

Études sur la théologie contemporaine : quelques aspects de la pensée religieuse de M. Reinhold Seeberg : à propos de sa "Christliche Dogmatik"

Autor(en): **Grin, Edmond**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **20 (1932)**

Heft 83

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380218>

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.

ETUDES SUR LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

QUELQUES ASPECTS DE LA PENSÉE RELIGIEUSE DE M. REINHOLD SEEBERG

A PROPOS DE SA «CHRISTLICHE DOGMATIK»

Reinhold SEEBERG, *Christliche Dogmatik*. 2 vol. grand in-8°, de XII et 580 p., et XV et 690 p. Erlangen und Leipzig, 1924-1925, Deichertsche Verlagsbuchhandlung.

Nous avons consacré plusieurs mois à la lecture et à l'étude de l'œuvre magistrale du professeur Seeberg. Au moment de la présenter aux lecteurs de la *Revue*, nous éprouvons quelque scrupule. Impossible, en peu de pages, de donner une idée exacte de ce monument de la pensée et de la foi. Force nous est de nous arrêter aux lignes générales seulement, et aux caractères distinctifs. Nous renvoyons à l'œuvre elle-même quiconque voudrait en connaître le détail. Nul ne regrettera, nous en sommes certain, de s'être attelé à cette lecture de longue haleine. Elle est enrichissante à souhait.

Le but de M. Seeberg ? Donner une vue d'ensemble, aussi nette que possible mais large et complète pourtant, de la religion chrétienne. Par souci de clarté, il a volontairement laissé de côté les considérations d'ordre historique, comme aussi la discussion des conceptions dogmatiques modernes ou contemporaines. Seul l'examen des thèses de l'ancienne dogmatique protestante l'a retenu quelque peu. M. Seeberg estime, en effet, que ces thèses sont aujourd'hui encore la base de la foi de la communauté ecclésiastique.

On peut regretter ces abstentions voulues. En particulier l'absence de discussion avec tel dogmaticien moderne. On doit reconnaître cependant que cette façon d'élaguer donne à l'œuvre une très belle unité et une magnifique harmonie. La tentation est grande aussi, pour l'auteur d'une dogmatique chrétienne, de développer beaucoup certains points et d'en laisser d'autres dans l'ombre. Ce danger M. Seeberg a su l'éviter et sa construction jouit d'un bel équilibre. Ajoutons encore que la Bible est abondamment utilisée et citée tout au cours de l'ouvrage.

M. Seeberg se reconnaît de nobles devanciers. Considérer le christianisme comme la religion vivante qui part de Dieu et qui conduit à Dieu, c'est en somme ce qu'ont fait, à leur manière, Schleiermacher, Biedermann et Frank. Mais notre auteur s'est efforcé de faire mieux, et d'éviter le panthéisme du premier, l'hégélianisme du second et le lourd traditionalisme du troisième. Trop longtemps la dogmatique protestante a souffert d'un substantialisme engourdissant, proche parent de l'intellectualisme. Il est temps de lui opposer, selon M. Seeberg, un volontarisme de bon aloi. En effet, la religion est chose vivante et non point chose morte.

Cela dit, venons-en à la division de l'ouvrage. L'œuvre tout entière est groupée autour d'un principe central : la certitude chrétienne que le Dieu rédempteur règne. C'est là, dit M. Seeberg, le message même du Christ. Par conséquent nous aurons deux grandes subdivisions naturelles, et correspondant à chacun des deux tomes : la dogmatique générale, la dogmatique spéciale. Le premier volume tourne autour de l'idée de l'autorité divine : il parle successivement de Dieu — la volonté absolue —, et de l'homme — la créature subordonnée à cette autorité. Le second volume gravite autour de l'idée de la rédemption : il traite du mal, qui met en opposition créature et créateur ; de la rédemption par la personne et l'œuvre du Christ ; de l'humanité, enfin, rachetée et marchant par l'Eglise vers le royaume de Dieu.

Ce plan, on le voit, a le mérite de la clarté. Le parallélisme est net entre les deux parties de l'ouvrage : la première montre quelle doit être la relation entre Dieu et l'homme ; la seconde, comment cette relation est réalisée en fait au sein de l'humanité pécheresse. Evidemment l'originalité de cette division n'est pas très grande et décèle d'emblée la tendance conservatrice de l'auteur. Il n'en demeure pas moins que l'œuvre de M. Seeberg est digne de remarque, et qu'elle renferme une foule d'éléments à glaner. Faute de pouvoir faire mieux, nous signalerons maintenant les données les plus caractéristiques et les plus intéressantes de ce considérable ouvrage.

Nous avons fort goûté le chapitre, de deux cents pages environ, qui sert d'introduction au premier volume. M. Seeberg y traite les questions de l'essence de la religion et du caractère absolu du christianisme. Notre auteur insiste avec raison sur le fait que la religion est une donnée vivante et que, pour la définir, il faut examiner toute l'évolution religieuse humaine. Se fonder, comme on l'a fait souvent, sur les seules religions primitives ou au contraire sur les seules religions supérieures, c'est fausser le problème. En des pages captivantes, et dans lesquelles on voit comme naître et se développer la religion, M. Seeberg décrit l'évolution spirituelle de notre race. Du culte des esprits des primitifs nous passons aux religions mystiques et légalistes. Insensiblement on s'élève de la simple formule à la prière du cœur. C'est alors le prophétisme, puis le passage, infiniment lent, aux religions universalistes et de rédemption. Au cours de cette ascension séculaire — notre auteur le montre avec une grande netteté — la religion vraie, vivante

fut sans cesse menacée. On ne saurait lire ces pages sans éprouver à la fois une intense émotion et une profonde gratitude : M. Seeberg fait en quelque sorte participer son lecteur à la lutte formidable engagée entre la puissance de vie et les puissances de mort ; et d'autre part il fait éprouver au lecteur croyant une reconnaissance très grande envers Celui qui a tout dirigé et protégé. Mais ces pages saisissantes ne constituent en rien une histoire des religions, même abrégée. La connaissance détaillée de cette histoire est au contraire toujours supposée chez le lecteur.

M. Seeberg reconnaît une unité au sein de cette diversité prodigieuse. A tous ses degrés, la religion est communion spirituelle avec Dieu. Dans son histoire, il y a eu développement, évolution, mais pas au sens darwinien du terme : les arrêts, les retours en arrière n'ont pas manqué. Cette diversité nous la retrouvons au sein du christianisme. En effet, il n'y a pas un seul christianisme, mais plusieurs. Il y a le christianisme latin (catholicisme) qui lie la puissance rédemptrice de Dieu à un ordre ecclésiastique. Il est fortement teinté de moralisme et de rationalisme, et le rôle qu'il fait jouer au prêtre porte une grave atteinte à la personne du Christ, seul médiateur. Il y a le christianisme grec qui a profondément subi l'influence du néoplatonisme : pour lui la divinité est beaucoup plus substance que volonté morale. Et puis il y a le christianisme germanique, le protestantisme, effort pour en revenir au christianisme originel. A la différence du catholicisme, dans lequel on retrouve des éléments de l'évolution religieuse humaine à tous ses degrés, ou presque, et qui, à ce point de vue, est étonnamment riche, — le protestantisme, lui, est pauvre parce que beaucoup plus strict. Mais cette pauvreté le préserve de la mondanisation dont le catholicisme a souffert et souffrira toujours. Ces remarques nous paraissent singulièrement justes et actuelles. Et nous en disons autant de cette affirmation de M. Seeberg : la vraie différence entre la confession catholique et la confession protestante consiste en ceci que le catholicisme pose des principes directeurs et ne s'y tient pas. Le protestantisme pose lui aussi des principes et s'y tient. Avouons que la déviation signalée dans le christianisme romain est autrement grave qu'une déviation due simplement à l'imperfection humaine.

Si l'on veut découvrir l'essence de la religion chrétienne, il importe pour être équitable de considérer les divers christianismes dans leur ensemble. La religion de Jésus, c'est la communion spirituelle établie par le Christ entre l'homme et Dieu, foi qui se soumet à la domination du Dieu rédempteur, et amour qui se donne à Dieu et au royaume de fraternité qu'Il veut réaliser. Cette définition nous paraît avoir surtout ce mérite : elle fait au Christ toute sa place, tout en affirmant le caractère théocentrique de la religion chrétienne.

Il vaut la peine d'étudier en détail le christianisme. Non seulement c'est notre religion. Mais c'est aussi la religion absolue. Toutes les religions, en effet, convergent vers lui ; en lui les éléments contradictoires des autres croyances sont surmontés ; enfin il établit une communion durable entre la

créature humaine et Dieu, et il répond entièrement aux besoins spirituels de l'homme. Plus encore, c'est la religion vraie, parce que les données du christianisme sont l'expression même de la réalité la plus profonde : de nature, l'homme est égoïste. Et voici que, par la nouvelle naissance — l'une des affirmations centrale de la religion de Jésus —, une direction nouvelle est donnée à sa vie. L'homme veut *de lui-même*, désormais, quelque chose qui auparavant lui était tout à fait contraire. Il y a en lui un principe nouveau qui bien loin d'annihiler sa liberté la réalise pleinement.

A. DOGMATIQUE GÉNÉRALE : THÉOLOGIE, ANTHROPOLOGIE.

I. Dieu, auteur de la rédemption.

Nous ne nous arrêterons pas beaucoup à cette première partie, dans laquelle (I, 330 ss.) nous avons trouvé comme un écho des joutes passionnées entre Renouvier et Secrétan au sujet de la nature de Dieu. M. Seeberg, qui définit Dieu une actualité pure, déclare catégoriquement qu'il ne peut alors avoir une nature. Car la nature c'est le donné, le déterminé.

Nous avons vivement goûté les pages que notre auteur consacre au miracle (I, 356 ss.). Le miracle, dit-il, c'est une forme particulière de la révélation divine. Le miracle ne se distingue pas du tout par sa forme extérieure. Est miracle tout ce qui éveille dans l'âme humaine le sentiment de la présence de Dieu. La meilleure définition du miracle, nous la trouvons au verset vingt-troisième du Psaume cxviii : « Cela vient de l'Éternel, c'est un prodige à nos yeux ». Evidemment les événements extraordinaires sont propres à faire sentir Dieu. Mais plus l'homme est cultivé et moins il en est ainsi. Notre définition du miracle n'aboutit pas à le nier. Elle le met à sa place. Le miracle, au sens vrai de ce terme, ne peut pas être expliqué, car on n'explique pas Dieu. Longtemps on a défini le miracle : une interruption du cours naturel des choses. Erreur ! Quand l'esprit humain veut atteindre un but, il n'interrompt pas le cours normal des choses. Il se sert bien plutôt des événements, il combine leur action pour arriver à ses fins : pour avoir de la farine le meunier utilise simultanément et l'action de l'eau et celle de la roue et celle de la meule... De même Dieu coordonne les effets des choses naturelles pour faire sentir sa présence au cœur de ses enfants.

Et les miracles de la Bible ? M. Seeberg ne les repousse pas. Seulement il constate : 1° que ceux qui sont dépourvus de sens religieux nous laissent froids ; 2° que les autres nous étonnent plus encore qu'ils ne nous édifient, nous modernes. Mais il convie ses lecteurs — et nous aimons cette remarque — à admirer l'amour de Dieu qui sait adapter son action aux hommes de tous les âges et de toutes les époques.

M. Seeberg consacre de nombreuses pages au problème de la Trinité (I, 366 ss.). Il donne un aperçu des plus clairs du développement de la doc-

trine trinitaire en Orient et en Occident et il conclut en déplorant que toute la question ait suivi, dès longtemps, une orientation beaucoup plus métaphysique que religieuse. Ce qu'il faut aujourd'hui, dit-il, c'est non pas laisser de côté la Trinité comme d'aucuns le suggèrent, mais chercher à en comprendre toujours mieux le sens religieux. Au lieu de l'ancienne définition : une substance, trois personnes, M. Seeberg dit : une personne, trois personnes. Paradoxe évidemment, mais paradoxe inévitable. C'est une seule et même personne, mais qui se *réalise* en trois activités personnelles autonomes. Il est vain de vouloir à ce propos chercher la moindre analogie avec l'homme, parce que l'actualité absolue de la vie spirituelle fait défaut à l'être humain.

Tout cela ne manque pas d'intérêt, certes, ni même de profondeur. Mais nous élevons, pour notre part, des objections qui nous paraissent sérieuses du point de vue sotériologique. Le Christ a dit à Dieu : « Que tous soient un ! » Que devient cette requête, si l'on admet la Trinité, qui pose l'égalité physique de Jésus avec Dieu, égalité dont nous sommes complètement exclus ? N'est-ce pas un effort illusoire de vouloir à tout prix conserver toutes les formules traditionnelles ? Ne devons-nous pas plutôt avoir le courage de compléter l'œuvre commencée par les réformateurs, et de laisser tomber sans regrets dans la tradition des siècles ce qui n'a pas de valeur nettement spirituelle ?

II. *L'homme, créature libre, soumise à la domination de Dieu.*

Dieu a créé le monde, avons-nous dit. Mais quel but pouvait bien avoir cette création ? On a dit : Dieu a créé dans le désir d'être aimé par d'autres êtres. Mais par cette explication on introduit un besoin, donc une lacune en Dieu, ce qui est manifestement contraire à son essence. Alors ? M. Seeberg hasarde une explication différente. Le but de la création, dit-il, c'est de permettre à Dieu de parvenir à la pleine conscience de lui-même. Pour ce, il lui fallait quelque chose de contraire à Lui, qu'il puisse dominer, surmonter. De là le monde (1, 464 ss.).

Avons-nous mal compris la pensée de notre théologien sur ce point important ? Il se peut. Toujours est-il que nous ne pouvons pas le suivre dans sa démarche. En effet, affirmer que Dieu n'eût pas pu atteindre la pleine et parfaite conscience de soi sans l'existence du monde, c'est statuer — encore et toujours — une lacune en Dieu. Par conséquent c'est ne pas respecter son essence et tomber dans la contradiction.

Pour notre part, nous en revenons à une explication qui pour n'être pas nouvelle a le mérite de ne pas porter atteinte à la perfection de Dieu et d'être riche de sève religieuse : Dieu a créé par amour. Non pas par désir d'être aimé. Uniquement pour le bonheur désintéressé d'aimer lui-même et sans se préoccuper de savoir s'Il serait aimé en retour. Et cela nous paraît

conforme aux déclarations si nettes du chapitre quatrième de la première épître de Jean.

Quant à l'affirmation même de la création du monde par Dieu, M. Seeberg fait observer fort justement qu'elle ne s'oppose en rien aux affirmations scientifiques modernes. La foi en la création ne peut être battue en brèche que par des préjugés métaphysiques qui se parent, à tort, du nom de science. Les données bibliques relatives à la création ne sauraient être écartées sans autre. Elles conservent aujourd'hui encore toute leur valeur religieuse. Elles expriment admirablement le sentiment de la toute-puissance de Dieu ; le sentiment de sécurité, aussi, éprouvé par l'homme au sein d'un monde que Dieu a créé. Religieusement, l'accord est donc complet entre le narrateur primitif et le croyant d'aujourd'hui (I, 474 ss.).

Les remarques de notre théologien au sujet de la liberté humaine nous ont paru des plus judicieuses (I, 483 ss.). Si M. Seeberg affirme catégoriquement la liberté de l'homme, il ne conteste pas, certes, que ce même homme ne soit pour une large part déterminé par la nature. Mais, dit-il, pour la conscience religieuse le point capital est celui-ci : puisque Dieu est le maître et le créateur de la nature, le fait d'être déterminé par la nature devient pour l'homme, en définitive, une détermination par la volonté éternelle de Dieu. De ce point de vue pour le croyant, il n'y a pas contrainte, mais inspiration, direction. Et la communion spirituelle constante avec le maître du monde nous libère de la pression écrasante des lois de la nature. Car la nécessité même des lois naturelles est un moyen pour l'Esprit absolu de se manifester. Et la communion volontaire avec le Tout-puissant est de la part de l'homme libre détermination.

Il y aurait encore bien des choses à relever. Par exemple les considérations sur la prière, preuve de la liberté humaine et qui permet à l'homme non seulement de se dresser contre le monde, mais encore d'agir sur Dieu. Les considérations, aussi, sur la prédestination, choix qui remonte à la libre volonté de Dieu, choix prouvé mille et mille fois par l'expérience, dit notre auteur, choix nécessaire, sans lequel il n'y aurait aucun développement possible dans l'histoire de l'humanité...

Mais il faut nous hâter. Et avant de passer à la dogmatique spéciale, objet du second volume, nous relevons ces observations sagaces qui terminent le tome premier. L'opposition souvent signalée entre la conception religieuse et la conception rationnelle du monde n'est pas du tout l'opposition entre ceux qui cherchent à comprendre les choses et ceux qui n'ont pas cette préoccupation. Mais bien l'opposition entre une vision du monde qui veut voir dans tous les événements un résultat de la direction de Dieu, et une vision du monde qui se refuse volontairement à remonter plus haut que les forces de la nature. C'est dire que le point de vue religieux n'est aucunement gêné par les progrès de la science. Ces progrès servent au contraire la religion. *Les vérités* scientifiques augmentent et se modifient au cours des années. Le point de vue religieux a saisi *la vérité*, qui demeure.

B. DOGMATIQUE SPÉCIALE : HAMARTIOLOGIE, CHRISTOLOGIE, SOTÉRIOLOGIE.

I. *La révolte de l'humanité contre la domination de Dieu.*

La question que nous abordons maintenant nous retiendra quelque peu. En effet, le problème du mal est le problème des problèmes. Et la solution que M. Seeberg lui donne, pour intéressante qu'elle soit, nous paraît des plus sujettes à caution.

Avec beaucoup de raison M. Seeberg définit le bien et le mal : un vouloir de l'homme. Le bien, c'est un accord durable et voulu entre la volonté humaine et la volonté divine. Le mal, c'est un désaccord voulu entre ces deux volontés. Si à la base du bien nous pouvons placer la confiance, nous statuerons le doute à la base du mal. Non pas le doute intellectuel, assurément. Plutôt une révolte contre l'action de Dieu en nous. Dans ce sens-là — et cette remarque est pleine de justesse — on peut croire à l'existence de Dieu et cependant douter.

Cela étant, le doute porte avec lui sa punition : il nous isole spirituellement parlant. Car, par la nature même des choses, seul peut rester en communion avec Dieu — qui est saint — celui qui se laisse déterminer par lui. Quiconque volontairement se retire de cette communion ne peut plus *sentir Dieu*. Dieu lui devient étranger et — châtement suprême — il est de plus en plus livré au péché, jusqu'à la mort (11, 29). Punition de Dieu ? Oui, puisque Dieu est le créateur et l'organisateur des lois qui régissent le monde. Mais punition que le pécheur s'inflige à lui-même aussi, et qui est justice.

A ce propos, M. Seeberg présente sur la colère de Dieu des réflexions qui ne manquent pas d'originalité (11, 38 ss.). Après avoir passé en revue les versets bibliques qui parlent de la colère divine, il conclut : la colère, en Dieu, c'est la volonté de punir. Or la punition est la réalisation de cette volonté. Et comme nous disions plus haut : le châtement est la conséquence de la sainteté divine, nous pouvons affirmer que la colère de Dieu est partie de sa sainteté. C'est l'aversion que Dieu éprouve à l'égard de tout ce qui lui résiste. Bien loin donc de diminuer la majesté et la grandeur divines, le concept colère apporte au contraire à la notion du Dieu saint un incontestable enrichissement. La colère vient contredire l'amour divin, pense-t-on volontiers. Pas absolument. Dieu serait-il encore Dieu s'il ne haïssait pas le mal ?

Le mal, une volonté de désaccord de la part de l'homme. Certes. Mais d'où vient ce mal ? Le récit naïf de la Genèse correspond à l'image limitée que l'on se faisait alors du monde. Il n'en renferme pas moins des intuitions religieuses très profondes : l'ordre de Dieu violé ; la solidarité qui lie l'homme à la femme ; les conséquences tragiques du premier péché : le meurtre, résultat de la basse jalousie... Mais tout cela ne nous dit rien sur l'origine même de ce mal. Les essais d'explication fourmillent. Aucun d'eux n'est concluant,

satisfaisant. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que la clé de l'énigme nous ne la possédons pas. L'homme pêche parce qu'il le veut (II, 101).

Mais comment accorder l'existence du péché avec la toute-activité de Dieu ? D'aucuns disent : Dieu savait de toute éternité que le péché apparaîtrait ; mais Il ne l'a pas voulu. — Cette explication est insuffisante. Alors ? Si nous voulons, dit M. Seeberg, apporter quelque lumière dans ce grave débat, renonçons à envisager un moment seulement de l'histoire humaine. Embrassons du regard si nous le pouvons l'évolution tout entière, avec son but final : la réalisation de la puissance rédemptrice de Dieu. Alors nous pourrions situer le mal. Alors nous pourrions dire sans blasphème : c'est Dieu qui veut le mal. Il le veut non pas *en soi*. Il veut le mal pour que le mal ne soit plus (II, 103, 104) ; afin que l'homme soit racheté. Car pour qu'une rédemption soit possible, il faut que quelque chose existe à la tyrannie de quoi l'homme puisse être arraché.

A cette conception des choses qui n'est point étrangère à la Bible on fait au moins deux objections, dit M. Seeberg. On déclare : s'il en est ainsi, l'auteur du mal c'est Dieu lui-même. Et pourquoi le Tout-Puissant a-t-il usé de ce détour, superflu vraiment, au lieu de faire des hommes tout de suite des membres de son Royaume ? — A la première objection, écrit M. Seeberg, je réponds : non. Malgré les apparences, Dieu n'est pas l'auteur du mal puisque le péché, par essence, est chose volontaire chez l'homme. — A la seconde je dis : n'oublions pas que c'est dans la lutte et par la lutte que l'homme atteint son plein développement spirituel. Puisque Dieu dans notre vie de tous les jours utilise merveilleusement les tentations pour nous fortifier et nous élever spirituellement, rien d'étonnant à ce qu'il ait voulu le mal dans le monde. Sans le mal nous n'aurions pas connu l'amour et la puissance de Dieu dans leur totalité.

Sans songer à ressusciter l'antique controverse entre thomistes et scotistes, relativement à la primauté du Christ, et à l'incarnation — controverse aujourd'hui de nouveau bien vivante, du reste, — nous dirons que nous ne pouvons pas accepter et partager le point de vue défendu par M. Seeberg. Les deux objections qu'il présente lui-même à sa théorie du péché — et que beaucoup de ses lecteurs présenteront, sans nul doute — il ne les réfute pas. Malgré les explications de notre auteur, elles nous semblent conserver toute leur force. Avec M. Seeberg, Dieu est bel et bien l'auteur du mal. Or si le bien est par définition ce qui est conforme à la volonté divine et le mal son contraire, la théorie de M. Seeberg nous jette en plein dans la contradiction. Contradiction logique et, chose plus grave, contradiction morale.

L'argumentation finale de M. Seeberg nous paraît faussée par suite d'une omission : celle de la chute. Nous tenons à cette donnée non pas parce que d'ordre traditionnel, mais parce que seule elle jette quelque clarté dans un débat souvent fort obscur. Que Dieu utilise magnifiquement la tentation dans l'existence de l'homme d'aujourd'hui déchu, faussé, pour le fortifier spirituellement, rien de plus exact. Mais l'homme a-t-il toujours été as-

servi au péché ? Nous ne le pensons pas ; et voilà pourquoi la comparaison établie par M. Seeberg entre le rôle de la tentation aujourd'hui — et le rôle (nécessaire) du mal depuis toujours dans le monde, nous semble porter à faux.

Au reste, le débat tout entier souffre du fait que l'auteur s'est campé plus sur le terrain métaphysique que sur un terrain franchement moral. Si l'on part de l'idée que le but de la vie humaine — donc aussi de la création — c'est l'épanouissement de la personnalité spirituelle et morale, toute la question s'éclaire. En effet, la personnalité morale de l'homme ne peut se développer que sous un régime de responsabilité, donc de liberté. La possibilité du bien, mais aussi celle du mal, devait donc être donnée à l'homme : possibilité de se prononcer pour Dieu ou contre Dieu. Nous ne pensons pas que la dogmatique *chrétienne* puisse aller plus loin. Mais en s'arrêtant là, au moins ne fait-elle pas de Dieu l'auteur du mal.

De notre point de vue, la rédemption devient sans doute quelque chose d'accidentel. Pourquoi pas ? Est-ce la diminuer que de lui reconnaître ce caractère-là ? Accidentel ne veut pas dire secondaire. Sur le terrain moral un fait qui aurait pu ne pas être n'a pas moins de valeur qu'un fait nécessaire. Sans le mal pas de rédemption, donc pas de Rédempteur. Assurément. Et sans la création ? Nous n'irons pourtant pas jusqu'à dire que Dieu était obligé de créer... !

Nous avons préféré, et de beaucoup, les considérations de M. Seeberg sur l'homme naturel. Alors même que le péché est répandu partout, dit notre auteur, la tendance religieuse de l'homme est impérissable. Elle ne disparaît jamais. Le mal la transforme en superstition — limitation, diminution de la spiritualité. Mais toujours l'homme naturel demeure susceptible de rédemption. Car l'homme malade, au point de vue religieux, n'est pas un homme mort (II, 80 ss.).

II. La rédemption par Jésus-Christ.

Nous serons plus bref sur cette seconde partie du tome deuxième. Elle n'est pas moins intéressante, certes, que ce qui a précédé. Mais nous redoutons d'allonger.

Que de trésors à glaner dans ces cent-cinquante pages ! Et d'abord, cette remarque si judicieuse à propos de la notion de l'incarnation : Jésus-Christ ne peut être compris ni comme une personne entièrement humaine, ni comme une personne entièrement divine. C'est une personne humaine qui de façon durable se trouve soumise à l'influence divine. Et cela lui permet de parler avec autorité : le Christ se sent l'organe de Dieu, alors même qu'il a une conscience très nette de la distance qui le sépare de son Père céleste (II, 164). C'est dire que le dogme de la naissance miraculeuse n'est pas nécessaire pour expliquer le Christ. Au reste dans le Nouveau Testament cette donnée ne joue pas un grand rôle. A nous de savoir en dégager le sens profond : l'af-

firmation que la venue de Jésus dans le monde ne fut pas l'affaire de la volonté humaine, mais bien le résultat de la volonté toute-puissante de Dieu. Humain, le Christ l'est sans doute dans ce sens que sa pensée et son activité se meuvent dans des formes accessibles aux hommes de son temps. Mais il est divin parce qu'il remplit toutes les formes humaines de l'Esprit rédempteur.

Tout ce qui a trait à la résurrection nous a paru des plus intéressants et des plus judicieux (II, 214 à 225, surtout). Par la résurrection, dit M. Seeberg, le Christ a été donné à l'humanité pour la seconde fois ; donné de façon à ne plus pouvoir être perdu. Mais n'oublions pas nos limites quand nous abordons ce grave sujet. Nous ne savons pas ce qui se passe après la mort entre l'homme et son Dieu ; nous ne pouvons bâtir sur aucune analogie dans ce domaine ; soyons donc réservés et prudents. Certes les conditions subjectives des visions existaient chez les disciples. Seulement, s'il n'y avait eu que cela, jamais la foi à la résurrection n'aurait vu le jour. Mais il y a eu un facteur objectif aussi : le tombeau vide. Et il y a eu surtout l'action de l'esprit de Jésus sur les disciples. Au début de l'Évangile, parce qu'on a vu et entendu sa personne humaine on a senti l'influence de son esprit. Après la résurrection parce qu'on sent son esprit on voit de nouveau sa personne. Dieu a voulu cela afin d'achever son œuvre de rédemption (II, 219).

Quant à préciser de quelle nature était le « corps glorifié », nous ne le pouvons pas. Sans doute nous avons le droit d'utiliser l'expression : *σῶμα πνευματικόν*. N'oublions pas pourtant que cela pose le problème beaucoup plus que cela ne le résout.

Nous avons beaucoup goûté également les remarques relatives à la substitution du Christ et à la réversibilité de ses mérites. Nous avouons que ces expressions n'attirent pas notre sympathie. Mais nous ne pouvons qu'admirer avec quelle sagacité M. Seeberg fait effort pour conserver ou retrouver le contenu positif des affirmations de nos pères en la foi. Quiconque ouvre un chemin à ses semblables, dit-il par exemple (II, 271 ss.), mérite le nom de *substitut*, car il crée quelque chose de nouveau, il fraye une voie nouvelle par laquelle les autres passeront... Quant à l'expiation, le Sauveur a *porté* nos souffrances. Elles n'ont pas disparu pour cela. Mais elles ne sont plus pour l'homme l'expression de la colère divine. Nous pouvons aujourd'hui, par la communion avec l'esprit du Christ, les supporter et les dominer...

III. *L'humanité rachetée, ou le royaume de Dieu.*

Dans ce dernier chapitre, plus encore que dans les autres, nous ne ferons que glaner quelques éléments caractéristiques de la pensée de M. Seeberg. Il faudrait en effet des pages entières si l'on voulait relever tout ce qui est digne d'intérêt.

Un mot d'abord au sujet de l'Église. Au sens historique du terme, l'Église est une communauté visible. Sa tâche est de former des hommes régénérés.

Dans la mesure où elle est fidèle à cette tâche, elle est l'Eglise véritable, authentique. Impossible donc de déclarer, sans autre, fausse ou non chrétienne telle Eglise, telle confession. On connaît l'arbre à ses fruits.

M. Seeberg est partisan d'un rapprochement des Eglises. Mais, observe-t-il avec justesse, supprimer — pour les mieux rapprocher — les différences nationales entre Eglises reviendrait à *miner* le sol sous leur base. Le seul rapprochement possible est celui qui tend à l'unité de l'esprit (II, 384 ss.).

Nous renvoyons les lecteurs que la question des sacrements intéresse particulièrement aux nombreuses pages que M. Seeberg leur consacre (II, 387 à 462). Il ne nous est pas loisible d'entrer dans le détail. Nous nous bornerons à résumer ces remarques fort justes. Entre la Parole et les sacrements, il y a, dit-il, d'incontestables ressemblances. L'une et l'autre sont des moyens d'ordre sensible qui agissent sur la volonté humaine tout d'abord. En outre, par l'intermédiaire de la Parole tout comme par celui du sacrement, l'homme prend conscience de la présence vivante de l'absolu. Enfin Parole et sacrement sont des actes humains constitués par une foule de parties diverses : le discours qui proclame la Parole ne se compose-t-il pas de phrases et de mots ? De même l'acte sacramentaire constitue un ensemble dont la communication du sacrement lui-même forme le point culminant. Mais entre la Parole et le sacrement il y a aussi de notables différences. Et d'abord, la Parole s'ouvre elle-même son chemin dans l'âme humaine, tandis que le sacrement ne trouve accès dans cette âme que par l'intermédiaire de la Parole. Ensuite si l'un et l'autre sont des symboles, le caractère symbolique est beaucoup plus marqué et beaucoup plus remarqué aussi dans le sacrement. De plus la Parole, forcément limitée, ne peut présenter qu'un fragment de la vérité évangélique, tandis que les deux sacrements présentent, et représentent à l'homme, la totalité de la rédemption. Enfin, plus que la Parole les sacrements constituent le sommet de la vie religieuse.

Notons enfin ces remarques relatives à l'au-delà (II, 570 ss.) : malgré la grâce, l'homme reste pécheur. Malgré la certitude (que le Christ lui donne) de la vie éternelle, l'homme meurt. Comment croire dès lors à une vie éternelle et sans péchés ? Comment croire que le mal sera un jour vaincu définitivement, et que s'établira le royaume de Dieu ? Croire cela, nous le pouvons à cause de la continuité de la personnalité dont tous nous pouvons nous convaincre. Certes la mort est un fait. Mais la maladie aussi. Or la maladie, qui diminue notablement l'activité de nos sens, ne supprime pas notre personnalité. De même de la mort qui n'est pas un produit de la matière animée, mais une création spéciale de Dieu.

Nous pouvons donc croire à la vie future. N'oublions jamais pourtant que si nous savons de certitude absolue *que* la vie future sera, nous ne pouvons pas savoir *comment* elle sera. Restons réservés à ce propos, à l'exemple du Christ. Assurément on a cherché à prouver l'immortalité. La démonstration de Kant entre beaucoup possède une valeur incontestable. Mais que prouve-t-on par là ? Une seule chose : que la vie future n'est pas une impos-

sibilité logique et que son existence répond à un besoin impérieux de l'âme humaine. Aller plus loin, il n'y faut pas songer.

M. Seeberg examine brièvement et repousse catégoriquement la notion des peines éternelles. Mais, se demande-t-il, pourquoi n'admettrions-nous pas l'idée d'un purgatoire ? Non pas purgatoire de la satisfaction, sans doute, à la façon catholique, mais purgatoire de la grâce. En effet, le pardon des péchés est condition de la régénération dans cette vie. Pourquoi pas aussi dans l'autre ? Assurément l'Écriture ne parle pas de ce purgatoire, dit M. Seeberg. Mais cette considération pèse-t-elle dans la balance autant qu'on le prétend ? La Bible, du reste, n'établit-elle pas comme deux degrés dans la vie future, quand elle parle d'abord de la résurrection des morts, puis ensuite du jugement dernier (II, 588 ss.) ?

Nous avouons avoir été surpris de trouver pareilles considérations sous la plume de l'auteur de la *Christliche Dogmatik*. M. Seeberg n'est-il pas sorti par là de la réserve qu'il préconise si sagement quelques pages plus haut ? Mais surtout nous voyons là une question de principe, sur laquelle nous ne saurions transiger. Ou bien nous nous en tenons strictement dans notre construction chrétienne aux données scripturaires, afin d'être de véritables protestants, c'est-à-dire des *évangéliques*. Ou bien nous admettons qu'au nom de la logique, des droits du cœur ou encore de la tradition, on puisse compléter les données de l'Écriture et prolonger les lignes. Si nous faisons ainsi, nous ne sommes plus des protestants au sens strict. Et cela nous paraît grave. Pareille attitude, en effet, peut mener très loin. Où s'arrêter ? L'exemple de l'Église romaine, devenue infiniment plus logique qu'évangélique dans sa doctrine, devrait nous être une suffisante et permanente mise en garde.

L'ouvrage de M. Seeberg s'achève sur la vision magnifique de l'accomplissement du royaume de Dieu. Accomplissement qui surviendra « quand les temps seront révolus ». Résultat non pas du devenir historique, cet accomplissement, mais uniquement de l'éternelle grâce divine. La transformation qui s'accomplit ici-bas dans les individus s'accomplira un jour dans l'ensemble du monde des esprits. Ce sera le jour où, enfin gagnés par l'amour tout-puissant, malgré l'erreur et le péché, malgré la souffrance et les larmes, tous reconnaîtront que Dieu a tout fait « pour le bien ». Transformation de l'humanité pécheresse en royaume de Dieu, voilà le but de la théodicée. « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles ! C'est de Lui, par Lui et pour Lui que sont toutes choses ! A Lui la gloire pour l'éternité ! » (Rom. XI, 33 et 36).

* * *

Nous avons suffisamment laissé voir notre façon de penser tout au cours de ces pages pour que nous puissions nous dispenser d'une longue conclusion. Nous avons marqué notre approbation ; nous avons formulé nos réserves. Il nous suffira d'ajouter quelques mots à un exposé déjà bien long.

On ne peut que s'incliner devant le monument dogmatique (le terme n'est certes pas trop fort) élevé par M. Seeberg. La construction, nous l'avons dit, déjà, est d'une ordonnance admirable : clarté, équilibre, harmonie en sont les qualités maîtresses. A la fin de chaque chapitre, l'auteur se livre à une vérification des résultats obtenus d'après les principes posés au début de l'ouvrage. Cela donne peut-être à cette vaste étude un caractère un peu formel, mais cela n'est pas pour nous déplaire. Grâce à cette façon de procéder, on se sent à chaque pas environné de lumière. Bref, cette *Christliche Dogmatik* est une œuvre systématique au premier chef.

Si malgré cela nous avons fait des réserves, ce n'est pas par simple préférence personnelle. Ces réserves se rattachent à une même racine : elles tiennent à la base même adoptée par M. Seeberg. Pour lui la source de la dogmatique chrétienne, ce n'est pas l'expérience individuelle, ni la Bible, mais la Révélation acceptée par la foi (*Die geglaubte Offenbarung*). Or cette base nous paraît sujette à caution.

D'abord l'expression est trop vague. Elle peut prêter à malentendus. Où s'arrête en effet cette Révélation ? M. Seeberg évite-t-il par là, autant qu'il le prétend, le piège du subjectivisme ? Il ne nous paraît pas. Ne l'avons-nous pas vu sur un point prisonnier de la tradition de l'Eglise (Trinité) et victime, sur un autre (purgatoire) d'un sentiment très personnel ? Voilà pourquoi nous ne saurions admettre la base qui nous est proposée. Elle ne nous paraît pas sûre. Si nous voulons rester sur le terrain franchement protestant — celui de la conscience individuelle et des données évangéliques — il nous faut admettre comme source de la dogmatique l'expérience intime du croyant, sans cesse éclairée, contrôlée par les affirmations bibliques. L'adoption de ce point de vue nous procure trois avantages inappréciables. Elle fait droit aux exigences absolues de la conscience personnelle. Elle nous permet le respect de la tradition, sans laisser jamais pourtant cette tradition peser sur nous. Elle nous préserve, enfin, d'un subjectivisme de mauvais aloi, destructeur de toute vie sociale, en nous mettant au bénéfice des trésors de l'Écriture sainte, ces documents de la période des origines, documents qui, plus que tous les autres, sont riches de sève religieuse et imprégnés de foi. Sur cette base-là on peut bâtir avec une entière sécurité.

Edmond GRIN.
