

État actuel des recherches théologiques dans la république démocratique allemande

Autor(en): **Fritzsche, Hans-Georg**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **15 (1965)**

Heft 2

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380832>

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.

ÉTAT ACTUEL
DES RECHERCHES THÉOLOGIQUES
DANS LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE
ALLEMANDE

Un article sur le travail scientifique accompli par les théologiens de la RDA ne peut pas se borner à nommer, même en les caractérisant brièvement, les principales publications des différents professeurs des facultés de théologie. Il ne peut pas se limiter au travail accompli dans les facultés de théologie, pas plus qu'il ne peut considérer la théologie pour elle-même. Une bonne part du travail théologique, en effet, n'est compréhensible que dans la mesure où l'on se réfère aux problèmes posés par le monde ambiant et par la situation de l'Eglise. Sans doute, la théologie, comme science, est également riche en problèmes, dont l'importance ne relève pas de la situation actuelle ; bien plus, la théologie est riche grâce à de tels problèmes, qui se posent à l'intérieur, dans le large courant de la théologie universitaire traditionnelle ; ils s'imposent au théologien de la RDA comme ils s'imposent au théologien d'ailleurs.

I

La base de toute théorie scientifique est le travail exégétique et historique ; il présuppose la connaissance philologique des textes originaux des deux Testaments. Actuellement, en RDA, c'est l'étude approfondie de la langue de l'Ancien Testament qui vient en tête, et cela sous la direction de *Rudolf Meyer* (Iéna). Il a déjà publié une édition remaniée de la grammaire hébraïque de G. Beer ; il fera paraître sous peu, dans la collection Göschen, sa propre grammaire hébraïque, dont le premier volume (sur les quatre volumes prévus) offre une « introduction » à l'histoire de la langue, l'insertion de l'idiome hébraïque dans la langue sémitique du nord-ouest. Il en va de même pour le dictionnaire hébreu de Gesenius ; sa dernière édition, due au Danois Frants Buhl, datait de 1915 ; remaniée actuellement par Meyer, sa 18^e édition va paraître. Au reste, le travail de Meyer concerne surtout le domaine de l'*histoire d'Israël*, pour la période

qui s'étend entre le temps de rédaction de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament, en particulier pour ce qui touche à l'étude du pharisaïsme ; jusqu'à maintenant, cet effort de recherche s'est condensé dans deux publications faites dans le cadre des « Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig », sans compter les articles publiés dans le dictionnaire de Kittel.

D'une façon générale, l'étude de l'Ancien Testament, en ce qui concerne l'histoire d'Israël, a concentré aujourd'hui ses efforts très vigoureusement — presque trop — sur les débuts de l'histoire d'Israël ; c'est le cas notamment dans le mouvement qui se rallie à Noth ou qui le critique, de même que dans les répercussions des travaux du spécialiste de l'Ancien Testament de Leipzig, feu *Albrecht Alt*. Dans ce contexte, nous pensons, d'une part, à *Siegfried Herrmann* (Berlin), un disciple de Alt, qui soutient la thèse selon laquelle il faut distinguer entre la fusion *extérieure* des douze tribus d'Israël en pays civilisé et l'insertion culturelle et théologique des traditions tribales particulières en une tradition propre au peuple d'Israël tout entier, la conscience de former un seul peuple d'Israël ne datant probablement que de l'époque du Deutéronome. Mentionnons, d'autre part, les recherches sur Moïse faites par *Eva Osswald* (Iéna), une disciple de Rudolf Meyer ; elle en a fait un exposé détaillé dans une importante monographie ainsi que dans l'article « Mose » de la 3^e édition de la RGG.

Disons en outre que les recherches de Qumrân, qui passent actuellement au tout premier plan, ont été la source, pour des théologiens de la RDA, de thèses de doctorat et autres ; parmi ces théologiens, *Morawe* (Berlin) s'attache aux questions de philologie, tandis que *Baumbach* (Berlin, Kirchliche Hochschule, respectivement Sprachenkonvikt) met en évidence le problème théologique des conceptions dualistes des règles de Qumrân (il en décèle des traces jusque dans l'Évangile de Luc et dans celui de Jean), après que *Bardtke* (Leipzig) en ait, dans une perspective historique, posé les fondements essentiels.

On ne peut pas non plus passer sous silence le nom de *O. Eissfeldt* (Halle) ; c'est l'un des anciens chercheurs, aujourd'hui émérites, d'où ont jailli, tout comme pour Alt, de vastes impulsions, en particulier pour les problèmes d'introduction à l'Ancien Testament. On pourrait dire la même chose, pour l'étude du Nouveau Testament, de *Johannes Leipoldt* (autrefois à Leipzig), que nous voudrions aborder maintenant.

Leipoldt lui-même, qui vit, déjà âgé, à Ahrenshoop¹, au bord de la Baltique, s'est à nouveau signalé à notre attention tout dernièrement en présentant à l'Académie des Sciences de Saxe une étude

¹ † le 22 février 1965.

très instructive sur l'empereur Julien : cet empereur romain voulut, après Constantin, aider les anciens dieux romains à reprendre le dessus ; mais, de plus en plus, il se trouva obligé d'imiter les mesures et les conquêtes sociales du christianisme, reconnaissant son avance sur toutes les autres religions par sa maîtrise des problèmes sociaux (assistance publique, programme de lutte contre le chômage, etc.). Cette étude montre dans quel large cadre le spécialiste du Nouveau Testament qu'est Leipoldt veut mettre en évidence les problèmes de la théologie du Nouveau Testament : tel le problème du sens et de la portée de l'amour du prochain.

Dans l'étude spécifique du Nouveau Testament, les efforts tendent actuellement à attirer l'attention à nouveau sur les recherches sur la vie de Jésus ; ils ont abouti, en RDA, à deux publications d'importance : « Geschichte Jesu Christi » (1957) de *Grundmann* et « Leben Jesu der Heilsgeschichte » (1958) de *Barnikol* ; deux œuvres assez contraires : la première est une sorte de théologie des Evangiles, bâtie exactement d'après l'état actuel de la recherche exégétique, surtout dans son aspect « formgeschichtlich » (elle est accompagnée de deux nouveaux remaniements des commentaires de Hauck aux évangiles de Marc et de Luc) ; la seconde est écrite dans une opposition totale à la façon actuelle d'envisager les problèmes de la science néotestamentaire (le point de vue d'Albert Schweitzer y compris) ; elle est écrite, il est vrai, par un historien d'Eglise, qui, voulant considérer les choses avec un certain recul pour les voir avec plus d'acuité, cherche à peindre Jésus d'une manière encore moins dogmatique, à savoir comme maître qui enseigne néanmoins des « vérités éternelles » (commandements) et surtout morales, et comme le Sauveur, ce mot étant pris dans un sens dénué de toute référence dogmatique. C'est là, très certainement, une opinion à retenir comme correctif de la polémique actuelle contre les « vérités éternelles » et la « pure morale » (au lieu de se sentir appelé d'une manière existentielle hic et nunc), mais ce n'en est pas moins une opinion très originale dans l'effort de critique des sources pour essayer de remonter au-delà de Marc.

Le collègue de Barnikol à Halle, *Delling*, en une suite de courtes publications, offre toujours à nouveau le modèle de l'exégèse exacte et honnête ; il donne aux problèmes du baptême, de Rom. 13 et autres, davantage le relief du monde ambiant de l'histoire des religions et de la préhistoire que (comme Barnikol) celui de l'enchaînement des causes et des effets propres à l'histoire de l'Eglise avec leurs lointains développements menant à des conceptions hétérodoxes et exaltées ou à d'autres extrêmes du même genre.

Dans les ouvrages du professeur *Fascher* (Berlin), on peut observer les deux tendances : d'une part, il considère les événements histo-

riques subséquents pour comprendre les récits de miracles du Nouveau Testament (l'histoire de leur exégèse fait partie de l'histoire de la pensée au même degré que l'histoire des recherches sur la vie de Jésus dans leur ensemble), d'autre part, c'est la préhistoire et l'enracinement historique des événements qu'il examine dans une récente étude parue dans le volume en hommage à Michel, étude intitulée : « Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Christen. » Fascher y montre comment la notion d'athéisme, conjointement à celle d'*asebeia*, joue déjà un rôle dans les accusations lancées à des philosophes grecs libéraux, ce terme étant compris somme toute comme l'hétérodoxie, pourtant de façon beaucoup plus générale que ce n'est le cas pour la notion actuelle d'athéisme. Même si le reproche d'« athéisme » était fait à la chrétienté primitive, celle-ci, bien loin de l'accepter, l'appliquait à ses adversaires, au-dehors comme au-dedans de l'Eglise, aux polythéistes comme aux sectaires, encore qu'elle estimât que les *atheoi* du monde polythéiste ouvraient la route à la foi au vrai Dieu et elle adhérait de façon positive à leur critique de la religion. Dans cette étude, position est prise implicitement à l'égard des discussions actuelles il en va de même dans les travaux de Delling, dans celui sur le baptême, par exemple (à propos de ces deux auteurs, voir plus loin).

Dans le domaine de l'*histoire de l'Eglise*, disons tout d'abord que trois théologiens de la RDA sont coauteurs du manuel publié par Kurt Dietrich Schmidt et Ernst Wolf : « Die Kirche in ihrer Geschichte » ; ce sont *Gert Haendler* (Rostock) pour l'histoire du haut Moyen Age et de la Mission en Germanie, *Franz Lau* (Leipzig) pour l'histoire de la Réformation jusqu'en 1532, et *Konrad Onasch* (Halle) pour l'histoire moderne de l'Eglise russe.

Dans l'ensemble des travaux de Gert Haendler sur la Mission en Germanie, signalons, en particulier, l'article qu'il a fait paraître récemment sur « Die Trennung der abendländischen Kirchen vom römischen Staat im Zeitalter der Völkerwanderung » (*Theologische Literatur Zeitung* 1963, col. 881 ss.), article qui aborde, en y insistant avec raison, des questions aussi actuelles que celle de la « séparation de l'Eglise et de l'Etat ». Il s'agirait de tendances fort différentes voire tout à fait opposées qui peuvent cependant être incluses dans ce slogan sans que celui-ci ne soit une clé magique pour des solutions rapides.

Plaçons au tout premier plan les travaux et les entreprises que l'on peut réunir sous le titre commun de « Luther-Forschung » et qui voient la collaboration d'historiens de l'Eglise et de systématiciens. Un mot, tout d'abord, sur les sources et le matériel à disposition. *Schott* (Halle) s'est occupé d'examiner à nouveau l'échange de correspondance de Luther et de publier un registre de toutes les lettres

relatives à Luther. *Beintker* (Iéna) — disciple, comme Schott, de Rudolf Hermann, le spécialiste de Luther — dirige l'élaboration d'un dictionnaire spécialisé des écrits de Luther, à savoir ceux qu'il avait écrits tout d'abord en latin puis qu'il a retraduits lui-même en allemand (comme, par exemple, le « de libertate christiana ») ; il s'agit surtout d'écrits datant de 1518 à 1522, et de quelques séries de thèses d'une date plus tardive. Ces écrits latino-allemands de Luther sont particulièrement instructifs sur la façon dont Luther lui-même a traduit les expressions latines de la scolastique, employant soit des termes déjà courants soit des termes qui lui sont propres, et utilisant souvent des formes verbales tout à fait particulières. Une bibliographie de toutes les publications parues sur Luther, en Allemagne comme à l'étranger, est constituée à Leipzig, sous la direction de Franz Lau. Parmi les dissertations théologiques de détail sur Luther, ressortent deux études qui tournent avant tout autour du problème posé par le « de servo arbitrio » de Luther : ce sont, de *Rudolf Hermann*, « Von der Klarheit der Heiligen Schrift » (1958), où il s'attaque surtout au problème fondamental de la compréhension des écrits de Luther, et, de *Hellmut Bandts*, « Luthers Lehre vom verborgenem Gott » (1958).

D'autres travaux méritent qu'on leur prête attention ; ce sont ceux qui s'occupent des petits « réformateurs », inconnus aujourd'hui, comme par exemple le prédicateur d'Eisenach, Strauss (par *Rogge*) et qui montrent par la même occasion combien souvent le travail pratique est resté en arrière des idées théologiques des « grands » de la Réforme ; c'est, d'une façon générale, le problème de la réalisation de la nouveauté de la Réforme dans le petit contexte local. Importantes aussi les études consacrées à ceux qui prirent leur « envol » dans le voisinage de Luther, devinrent même ses adversaires comme Thomas Münzer (étudié par *Elliger*) ou Johann Agricola (étudié par *Rogge*) ainsi que les études sur Mélanchthon, « l'homme de l'ordre » ; pour le 400^e anniversaire de la mort de Mélanchthon, un choix de ses écrits et de ses lettres, reflétant l'unité de vue des théologiens et des humanistes, a paru à l'*Evangelische Verlagsanstalt* de Berlin (1960).

Comme les lieux commémoratifs de la Réforme, qui se trouvent en RDA, maintiennent en éveil l'intérêt pour les études sur Luther, de même le nom de la ville de Halle rappelle l'activité du piétisme, et la bibliothèque de cette ville offre la possibilité de recherches détaillées sur les origines de ce mouvement. Signalons, en particulier, les travaux de *Peschke* (Halle) ; d'une part, il s'intéresse à la théologie de A. H. Francke, mettant en évidence l'élément théologique spécifique et durable, plutôt que l'élément purement historique (voir, par exemple, une étude sur l'herméneutique de Francke dans la *Theolo-*

gische Literatur Zeitung, 1964, col. 97 ss., avec des remarques fort intéressantes sur la distinction que fait Francke entre « Kern » et « Schale », « noyau » et « écorce », dans l'Écriture sainte). D'autre part, les travaux de Peschke concernent les recherches sur la théologie des Frères de Bohême et des réformateurs polonais (par exemple, Rej et Modrzewski, qui furent fortement influencés par le calvinisme).

De même, les recherches sur l'Église russe-orthodoxe ont récemment trouvé une place à Halle, dans un institut dirigé par *K. Onasch*. Plusieurs publications de ce dernier (voir plus loin) ont fait connaître au grand public la liturgie et les célèbres icônes de l'Église orientale ; les travaux de Onasch ont également apporté à l'étude des confessions un complément qui lui manquait depuis longtemps.

Halle et Iéna rivalisent de zèle pour donner une vision plus largement œcuménique des choses. Des spécialistes de l'histoire des religions professent dans les deux Facultés : *Arno Lehmann* à Halle et *Theodor Lohmann* à Iéna ; le premier se plaît à considérer la science des religions comme une science de la *Mission* et comme une *théologie* de la Mission ; le second, fort arrêté par le problème historique de la comparaison des religions, fait passer au premier plan, dans la mise en valeur objective de ce problème, des points de vue de culture générale tels que la victoire sur la superstition. A ce propos, signalons la « session sur l'histoire générale des religions » qui eut lieu à Iéna du 14 au 18 octobre 1963 ; 120 participants environ s'y réunirent, aux spécialités les plus diverses et aux convictions philosophiques souvent opposées. Le thème de la session était le suivant : « Foi et superstition dans le monde des religions » ; mais, en cela, on ne se conformait ni à la distinction exigée par la théologie de K. Barth entre la religiosité humaine et la Parole révélée de Dieu, ni à la ligne de Bonhoeffer, selon laquelle le théologien chrétien doit surmonter la « religion » plutôt que d'y prendre son point de départ ; on tendait, au contraire — par les contributions de *Friedrich Heiler*, un participant d'Allemagne occidentale — à réclamer une religion de l'humanité, commune à tous, qui ne s'imposerait pas seulement par son caractère *interreligieux*, mais qui devrait aussi associer la mentalité croyante et la pensée purement rationnelle.

II

Dans une seconde partie, consacrée aux *nouvelles considérations théologiques de caractère fondamental*, les problèmes pratiques doivent figurer au premier plan et, de ce fait, la nomenclature doit passer à l'arrière-plan ; car une bonne partie de la matière à traiter n'a pas encore du tout la forme littéraire voulue pour être cataloguée.

En premier lieu, entamons la discussion sur le problème de l'*athéisme*. Il joue un rôle étonnamment restreint dans la théologie universitaire ; par contre, il stimule la réflexion des académies d'Eglise et stimule aussi d'autant plus le travail de la communauté. L'idée dominante est la suivante : l'athéisme doit être pour nous une occasion de penser et de formuler à nouveau notre propre point de vue sur la doctrine chrétienne de Dieu. Une tendance plus radicale (voir Hanfried Müller, Berlin) veut insérer un certain athéisme jusque *dans* la foi chrétienne, qui n'est ni « doctrine » ni non plus « doctrine de Dieu » ; cette tendance conçoit l'athéisme philosophique comme une « vision du monde » (Weltanschauung) que chacun, le chrétien aussi et surtout, doit pouvoir choisir librement, tout comme une prise de position devant n'importe quel problème temporel. De même qu'il nous a libérés de toute « loi », le Christ nous a libérés de la « loi » du théisme.

Une autre tendance rétorque que la foi chrétienne en Dieu et l'athéisme, particulièrement l'athéisme marxiste, présentent un authentique contraste ; effacer ce contraste ne serait profitable à personne, pas même à la vérité, car la foi chrétienne comme l'athéisme sont penchés sur le même problème (simplement, ils n'emploient pas toujours les mêmes formules, pour autant que le marxisme athée n'a pas encore suffisamment saisi la position « moderne » de la théologie), et parce que la loi et la connaissance, si divers que soient leurs domaines, se rapportent à la même et unique réalité ; cela devient parfaitement évident, quand on s'aperçoit que la foi chrétienne n'énonce pas des affirmations sur Dieu seulement mais sur le monde, l'histoire, les hommes, etc., et là, elle se penche pour le moins sur les mêmes problèmes que l'idéologie marxiste ou que d'autres conceptions philosophiques du monde. A vrai dire, il faut reconnaître que l'athéisme n'est pas la seule alternative ni même la plus importante qui soit offerte à la foi chrétienne en Dieu. L'étude de ce problème se poursuit, entre autres, dans la direction suivante : on ne peut plus considérer l'athéisme comme le contraire abstrait d'un théisme tout aussi abstrait, mais il faut consentir à distinguer différentes sortes d'athéismes (ou divers aspects de celui-ci), par exemple : l'athéisme, protestation contre la mise sous tutelle de la science, ou protestation contre l'abus politique de la foi en Dieu, l'athéisme, démythisation du monde et purification du temple, l'athéisme, conséquence d'une déception personnelle ou destiné à prévenir des déceptions, l'athéisme qui est un essai de se sauver soi-même ou une volonté d'être l'égal de Dieu, ou encore l'octroi personnel du pardon des péchés, comme dans l'existentialisme et chez certains psychothérapeutes.

Le problème de la *sécularisation* est étroitement lié à celui de l'athéisme : la vie actuelle se libère de plus en plus de l'étiquette

religieuse et « vivre sans Dieu » c'est accéder à sa « majorité ». Les thèmes de la théologie de Bonhoeffer sont ici particulièrement efficaces ; Hanfried Müller, dans une monographie sur Bonhoeffer, cherche à les mettre en valeur. Sans doute, cette identification presque complète entre le monde sécularisé (majeur) et le monde athée à laquelle procède Müller est violemment contestée, elle aussi, de même que la tendance selon laquelle un chrétien « athée » peut être le défenseur le plus conséquent du premier et du deuxième commandement, comme du principe « Christ, fin de la loi » : le fait que quelque chose arrive « sans Dieu » ne rend pas encore pleinement compte du mot « athée » qui contient une pointe polémique. L'expression « sans Dieu » ne signifierait pas intrinsèquement le monde ; cette expression est inséparable de la tendance polémique qui exclut le recours à l'explication « Dieu » devant une alternative purement athée (comme *autrefois* en biologie, en physique, etc., et aujourd'hui, sans doute, dans plus d'une armée dotée d'aumôniers militaires). Il ne servirait à rien, pour comprendre la notion d'« athéisme », d'essayer de remonter jusqu'à l'époque où ce terme était lancé par le monde païen aux premiers chrétiens comme un reproche, caractérisant leur « religion », car il s'est écoulé entre temps une trop longue histoire de la notion et elle y a revêtu un tout autre sens. On est pourtant unanime sur un point : la foi chrétienne ne peut se laisser enfermer avec les autres « religions théistes » en une « coalition religieuse » dirigée contre l'areligiosité moderne ou contre « les fausses religions sécularisées ». L'opposition théisme-athéisme (problème théologique mal posé dans son abstraction, voir les différences mentionnées plus haut) ne doit pas conduire à la formation de deux fronts et favoriser deux camps de pensée, parce que le Christ n'est pas le protecteur d'une partie du monde qui serait chrétienne, mais il est le souverain et le réconciliateur du monde entier, le monde du Christ et non le monde chrétien ; le chrétien doit être solidaire de l'athée, de celui-ci plus que de maintes superstitions du « monde des religions ». (Voir, en particulier, la conception christologique de vaste portée du systématicien berlinois *Heinrich Vogel*, comme réponse au problème de l'athéisme.)

La question de la sécularisation est souvent moins liée aux questions dogmatiques qu'aux questions d'éthique, comme par exemple au problème de *la doctrine des deux règnes*.

L'idée que le bipartisme politique ne doit pas être enjolivé et sanctionné d'un modèle théologique analogue, mais qu'il faut lui opposer la foi en l'unique souveraineté de Jésus-Christ, a, de diverses façons, abouti à rejeter aussi la doctrine luthérienne des deux règnes. Pourtant la politique des deux blocs et des scissions idéologiques présente un tout autre problème que la distinction mise en lumière

dans la doctrine des deux royaumes : distinction fondamentale entre la fonction et la personne, entre l'éthique sociale et l'éthique individuelle, entre la conservation de l'humanité et la réconciliation et rédemption de l'individu, entre le droit et l'objectivité, d'une part, et la grâce, l'amour et le pardon, d'autre part. Ce problème est traité de diverses façons, nous en mentionnerons quelques-unes par la suite, particulièrement les travaux de *Franz Lau* sur « la doctrine de Luther sur les deux royaumes ».

Erdmann Schott (Halle) tient beaucoup, par exemple, à établir une nette distinction entre les notions de *grâce* et de *droit*, en particulier dans sa critique du livre de Dombois « Das Recht der Gnade ». Si, en principe, le droit est un don de la grâce divine pour le maintien de l'humanité, les articles juridiques pris dans le détail constituent une relation sociologique fondamentalement différente de la grâce, qui, en vérité, marque uniquement le rapport de *Dieu* avec l'homme, et ne caractérise pas les rapports des hommes entre eux. Le droit se fonde sur la raison, même si les difficultés ne manquent pas pour arriver à ce que l'humanité règle vraiment sa vie sur la raison. Mais raison et objectivité sont de grands mots ; avoir la liberté d'être raisonnable et objectif c'est vivre d'une manière « christologique » : une telle liberté est le signe d'une grâce particulière. Le Christ nous confère la force d'user de la raison et du droit, mais il ne nous donne pas un droit spécifique de la grâce. La structure « sociologique » de la filialité divine ou de la fraternité en Christ, telles qu'elles existent dans l'Eglise, ne peut pas être en elle-même le modèle de ce qui doit se passer dans le monde. Bien entendu, la discussion comporte des nuances. Il est certain que le principe, qui veut que dans la communauté et devant Dieu tous les hommes soient égaux, est aussi valable dans l'Etat où l'égalité de tous doit être un élément du droit naturel, sans, pour cela, porter préjudice à la diversité des fonctions (I Cor. 12) ; l'idée de l'Eglise universelle doit servir de modèle dans le domaine politique aussi. Par ailleurs, la loi pénale ne peut trouver son modèle dans le Sermon sur la montagne. Ainsi, et précisément dans les questions d'éthique, il est nécessaire d'entrer dans les détails. C'est alors que l'on voit le caractère limité et sujet à caution de cette façon (au reste typiquement allemande) de vouloir venir à bout de tous les problèmes en partant d'un seul principe comme s'il s'agissait d'un levier.

Quant à la discussion avec l'*éthique marxiste*, disons tout d'abord ceci : par son côté matérialiste, l'éthique marxiste nous apprend que dans la question du bien et du mal, on ne doit pas considérer seulement le bon motif, mais aussi l'effet produit et l'avantage. Ce fut certainement une usurpation de l'éthique théologique par l'idéalisme lorsqu'on crut bon d'associer totalement l'idée du bien à la pureté

d'intention, à la « bonne volonté » (Kant) ou à « l'amour », au lieu de se poser la question de savoir si telle action ou telle institution était objectivement juste et conforme à la réalité sociale. Prendre cela en considération, comme le fait Fritzsche dans son « Evangelische Ethik », nous amène à exiger de la vie morale qu'elle examine et supervise les tenants et aboutissants de nos actions. Un comportement purement émotionnel est dénué du sens des responsabilités. L'éthique marxiste court néanmoins le risque d'« estimer » un acte sous le seul angle objectif de l'utilité ou du préjudice, et, partant, de déduire le motif de l'acte d'après le résultat ; néanmoins, la question du *profit* — considérée vraiment comme la question du profit de *tous* — ne doit pas être ressentie dans la théologie protestante comme un « affadissement ».

Bien sûr, la discussion avec le marxisme a également montré que pour faire la critique des différents systèmes économiques, on ne doit pas seulement se poser la question de ce qui est le plus avantageux mais aussi la question des bénéfices... ou des préjudices moraux. Les deux éléments coïncident-ils ? Si l'économie capitaliste, basée sur l'intérêt matériel de l'individu, aboutit à de meilleurs résultats que l'économie planifiée, et, mieux que celle-ci, sert en même temps l'intérêt public, une doctrine éthico-sociale de l'Eglise ne peut-elle, par conséquent, être amenée à accepter le principe de l'économie capitaliste malgré son caractère apparemment « amoral » ? Voilà ce que des théologiens de l'Allemagne de l'Ouest demandent aujourd'hui à leurs collègues de l'Allemagne de l'Est, qui — comme le fait résolument *Emil Fuchs* (Leipzig) — voudraient que dans toute prise de position on parte a priori de la supériorité *morale* du marxisme. Ce n'est pas possible d'apprécier ici plus à fond l'œuvre d'Emil Fuchs, à l'occasion du 90^e anniversaire duquel un grand ouvrage commémoratif a présenté également de nombreux travaux de théologiens de l'Allemagne de l'Ouest. C'est précisément sa partialité à saisir le marxisme à la source de son pathos humaniste, et à présupposer hardiment que l'élément moral de haute valeur sera également reconnu dans chaque cas comme l'élément objectivement juste et qui, par conséquent, aura le plus d'effet, c'est cette partialité qui maintient la discussion au niveau de la problématique fondamentale de la justification et de la sanctification.

D'autres efforts se font jour pour conférer à l'éthique individuelle un rôle indépendant et ne pas identifier la notion d'éthique avec celle d'éthique sociale. Pour la raison que dans ce cas seulement une éthique spécifiquement théologique a sa raison d'être ; de plus, il faut tenir compte du fait que dans une éthique orientée selon le message biblique il ne peut pas s'agir uniquement de questions matérielles (en n'oubliant pas que dans le domaine des questions

matérielles on ne peut distinguer entre ce qui est éthique individuelle et ce qui est éthique sociale) mais qu'il doit s'agir aussi de culture et d'affermissement de la personne, en se référant à ce qu'on nommait autrefois la doctrine de la vertu. C'est peut-être la forte « personnalité chrétienne » plutôt que la parfaite « sociologie chrétienne » qui vient à bout des démons sociaux souvent nommés. Il s'agit alors, ici, de l'éthique accompagnée de cure d'âme, dont *Hertzsch* (Iéna) s'est particulièrement occupé.

Il y a là une certaine analogie avec la position des théologiens de tendance luthérienne de la Faculté de Leipzig ; ils aimeraient bâtir la théologie, et surtout la dogmatique, sur la foi plutôt que sur la Parole objective de la révélation de Dieu ; parmi eux, citons *Amberg* et son refus d'une « métaphysique de la révélation » et de « l'étroitesse d'une dogmatique christologique », éléments suspects chez Barth, et chez *Kühn* qui insiste sur le caractère de prière de toute théologie (voir *Theologische Literatur Zeitung*, 1964, leurs articles pour le 75^e anniversaire de leur maître, *Ernst Sommerlath*).

L'homilétique de *Otto Haendler* (Berlin) manifeste aussi un éloignement d'une théologie centrée strictement sur la révélation ; il y affirme qu'il reste légitime de prendre son point de départ dans la religiosité naturelle ou dans la mentalité de l'homme en général. Son disciple *Jenssen* (Berlin) cherche à accentuer cette tendance : il aimerait voir la prédication sur la nature remise en honneur ; non pas qu'il y ait une révélation de Dieu qui jaillisse spontanément de la nature, mais on peut, à la lumière de la Bible, faire l'expérience de la présence de Dieu dans la nature aussi ; dans ce contexte, la théologie actuelle devrait s'efforcer plus énergiquement d'élaborer une doctrine chrétienne dans le cadre du premier article du Credo, ce qui signifie en même temps un élan renouvelé vers l'apologétique (c'est le cas pour *Kehnscherper* à Greifswald). *Jenssen* se rencontre ici avec les efforts que fait *Fritzsche* pour obtenir que la dogmatique chrétienne, qui devrait plus résolument encore être davantage qu'une simple histoire de la théologie, soit, dans le meilleur sens du terme, un enseignement théorique visant à l'estimation « métaphysique » de l'homme, de l'histoire humaine, et de la nature en tant qu'espace et milieu, et qu'elle ne se perde pas en une dialectique de l'existence. Son maître, *Heinrich Vogel*, se tourne de plus en plus contre la dissolution existentialiste de la foi chrétienne, telle qu'elle s'exprime dans la thèse de Herbert Braun (Mayence), souvent citée actuellement : Dieu est à l'origine de mon comportement (das Woher meines Umgetriebenseins), « théoriquement » à vrai dire, on devrait être athée. *Heinrich Vogel*, en tant qu'admirateur de Kierkegaard, est pourtant tout à fait familiarisé avec le but poursuivi par les théologiens existentialistes.

La pensée d'*Heinrich Vogel* est surtout importante aujourd'hui par les impulsions qui jaillissent de son ecclésiologie ; celle-ci s'oppose, à la fois, à l'inféodation de l'Eglise à ce qui lui est étranger (sécularisme) et au cléricalisme en tant qu'autoglorification de l'Eglise (sacralisation). Ses avertissements, tant aux évêques qu'aux hommes d'Etat, à l'Est comme à l'Ouest, montrent quel sens il faut donner à la responsabilité politique du chrétien ainsi qu'au rôle de veilleur de l'Eglise en tant qu'institution — et dans quelle mesure le regard sur le Christ doit être alors la norme *théologique*.

III

Disons enfin quelques mots sur l'aide que le travail théologique apporte au travail pratique de l'Eglise. Dans quelle mesure une théologie peut-elle seconder le travail pratique de l'Eglise ? Cela dépend surtout de l'idée qu'elle se fait de son rôle et de l'idéal scientifique de sa discipline. Ces deux points sont cependant encore passablement controversés. Nous nous trouvons devant deux tendances opposées : l'une veut sauvegarder la théologie « purement académique » au nom du « niveau universel » de la théologie allemande et pour lui garder sa place dans l'*universitas litterarum* ; l'autre aimerait séparer la théologie de tout ce qui n'est que science des religions, parce qu'elle est une science pratique et ecclésiastique, une « fonction directe de l'Eglise ». Il arrive — paradoxalement — que des centres de formation ecclésiastiques ainsi que des autorités de l'Eglise préfèrent la théologie de la première tendance, d'abord à cause du niveau peu élevé de leur apologétique, et ensuite par crainte qu'une théologie alignée très fortement sur l'ensemble des problèmes actuels de l'Eglise ne cause plus de trouble que de véritable édification. On exige alors de la théologie spécialisée la simple mise en place de la méthodologie et du matériel scientifique, mais on voudrait réserver le droit de son utilisation (ou de sa non utilisation) à l'appréciation de l'action ecclésiastique. Selon l'auteur, l'action de la théologie scientifique sur le travail pratique de l'Eglise pourrait avoir des résultats bien meilleurs encore. En outre, la formule « foi et science sont deux mondes différents et la prédication chrétienne n'a rien à faire avec l'idéologie (*Weltanschauung*) » cherche à légitimer certaines tendances du clergé à s'isoler et à se replier sur lui-même ; si bien que la discussion avec le monde ambiant se place plus sur le plan juridique et administratif que sur le plan spirituel. Cependant, en principe et selon les définitions officielles, la théologie et l'Eglise se conditionnent mutuellement à tel point qu'on peut s'attendre avec quelque assurance à ce que la théologie s'intéresse davantage au domaine de

l'Eglise et que l'Eglise soit encore plus ouverte à une aide « réfléchie » venant des théologiens spécialisés. Et qu'il n'y ait aucun doute sur ce point : aujourd'hui déjà, un grand nombre de travaux théologiques sont d'un très précieux secours pour le travail de l'Eglise.

Il faudrait relever : une collection des « Predigtgedanken aus Vergangenheit und Gegenwart » rangées systématiquement selon les péripécies, importante entreprise de l'*Evangelische Verlagsanstalt* (Berlin). Un « Evangelisches Brevier » de *Erich Hertzsch* a eu un grand retentissement dans des cercles étendus ; d'une façon nullement démodée, il rassemble le trésor historique et œcuménique du chant et de la prière, avec des passages de l'Écriture. En outre, il faudrait citer quatre publications qui, par l'impression visuelle de l'image, mènent à l'annonce de la Parole ainsi qu'aux problèmes théologiques : 1) l'énorme, mais trop cher, volume d'images de *Onasch*, sur les icônes de l'Eglise orthodoxe russe ; 2) une biographie de Luther par le directeur de la galerie de Luther à Wittenberg, *Thulin*, qui, dans son choix heureux, associe des images de Luther, de sa famille, de ses amis, des lieux de son activité, avec un commentaire et les citations des sources ; 3) un recueil illustré sur la Palestine (« Vom Roten Meer zum See Genesareth ») du spécialiste de l'Ancien Testament, *Bardtke* (Leipzig) ; 4) l'introduction à la « Kunst der jungen Kirchen » de *Lehmann* ; son livre « Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien », avec un titre plus populaire : « Es begann in Tranquebar », mérite également d'être mentionné parmi ces publications.

Dans l'aide apportée à la vie pratique de l'Eglise, mettons à part la discipline spéciale de la théologie pratique. *Toutes* les disciplines de la théologie peuvent et doivent transmettre l'essentiel de leur travail dans des ouvrages pratiques et utilisables. Mais c'est une autre chose de prendre l'action ecclésiastique comme objet de recherches scientifiques en tant que telle. Attirons l'attention sur trois problèmes de ce genre : l'introduction de la « consécration de la jeunesse » dans la vie profane a conduit à repenser le sens et l'essence de la *confirmation* ; *Nagel* (Greifswald), après avoir étudié d'anciens statuts de l'Eglise de Poméranie, a affirmé la thèse selon laquelle, dans la cérémonie luthérienne de la confirmation, il s'agissait moins d'une profession de foi personnelle que d'une clôture solennelle de l'enseignement catéchétique. La vie de l'Eglise devient également objet d'un travail scientifique du fait qu'on organise des sondages d'opinion pour savoir quel degré de compréhension la prédication chrétienne et l'activité de l'Eglise trouvent dans les couches les plus diverses de la population. Ces efforts, qui s'étendent au domaine de la sociologie, sont entrepris moins par les facultés de théologie que par les groupes de travail des Eglises nationales. Le travail d'*Erich*

Hertzsch (Iéna) est particulièrement utile au renouveau de la conscience *liturgique* dans un monde toujours plus réaliste et objectif ; par son rôle de critique, il donne la mesure, face aux « liturgismes » proliférant librement, et il met tout son soin à ne pas demeurer conservatisme mais à développer une tradition authentique. De son traité de théologie pratique, qui comprendra plusieurs tomes, le premier volume, une liturgie, a paru.

Enfin, parlons d'un dernier problème qui réunit l'étude de toutes les disciplines : la *question du baptême*, ou plus exactement : a-t-on encore le droit ou même le devoir de baptiser les enfants ? Il y a des théologiens, des dogmaticiens en particulier, et beaucoup de jeunes pasteurs dans l'Eglise de Berlin-Brandebourg qui le contestent résolument et qui veulent préparer l'Eglise à la pratique du baptême des adultes. D'autres estiment que puisque ce problème ne peut être résolu exégétiquement, ce sont des points de vue dogmatiques aussi bien que de théologie pratique qui doivent être déterminants. Ces points de vue n'enseignent pas que le baptême des enfants soit nécessaire au salut, mais qu'il n'est pas dénué de sens pour cela. En étroite corrélation avec ce problème, et même, en dernier ressort, décisive pour lui, c'est la question de savoir si l'Eglise veut rester une *Eglise multitudiniste* ou bien s'il faut lui préférer « l'importante minorité de l'Eglise confessante ». Il devient cependant évident que l'alternative offerte à l'Eglise multitudiniste n'est pas cette « minorité importante » — celle-ci reste, bien entendu, le modèle vers lequel il faut tendre — mais la secte. C'est pourquoi l'idée du multitudinisme a toujours de l'influence et du poids, en insistant bien sûr sur le fait qu'à la lumière de la Bible et de l'Ancien Testament surtout, cette notion désigne en premier lieu le peuple universel d'Israël en lui-même et qu'en deuxième lieu seulement il s'agit de l'adhésion aux données et aux liens nationaux locaux, tant sociologiques que psychologiques.

La théologie aussi est consciente de se trouver en premier lieu dans le large courant de la problématique traditionnelle commune posée par l'exégèse, l'histoire et l'enseignement ; ce n'est qu'en deuxième lieu qu'elle doit s'inspirer et s'occuper de la problématique particulière résultant d'une situation particulière — comme c'est le cas sans doute pour la théologie scientifique elle-même qui, parfois peut-être, peut même servir de prototype.

HANS-GEORG FRITZSCHE.