

# Études sur la théologie contemporaine : la théologie de M. Horst Stephan

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **17 (1929)**

Heft 70

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380157>

## **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.

## ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

---

### LA THÉOLOGIE DE M. HORST STEPHAN

---

HORST STEPHAN. *Glaubenslehre. Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung.*  
2<sup>e</sup> Auflage. 1 vol. in-8, xvi, 398 p. Giessen, Tœpelmann, 1928.

La collection Tœpelmann *Die Theologie im Abriss*, s'est enrichie l'année dernière d'un volume nouveau, la seconde édition entièrement revue, et considérablement augmentée, de la dogmatique du professeur Stephan, précédemment à Marburg, actuellement à Leipzig.

\* \* \*

Suite naturelle de la théologie historique, qui constitue son fondement indispensable, la dogmatique est le couronnement de l'édifice théologique, dit M. Stephan. Supérieure à la philosophie de la religion, la dogmatique ne se contente pas d'élaborer une notion satisfaisante du phénomène religieux en général. Elle est nettement chrétienne, et cherche bien plutôt à éclairer l'histoire des religions par une connaissance approfondie de la religion de Jésus-Christ.

L'ancienne dogmatique ambitionnait de donner au croyant une doctrine juste et objective sur Dieu et sur le monde. La dogmatique moderne a conscience de ses limites : elle veut enseigner au croyant à penser sa foi ; si l'on préfère : amener la foi à la clarté.

Rompant résolument avec les grandes divisions traditionnelles, le professeur de Leipzig établit trois parties dans son livre : La foi évangélique. La connaissance religieuse de la foi évangélique. La vision du monde (*Weltanschauung*) de la foi évangélique.

1. *La foi évangélique.*

Et d'abord, qu'est-ce que la foi ? Appuyés sur saint Paul, l'« apôtre de la foi », et sur Luther — que la dogmatique protestante n'a pas toujours suivi — nous pouvons, après Ritschl, définir la foi : confiance en la grâce de Dieu. Cela revient à dire que la foi est un sentiment. Mais en employant ce terme, si courant aujourd'hui, nous n'entendons pas localiser la foi en l'isolant des autres activités psychologiques. Car la foi est une donnée d'ordre spirituel, donnée éminemment complexe, et qui se manifeste dans tous les domaines de la vie consciente : sentiment, intelligence, volonté. Avec infiniment de justesse, à notre sens, M. Stephan se refuse, comme on l'a fait trop souvent, à confiner la foi dans une « case » particulière de notre être.

Quand, dit-il, la Bible, à diverses reprises (tout comme le fera Pascal plus tard) fait du cœur le siège de la foi (cf., par exemple, Rom. x, 10), l'écrivain sacré n'entend pas le moins du monde localiser la foi dans le seul domaine du sentiment, tel que l'expérience sensible nous le révèle. L'apôtre vise bien plutôt la partie vraiment intime de la conscience, dans sa totalité ; celle qui est par delà les données sensibles, et qui échappe à notre expérimentation. Seule cette origine profonde explique pourquoi les pensées et les sentiments par lesquels la foi s'extériorise sont scellés du sceau de l'absolu et ont un caractère suprasensible qu'on ne retrouve dans aucun autre domaine. S'il n'en allait pas ainsi, c'en serait fait de la possibilité d'une relation directe et immédiate entre l'homme et Dieu.

Mais le mot confiance, à lui seul, ne peut pas tout exprimer. Dans la foi religieuse, en effet, il y a union intime de l'activité et de la réceptivité humaines. C'est dire que la confiance en la grâce de Dieu ne représente qu'une des faces de la foi évangélique. L'autre consiste dans l'expérience du croyant qui se sent saisi par Dieu. Seule cette dualité, au sein de la foi, explique les déviations, les errements auxquels nous fait assister l'histoire religieuse. Dès qu'on met par trop l'accent sur le côté réceptif de la foi, on aboutit au quietisme mystique, qui n'a rien de commun avec la notion évangélique de la foi.

Puisque la foi émet les prétentions que nous venons de dire : elle nous promet la communion avec l'absolu — il faut qu'elle les fonde, ces prétentions. Non point de façon extérieure, assurément, ce qui mettrait la foi dans la dépendance d'autre chose ; mais bien religieusement : qu'elle se justifie aux yeux du croyant. La piété catholique n'a pas besoin de fondement : elle repose sur l'Eglise, institution divine. Le croyant protestant, par contre, doit trouver en lui-même la lumière qui l'éclaire sur les motifs qu'il a d'être un chrétien évangélique.

Nous avons lu avec un plaisir très grand les pages que M. Stephan consacre au fondement de la foi. Nous nous sentons en accord complet avec lui sur ce point, tant nous paraît heureuse l'union qu'il opère entre l'élément social et l'élément individuel.

Schleiermacher, le premier, a fait de la religion une donnée spécifique. Mais il s'est contenté, pour la foi, d'une base toute personnelle, lui conférant ainsi un caractère incontrôlable. Le mysticisme commet une erreur toute semblable : il brise le contact avec l'histoire et fait dépendre la foi de l'expérience d'un moment ; ce qui lui vaut une certitude chancelante et l'expose toujours au reproche d'illusionnisme. Non, le seul fondement acceptable, pour la foi, sera celui où viennent converger et la vie individuelle en sa profondeur la plus grande et la vie de la communauté prise à son point culminant (p. 53).

A propos du rôle de la communauté dans la vie de l'individu, M. Stephan a des remarques fort justes et fort belles. Que nous le voulions ou non, que nous nous en doutions ou non, nous sommes, en effet, tout enveloppés par les autres. Dès l'enfance, la famille, l'Ecole, l'Eglise, une certaine société, sans parler de l'Etat, nous entourent et nous accompagnent. L'homme peut se libérer de ces influences, dans une certaine mesure. Il en garde pourtant toujours quelque chose ; et c'est heureux. En effet, c'est là une vérité d'expérience, plus l'homme est en contact intime avec la communauté qui l'enveloppe, et plus il acquiert de personnalité. Et ce qui est vrai d'une façon toute générale est vrai aussi, à plus forte raison, de la vie religieuse. La communauté religieuse, terrain d'action par excellence de l'Esprit, est la source permanente et intarissable de l'expérience et de la certitude chrétiennes.

Ceci vaut pour la communauté d'aujourd'hui. Mais cela vaut aussi pour celle du passé. A celle-là, c'est la Bible qui nous y donne accès, la Bible qui contient l'ensemble des témoignages des *ἀγιοι*.

Mais, fonder la foi sur la seule communauté nous mettrait dans la dépendance d'autres hommes. Or, qui sont Apollos et Paul, sinon des serviteurs de Dieu ? Tous les hommes de la Bible, tous les hommes du Nouveau Testament, tout au moins, sont unanimes sur un point : leur foi repose sur une expérience personnelle de Dieu, saisi au travers du Christ. Cela constitue aujourd'hui encore pour nous le fondement solide d'un christianisme vivant.

Solide ? Certes. Le fondement historique — Jésus — nous donne l'union de l'objectif avec le subjectif, dont nous avons parlé plus haut. En effet, il nous renvoie au Christ, personne objective, ce qui nous met à l'abri du reproche d'illusionnisme, et nous garantit contre les variations auxquelles toute vie personnelle est exposée. Mais cette objectivité de la foi ne s'impose pas du dehors : elle ne peut être atteinte que par un travail subjectif de notre *moi*, travail qui nous révèle la correspondance intime, et magnifique, entre l'Evangile de Jésus-Christ et les besoins profonds de notre cœur. Sans cette « harmonie préétablie », nous ferions de vains efforts pour unir objectivité et subjectivité.

La foi est donc avant tout chose du cœur. Cela revient à dire que la révélation ne pourra s'adresser, elle aussi, qu'à notre cœur. De cette affirmation fondamentale découlent trois conséquences essentielles : La révélation ne peut pas être limitée à un fait passé, qu'il s'agisse d'un livre ou d'une

personne historique. Elle est effort continu du Dieu vivant pour se manifester à l'homme, donc quelque chose d'actuel. En second lieu, si la révélation divine éclate directement dans certains cœurs, élevant tel ou tel homme à la dignité de prophète, elle ne se fait sentir dans d'autres cœurs que par l'intermédiaire des prophètes eux-mêmes, qui acquièrent ainsi sur leurs semblables une autorité, mais autorité tout intérieure. Enfin, à cause de tout ce que nous venons de dire, la révélation est une grandeur infinie. Ce serait la fausser que la vouloir enfermer dans les pages de notre seule Bible. Elle trouve des formes toujours nouvelles pour se manifester.

La foi est donc infiniment plus qu'une doctrine. Elle est une vie ; mieux encore, participation à la vie même de Dieu : d'une part obéissance de l'homme à son Dieu et, d'autre part, action de Dieu dans le monde par l'intermédiaire de l'homme. C'est dire qu'à parler strictement, il y a dans le monde autant d'espèces de foi qu'il y a de croyants. Pourtant, nous ne sommes pas là en présence d'un chaos. Toute cette diversité, toute cette richesse vient se grouper d'elle-même autour de certains « types » de foi — types que, dans l'évolution historique, nous appelons les confessions.

La foi comporte-t-elle une connaissance particulière ? Oui, si nous en croyons le Nouveau Testament. Jésus, déjà, affirmait que certaines choses sont cachées aux sages et aux intelligents. Luther et Schleiermacher l'ont redit, à leur manière. Depuis Ritschl et Kaftan, la question de la connaissance religieuse, soigneusement distinguée de la connaissance scientifique, est au premier plan des préoccupations de la théologie systématique.

A cette connaissance religieuse, nous devons reconnaître un triple caractère. Elle est immédiate et alogique, tout d'abord. Elle est hautement personnelle, ensuite — ce qui ne veut pas dire incertaine. Enfin elle est symbolique ; le caractère même de l'objet religieux demande une langue imagée. Ce qui ne signifie point que la connaissance religieuse soit livrée au caprice de l'imagination. Il y a, même dans ce domaine-là, certaines règles. Toute image n'est pas bonne, religieusement parlant. La meilleure image sera celle qui inspirera le plus de recueillement, ou le plus d'amour, ou le plus fort sentiment de respect.

A ce propos, M. Stephan rappelle l'expression mise en honneur par Ritschl : jugements de valeur. Il propose de la remplacer par : jugements de confiance. En effet, dit-il, il y a entre les hommes une connaissance de la confiance, sorte de pressentiment, de divination, dont nous nous servons dans la vie de tous les jours. Et la connaissance religieuse, tout comme la connaissance morale ou esthétique, ressortit à cette espèce-là. Nous en tombons d'accord. Mais nous ne voyons pas bien l'avantage de cette expression nouvelle, qui nous paraît diminuer la précision des choses, plutôt que l'augmenter.

2. *Le contenu de la foi.*

Après ces préliminaires qui, contrairement à ce qui arrive trop souvent, n'ont rien de sec ni de rébarbatif, notre auteur, dans sa seconde partie, aborde le contenu de la foi évangélique.

Dieu, tout d'abord. Il nous faut abandonner résolument, déclare M. Stephan, les fameuses preuves de son existence. Elles n'ont jamais convaincu personne. De plus, elles prouvent un Dieu qui n'est pas celui de la foi. Non, les seules données que possède notre foi, ce sont celles que la révélation nous procure : la réalité universelle de Dieu, sa sainteté, son amour ; et enfin, ces deux derniers éléments s'unissent pour former la notion de personnalité.

Sans doute, M. Stephan ne dénie pas toute valeur à ces preuves traditionnelles. Par leur insuffisance même, dit-il, elles dévoilent à l'homme sa misère, et l'obligent à chercher plus loin. Nous nous demandons, nous, si ces preuves aujourd'hui dédaignées ne possèdent pas plus qu'une valeur négative, et s'il ne faudrait pas les remettre en honneur. Elles ne seront jamais contraignantes, au sens obligatoire du terme, nous l'accordons sans peine. Mais elles nous paraissent avoir, aujourd'hui encore, une réelle valeur apologétique, que la dogmatique chrétienne aurait tort de méconnaître.

Réalité exclusive de Dieu, avons-nous dit tout d'abord. Nous entendons par là réalité opposée à la pure apparence. La pensée philosophique peut se contenter d'un Dieu qui soit la Pré-réalité, l'entièrement autre. Pour la foi, c'est trop négatif encore. Il faut à la foi un Dieu qui agit dans le monde ; le Dieu de la création. Mais pas seulement le *primum movens* d'Aristote. Le Dieu du chapitre xxxviii de Job, et du psaume civ, plus encore que celui du récit de la Genèse : non pas tant un Dieu qui a agi dans le passé, mais un Dieu qui est aujourd'hui encore la cause d'une expérience religieuse. Celui dont Luther disait, avant toute autre chose : Je crois que Dieu m'a créé, ainsi que toutes les autres créatures (p. 103).

A l'idée de création, il faut joindre celle de conservation du monde. Ces deux idées, qui se complètent l'une l'autre, sont pourtant nécessaires l'une et l'autre. En effet, la réalité exclusive de Dieu est trop majestueuse, trop puissante pour s'exprimer tout entière en une seule image. A côté de l'affirmation du Dieu créateur, la foi a besoin d'une autre affirmation encore : la certitude que la réalité seconde, créée, est portée jour après jour par la réalité exclusive de Dieu.

M. Stephan veut distinguer nettement les idées de conservation du monde et de providence. La providence divine ne se conçoit, dit-il, que du point de vue de l'amour divin. Au lieu que l'idée de conservation naît dans le cœur de quiconque comprend que la réalité exclusive de Dieu se manifeste aussi dans la relativité des créatures. Nous avouons avoir peine à admettre cette distinction. Elle nous paraît arbitraire. En effet, n'y a-t-il pas déjà une preuve

de l'amour divin dans le fait que l'Éternel consent à prendre garde à celui qui n'est que poudre et cendre ?

La sainteté de Dieu, ensuite. Cette idée est fréquente dans l'Ancien Testament. On la trouve aussi dans le Nouveau. Nous en avons un exemple dans la scène de Pierre tombant à genoux devant le Christ et lui disant : « Retire-toi de moi, parce que je suis un homme pécheur » (Luc v, 38). Cette notion, religieuse, de la sainteté de Dieu s'exprime en langage philosophique par les idées de toute-puissance, toute-présence, éternité et immutabilité. Ces notions ont toutes une valeur religieuse, dit M. Stephan, à part la dernière, d'ordre nettement philosophique; aussi vaudrait-il mieux, selon notre auteur, la remplacer par la notion de fidélité divine, qui a quelque chose de moins dur. La notion d'un Dieu immuable fait naître en nous l'idée d'un principe inflexible. Nous ne le contestons pas. Mais, dirons-nous, aucune équivoque n'est possible si l'on distingue nettement ce qui demande à l'être, et si l'on reconnaît d'emblée que la notion d'immutabilité est un postulat de l'ordre métaphysique auquel correspond, dans l'ordre religieux et moral, la certitude de la divine fidélité. Il importe, en effet, de conserver l'un et l'autre terme, car, dans chacun des deux ordres, nous avons besoin d'être garanti contre l'arbitraire.

Un Dieu d'amour, encore, c'est-à-dire un Dieu tout proche de nous. Il est frappant que M. Stephan ne fasse pas rentrer la toute-présence divine dans le chapitre consacré au Dieu proche, mais bien dans celui où il parle du Dieu saint. Nous lui donnons raison. En effet, pour le chrétien, affirmer que Dieu est omni-présent, c'est déclarer non pas avant tout que Dieu est tout près de notre cœur; mais bien qu'il est le maître absolu de l'espace, et que les cieux et la terre ne sont pas assez vastes pour le contenir. Dira-t-on alors que l'idée du Dieu omni-présent est une idée juive (I Rois VIII, 27), et que l'idée du Dieu proche est une idée spécifiquement chrétienne? Non pas. Les religions dites païennes possèdent déjà cette notion-là: pour le croyant païen, cette proximité est la condition du secours divin. Ce qui caractérise et distingue le christianisme, c'est à la fois le fait que ce trait (proximité personnelle de Dieu) y domine (cf. Actes XVII, 27), et aussi le fait que cette notion s'y transforme en se spiritualisant. En effet, le contraire de cette idée, ce n'est plus, comme dans le paganisme, l'éloignement spatial de Dieu, mais bien son éloignement spirituel. Le comble du malheur, pour le croyant chrétien, c'est savoir Dieu partout présent — et pourtant se sentir loin de Lui.

Sur l'amour de Dieu, M. Stephan a des pages admirables (p. 116-126). Ne pouvant tout citer, nous nous bornons à noter au passage quelques traits.

L'idée de la proximité de Dieu ne peut ni se construire ni se déduire. Elle n'est pas le produit d'un raisonnement. En effet, que le Dieu saint s'approche de nous, c'est le paradoxe des paradoxes. Mais c'est pourtant quelque chose de vécu. C'est l'amour du parfaitement fort pour celui qui est imparfait et faible; l'amour qui recherche l'homme pour lui-même, afin de l'aider.

Cet amour a un caractère hautement personnel, et n'a rien d'arbitraire. Il est l'essence même de Dieu. Il atteint son point culminant dans le don volontaire de soi-même, donc dans la mort de Jésus (cf. Rom. VIII, 32).

Par quelles images la connaissance religieuse — symbolique, nous l'avons vu — exprimera-telle cet amour ? Elle n'en a pas trouvé de plus belle que celle de Père. L'antiquité païenne donnait déjà à la divinité le nom de père des dieux et des hommes. Mais c'était dans un sens tout naturiste. L'Ancien Testament fait un pas de plus, Yahvé est le père d'Israël parce qu'il lui a donné sa place spéciale dans l'histoire. Le christianisme va plus loin encore, Dieu est Père, parce qu'Il est Amour.

M. Stephan termine ce paragraphe relatif au Dieu proche par deux pages concernant les anges (p. 125 s). Nous avons lu ces remarques avec un plaisir très vif. Il est incontestable que les anges jouent un rôle dans plus d'un passage du Nouveau Testament. Mais cette notion est un héritage des religions préchrétiennes, et non pas une partie intégrante de la foi évangélique. Les anges sont ou bien un intermédiaire entre Dieu et l'homme, ou bien un moyen, pour la majesté divine, de se rendre visible et tangible. Mais, Schleiermacher déjà l'a relevé, ces anges ne sont pas nécessaires à notre foi, et ils ne s'opposent pas non plus à elle. Pour la piété chrétienne, la certitude de la proximité de Dieu nous est assurée, de façon on ne peut plus vivante, à la fois par le Christ et par la communauté. Cela nous suffit.

Enfin, un Dieu personnalité. Cette notion, dit M. Stephan, ne s'oppose en aucune façon à celle du Dieu saint. Au contraire ; la meilleure image, pour exprimer la toute-puissance divine, c'est celle de la personnalité : en effet, cela marque admirablement la domination de Dieu sur la nature, et sur l'homme. Et cette notion ne s'oppose pas non plus à l'idée du Dieu proche. Pour un chrétien, la proximité de Dieu se manifeste avant tout dans et par son amour. Or l'amour est justement la forme suprême de la personnalité.

Assurément, il importe de s'entendre. Nous ne statuons pas la personnalité en Dieu à la suite d'un raisonnement. Nous ne faisons pas un Dieu à notre image, sous prétexte que nous ne connaissons actuellement la personnalité que sous la forme individuelle et corporelle. Imposer à Dieu les limites et les bornes humaines, c'est proprement blasphémer, c'est-à-dire rabaisser Celui qui est la Grandeur suprême. Ce que nous entendons, c'est que Dieu est la personnalité originelle (*Urpersönlichkeit*).

Sur ce point-ci encore, nous abondons dans le sens de notre auteur. Opposer le mystère du divin à la personnalité divine, comme on l'a fait trop souvent, c'est opposer l'une à l'autre deux données qui, en réalité, ne s'excluent pas réciproquement. Dieu, pour demeurer Dieu, doit être enveloppé de mystère dans une large mesure. Il doit demeurer Celui devant lequel nous tremblons, parce que nous pressentons en Lui *le tout à fait autre que nous*. Mais Il doit aussi être Celui qui se fait connaître aux hommes, Celui qui se révèle. Sans cela, à quoi donc nous servirait-il ? Or, le seul moyen de le mettre



près de nous, c'est d'affirmer qu'il est une personne. Ce disant, nous ne prétendons pas du tout le saisir tout entier, et le façonner à l'image de l'homme. Nous déclarons simplement que notre Dieu est assez grand, et assez humain tout à la fois, pour être traité par nous au moins comme une personnalité. Ou, pour reprendre les termes mêmes de M. Edouard Le Roy, nous déclarons par là qu'« il y a en Dieu de quoi fonder, en ce qui nous concerne, le même groupe d'attitudes et de démarches qui, dans nos rapports avec un homme, se traduit par le concept de personnalité » (1). Mais nous ne contestons pas qu'il y ait en Dieu bien autre chose encore.

En second lieu, la connaissance du salut. On nous permettra d'être plus bref sur ce deuxième chapitre. Il n'est pas moins intéressant que le premier. Mais nous craignons d'allonger.

Le christianisme est avant tout une religion de salut. Comme tel il s'élève contre toute tentative de l'homme de se délivrer soi-même (magie, mérites, etc.), et affirme bien haut la nécessité d'une nouvelle naissance. — Le salut chrétien est à la fois rédemption et nouvelle création. Rédemption, d'abord, car l'homme a besoin d'être tiré de sa détresse. Cette détresse, nous n'en savons pas la cause première ; malgré nos efforts, l'origine du mal nous demeure mystérieuse. Mais le mal est un fait. Et ce qui différencie le christianisme des autres religions de rédemption, c'est qu'il met l'accent non pas avant tout sur la détresse naturelle de l'homme (sociale, esthétique, intellectuelle), mais bien sur sa détresse morale, religieuse. A ce point de vue-là, on a tort de trop insister sur le sens temporel du péché originel. Il faut conserver au récit traditionnel son sens spirituel. Il s'agit de la relation primitive de l'homme avec son Dieu.

M. Stephan, à ce propos, émet des remarques fort justes relativement à l'alliance, néfaste incontestablement, entre péché et chute. Il est dangereux, dit-il, pour la conscience, de détourner l'attention du présent vers le passé. On risque de disculper l'homme d'aujourd'hui. Nous sommes d'accord. Par contre, nous croyons que M. Stephan va trop loin quand il dit : L'imputation d'un premier péché est chose trop théorique pour devenir expérience. Une faute sans participation personnelle est impensable au point de vue religieux. Nous croyons, nous, que l'idée de solidarité est une idée profondément religieuse, et susceptible d'apporter beaucoup de clarté dans cette question épineuse. Nous croyons surtout, que le sentiment de solidarité peut être chose vécue, et que l'on ne devient vraiment homme que dans la mesure où l'on entre en communion spirituelle avec toute l'humanité, celle d'aujourd'hui, celle de demain, celle d'hier — avec ses joies — et avec ses peines et ses déficits. S'il en est ainsi, nous ne voyons pas pourquoi l'imputation du premier péché — au sens spirituel de l'image — ne pourrait pas devenir expérience.

Quant à la personne du Rédempteur, on peut la désigner par une foule

(1) *Dogme et critique*, 7<sup>e</sup> éd., p. 147.

de termes : la Parole, le Sauveur, etc. Tous ces termes se justifient, à condition qu'on se rende compte qu'aucun d'entre eux n'exprime entièrement l'œuvre du Christ. Tous ces termes, si on les estime vieillis, peuvent fort bien être remplacés par des termes nouveaux. Mais n'allons pas nous imaginer qu'en employant des formules nouvelles, nous comprendrons le rapport du Christ à Dieu mieux que ne l'ont fait les premiers chrétiens (p. 193).

Le cadre extra-historique de la vie du Médiateur n'a pas pour nous une importance primordiale. La notion de la préexistence date de Paul. Elle s'appuie sur un arrière-fond judaïque, et sur la doctrine du Logos, idées qui toutes deux nous sont étrangères. De la naissance miraculeuse, inconnue à l'origine, la foi évangélique n'a pas besoin ; il lui suffit de reconnaître, en Jésus, un acte créateur de Dieu. Tout le reste lui est symbole. La descente aux enfers et l'ascension n'émettent pas de prétention historique. Quant à la résurrection, qui a certes une tout autre importance, elle en revient en somme à l'affirmation qu'après la mort du Christ, Dieu a fait ce qui était nécessaire pour encourager les disciples. A l'affirmation, aussi, que Jésus ne pouvait pas être englouti par la mort. Mais il importe de remarquer que, pour la foi, la résurrection du Christ n'ajoute rien de nouveau à sa vie. Au contraire ; la foi en la résurrection est possible seulement chez celui qui a reçu une impulsion vivifiante de la personne historique de Jésus-Christ (p. 198).

Le salut chrétien est aussi nouvelle création, avons-nous dit. Cette création nouvelle est l'œuvre du Saint-Esprit. On a fait de l'Esprit une entité métaphysique, existant à côté de Jésus-Christ. C'est à tort. Le Saint-Esprit est bien plutôt un rapport particulier de notre foi à Dieu : la conscience que nous prenons de notre création nouvelle. Le Saint-Esprit, c'est, si l'on veut, l'expression du caractère enthousiaste de la vie renouvelée ; ou encore l'expression de la relation entre le vieil homme et l'homme nouveau. Ce qui distingue le Saint-Esprit de la mystique, c'est qu'il appartient aussi à la communauté et pas seulement à l'individu (p. 204).

La nouvelle création élève le croyant au-dessus du temps et lui fait sentir l'éternité. De là est née l'eschatologie. Dans ce domaine-là, il nous faut user d'une grande prudence. En effet, l'eschatologie biblique fourmille de contradictions, et il serait arbitraire de vouloir former une mosaïque en rapprochant les divers passages bibliques qui abordent ce sujet. Seule la foi, appuyée sur la Bible, peut créer une unité sur ce terrain.

Le royaume de Dieu, c'est le but final. Non pas le terme nécessaire d'une évolution. Tout comme une vie personnelle, la venue du Royaume connaît des chutes, des catastrophes, des retours en arrière. Mais le chrétien croit que malgré tout, le but sera atteint un jour. Quant à la parousie, à l'Antéchrist et autres notions de cet ordre, ce sont des symboles de la foi en la venue du Grand Royaume. Ils affirment et la gravité du mal, et la suprématie finale de Dieu (p. 232).

Mais tout cela, M. Stephan le répète, ce sont des idées, et non point des

connaissances, au sens propre du terme. Ce sont donc choses accessoires, secondaires. Par contre, une certitude les domine, qui, elle, est primordiale : Dieu habite une lumière inaccessible, à laquelle nul œil ne peut atteindre.

Quelques mots, enfin, du troisième chapitre de cette seconde partie : l'unité interne de la foi évangélique (pp. 238 à 260). M. Stephan fait remarquer que, de tout temps des efforts de pensée religieuse ont été faits pour montrer l'interpénétration intime des données relatives à Dieu et de celles relatives au salut. On a voulu, par là, montrer l'unité profonde de la foi. La doctrine de la Trinité, dans l'ancienne Eglise ; celle de la prédestination, pour les calvinistes stricts ; celle de la justification, pour les disciples de Luther et de Mélanchthon, sont trois efforts accomplis, en somme dans le même sens. Mais aucun d'eux ne prouve ce qu'il devait prouver. En effet, ils répondent chacun à une conception particulière de la foi chrétienne. Dès que cette conception manque, l'idée unificatrice passe au second plan, incapable de découvrir une véritable unité organique. Preuve qu'aucune de ces doctrines ne constitue le couronnement nécessaire de la foi évangélique.

Evidemment. Du moment que, pour le croyant protestant, la vie passe avant la pensée ; du moment que le protestantisme est moins une religion toute faite qu'une méthode religieuse particulière, il ne peut pas y avoir, dans le domaine de la doctrine, un couronnement nécessaire de la foi. Après Stockholm et Lausanne, nous sommes plus convaincu que jamais que c'est une erreur grave de vouloir réaliser l'unité chrétienne au moyen de formules métaphysiques. Les querelles trinitaires en sont la preuve infiniment douloureuse. Mais on aurait tort, pourtant, de faire trop bon marché des efforts tentés pour atteindre l'unité de la croyance. Nous souffrons aujourd'hui, dans le monde protestant, d'une pénible absence de pensée directrice. Aussi saluons-nous avec joie, pour ce qui nous concerne, la tentative d'un Wobbermin<sup>(1)</sup>, par exemple, de rétablir l'unité de la foi en remettant en honneur la doctrine de la trinité. Trinité économique, assurément, et non point métaphysique, tout comme celle de Schleiermacher. Trinité qui ne fait que résumer le contenu de la foi elle-même, peut-être. Mais effort heureux, à notre sens, parce qu'il permet d'ordonner notre pensée — et dans lequel le professeur de Göttingue se rencontre avec notre Secrétan.<sup>(2)</sup>

### 3. *La vision du monde.*

On nous permettra de nous arrêter quelque peu sur la troisième partie de cette belle œuvre systématique : la vision du monde de la foi évangélique. En effet, M. Stephan le relève avec force, on ne peut parler ni de Dieu ni du salut sans que des rayons de lumière viennent à tomber sur le monde. C'est dire qu'il y a une *Weltanschauung* chrétienne. Notre auteur — suivant en

(1) Voir notre article : *Une théologie de la synthèse : La dogmatique du professeur Wobbermin*. Cette Revue, 1927. — (2) Cf. *Philosophie de la liberté*, 1<sup>e</sup> éd., t. II, 160.

cela un chemin bien à lui — consacre à cette *Weltanschauung* toute sa dernière partie, abordant « à leur place légitime » les problèmes des religions non chrétiennes, du spiritualisme extra-chrétien, et le problème de la nature.

a) Le monde de la religion. Aujourd'hui, la question de l'attitude du christianisme en face des religions non-chrétiennes est une question brûlante. Plus que jamais, en effet, les peuples sont en rapports étroits les uns avec les autres. En outre, la Mission, si elle veut gagner du terrain, doit chercher des points de contact avec les religions qu'elle veut compléter. Enfin, des chrétiens toujours plus nombreux alimentent leur piété à des sources étrangères. C'est dire que l'ancien point de vue adopté par le christianisme : « Toutes les religions non chrétiennes sont l'œuvre de Satan » est absolument insoutenable. Nous ne pouvons pas davantage nous contenter de dire que toutes les religions sont une recherche, mais que seule la religion chrétienne est au bénéfice d'une révélation. Cela, c'est faire tort aux religions dites païennes, qui elles aussi se réclament d'une intervention spéciale de Dieu. Non, pour être plus modernes, et surtout plus vrais, il nous faut carrément remonter à Paul. Il combat le polythéisme, sans doute. Mais il affirme très catégoriquement que les païens ont eu, eux aussi, une révélation divine. Toutes les formes religieuses qu'il connaît, il s'efforce de les faire rentrer dans une unité, vaste plan divin par le moyen duquel s'est accomplie l'éducation de l'humanité. De ce plan, la venue du Fils constitue l'achèvement.

C'est ce point de vue, dit notre auteur, que nous adopterons. Mais depuis le temps de l'apôtre, notre champ d'observation s'est beaucoup étendu. Par commodité, nous diviserons les religions en deux grands groupes. Les chefs du premier sont les prophètes, les hommes qui s'appuyent sur un ordre divin, sur une révélation reçue. Les chefs du second sont les penseurs religieux, les hommes qui, par leur réflexion, tâchent de voir clair dans le monde sensible, et d'établir leur union avec Dieu (p. 277).

Voyons, d'abord, les religions prophétiques. Pour Israël, tout est facile. Le Nouveau Testament lui-même affirme la nécessité de l'ancienne alliance, que le Christ est venu accomplir. Mais que dire de la religion de Mahomet ? Au premier abord, elle apparaît bien plutôt comme une déviation que comme une préparation. Quelle différence entre la pureté de la révélation divine d'un Amos et le sensualisme grossier, le fanatisme nettement politique du fondateur de l'Islam !

Cependant, dit M. Stephan — et nous croyons qu'il y a là des remarques d'une infinie justesse — si nous nous reportons au temps du prophète, nous sommes obligés de reconnaître qu'alors, en Arabie, malgré le contact avec certains groupements chrétiens ou juifs, la religion était encore profondément entachée de magie et de naturisme. L'Islam marque donc un réel progrès et dans la piété (soumission entière à Dieu) et dans la théologie (théocentrisme très net).

Et l'on pourrait faire des remarques pareilles à propos du mazdéisme : Ahura Mazda veut conduire les hommes au bien.

On le voit, le point de vue général que nous avons adopté permet au chrétien de voir, dans les religions prophétiques, des moyens par lesquels Dieu s'adresse à nous. Dans ces religions, nous trouvons, tout comme dans le christianisme, deux éléments colluctants : le sentiment du Dieu saint et le sentiment du Dieu proche. Ce n'est pas à dire, pourtant, que le christianisme soit une religion prophétique au même titre que les autres ; Jésus-Christ est plus qu'un prophète ordinaire : il apporte avec lui la révélation totale de l'amour de Dieu. Plus encore : il est inspiré *toujours*, tandis que le prophète n'est inspiré qu'à certains moments de sa vie ; d'où il suit que, chez le prophète, il n'y a pas liaison intime entre l'œuvre et la personne du Révélateur. Au lieu que, chez le Christ, nous trouvons cette liaison au plus haut degré.

Passons maintenant à l'examen de la religion dite naturelle. Au premier abord, elle paraît n'être que pensée. En réalité, elle est plus que cela. Elle atteint sa forme la plus haute dans le mysticisme : taoïsme, religion de l'Inde, néo-platonisme. Les religions de cet ordre, si proches de nous par tant de traits, doivent contenir au moins un élément de révélation divine ; en effet, au premier plan, nous trouvons le sentiment de l'infinité de Dieu. Notion d'ordre logique, chez la plupart d'entre elles. Mais pourtant notion du Dieu absolu. Nous sommes donc autorisés à voir dans ces religions-là aussi une préparation à une forme religieuse plus haute.

Enfin, la religion primitive. Sur ce point-ci, il faut user d'une grande prudence. En effet, ces formes religieuses sont, évidemment, celles qui nous demeurent le plus étrangères, celles dans lesquelles nous pénétrons avec le plus de difficulté. Nous y trouvons cependant quelque chose de voisin de notre piété chrétienne : le sentiment de terreur, assez semblable à notre sentiment de la sainteté de Dieu. En outre, il y a, dans ces religions des primitifs, une vie de prière incontestable. Enfin, la séparation entre le sacré et le profane y est nettement établie. Tous ces traits nous interdisent de voir, dans ces religions, une dégénérescence d'une révélation primitive. Elles sont bien plutôt, elles aussi, une préparation, que le christianisme vient achever (p. 293).

Du point de vue auquel nous nous sommes placé, il nous est donc loisible de voir une révélation de Dieu partout. Pourtant, il importe de le noter, la foi en un Dieu n'est pas la caractéristique nécessaire de toute religion ; qu'on pense, en effet, au bouddhisme primitif. Il faut donc être prudent, quand on cherche à établir l'unité dans l'infinie complexité des phénomènes religieux. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que *le sacré* constitue la « catégorie » de la religion ; *le sacré*, c'est-à-dire le sentiment d'adoration devant quelque chose de saint. Dans ce sens-là, mais dans ce sens-là seulement, nous pouvons affirmer que la religion est un phénomène général dans l'histoire humaine.

Quant à parler d'une vue d'ensemble sur l'histoire des religions, d'un développement religieux au sens propre du terme, c'est une autre affaire. Il faut se rappeler sans cesse que la marche de l'histoire des religions n'a rien de

régulier, comme le cours d'un fleuve par exemple. La foi peut reconnaître un progrès, dans cette marche. Mais un progrès qui n'a rien de continu, le développement d'une religion étant avant tout affaire des personnalités religieuses.

Tout ce que nous venons de dire porte-t-il atteinte au caractère absolu du christianisme ? D'aucuns se le demanderont peut-être avec angoisse. Pour notre part, nous reconnaissons volontiers les avantages du point de vue de M. Stephan. Il fait sortir le christianisme de son isolement. Il supprime entre les religions la différence qualitative, trop longtemps affirmée, mais non point prouvée ; et il la remplace par une différence de quantité. Par là, il met en lumière le caractère absolu de la religion du Christ : sa faculté de s'incorporer les religions étrangères en les complétant, et sa faculté illimitée de développement font bien du christianisme la religion universelle. A cette théorie, la Mission donne aujourd'hui une preuve de fait (p. 306). Du reste, M. Stephan revient là-dessus dans sa conclusion. Nous y reviendrons, nous aussi, dans la nôtre.

Pour ne pas allonger indéfiniment, nous laissons de côté les pages consacrées par M. Stephan au spiritualisme extra-religieux, et nous disons, pour terminer, quelques mots du problème de la Nature (p. 344 ss).

Le catholicisme primitif, on le sait, avait divisé le monde en deux sphères : celle de la nature — et celle de la grâce — non pas absolument séparées l'une de l'autre. La Réforme, elle, oppose la grâce non plus à la nature, mais au péché. Pour elle, la nature n'est plus un degré inférieur de la grâce ; mais bien la base nécessaire au développement de toutes les valeurs créées par Dieu. Dans la nature, le chrétien se sent « dans la maison du Père ». Mais, en face de l'hostilité de la nature, en face des terreurs qu'elle nous inspire, en face des horreurs de la guerre, l'homme sent aussi à quel point la monde a besoin de rédemption. C'est dire que notre christianisme moderne n'est plus hostile à la nature ; il n'a plus pour elle, non plus, une admiration béate et naïve ; le croyant chrétien lui a rendu sa vraie place, sa véritable valeur religieuse.

Quel rapport y a-t-il entre la foi et la notion de causalité naturelle ? Longtemps, le christianisme a repoussé l'idée d'évolution comme contraire à la Bible. Aujourd'hui nous voyons plutôt dans cette idée une donnée d'ordre scientifique, qui nous aide singulièrement à comprendre le plan de Dieu.

Quant aux miracles, n'oublions pas que Luther, déjà, disait : les vrais miracles sont les miracles intérieurs. Les difficultés soulevées par la question du miracle proviennent avant tout de l'identification, arbitraire mais fréquente, établie entre l'action de Dieu et la causalité naturelle. Non, le miracle est essentiel à la foi, toute l'histoire des religions le prouve. Mais le miracle est une expérience de l'action directe de Dieu, et pas du tout une exception aux lois naturelles. En effet, le monde qui nous entoure est hautement irrationnel. Dans ce monde, certains faits, spéciaux, nous montrent Dieu plus vivement, plus intensément que le cours normal des choses. Rien de plus (p. 362). Si les récits bibliques, qui rapportent des faits miraculeux,

parlent d'exceptions au cours naturel des choses, c'est qu'ils portent, à un haut degré, la marque de leur temps. Les miracles de guérison, dont l'histoire du Christ est remplie, attestent non point un arrêt dans le cours naturel des choses, mais bien au contraire la suprématie de l'esprit inspiré par Dieu sur le corps, par conséquent un ordre naturel lui aussi, mais de nature spéciale, ordre qui existe dans tous les temps, donc aujourd'hui aussi bien que jadis.

\* \* \*

La conclusion de M. Stephan se trouve condensée dans un court chapitre final, intitulé : La vérité du christianisme (p. 379 ss). L'auteur y ramasse comme en un faisceau des éléments épars dans l'ouvrage entier. Cela lui permet, et cela nous permettra aussi, d'être très bref.

La question de la valeur universelle, donc de la vérité du christianisme — il faut le reconnaître sans ambages — n'est pas affaire de démonstration logique. Cette vérité, cette valeur ne peut se « prouver » qu'aux esprits spirituellement préparés. C'est dire que jamais nous n'échapperons au reproche d'illusionisme, que nous adressent les incroyants. Mais ce reproche, inévitable, la religion le partage avec toutes les données qui dépassent la connaissance sensible et échappent à ses prises. Nous pouvons donc le porter allégrement.

Pourtant cette démonstration par la négative ne saurait nous suffire. C'est bien une sorte de démonstration, en effet, puisqu'il est à jamais impossible, scientifiquement, de fonder comme de réfuter le reproche d'illusionisme dont nous avons parlé. Mais la théologie doit baser sa certitude (de la vérité du christianisme) sur des éléments positifs. Ainsi seulement elle se justifiera aux yeux des croyants.

Cette justification, disons mieux, cette vérification, nous pouvons la faire reposer sur un certain nombre de données. Allons du dehors au dedans. Au point de vue individuel, tout d'abord, le christianisme, dirons-nous, est vrai pour tout homme *spirituel* ; il est la conclusion nécessaire, le couronnement de la vie de l'esprit. Au point de vue social, ensuite, l'histoire des religions prouve en quelque sorte la vérité du christianisme, puisque, comme nous l'avons vu, elle nous montre que seule la religion du Christ est capable de devenir la religion universelle. Mais descendons plus profond encore. Seul le christianisme établit un pont, et un pont solide, entre Dieu et le monde (monisme spiritualiste). Seul il prend vraiment au sérieux la question du mal. Seul il comble le fossé qui sépare la morale formelle et la morale matérielle. Seul, par l'union intime qu'il établit entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain, il apporte une solution satisfaisante au problème troublant des rapports entre l'individu et la société. Seul il comprend tout, pouvons-nous dire, parce que seul il embrasse tout. Alors que l'incrédulité est à jamais incapable d'admettre ni de comprendre la foi, alors que l'égoïsme est à jamais incapable d'admettre ni de comprendre l'amour — par contre la foi comprend

tous les genres d'incrédulité parce qu'elle leur assigne leur place ; et l'amour fait de même à l'égard de l'égoïsme. Il n'est donc pas exagéré de dire que le christianisme englobe tout parce qu'il surmonte et dépasse tout. C'est dans ce sens que nous pouvons entendre la parole de Paul : « Tout est à vous » (I Cor. III, 21), et aussi celle du Réformateur : « Le chrétien est un homme libre : il est maître de toute chose et n'est assujéti à rien ».

\* \* \*

Nous sommes parvenu au terme de notre tâche. Nous avons l'ambition de rendre compte moins de l'ouvrage de M. Stephan que de la pensée théologique qu'il renferme. Nous espérons n'avoir pas été trop infidèle aux idées fondamentales de l'auteur.

Quand bien même, chemin faisant, nous nous sommes permis plus d'une remarque — approbation ou réserve — nous désirons ajouter quelques mots encore, à titre de conclusion. Jusqu'ici, la dogmatique du professeur de Leipzig n'a pas été prise suffisamment en considération par les cercles proprement théologiques. Par contre, les pasteurs, les instituteurs, les étudiants lui ont réservé un accueil enthousiaste. Cette injustice — c'en est une à nos yeux — s'explique peut-être par le fait que l'œuvre de M. Stephan est une œuvre calme et posée. On a pu s'en rendre compte, le professeur allemand ne remet pas tout en question ; il ne rompt pas résolument et bruyamment avec les devanciers. Disciple de Ritschl à plus d'un égard, il s'efforce de poursuivre le sillon ouvert par Schleiermacher, Tröeltsch et Windelband. Unissant, d'une façon très féconde à notre sens, piété et pensée, il tâche de construire sa théologie à lui, une théologie de la foi, en allant plus avant dans les problèmes, en les creusant plus à fond. De nos jours où beaucoup ne croient guère qu'à l'originalité tapageuse, rien d'étonnant si l'œuvre de M. Stephan n'a pas encore attiré toute l'attention qu'elle mérite.

Cette œuvre est pourtant remarquable. Par sa pondération, tout d'abord. Nous n'y avons pas trouvé un seul jugement hâtif, donc injuste. M. Stephan, dans toutes ses discussions avec ses adversaires, paraît s'inspirer de la parole de l'apôtre : Examinez toute chose. Retenez ce qui est bon. A cet égard la lecture de son livre — qui n'a rien d'un conservatisme étroit — est très enrichissante, intellectuellement et spirituellement.

En second lieu, si les grandes lignes de la construction dogmatique ne sont pas très nouvelles, l'œuvre entière, pourtant, abonde en remarques d'une réelle finesse. L'ordonnance de la matière est déjà bien frappante. Et constamment, à propos du siège de la foi, du fondement de la religion, de la proximité de Dieu, de la notion du Saint-Esprit, du rôle des anges, et de tant d'autres choses, il y a, dans cette dogmatique, des observations non seulement marquées au coin du bon sens, mais encore d'une grande vérité psychologique.

Enfin, et ceci n'est pas un des moindres mérites de l'ouvrage, le volume de M. Stephan a subi, de la première à la seconde édition, des modifications



importantes. Il serait à peine exagéré de parler d'une refonte complète. Les lignes directrices sont naturellement demeurées les mêmes. Mais il y a bien autre chose que des changements de termes. L'ordre des matières a été transformé lui aussi sur plus d'un point. Toujours il y a gagné en clarté. Et surtout, deux paragraphes nouveaux ont vu le jour, l'un relatif à la réalité exclusive de Dieu (§ 11), l'autre à l'espérance chrétienne (§ 23). Pour quiconque sait ce que pareille transformation représente d'efforts, il sera superflu d'insister sur la souplesse de pensée dont M. Stephan a fait preuve, comme aussi sur son absence totale de parti-pris.

Il est un point, pourtant, sur lequel nous voudrions faire une réserve encore : la conclusion de l'auteur. Les arguments sur lesquels il fonde la vérité et la valeur absolue du christianisme nous paraissent dogmatiquement insuffisants. Nous nous inclinons devant les diverses justifications que M. Stephan énonce. Mais il nous paraît que le théologien chrétien peut et doit aller plus loin encore. En se fondant sur les définitions modernes, qui font de la religion l'agent essentiel de la conservation des valeurs, on pourrait arriver aussi, et plus solidement encore, ce nous semble, à prouver la supériorité du christianisme sur les autres religions, donc sa vérité.

Si, pour le chrétien, la vie dans toute sa richesse est la valeur suprême, il est incontestable que la religion du Christ assure à la fois la conservation et le développement infini de cette vie mieux que toute autre forme religieuse à nous connue. En effet, sur ce point-là, le bouddhisme, si élevé spirituellement à d'autres égards, est de beaucoup inférieur au christianisme. Nous ne pouvons qu'indiquer ici la voie à suivre. Elle nous paraît devoir se révéler féconde en résultats, et bien propre à couronner dignement une dogmatique chrétienne. Evidemment, là pas plus qu'ailleurs on ne peut parler de démonstration scientifique ni de preuve d'ordre logique. Il y a là cependant une sorte de preuve devant laquelle le penseur religieux ne peut demeurer indifférent.

EDMOND GRIN.

---