un sens moral, la vocation du fondateur du Royaume de Dieu, il donne congé aux constructions métaphysiques ou juridiques de la théologie classique. La foi au Dieu-Père doit nous affranchir de la servitude à l'égard d'un monde dans lequel la raison pure ne découvre aucune finalité divine. La connaissance religieuse ne donne lieu qu'à des jugements de valeur, étrangers à toute théologie naturelle et à toute métaphysique. A vrai dire Ritschl se trouve embarrassé par le problème du mal, comme par celui de la création.

L'interprétation kantienne du Royaume de Dieu, dont il s'inspire, enlève au dualisme de l'Évangile son relief. Ainsi Ritschl illustre la tendance, permanente dans l'histoire de la pensée chrétienne, à éliminer l'eschatologie. Mais il n'a pas conscience des motifs de cette tendance, et n'a pas prévu la fragilité de son optimisme religieux.

La confiance au Dieu-Père suffit-elle à nous rendre réellement vainqueurs du monde ?

Le caractère absolu de la révélation chrétienne est devenu problématique, de par les progrès de l'étude critique du N. T. et de l'histoire des religions. Et à cela est venue s'ajouter la faillite d'une théologie optimiste, faillite consommée par les événements et les guerres de notre siècle.

Karl Barth a tenté de nos jours un nouvel effort pour maintenir l'exclusivité de la Parole de Dieu, prononcée par le Christ. Pour lui, l'objet de la foi est le Christ, Homme-Dieu. C'est là une donnée axiomatique que le théologien accueille sans la mettre en discussion. Tout l'effort dogmatique est concentré autour de l'affirmation christologique centrale, qu'il s'agit de commenter en discernant ses implications et ses conséquences.

Si Barth a évolué à bien des égards, il n'a jamais modifié son point de départ. Dans une première période, il a fortement souligné l'accent eschatologique de l'Évangile. Inspiré par Kierkegaard, plus que par la pensée du N. T., il a opposé le temps et l'éternité, notre monde et celui de Dieu jusqu'à en faire deux sphères étrangères l'une à l'autre, qui ne sont tangentes que dans la croix de Golgotha.

Mais pour élaborer une dogmatique et une éthique, Barth a dû atténuer le radicalisme de sa position. Il a prôné un retour à la doctrine des Réformateurs, pour ensuite leur fausser compagnie sur des articles importants comme celui de la prédestination.

Aujourd'hui, il semble se situer au-dessus des frontières confessionnelles. Il prétend demeurer adversaire résolu de toute théologie naturelle, mais il consent à des spéculations philosophiques, de style hégélien, lorsqu'il développe une doctrine de la création et du néant (das Nichtige) qui doit éclairer l'énigme du mal.

Barth retrouve maintenant une confiance optimiste dans la Providence qui le rapproche singulièrement de Ritschl. Il veut, lui aussi, dire oui au monde créé par Dieu et parle un tout autre langage que les premiers chrétiens, dominés par la vision d'un monde corrompu, soumis aux démons et prêt à mourir.

L'explication de l'Évangile proposée par Barth est tout aussi arbitraire que celles des philosophes idéalistes du XIX^e siècle. Le Christ doit être l'Homme-Dieu de l'orthodoxie ; la foi le déclare en dépit du subordinationisme qu'ont professé et les auteurs du N. T. et Jésus lui-même. K. Barth en prend à l'aise avec l'histoire, vis-à-vis de laquelle il affiche parfois un scepticisme ironique. Barth confirme notre incapacité à rejoindre le christianisme des origines.

Mais est-ce à dire qu'il n'est d'autre issue pour nous que de restaurer l'ancien dogme, dont l'Aufklärung déjà, et dont la science historique après elle ont démontré la fragilité ? Incapables de penser dans les catégories du christianisme naissant, nous devons, affirme M. Werner, dégager l'intention religieuse de son dualisme et examiner les problèmes qu'elle nous pose, au cours d'une réflexion qui sera, à bien des égards, une réflexion philosophique.

* * *

La lecture de ce nouvel ouvrage de M. Werner ne nous laisse pas la même impression d'unité cohérente que celle de ses études sur la genèse du dogme. De par ses dimensions, l'entreprise présentait un monde de difficultés. Nous sommes reconnaissants à l'auteur pour la clarté et la pénétration de nombre de ses exposés. Mais l'on s'étonne de ne pas rencontrer, au cours de ces neuf cents pages, une nette définition de cette foi protestante dont il s'agit de décrire les démarches successives. Certes, dans son introduction, l'auteur parle du légitime désir de dominer le conflit entre la valeur et la réalité ; il reconnaît les droits d'une connaissance analogique et du langage symbolique, appropriés à l'attitude de l'esprit religieux, lequel postule un rapport avec la transcendance. Mais tandis que les notions de révélation, de raison, d'autorité sont souvent discutées, celle de la foi ne donne lieu à aucune exposition méthodique.

Parvenir à une vue exacte de la naissance du christianisme dépouiller le message de Jésus de son vêtement mythique pour retrouver son intention originale, retenir son dualisme en éliminant les formes apocalyptiques dans lesquelles il s'est tout d'abord exprimé : tel est, aux yeux de M. Werner, le but principal de la théologie. Certes, nous reconnaissons toute l'importance d'un tel programme. Pourtant, suffit-il de l'envisager pour retrouver tout ce que les grands témoins du Christ, de saint Paul et de Luther jusqu'à aujourd'hui, désignent par le terme : la foi au Sauveur ?

M. Werner n'est-il pas parfois victime d'une déformation intellectualiste périlleuse ? Elle nous apparaît, par exemple, dans la place restreinte qu'il accorde au piétisme comme au Réveil du XIX^e siècle. Dans un ouvrage où surgissent les figures d'un Schopenhauer et d'un Goethe, celle de Wesley ¹ est absente. Or, si le piétisme a eu plus de fécondité pratique que de solidité théologique, son influence sur la pensée protestante (sur Schleiermacher lui-même) est évidente.

En somme, M. Werner considère avant tout deux problèmes : celui des origines chrétiennes et là va l'intérêt de l'historien, celui du choc des conceptions moniste et dualiste du monde, et là va l'intérêt du philosophe. Cette double perspective embrasse-t-elle l'ensemble de la matière offerte à la réflexion du théologien ?

Notre foi implique-t-elle nécessairement une solution du problème du mal ? Origène, Augustin, Leibniz l'ont pensé, mais non pas un Luther, ni non plus un Albert Schweitzer. N'y a-t-il pas là une curiosité métaphysique de l'esprit, dont la satisfaction ne nous est nullement promise par l'Évangile ?

M. Werner semble lui-même disposé à reconnaître, sur ce point, les limites de notre savoir. Mais il accorde une importance capitale à l'opposition des conceptions moniste et dualiste du monde.

Si cette préoccupation correspond à un besoin imprescriptible de notre raison, pourquoi, chez M. Werner, cette sévérité impatiente à l'égard du croyant tenté de déclarer vraies des doctrines qui lui assurent le bienfait d'une consolation ou d'une libération personnelle ? Le besoin de résoudre le problème du mal est lui aussi expression d'un désir, soit de l'intelligence, soit de la conscience morale. Un tel désir est-il plus essentiel en nous que celui d'entendre une parole de pardon ou d'espérance, que celui de rencontrer une présence divine propre à apaiser les troubles de notre âme, et à nous insérer en une réalité éternelle ?

¹ Ce qui n'est pas germanique est à peine indiqué ! Quelques lignes sur Rousseau ; rien sur Charles Secrétan ou Vinet. Et chez un auteur helvétique, cela peut surprendre.

Quant à la théologie de l'expérience, M. Werner dénonce ses lacunes, sans mesurer tout ce que signifie son enracinement dans la piété vécue. Le fait que Schleiermacher (comme chez nous A. Vinet) se serait forgé un Jésus factice, pour s'être attaché au quatrième Evangile plus qu'aux synoptiques, infirme-t-il la valeur de toutes ses intuitions ? Le N. T. proclame un Christ de la foi qui sans être étranger à celui de l'histoire le dépasse. M. Werner ne conteste pas notre dépendance à l'égard de témoins qui, les premiers, avaient donné leur âme au Sauveur. Mais cette soumission à l'autorité du Christ, dans la ferveur d'une confiance obéissante, n'apparaît guère dans le paysage que nous présente M. Werner ¹.

M. Werner associe à son sens historique des préoccupations spéculatives d'un grand intérêt ; mais il ne me semble pas accorder leur portée décisive aux expériences spirituelles qui fournissent à la théologie sa matière.

Pourrions-nous accueillir les deux messages contradictoires de K. Barth et de M. Werner comme deux avertissements, tous deux utiles à retenir ?

Le premier nous invite à tenir ferme notre conviction du caractère unique de la Parole divine prononcée en Christ. Le second nous demande de nourrir en nous, avec toutes ses exigences, la volonté d'atteindre la vérité de l'histoire, sans nous laisser asservir par aucune autorité extérieure, pour ensuite dépouiller l'Evangile retrouvé de toutes les superstructures doctrinales qui ont trop souvent masqué son contenu authentique.

Nous écouterons ces deux docteurs sans être tenus de suivre l'un ou l'autre sur tous les chemins de leur pensée.

M. Werner estime la voie ouverte à un nouveau libéralisme hardi, capable de dire à nos contemporains ce que doit signifier pour eux l'Evangile. La méthode de M. Werner lui permettra-t-elle de ne rien perdre du contenu religieux de doctrines, dont les formules sont souvent périmées, à nos yeux comme aux siens, mais dont les sources profondes nous semblent parfois échapper à son regard critique ?

AUGUSTE LEMAITRE.

¹ Bien des omissions nous surprennent dans le tableau du XIX^e siècle théologique brossé par M. Werner. Je pense à Tröltzsch, trop rapidement évoqué, et dont Werner, à bien des égards, est un proche parent. Je songe à K. Heim ; celui-ci a cherché à sauvegarder le dualisme de l'Evangile (le rôle de Satan, etc.), et, tout en rejoignant l'orthodoxie, s'est appliqué à penser les derniers problèmes en engageant la conversation avec la philosophie contemporaine.