Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 15 (1927)

Heft: 64-65

Artikel: Études sur la théologie contemporaine : une théologie de la synthèse la dogmatique du professeur Wobbermin

Autor: Grin, Edmond

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380137

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

UNE THÉOLOGIE DE LA SYNTHÈSE : LA DOGMATIQUE DU PROFESSEUR WOBBERMIN

Georg WOBBERMIN. *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode.*

I : *Einleitung in die systematische Theologie. Prinzipien- und Methodenlehre im Hinblick auf ihre Geschichte seit Schleiermacher.* 488 p. 1913. — II : *Das Wesen der Religion.* 510 p. 1922. — III : *Wesen und Wahrheit des Christentums.* 510 p. 1926. Leipzig, Hinrichs.

L'œuvre théologique de M. Wobbermin (1) est déjà considérable.

A part de nombreux articles de revues, on lui doit entre autres les ouvrages suivants : *Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes*, 1894 ; *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, 1896 ; *Grundprobleme der systematischen Theologie*, 1899 ; *Theologie und Metaphysik*, 1900 ; *Der christliche Gottesglaube*, 1902 ; la traduction allemande des *Varieties of Religious Experience*, de William James, 1907 ; *Monismus und Monotheismus*, 1911. Enfin, et surtout, l'ouvrage capital qui fera l'objet de cette étude et dont le titre complet est transcrit en tête de notre article : sa *Théologie systématique d'après la méthode de la psychologie religieuse* ; grand ouvrage en trois volumes, qui, par sa richesse, sa solidité et sa sobriété, s'est rapidement imposé à l'attention des théologiens, et a recueilli déjà des éloges nombreux et mérités.

A un moment où les problèmes de dogmatique et les questions doctrinales sont au premier plan des préoccupations de l'Eglise, et où des

(1) Né en 1869, M. Wobbermin a été privat-docent à Berlin (1898), professeur à Marbourg (1906), puis à Breslau (1907) ; il occupe actuellement la chaire de théologie systématique de l'université de Gœttingue.

tendances extrêmes s'affrontent dans le champ clos de la théologie, un essai de synthèse aussi imposant et aussi vigoureux que l'œuvre de M. Wobbermin peut rendre de grands services à la pensée chrétienne ; il mérite en tous cas d'être connu et soigneusement étudié.

Dans l'impossibilité où nous sommes de donner une idée complète d'un ouvrage aussi considérable, nous concentrerons notre effort sur deux points essentiels : 1° la position théologique de M. Wobbermin et 2° les résultats auxquels le conduit sa méthode.

LA MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE.

Il est assez de mode, aujourd'hui, dans certains cercles théologiques, de dénigrer Schleiermacher. On le considère comme dépassé. Emil Brunner, à Zurich, voit en lui le destructeur de la piété réformée. Auparavant, déjà, Schæder lui a reproché d'avoir banni Dieu de la piété — et de l'avoir remplacé par l'homme... Et l'on sait quelle est aujourd'hui l'ardeur des « *Barthianer* » et de la « *theozentrische Theologie* » contre le subjectivisme abhorré.

A côté de ce courant, très net, impitoyable pour l'auteur des *Reden über die Religion*, il y en a un autre, qui se réclame ouvertement de Schleiermacher ; qui reconnaît que la piété protestante a reçu de lui un apport important et durable ; et qui prétend faire profiter notre époque de cet héritage précieux. Un des principaux chefs de file de cette tendance, c'est précisément le professeur Wobbermin.

Examinons brièvement son ascendance théologique et philosophique.

Ses maîtres, en théologie, ont été Julius Kaftan et Adolf Harnack. Harnack lui a enseigné le sens de l'histoire. Mais M. Wobbermin s'efforce d'éviter l'historicisme de son maître, cette prétention de résoudre la question de l'essence de la religion en se bornant à la recherche historique, exclusivement. De Kaftan, il repousse résolument la conception eudémoniste de la religion. Par contre, il voit dans ce que Kaftan nommait la logique interne de la foi une tentative très heureuse de mise au point de la méthode dogmatique.

Au point de vue philosophique, le professeur Wobbermin se réclame de Wilhelm Dilthey et de Friedrich Paulsen. Le premier lui a fait comprendre la richesse inépuisable de l'œuvre de Schleiermacher, mais sans aller encore assez au fond des choses, à son sens. Le second lui a appris à reconnaître dans Kant le véritable philosophe du protestantisme.

Avant de passer en revue les solutions les plus intéressantes que propose M. Wobbermin aux différents problèmes qu'il aborde, nous voulons dire un mot de sa méthode qui le conduit à ces résultats, car c'est la méthode qui donne à la recherche son caractère et son orientation particuliers.

Commentant, voici près de quatre-vingts ans, la seconde philosophie de Schelling, Charles Secrétan écrivait, à propos de la méthode du philosophe de Munich (1) : « Les grandes divergences dans les résultats obtenus nous semblent tenir surtout à l'esprit dont les investigateurs sont animés. On trouve ce qu'on cherche : la plus belle gloire de Schelling est peut-être d'avoir voulu ce qu'il fallait vouloir ». En écrivant ces lignes, Secrétan entendait souligner l'importance considérable de l'élément personnel dans le choix d'une méthode. Il avait grand'raison, à notre sens. Chaque méthode, cela est incontestable, est déterminée par une volonté particulière — volonté d'arriver à tel but.

Mais le facteur personnel, si important soit-il, n'est pas seul à jouer un rôle. Si la méthode est le chemin suivi pour arriver à la vérité, il est évident que toute méthode est conditionnée aussi par la nature de l'objet auquel elle se rapporte.

Ce sont bien là les deux éléments qui ont dicté à M. Wobbermin sa méthode de la psychologie religieuse. Une volonté très nette, tout d'abord : tenir compte autant qu'il est possible de toutes les données du problème ; ce qui, à ses yeux, n'a pas été fait suffisamment jusqu'ici. Et, en second lieu : établir une correspondance aussi exacte que possible entre la méthode et les conditions dans lesquelles se pose le problème.

M. Wobbermin a eu des devanciers. Schleiermacher et William James ont ouvert la voie à la méthode de la psychologie religieuse. Chez l'un comme chez l'autre, l'intérêt se concentre sur le caractère spécifique de l'expérience religieuse. L'un comme l'autre s'opposent résolument à tout dogmatisme et à tout rationalisme. Mais leur commun déficit, c'est l'absence de sens critique et surtout de sens historique : une psychologie purement expérimentale, se bornant à noter et à décrire les cas individuels et sociaux, ne nous suffit pas. La recherche du vrai exige davantage. Schleiermacher l'a pressenti. Son analyse du sentiment religieux n'est pas tout empirique, elle est aussi spéculative : elle part d'une conception déterminée de la conscience religieuse, et elle tombe avec elle. Mais, malgré tout, chez lui l'analyse psychologico-religieuse demeure à l'arrière-plan. Et c'est en cela, précisément, que réside l'insuffisance de sa théorie.

Ce que nous devons retenir de Schleiermacher et de sa méthodologie, c'est ceci : il a fait comprendre que la question de l'essence de la religion est la question fondamentale de toute la recherche religieuse. En outre, il a fait de l'analyse psychologique de la conscience religieuse la base méthodologique de ses recherches scientifiques.

A bien des années d'intervalle, William James a repris le programme du théologien allemand. Il a voulu trouver le sens propre des formes religieuses par un retour à l'expérience religieuse. Mais son erreur a été

(1) Revue Suisse, t. 17, p. 664.

de se borner à un empirisme étroit et de faire au côté historique de la vie religieuse une place décidément insuffisante (II, 13). (2)

A côté d'erreurs très graves (il a abouti, en définitive, à rationaliser la religion, ce qui revient à la supprimer), Ernest Troeltsch a eu des mérites incontestables. Il a vu que la seule psychologie expérimentale ne permet pas à la théologie systématique d'accomplir sa tâche. La science religieuse ne s'occupe pas seulement de faits donnés, mais aussi du contenu de ces faits, si l'on peut ainsi dire, de leur portée, de leur vérité. L'étude expérimentale doit donc se doubler d'une étude critique : recherche des conditions dans lesquelles s'opère la connaissance religieuse.

Ce point de vue est inattaquable, parce qu'il tient compte de la nature spécifique de l'objet étudié, la religion.

La supériorité de la méthode de Schleiermacher, de James et (partiellement) de Troeltsch éclate au grand jour, malgré les déficits signalés si on les compare à trois autres méthodes.

La première croit pouvoir se borner à l'examen des origines religieuses; ce sont les théories animistes, totémistes, etc. Comme si l'examen de la seule vie de l'enfant nous faisait connaître toutes les richesses, toutes les possibilités de la vie humaine !

La seconde, la méthode historique, entend découvrir l'essence de la religion en comparant les religions diverses. Cette méthode prétend à la complète objectivité. Mais alors comment pourra-t-on distinguer, dans la masse des données dites religieuses, ce qui est religieux de ce qui ne l'est pas ?

La troisième, qu'on pourrait appeler méthode de la norme, consiste à prendre, comme critère, la seule religion qui, à notre conviction, est la vraie religion — puis à juger les autres formes religieuses de ce point de vue. Mais c'est se condamner à l'étroitesse : un chrétien ne trouvera d'essence religieuse, dans les religions non chrétiennes, que dans la mesure où elles ressemblent à la religion de Jésus.

On le voit, ces trois méthodes, qui ont toutes du vrai, aboutissent toutes les trois à une impasse. Elles pèchent, ou bien par l'étroitesse de leur base d'observation, ou bien par défaut de sens critique.

Forts de ce qui précède, nous pouvons dire ce que sera la méthode de la psychologie religieuse. Elle est nouvelle en ce sens qu'elle est complète. Elle s'efforce de découvrir l'essence de la religion par la recherche de l'élément commun à toutes les expressions de la vie religieuse. Sans doute, elle se livre aussi à l'analyse de cas particuliers, d'individus isolés, ou de groupes isolés. Mais ce ne sont là que moyens pour arriver au but, plus vaste : déterminer le contenu de la conscience religieuse humaine (I, 402).

(2) Les indications entre parenthèses dans le texte renvoient aux trois volumes de l'œuvre systématique de M. Wobbermin.

Voici du reste comment M. Wobbermin lui-même définit sa méthode : Nous partons de l'expérience religieuse personnelle, afin d'arriver à comprendre la vie religieuse de notre prochain. On acquiert ainsi un sens religieux plus profond. On revient alors, avec ce sens religieux aiguisé, à l'observation personnelle, et ainsi de suite, afin de comprendre toujours mieux les formes et expressions religieuses de notre vie propre — et celles qui nous sont étrangères. C'est le seul moyen d'arriver à pénétrer les complexes religieux tels que nous les présente l'histoire des religions et à dégager leur part de vérité (I, 408 s.).

On le voit, nous tournons dans un cercle. Nous voulons juger notre vie religieuse personnelle sur la base des données de l'histoire religieuse, et nous ne pouvons comprendre ces expressions historiques de la conscience religieuse qu'à la lumière de notre conscience personnelle ! Oui, nous sommes pris comme dans un engrenage : M. Wobbermin le reconnaît sans hésiter. Mais c'est là une condition qui nous est imposée par la nature même de notre recherche. Nous soustraire à cette condition, ce serait fausser la vérité.

On pourrait exprimer plus simplement encore les caractéristiques de cette méthode en disant :

1. — L'objectivité n'a rien à voir dans la détermination de l'essence de la religion. Au rebours de Renan, M. Wobbermin déclare : Seul peut comprendre la religion celui qui a fait l'expérience religieuse. Pour faire œuvre scientifique, le théologien doit être un homme « prévenu ». Seul un chrétien peut arriver à déterminer l'essence du christianisme.

2. — La base d'observation doit être aussi large que possible. Seule une connaissance approfondie de l'histoire des religions permet au théologien de construire une dogmatique chrétienne.

3. — La méthode de la psychologie religieuse suppose la méthode historique, qui, elle, demeure sur le terrain de l'histoire. Mais elle cherche à la dépasser, en allant plus profond. Elle abandonne résolument le terrain de l'histoire, pour faire appel à la spéculation (philosophie de l'histoire et philosophie de la religion).

Nous dirons donc : la méthode du professeur Wobbermin, c'est en somme l'union de l'histoire, de la psychologie et de la spéculation, avec un accent nettement religieux. Le professeur de Gœttingue est tout à fait dans l'esprit de Schleiermacher. Mais mieux que l'auteur des *Reden*, il affirme les droits de l'histoire, et la relation constante entre le subjectif et l'objectif. Ainsi, mieux que Schleiermacher encore, il met sa théologie à l'abri du reproche de subjectivisme.

Quelques résultats de la méthode.

L'essence de la religion.

Selon Schleiermacher, chacun le sait, l'essence de la religion, c'est un sentiment d'absolue dépendance. Ou encore, si nous voulons reprendre les termes mêmes du § 4 de la *Glaubenslehre*, nous dirons : Pour Schleiermacher, l'essence de la piété réside dans ce fait, que nous nous sentons absolument dépendant ; ou, ce qui revient au même, nous sommes conscient d'être en relation directe avec Dieu.

A première vue, cette théorie, qui repose sur l'expérience religieuse et qui détermine d'un coup l'objet de la religion : l'Etre qui enveloppe tout, et la nature de la relation de l'homme avec cet objet, cette théorie paraît très simple et très juste. Et pourtant, à combien de discussions et de malentendus n'a-t-elle pas prêté !

Que prouvent ces malentendus ? Que la définition de Schleiermacher n'est pas suffisante. Elle ne va pas assez au fond des choses. Nous lui adresserons les mêmes reproches que ceux que nous avons adressés plus haut à sa méthode : 1° examen insuffisant de l'histoire des religions, surtout de la religion des peuples primitifs, 2° intervention prématurée de la spéculation.

Tenant la balance aussi égale que possible entre les données de l'histoire et celles de l'expérience religieuse, nous transformons comme suit la définition de Schleiermacher : « Il faut voir l'essence de la religion dans la relation de l'homme avec un monde supérieur, auquel il croit, que la foi lui fait pressentir, et dont il se sent dépendant. » En effet, contrairement à ce que pensait Schleiermacher, en religion, la relation est le fait premier. Le sentiment de dépendance n'est qu'un produit, un résultat de ce fait (II, 139).

En veut-on des preuves ? Elles abondent. L'expérience religieuse, d'abord, vient à l'appui de cette thèse. L'histoire de la prière, ensuite, parle dans le même sens. Déjà chez les primitifs, nous trouvons la prière-appel et la prière-conversation, pour parler comme Friedrich Heiler. Ce sont tant de gestes, usités dans la prière, et qui témoignent d'une analogie très grande avec le salut, ou telle autre coutume des relations sociales. C'est enfin l'emploi si fréquent, dans l'invocation des esprits ou des dieux, des noms de parenté, spécialement du nom de père. Des formules comme celle-ci, par exemple : « O mon père, mon père, ma mère Isis ! ». Et quand le sacrifice s'ajoute à la prière, c'est encore l'affirmation de la relation entre l'homme et la divinité qui est le motif dominant. Dans le culte védique, nous trouvons des invocations comme celle-ci : « O roi Soma, sois-nous propice ! Nous sommes unis à toi, sache-le... Ne nous livre pas, par caprice, à l'un de nos ennemis ! » (II, 142).

Cette preuve faite, nous pouvons nous tourner vers l'objet de la religion. Nous avons dit : un monde supérieur. Par quoi nous entendons simplement : une réalité qui dépasse le monde sensible.

Cette définition ne dit-elle pas trop peu ? Le mot Dieu ne doit-il pas figurer dans toute définition de l'essence de la religion, marquant par là la nécessité d'une notion personnelle du rapport religieux ? M. Wobbermin ne le pense pas. D'abord, nous pouvons avoir une relation personnelle avec des valeurs impersonnelles : par exemple la patrie, la science, l'art. Et, d'autre part, la foi théorique en un Dieu ne fonde pas nécessairement une relation d'ordre religieux. Le bouddhisme le prouve, avec ses dieux mythologiques qui appartiennent au monde du devenir et de la souffrance — et qui, tout comme l'homme, ont besoin d'une rédemption (II, 184, 186 s.).

Notre définition : un monde supérieur, ne dit pas trop non plus. Quoi qu'on puisse prétendre, l'affirmation de la transcendance appartient bien à l'essence de la religion. On objecte le bouddhisme, qui, soi-disant, ne connaît pas de monde supérieur. Mais l'ordre éternel des choses que suppose le bouddhisme, ordre d'après lequel se déroulent la succession des âges du monde et la venue des Bouddhas — cet ordre éternel n'est-il pas une sorte de monde supérieur ? — On objecte la religion des primitifs : mais tout culte des ancêtres suppose une relation avec un monde suprasensible.

Conclusion : nous pouvons nous en tenir à notre définition. C'est une simple transformation de celle de Schleiermacher. En somme, elle n'apporte pas d'éléments nouveaux. Elle se borne à les ordonner différemment. Mais il nous faut aller plus loin encore : compléter, développer si l'on veut, la définition de Schleiermacher. Car le sentiment religieux ne s'épuise pas dans le sentiment de dépendance.

Le sentiment religieux, c'est en somme la résultante de deux sentiments : se sentir dominé, d'une part, et se sentir soulevé, d'autre part. L'Ancien Testament parlait de la crainte de Dieu. C'est bien cela : le respect en face de quelque chose qui nous ploie — mais qui, en même temps, nous élève et nous rend heureux. Or tout cela ne ressort pas assez nettement de la définition de Schleiermacher.

Bien entendu, nous conserverons soigneusement le sentiment de dépendance. Il est fondamental, en religion. C'est celui qui s'exprime d'une façon insurpassable dans le psaume CXXXIX, par exemple :

Tu m'entoures par derrière et par devant
Et tu mets ta main sur moi.
Où m'en irais-je loin de ton esprit ?
Où fuirais-je loin de ta face ?
Si je monte aux cieux, tu y es.
Si je me couche au séjour des morts, t'y voilà !

Si je prends les ailes de l'aurore
Et que j'aille à l'extrémité de la mer,
Là encore ta main me conduira
Et ta droite me saisira...

Le voilà, dans toute sa profondeur, et dans toute sa beauté, le sentiment de dépendance. Mais, sur cette base, deux sentiments se développent. En rapport étroit avec lui, sans doute. Mais pourtant différents de lui : le sentiment de sécurité *(Geborgenheitsgefühl)* et le sentiment de désir *(Sehnsuchtsgefühl)* (II, 221). On les trouve souvent réunis dans un même psaume. Pensons, par exemple, au début et à la fin du psaume XLII :

Comme le cerf soupire après l'onde rafraîchissante
Ainsi mon âme crie à toi, ô Dieu.
Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant.
O Dieu, quand sera-ce que mes yeux verront ta face ?
Pourquoi t'abats-tu, mon âme, et gémis-tu au dedans de moi ?
Espère en Dieu : je le louerai encore,
Il est mon salut et mon Dieu.

Si ces trois sentiments, de dépendance, de sécurité et de désir, ne s'expriment pas toujours aussi nettement que dans les Psaumes, on les retrouve pourtant toujours, à des degrés divers, dans toute l'histoire des religions. A cet égard, prière et sacrifice sont de nouveau de première importance. Ils nous montrent l'homme en relation avec un monde supérieur, monde dont l'homme se sent dépendant, dans la protection duquel il se sent à l'abri, et qui lui apparaît comme but suprême de tous ses désirs. Ecoutez par exemple cette prière. Elle nous montre à quel degré d'intensité le sentiment du désir peut s'élever dans le culte des morts et dans le culte des ancêtres :

Père, Mère ! Frère ! Vous m'avez laissé seul, et je souffre ! Venez donc, et conduisez-moi loin d'ici, afin qu'auprès de vous je trouve le repos !

Et quelle profondeur religieuse dans cet hymne des Incas du Pérou :

O créateur du monde ! O créateur des hommes !
Maître de tous les maîtres !
C'est vers toi, vers toi seul que, dans ma faiblesse, je viens,
rempli du désir de te connaître — et de te comprendre.
Viens donc, Toi qui es grand comme les cieux,
Toi qui es le Maître de toute la terre,
Le créateur de toutes choses, le créateur de l'homme !
C'est toi que je prie sans cesse.
C'est toi que je cherche, afin de te voir...

Le désir religieux, il est plus net encore dans le christianisme. Il a atteint son point culminant dans le cri de saint Augustin :

Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te !

Allons un peu plus avant encore dans notre analyse psychologique : Mettons le sentiment de sécurité, dont nous venons de parler, en relation avec l'objet du désir religieux. Cette relation nouvelle nous amène à reconnaître cet objet comme règle suprême de la vie. D'autre part, le sentiment du désir, mis en rapport avec la puissance protectrice, donne naissance à une tendance nouvelle : le besoin d'une vie plus riche et plus haute, dont le point culminant est la félicité. Conscience d'une règle de vie — ou conscience du devoir, d'une part, aspiration à la félicité, d'autre part, sont donc eux aussi deux éléments constitutifs de la conscience religieuse.

L'histoire des religions vient à l'appui de nos dires. L'aspiration à la félicité se retrouve à tous les degrés du développement religieux. Cela est vrai même pour le bouddhisme. Le désir du Nirvana n'est-il pas cela ? C'est dans la bouche du meilleur disciple de Bouddha, Sâriputta, qu'on trouve ces mots : « Le Nirvana, c'est la félicité suprême ; le Nirvana, c'est la félicité. » Et le Dhammapada, qu'on considère à juste titre comme le miroir le plus fidèle des sentiments bouddhiques, vient confirmer ce jugement : plusieurs des proverbes qu'il renferme décrivent le Nirvana comme le bonheur suprême. En outre, toute l'orientation de ce document confirme cette façon de voir (II, 232).

A côté de ce besoin de félicité, nous avons mentionné le sentiment du devoir comme faisant partie de l'essence de la religion. Si cela est vrai, religion et morale sont l'une avec l'autre dans un rapport étroit.

Rudolf Otto s'oppose nettement au point de vue de Wobbermin. Dans son livre *Le Sacré* (1), il considère comme l'essence de la religion ce concept particulier qu'il a nommé *das Numinöse*, c'est-à-dire « le sacré moins son élément moral » (2). Cela étant, pour Otto, l'élément moral n'appartient donc pas directement, et par nature, à l'essence de la religion. Au contraire, pour découvrir cette essence dans toute sa pureté, il faut en écarter tout élément d'ordre moral.

Sans doute, il ne faut pas oublier qu'Otto cherche à distinguer soigneusement, en religion, ce qui est rationnel de ce qui ne l'est pas. Et par rationnel, il désigne ce qui est susceptible d'être saisi par l'entendement. Mais, même à ce point de vue particulier, il a tort. Incontestablement, toutes les doctrines morales sont rationnelles. Mais le sentiment moral qui est à la base de ces doctrines, est-il forcément « rationnel » ? Nous ne le pensons pas. Non : il importe de distinguer nettement entre les idées morales particulières, telles que nous les présente l'évo-

(1) Voir notre étude sur M. Otto dans cette Revue, t. XI (1923), p. 42 à 53.

(2) *Das Heilige*, 8e éd., p. 6.

lution historique de l'humanité et le phénomène moral originel. Les premières n'appartiennent en aucun cas à l'essence de la religion. Mais si différentes qu'elles puissent être suivant les peuples et suivant les époques, elles supposent à leur base la conscience d'une norme, d'une règle, d'un devoir : le sentiment d'être lié, dans la vie, à telles ou telles obligations. Sur cette base se développe alors la vie morale de l'humanité, dans toute sa diversité et dans toute sa richesse. C'est ce qui permet à M. Wobbermin d'écrire (en opposition complète avec son collègue de Marbourg) : Partout où la religion s'éveille — et illumine des âmes —, partout aussi surgit la conscience du devoir. Car le simple effroi devant des fantômes n'est pas encore de la religion (II, 235 à 240).

En résumé, la définition de M. Wobbermin est celle-ci : L'essence de la religion, c'est la relation de l'homme avec un monde supérieur auquel il croit, dont il se sent dépendant, dans la protection duquel il se sent à l'abri, et qui est pour lui le but de son aspiration suprême. Dans cette « trinité » de sentiments (remarquons le terme, il reviendra) : sentiment de dépendance, sentiment de sécurité et sentiment de désir, nous distinguons un sentiment, fondamental : celui de dépendance.

Entre le sentiment de sécurité et celui du désir viennent s'insérer l'aspiration à la félicité et la conscience du devoir.

C'est là non pas une démolition du point de vue de Schleiermacher, mais, bien un développement de sa façon de voir. Son unique erreur fut de s'arrêter presque exclusivement à l'unité synthétique du sentiment de dépendance, et de laisser le reste — tout le reste — inobservé.

L'essence de la religion et les formes religieuses historiques. Essai d'une classification des religions.

Sur ce point-ci, plus peut-être que sur tout autre, éclate l'insuffisance de la théorie de Schleiermacher. Le théologien berlinois affirme que le sentiment de dépendance absolue, étant tout à fait simple, n'offre pas matière à des variations (1). S'il y a des variations dans les conceptions religieuses, elles ne proviennent pas du principe religieux lui-même, mais sont choses adventices, venant du dehors : actions du monde sensible sur la conscience religieuse.

Tel n'est pas l'avis du continuateur de Schleiermacher.

Remarquons-le : la multiplicité des religions est un fait. Elle pose un problème. Si, pour résoudre ce problème, nous recourons à l'explication de Schleiermacher, c'est un aveu de défaite de la part de notre méthode. Si elle est vraiment féconde, cette méthode, elle doit trouver l'explication du fait en question dans le principe de la religion lui-même — et non pas au dehors (II, 258).

(1) *Der christliche Glaube*, 2e Aufl., § 5, 3.

Il nous faut un critère de classification. Tenant compte de la double transformation que nous avons fait subir à la définition de Schleiermacher, nous établissons tout naturellement deux doubles critères de division :

Les idées de révélation et de salut, tout d'abord. En effet, dans une mesure variable, toutes les religions, et tous les hommes religieux, se réclament d'une révélation, soit actuelle, soit passée. D'autre part, toutes les religions promettent à leurs adeptes un certain salut. Ce double fait, surabondamment constaté par l'histoire, a sa base dans l'essence même de la religion. Si l'essence de la religion consiste comme nous l'avons dit dans la relation de l'homme avec un monde supérieur, alors ces deux idées de révélation et de salut sont nécessairement données : d'une manière ou d'une autre, ce monde supérieur parvient à la connaissance de l'homme et se révèle à lui. Sans cette révélation, la religion manquerait de pôle objectif. D'autre part, sur la base de cette révélation, l'homme se tourne vers le monde supérieur. Il espère et attend de lui ce que l'existence quotidienne ne lui offre pas. Enfin, en se donnant à lui, il compte trouver la satisfaction de ses besoins les plus profonds. Sans ce désir d'un salut, la religion manquerait de pôle subjectif. Suivant donc que l'accent est placé sur l'une ou sur l'autre de ces deux notions, nous distinguons : les religions de révélation *(Offenbarungsreligionen)* et les religions de salut *(Heilsreligionen)*. C'est là notre premier critère de classification.

Voyons maintenant le second :

Nous avons noté précédemment que, sur le double sentiment de sécurité et de désir viennent se greffer, alternant l'une avec l'autre, l'aspiration à la félicité et la conscience du devoir. C'est sur cette alternance que nous nous fondons pour distinguer encore, au sein de la vie religieuse, deux tendances fondamentales : la tendance mystique et la tendance éthique ou morale. Suivant les cas, l'une ou l'autre de ces tendances prédomine (II, 263 s.).

Nous avons relevé quatre tendances toutes générales. Essayons maintenant de distinguer des groupes :

Dans l'ensemble des religions, Schleiermacher comptait trois degrés : fétichisme, polythéisme, monothéisme.

Et pourtant il dit quelque part : Les formes de la piété qui font dépendre tout le fini d'une grandeur unique, occupent le sommet de l'échelle. Toutes les autres formes de la piété se comportent vis-à-vis des premières comme des subordonnées. Il y a là une intuition psychologique admirable. Mais ce jugement, en bonne logique, doit conduire à une classification en deux groupes et non pas en trois. En effet, parler comme Schleiermacher vient de le faire, c'est reconnaître que l'unité de la conscience religieuse, ou sa non-unité, constitue le vrai principe de division. Voilà pourquoi, fidèles à l'esprit de Schleiermacher,

mais tirant de ses prémisses une conséquence qu'il n'a pas su tirer, nous distinguons, après les tendances diverses mentionnées plus haut, deux grands groupes : les religions d'unité *(Einheitsreligionen)*, et les religions de pluralité *(Vielheitsreligionen)* (II, 261, 263).

En somme, c'est bien l'opposition établie généralement entre religions polythéistes et religions monothéistes. Mais cette terminologie conventionnelle n'est pas exactement la nôtre : Les religions de pluralité ne sont pas toutes « polythéistes », au sens usuel du terme (1). Et, réciproquement, les religions « d'unité » ne peuvent pas toutes se ranger parmi les religions « monothéistes » (2).

Entrant ensuite dans le détail, M. Wobbermin distingue dans les religions de pluralité : les religions primitives et les religions populaires.

Les religions primitives ne nous offrent que des manifestations isolées du monde supérieur. Ces manifestations ne forment jamais un tout. Elles appartiennent presque exclusivement au monde de la nature. La tendance morale de la religion demeure tout à fait à l'état de germe, Par contre, la tendance mystique est très nettement marquée. Mais, à ce degré-ci du développement religieux, religion et magie sont encore étroitement liées.

La caractéristique des religions populaires réside dans ce fait : La révélation du monde supérieur ne se découvre plus exclusivement dans les phénomènes de la nature, mais surtout dans l'organisation de la vie du peuple. Les notions morales, les institutions juridiques lui sont attribuées. Le salut religieux, c'est le bonheur des divers groupes sociaux : famille, village, pays. La tendance morale s'accentue. La tendance mystique demeure au second plan.

Passons maintenant aux religions d'unité, apparentées aux religions populaires. Nous trouvons tout d'abord les religions légalistes. Le salut dépend de la possession d'une Loi. L'observance de cette Loi assure l'aide et la protection de la divinité suprême, derrière laquelle les autres divinités s'éclipsent peu à peu, jusqu'à disparaître totalement. La tendance morale est très nette. A cette classe de religions appartiennent le judaïsme, l'islamisme, le confucianisme, le parsisme (du moins dans une large mesure), le catholicisme romain (tout au moins une de ses tendances) et le déisme.

En face des religions légalistes se dressent en quelque sorte les religions contemplatives. Pour elles, le salut consiste en ceci : le monde supérieur s'ouvre lui-même à l'homme. L'âme humaine, si l'on préfère, est élevée dans la sphère du monde supérieur. Le but de la religion, c'est de faire échapper l'être au monde fini de la nature, à sa misère et

(1) Par exemple le fétichisme magique.
(2) Par exemple, le bouddhisme primitif.

à son néant, et de la conduire dans une sphère d'existence plus élevée. La tendance mystique de la vie religieuse atteint ici son point culminant. Elle menace même l'élément moral. Dans ce groupe-ci, nous trouvons en premier lieu le bouddhisme, dans la mesure où il est « religion ». En second lieu, le panthéisme religieux et, troisièmement, la mystique religieuse. Panthéisme et mystique, bien entendu, n'ont pas nécessairement un caractère religieux. Ils ne sont pas, en soi, des religions. Mais bien des manifestations particulières accompagnant telle ou telle religion.

Quant au christianisme, M. Wobbermin ne le « classera » que quand il aura défini son essence. C'est ce que nous allons faire avec lui.

L'essence du christianisme.

Le problème de l'essence du christianisme date de la Réformation ; il ne pouvait pas se poser dans le cadre du catholicisme. Pour la religion romaine, la solution est donnée d'avance par la théorie de l'Eglise. Hors de l'Eglise, pas de salut, voilà qui rend superflue, ou du moins tout à fait secondaire, toute recherche relative à l'essence du christianisme, et même à l'essence de la religion.

La Réforme a modifié les choses en nous donnant une nouvelle théorie de l'Eglise. C'est à Schleiermacher que revient l'honneur d'avoir posé la question de l'essence du christianisme d'une façon à la fois religieuse et scientifique. Le premier, il a vu qu'il y avait là un problème théologique.

Pour résoudre ce problème, on ne peut pas s'en tenir exclusivement à la prédication de Jésus, telle que nous la donne le Nouveau Testament. Cette prédication à elle seule n'est pas, et n'a jamais été la religion chrétienne. Elle ne peut donc pas être prise comme norme de détermination relativement à l'essence du christianisme. Cette détermination exige une recherche historique infiniment vaste.

Cette religion chrétienne, qu'est-elle à son origine ? Le christianisme est né du fait que les premiers disciples, après la mort de Jésus — et à la suite des expériences de Pâques — se sont groupés en une communauté, communauté que l'esprit de la Pentecôte est venu vivifier et séparer définitivement du judaïsme.

Les membres de cette communauté primitive possédaient une certitude fondamentale : Dieu n'a pas laissé son serviteur Jésus dans la mort. Il l'a ressuscité et élevé à sa droite, comme guide, comme Sauveur, en un mot, comme Christ. A son retour, tout prochain, il jugera les vivants et les morts.

L'essentiel, dans cette foi nouvelle, ce n'étaient pas les perspectives eschatologiques : le judaïsme contemporain les connaissait lui aussi. L'élément essentiel, c'était bien plutôt un monothéisme d'ordre moral,

tout semblable à celui qui s'exprime dans l'Ancien Testament par ces mots : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur » (Marc XII 29). Mais ce monothéisme, déjà strict, est encore renforcé par le fait qu'on attribue, religieusement parlant, une valeur décisive à la personne de Jésus. Il est le Messie, revêtu de l'esprit de Dieu, le Sauveur envoyé à l'humanité pour la guider sur le chemin de la vie éternelle et pour la juger à la fin des temps. Par là, la foi à une éternité personnelle vient se lier étroitement avec la foi au Dieu unique. Dieu ressuscite le Sauveur des hommes pour le faire participer, avec lui, à la vie éternelle. Celà afin que les croyants aient un guide pour les amener à cette communion avec leur Dieu. On le voit : par là-même, la foi en Dieu prend un caractère beaucoup plus personnel que dans l'Ancien Testament et que dans le judaïsme contemporain.

Ce caractère personnel de la foi en Dieu lui donne aussi son caractère absolu. Non seulement le « Père qui est au ciel » est le Dieu unique, derrière lequel disparaissent les divinités nationales : il est le seul. Mais il est aussi le seul bon : dans l'ordre moral, le monothéisme s'accentue également. Nous arrivons donc à ceci : Dieu, personnalité vivante, est le Maître de toute la réalité ; en effet, il est le créateur de cette réalité et il est aussi le but vers lequel elle marche. Tout vient de lui, tout va à lui. Le Dieu créateur et le Dieu rédempteur ne font qu'un : les hommes, couronnement de la création, sont ses créatures, destinées par ce fait même à la vie éternelle.

Cette volonté de rédemption, Dieu l'accomplit par son Christ. Non pas d'une façon soudaine : toute l'histoire en est la préparation et très spécialement l'histoire d'Israël. Déjà dans les temps les plus anciens ; déjà au moment où l'Eternel disait à Abraham : « Quitte ton pays et ta parenté, et va dans un pays que je te montrerai » — déjà à ce moment-là, Dieu préparait la venue du Christ. Ainsi donc, entre la création et la rédemption s'étend toute l'histoire humaine. Le Dieu créateur agit dans cette histoire ; en elle et par elle il accomplit son dessein rédempteur. Toute l'histoire humaine se concentre dans l'histoire religieuse, et l'histoire religieuse trouve son couronnement dans la personne du Christ.

Le Dieu créateur est en même temps un Dieu rédempteur. Il « rachète » les hommes en agissant dans l'histoire. Voilà le monothéisme « trinitaire » du christianisme primitif, tel que l'analyse psychologique le découvre dans les sources les plus anciennes.

Dans le quatrième évangile, c'est aussi le monothéisme strict qui règne. La foi en Jésus « Fils de Dieu » s'identifie avec la foi en Dieu lui-même : « Celui qui croit en moi, croit non pas en moi-même, mais en Celui qui m'a envoyé » (Jean XII 44). La formule paulinienne : « Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses, et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes » (I Cor. VIII 6) manque

sans doute comme telle. Mais tout l'esprit du quatrième évangile exprime la même vérité.

Dans l'épître aux Hébreux, et dans tout le Nouveau Testament, nous trouvons un monothéisme tout semblable. Occasionnellement, seulement (II Pierre I 1 et Tite II 13), on parle de « notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ ». Mais, pour sortir du monothéisme strict du christianisme primitif, il faut aborder les écrits extra-canoniques. Et cette constatation nous amène à une nouvelle notion du Canon : est canonique, non pas, comme l'affirmait Luther, tout écrit qui nous « montre Jésus » — mais bien tous les écrits du Nouveau Testament qui, dans leur ensemble, nous présentent le monothéisme trinitaire de Jésus-Christ (III, 131).

Ce Dieu unique, auteur, moteur et but de toutes choses, quel est-il ? Il est avant tout Père. Sans doute, il l'était déjà dans l'Ancien Testament. Mais exclusivement au sens de Deut. XXXII 6 : Dieu créateur, Dieu propriétaire d'Israël. Ce n'est que dans le Nouveau Testament que ce terme de Père prend son sens complet de personnalité morale et spirituelle. Cette personnalité morale s'associe à tous les détails de la vie humaine : elle donne à l'homme son pain de chaque jour ; elle lui envoie les tentations pour l'éprouver. Et pourtant, elle est quand même le Dieu transcendant. Elle n'est pas emprisonnée dans la sphère du fini. Auteur de tout, but suprême de tout, elle est le Maître absolu de toute la réalité. Nous pouvons donc relever ces trois « moments » essentiels dans la notion chrétienne de Dieu : transcendance, personnalité morale, immanence. Loin de s'exclure, transcendance et immanence se postulent l'une l'autre. C'est là la particularité du christianisme. En effet, la notion du Dieu personnalité morale, du Dieu-Esprit, constitue le pont entre les deux. La transcendance, c'est la volonté d'amour du Dieu saint envisagée comme la puissance suprême, dominant tout et conditionnant tout. L'immanence, c'est cette même volonté sainte, envisagée comme puissance de vie, pénétrant jusqu'au cœur de l'universelle réalité.

Quittons maintenant le terrain du Nouveau Testament pour aborder le christianisme dans toute son étendue. Quelle est l'essence religieuse commune à tous les rameaux de l'arbre chrétien ?

Le professeur Wobbermin se livre à une intéressante comparaison des trois symboles œcuméniques : Symbole des apôtres, Symbole de Nicée, Symbole d'Athanase. Nous ne pouvons pas entrer, ici, dans le détail de la discussion. Disons seulement que, pour faire le départ entre ce qui est œcuménique et ce qui ne l'est pas, M. Wobbermin élimine d'emblée : 1° tous les points litigieux, 2° tous les points qui se rapportent aux éléments contestés. Son examen l'amène aux huit conclusions suivantes, relativement à la caractéristique du christianisme des Symboles :

1. La religion chrétienne s'est élevée sur la base de la foi de l'Ancien

Testament, modifiée par l'influence de Jésus. Dans le christianisme, il y a union étroite de la religion et de la morale (commandements du Décalogue et commandement d'amour donné par Jésus). Religion personnelle et de rédemption, le christianisme vise non seulement à racheter l'homme du péché et de la coulpe, mais aussi à libérer l'homme des liens du monde sensible, tout en lui donnant pour tâche de travailler dans ce monde, afin de le faire, le plus possible, conforme à la volonté de Dieu.

2. La religion chrétienne est caractérisée par un monothéisme strict.
3. Dieu est le créateur de tout.
4. L'homme a besoin de rédemption et il est « rédemptible ».
5. Il y a intimité d'essence religieuse et morale, entre Jésus et Dieu.
6. Le commencement et la fin de la vie terrestre de Jésus-Christ, la naissance miraculeuse et la résurrection, sont des représentations empruntées au monde sensible, et destinées à aider à faire comprendre la divinité de Jésus-Christ.
7. L'espérance eschatologique de la religion chrétienne est œcuménique dans la mesure seulement où elle se rapporte à la vie éternelle (communion avec Dieu). Toute détermination plus précise sur la manière dont cette expérience sera réalisée n'est pas œcuménique.
8. La seule trinité œcuménique, c'est la trinité concernant la révélation : autrement dit, la certitude que Dieu s'est fait connaître aux hommes, qu'en Jésus-Christ il leur a donné la révélation suprême, et que cette révélation se poursuit par l'œuvre du Saint-Esprit. A quoi nous pouvons ajouter une trinité « ontologique » : la triple certitude que Dieu est le maître de tout, qu'il agit dans le monde, enfin qu'il est la fin de toute vie spirituelle.

Rapprochant maintenant les données du Nouveau Testament de celles des Symboles, le professeur Wobbermin en arrive à la conclusion suivante, relativement à l'essence du christianisme :

Le monothéisme trinitaire chrétien, c'est la foi en un Dieu de qui sont venues toutes choses, par qui elles subsistent, et vers qui elles tendent. Dieu inconditionné, mais conditionnant tout ; pénétrant l'histoire de sa volonté vivante ; agissant comme personnalité spirituelle et morale ; qui nous a envoyé Jésus-Christ comme Rédempteur et Sauveur, puis l'a élevé à Lui par la résurrection après sa mort sur la croix, afin que Jésus-Christ devînt le guide vers la vie éternelle pour tous ceux qui se laissent conduire par lui, confiants dans l'amour de Dieu, et adoptant comme règles de vie la trinité morale de l'apôtre : foi, espérance, amour (III, 261).

La vérité du christianisme.

A la lumière de ce qui précède, nous pouvons aborder brièvement maintenant quelques points fondamentaux de la dogmatique chrétienne:

Foi et histoire. — Le problème du mal. — Création et évolution. — Providence et miracle.

Foi chrétienne et histoire. La foi chrétienne voit dans la vie de celui qu'elle nomme le Sauveur, la révélation suprême de Dieu. La religion chrétienne est donc une religion historique. C'est dire que foi et histoire entrent l'une avec l'autre dans un contact étroit.

La première question qui se pose à nous, c'est celle de l'historicité de la personne de Jésus-Christ. On connaît les témoignages extra-chrétiens relatifs à l'existence du Christ. La plupart ne prouvent rien. Même le fameux témoignage de Josèphe, admis pourtant aujourd'hui encore par la majorité des théologiens catholiques : « En ce temps-là vivait Jésus, un homme sage, si tant est qu'on puisse l'appeler un homme... » Là l'interpolation chrétienne est par trop évidente ! Non, une seule preuve peut être avancée : L'activité de Jésus se poursuit aujourd'hui encore au milieu de nous. Or nous sommes reliés par une chaîne ininterrompue à la chrétienté primitive. Et tous les membres de cette chrétienté primitive nous affirment que la personne de Jésus a été, dans leur vie, comme un tournant décisif. Ce fait donne à l'historicité de la personne du Christ une certitude historique, c'est-à-dire la plus haute vraisemblance. Rien de plus. Car tout ce qui est du domaine historique est et demeure relatif. La foi, qui s'éclaire par l'histoire, ne peut donc en aucun cas se fonder sur l'histoire. Elle appartient, elle, à la sphère de l'absolu.

Même point de vue au sujet de la résurrection. Incontestablement, la foi des disciples a dépendu de leur certitude de la résurrection de Jésus. Mais quel est le point de contact entre la foi et l'histoire, relativement à la résurrection ? Ce n'est pas le fait lui-même : Paul, le plus ancien témoin, fait état non pas de la résurrection, mais des « apparitions ». Ce n'est pas davantage le tombeau vide : historiquement, le tombeau vide ne prouve rien. Par contre, la certitude des disciples, la certitude que Jésus est ressuscité, cela est un fait historique. Les « apparitions » voilà le point sur lequel foi et histoire entrent en contact.

Mais quel corps avait Jésus, quand il « apparaissait » ? Le même corps que durant sa vie, comme le veulent les évangiles ? Mais alors, sa prétendue mort ne fut qu'apparente — ou bien nous sommes en pleine magie ! — Un corps spirituel, comme le veut l'apôtre Paul ? Mais on se débat alors dans des difficultés inextricables. Non : tout cela prouve surabondamment que ces « apparitions » furent des expériences intimes, intérieures, grâce auxquelles les disciples sont parvenus à la conviction que Jésus n'était pas mort. Des illusions, alors ? Non pas. Mais, sur ce point-là comme dans la vision du chemin de Damas par exemple, visions et auditions sont choses secondaires. L'essentiel, c'est l'expérience intérieure. Et M. Wobbermin conclut : La foi chré-

tienne, qui est constituée par la foi en Jésus-Christ, naît d'une persuasion tout intime. Elle naît de la rencontre spirituelle avec la personne de Jésus. Pour celui qui a « vécu » cela, la foi est absolument indépendante des résultats de la critique (III, 296).

Le problème du mal. Nous avons donné comme but final à l'existence de l'homme la communion toujours plus complète avec Dieu — commencement, dès ici-bas, de la vie éternelle. Le mal, au point de vue chrétien, ce sera donc, comme le disait Luther, la révolte contre le plus grand commandement : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta pensée. C'est dire que l'assouvissement des instincts, des passions n'est pas mauvais en soi. Cet assouvissement devient mal dès que l'homme prend comme but la jouissance attachée à cet assouvissement (III, 329).

Ce mal, d'où vient-il ? De Satan ? Alors nous aboutissons au dilemme : ou bien Satan est une puissance égale à Dieu, ce qui nous ramène en plein dualisme — ou bien Satan est dans la dépendance de Dieu. Mais alors, il est une créature, comme toutes les autres, et issue de la volonté de Dieu...

Contre l'une et contre l'autre de ces solutions, la conscience morale proteste. L'homme a beau reconnaître le rôle des influences extérieures qui le poussent au mal, malgré tout, il se sent responsable ; il aurait pu faire autrement. C'est dire que la solution du problème du mal ne se trouve que dans l'affirmation de la liberté de notre volonté.

La liberté morale, notons-le d'emblée, n'a rien à voir avec la fameuse indifférence de la scolastique *(Liberum arbitrium indifferentiæ)*. La volonté qui se décide sans motifs est une pure fiction. C'est une erreur, aussi, de croire que la volonté soit toujours indépendante des circonstances (III, 333). Les différents actes de volonté sont toujours plus ou moins liés entre eux. C'est là la vérité incontestable, mais partielle, du déterminisme. Partielle, disons-nous. En effet, le principe de causalité n'épuise pas toute la réalité. Dans cette réalité, le monde de la liberté a lui aussi sa place. Il dépasse et domine celui de la causalité. La théorie de la relativité de la physique moderne vient appuyer cette thèse.

Seulement, ne l'oublions jamais, la science à elle seule ne peut pas démontrer la réalité de cette liberté morale. Tout ce qu'elle peut faire, c'est montrer sa possibilité (III, 340).

Par contre, la foi peut et doit aller plus loin. Elle ouvre la voie à une liberté toujours plus complète, la liberté des enfants de Dieu, réalisée par la communion toujours plus parfaite avec Dieu. La volonté humaine devient libre dans la mesure où elle se livre, jusqu'à la dépendance complète, à la volonté de son Dieu. Seul ce point de vue permet au chrétien de reconnaître le bien fondé et des théories déterministes et des théories indéterministes.

Mais alors que devient la grâce, demandera-t-on peut-être ? Elle ne disparaît pas. La liberté humaine, au sens chrétien, est un don de la grâce. Car l'homme ne peut entrer dans la communion divine que par un effet de la grâce de Dieu.

Création et évolution. L'idée chrétienne de la création s'exprime admirablement dans cette parole de Luther : « Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen » (III, 349). C'est la première des affirmations du monothéisme trinitaire : Tout vient de Dieu. On le voit, pareille « foi » n'exclut aucunement la possibilité d'un développement. Il importe de distinguer toujours, nettement, entre les représentations de détail et la valeur religieuse de cette idée de création. Le croyant chrétien considère le monde entier, dans chacun de ses moments, comme dépendant de Dieu. Rien de plus. Donc cela ne s'oppose pas à l'idée d'évolution. Peu importe que l'on considère l'évolution comme un développement continu et progressif, ou comme une ligne présentant des interruptions, des sauts... Cela, c'est affaire de science, et non de foi.

De même, la question de l'origine de l'homme, ou de l'âge de la race humaine... Le comment importe peu à l'âme religieuse, pourvu que Dieu soit « au commencement ». Et cette affirmation-là est indépendante des données de la science.

Providence et miracle. Qu'est-ce, en somme, que la foi à la Providence ? C'est la certitude que tout ce qui arrive à l'homme, sans aucune exception, peut et doit être un moyen de communion vivante avec Dieu, parce que tout ce qui arrive est ordonné par Dieu, le Maître. Cela revient-il à dire qu'il faille se courber devant la fatalité ? Non pas. Car il faut que l'homme adhère volontairement, et joyeusement, à la leçon des événements. Faute de quoi, cela n'engrène pas, si l'on peut s'exprimer ainsi. La volonté personnelle joue donc un grand rôle. Nous voilà bien loin de la fatalité.

Evidemment, tout cela est question de foi, et non de connaissance. Rien de cela n'est susceptible de démonstration théorique, mais seulement de vérification pratique.

Quelles relations y a-t-il entre l'idée chrétienne de Providence et l'idée de causalité, telle que l'utilise la connaissance rationnelle ? Dirons-nous, avec Kaftan, que les lois naturelles sont choses toutes subjectives, donc que l'idée de causalité l'est aussi ? Verrons-nous en elle une pure construction de notre esprit, destinée à mettre de l'ordre dans l'image que nous nous faisons du monde ? Non, ce point de vue est par trop absolu. S'il n'existe aucun ordre objectif dans le monde, nous sommes alors livrés au hasard le plus complet. Non, les lois de la nature sont à la fois objectives et subjectives. Objectives en ce sens qu'elles

nous laissent deviner un ordre objectif des choses. Mais subjectives en ce sens qu'elles ne constituent en aucune façon cet ordre lui-même. Car elles n'ont rien d'absolu.

Donc faire rentrer un événement dans l'enchaînement causal, et le ramener à Dieu, ce ne sont aucunement deux opérations contradictoires. Il y a là deux points de vue différents, mais non pas opposés. En effet, faire rentrer un événement dans l'enchaînement causal, cela ne revient pas du tout à le ramener à sa cause dernière. Mais bien seulement à le localiser, à le ramener à la cause que nous nous pouvons apercevoir. Pour le chrétien, l'enchaînement causal est un moyen utilisé par Dieu pour diriger le monde. Mais ce n'est pas le seul moyen que le Dieu de liberté ait à sa disposition (III, 379).

Cela étant, quel peut être le sens et la valeur du miracle pour la religion chrétienne ? Remarquons d'abord que la Bible, le Nouveau Testament surtout, ne fait pas du miracle une exception aux lois de la nature. Le miracle est un événement particulièrement propre à mettre en relief la Providence de Dieu. A quoi nous pouvons ajouter un second élément, qui découle directement du premier : comme la foi à la Providence, la foi au miracle exprime la certitude que notre monde fini n'est pas la réalité entière, absolue. La foi au miracle est donc comme une protestation contre la tendance à considérer la nature comme toute la réalité.

De ce qui précède, nous pouvons tirer les trois conclusions suivantes :

1. La foi chrétienne n'a pas un intérêt vital aux miracles isolés. La vraie foi peut voir un miracle partout.

2. Envisager le miracle comme une exception aux lois de la nature, c'est faire tort à l'idée de la Providence. Cela revient à dire que, en général, le train du monde est indépendant de la volonté de Dieu.

3. Il est impossible de démontrer scientifiquement de pareils « miracles ».

Bref, il ne faut jamais oublier que le domaine propre du miracle religieux, du miracle chrétien, c'est le domaine de la vie spirituelle. Trouver Dieu, voilà pour le chrétien le miracle des miracles. De ce point de vue-ci, les miracles font partie intégrante de la religion de Jésus.

Allons-nous rejeter, alors, les « récits miraculeux » ? Aucunement. Ce sont des relations concernant des miracles religieux. Comme tels ils ont une réelle valeur. Mais il ne faut jamais prendre l'écrin pour le joyau lui-même.

Le caractère absolu du christianisme.

Parvenu au terme de l'exposé du monothéisme trinitaire, le professeur Wobbermin réfute encore deux objections :

1° On a dit : Un tel « trinitarisme » n'a rien de commun avec la

Trinité chrétienne : Père, Fils, Saint-Esprit. — Sans doute. Mais n'oublions pas que la formule de l'Eglise est une pure construction dogmatique, et qu'elle ne se trouve pas dans le Nouveau Testament. L'ordre de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, contenu dans Matthieu, est une des parties les plus récentes de l'évangile. La chrétienté primitive n'a baptisé qu'au nom de Jésus.

2° Ce « trinitarisme »-là, dit-on encore, n'est pas spécifiquement chrétien. C'est du mysticisme panthéiste. — Non pas ! Notre monothéisme trinitaire est aussi éloigné que possible du panthéisme, puisqu'il met l'accent sur l'absolue liberté de Dieu, personnalité vivante, commencement, milieu et fin de tout.

Et voici maintenant la conclusion générale de notre auteur :

Pendant de nombreuses années, la « religionsgeschichtliche Schule », avec son chef éminent, Ernest Troeltsch, a tenu le haut du pavé. Cette école a vu juste en refusant de considérer la religion chrétienne pour elle-même, mais en s'efforçant de la mettre en rapport, toujours, avec l'ensemble des religions et de la vie religieuse. On l'a dit : qui ne connaît qu'une religion n'en connaît point.

Cette méthode comparative suffisait tant qu'il s'agissait d'étudier le christianisme dans son développement historique. Mais sitôt que l'on aborde la question d'essence et de vérité, la méthode historique ne suffit plus. Car, par sa nature même, le christianisme prétend à l'absoluité : le christianisme est la religion absolue ou il n'est pas. Or, la méthode historique ne peut montrer qu'une chose : c'est que la religion chrétienne est la plus haute de celles qui ont paru jusqu'à maintenant. Puisque le christianisme ne se comprend pas sans cette prétention à l'absoluité, c'est donc la méthode scientifique, au sens le plus strict, qui nous oblige à aller plus loin.

Ce que la recherche historique ne peut pas nous donner, la recherche psychologique et religieuse le peut. Elle nous fait pénétrer dans les profondeurs mêmes de la conscience religieuse. Elle nous fait sentir qu'une forme religieuse supérieure à la religion chrétienne est inconcevable. Le seul progrès qu'on puisse imaginer, c'est un progrès au sein du christianisme lui-même, un progrès dans le sens d'un approfondissement de la religion de Jésus. Mais, vouloir dépasser le « degré » chrétien, c'est s'engager dans une impasse. C'est marcher tout droit à la suppression de la religion.

Sans doute, la valeur absolue de la religion chrétienne ne peut pas être démontrée par des preuves contraignantes. C'est là la vérité mise en lumière si heureusement par Troeltsch. Il n'en reste pas moins que la recherche historique à elle seule n'est pas le dernier mot de la théologie. A côté d'elle, la recherche systématique a sa place. Et cette recherche ne saurait s'appuyer que sur notre méthode de la psychologie religieuse (III, 471).

Conclusion.

Nous avons lu avec un vif intérêt, et avec beaucoup de joie, les trois gros volumes du professeur de Gœttingue. Peut-être quelques points de détail n'ont-ils pas entraîné notre adhésion entière et complète. Mais l'ensemble nous a enchanté. Nous sommes plein d'admiration pour cette œuvre si bien construite. Aussi notre intention n'est-elle pas de terminer par une critique de l'ouvrage. Mais bien de noter brièvement ce en quoi ce beau travail nous paraît utile et heureux.

Et d'abord, par la méthode employée. Trop longtemps, on a prétendu que seul le savant non prévenu pouvait faire œuvre scientifique dans l'étude des religions. Le professeur Wobbermin met de côté, carrément, la soi-disant impartialité scientifique. Aborder l'étude du christianisme avec cette impartialité, c'est se condamner d'avance à n'y rien comprendre. Pour observer tel phénomène de la nature, par exemple, le savant s'entoure de toutes les précautions possibles. Il se place, volontairement, dans les conditions les plus favorables. En ce sens-là, il est l'homme le plus « prévenu » qui soit. Pourquoi donc en irait-il différemment dans le domaine de la recherche religieuse ? M. Wobbermin l'a compris, et voilà pourquoi il déclare d'emblée que pour faire œuvre scientifique le théologien doit être chrétien.

Si maintenant, nous comparons la théologie de M. Wobbermin à celle de Schleiermacher, la supériorité du professeur de Gœttingue est incontestable. En effet, le gros déficit de l'auteur des *Reden*, ce sera toujours son panthéisme mystique. Jamais, à notre sens, Schleiermacher n'est parvenu à se libérer entièrement de l'influence de Spinoza, dans l'étude duquel il s'était si profondément plongé. En somme, toute sa définition de la religion est dominée par un *a priori* panthéiste. Dieu est avant tout pour lui Causalité absolue. Le côté moral de la religion s'efface. Sans doute, dans son «Christlicher Glaube», Schleiermacher a tenté de corriger sa définition première. Mais nous ne pensons pas qu'il se soit jamais totalement affranchi de la tutelle spinoziste.

A cet égard, son continuateur de Gœttingue fait preuve d'une complète indépendance. Il est beaucoup plus nettement chrétien — si l'on ose dire — que son maître. Ses sources d'inspiration sont franchement chrétiennes, et cela transparaît dans tout son exposé. Son œuvre entière est traversée par un souffle spiritualiste admirable. Nous ne connaissons pas beaucoup de lectures plus édifiantes, au sens élevé du terme, que celle du tome III de cette dogmatique. Il vaut d'être lu, et médité.

A côté de cette indépendance spirituelle remarquable, il faut mentionner autre chose encore : Le professeur de Gœttingue bénéficie du

siècle qui le sépare de Schleiermacher — et il en utilise admirablement les acquisitions et les découvertes. C'est ainsi qu'il peut faire à l'histoire, à l'histoire des religions, une place étonnamment large, la seule à laquelle elle ait droit, croyons-nous. Ce qui donne à l'œuvre tout entière des assises très solides. En effet, l'examen des données historiques vient constamment éclairer les résultats de la recherche psychologique, et étayer la construction dogmatique.

Assurément, M. Wobbermin n'est pas le premier à avoir préconisé, comme méthode, l'union de la psychologie et de l'histoire pour construire une philosophie de la religion. Auguste Sabatier l'a pratiquée il y a longtemps, cette double méthode. Mais à notre sens, la supériorité de l'œuvre du professeur allemand éclate sur deux points, en particulier : L'orientation de la recherche psychologique est beaucoup moins étroitement individualiste chez M. Wobbermin que chez Sabatier, tout d'abord. En outre, Sabatier nous paraît être par trop l'homme d'une idée : il est hanté par l'idée d'évolution, de progrès. Cette notion, nous dirions presque cette formule, domine toute son étude et empêche l'auteur de donner à la recherche proprement historique toute l'ampleur et toute l'indépendance désirables. Une chose fausse l'autre. Ce déficit est particulièrement sensible dans le chapitre intitulé: Le développement religieux de l'humanité. (1)

Un dernier mot : L'œuvre de M. Wobbermin est déjà longue. Et pourtant, elle ne nous paraît pas complète. Il y manque quelque chose, réclamé déjà par d'autres : un volume sur l'essence du protestantisme. C'est nécessaire puisque, dans l'état actuel des choses, nous ne pouvons pas avoir, tout simplement, une théologie chrétienne. Espérons que notre attente ne sera pas déçue. Elle serait alors achevée, cette œuvre calme, mais solide, qui peut nous être si précieuse en notre temps de désarroi intellectuel et spirituel ; ce remarquable effort de synthèse historique, psychologique et dogmatique, que nous saluons avec joie et avec respect.

EDMOND GRIN.

(1) *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 9e éd., p. 103.