



Passé ou futur de la théologie ? La signification de la *Kurze Darstellung* pour les tâches de la théologie aujourd'hui

Michel Despland

Volume 43, Number 2, juin 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400298ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400298ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Despland, M. (1987). Passé ou futur de la théologie ? La signification de la *Kurze Darstellung* pour les tâches de la théologie aujourd'hui. *Laval théologique et philosophique*, 43(2), 141–153. <https://doi.org/10.7202/400298ar>

PASSÉ OU FUTUR DE LA THÉOLOGIE ? LA SIGNIFICATION DE LA *KURZE DARSTELLUNG* POUR LES TÂCHES DE LA THÉOLOGIE AUJOURD'HUI

Michel DESPLAND

RÉSUMÉ — L'auteur résume d'abord l'enseignement de Schleiermacher contenu dans un ouvrage intitulé *Bref exposé des études théologiques paru en 1811*. Il fait voir par la suite l'influence de cet enseignement au moment où la situation de la théologie en Allemagne est précaire. Il montre également que cet enseignement demeure d'actualité en raison de l'importance accordée à la dimension historique.

QU'EST-CE que la théologie ? Que doit-on enseigner en théologie ? Schleiermacher se posa ces questions fondamentales, au début du XIX^e siècle, lorsqu'il fut appelé à enseigner cette matière dans la toute nouvelle université de Berlin. Le fruit de ses réflexions est disponible dans un mince volume intitulé *Bref Exposé des Études de théologie*¹. En 1811, lors de sa première édition, l'enseignement de la théologie protestante connaissait une vive crise. On pourrait d'ailleurs en dire autant de l'université allemande toute entière. Schleiermacher s'efforça de reprendre le problème par ses bases. Et il le fit en formulant clairement une double exigence : la théologie est au service de l'Église et doit avoir un caractère scientifique. Voilà un point de départ qui devrait, d'emblée, nous rendre son œuvre sympathique. « L'intérêt ecclésiastique et l'intérêt scientifique ne doivent pas entrer en conflit l'un avec l'autre. » (Par. 193)²

1. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf Einleitender Vorlesungen*, édition critique par Heinrich SCHOLZ, Hildesheim, Georg. Olms, 1961. Une traduction anglaise faite par Terrence N. TICE est disponible : *Brief Outline of the Study of Theology*, Richmond, Va., John Knox Press, 1966. Signalons aussi la traduction italienne, *Lo Studio della Teologia*, editoriale di Roberto Osculati, Brescia, Queriniana, 1978.

2. Nos citations sont faites d'après la traduction de M. Bernard Kempf, que l'on trouvera dans un mémoire de licence en théologie préparé à l'Université de Strasbourg, sous la direction du professeur

Le *Bref Exposé* est écrit sous la forme d'une série de thèses suivies chacune d'un bref commentaire. Ce texte constituait le canevas de l'enseignement du maître. Mais Schleiermacher publia ce travail préparé d'abord à la seule intention de ses classes, car il avait été amené à poser un diagnostic sévère sur l'enseignement de la théologie qui avait cours en Allemagne à cette époque. Les matières d'enseignement sont, laisse-t-il entendre, simplement juxtaposées, sans lien interne ou organique. On n'y trouve qu'un assemblage hétérogène³. La théologie telle qu'on l'enseignait traditionnellement se divisait en quatre parties : la théologie biblique (y compris l'exégèse), la théologie dogmatique, l'histoire de l'Église et la théologie pratique. Les méthodes critiques et historiques y avaient obtenu un droit de cité restreint : en exégèse, par exemple, on s'adonnait à une forme éclairée, moderne de la philosophie ; les biblistes revendiquaient ainsi une certaine autonomie et ne voulaient pas être obligés de retrouver les conclusions des dogmaticiens⁴. L'idée se répandait aussi que dans chacune de ces quatre branches de la théologie il y avait une « Gottesgelehrtheit », c'est-à-dire un savoir théologique, un ensemble de doctrines sûres, fiables, bref un corps de vérités assimilables. Des manuels circulaient et disséminaient cet acquis. (Les piétistes en particulier répandaient cette conception de la théologie. Paradoxalement, ils objectifiaient ainsi le savoir théologique, eux qui, au départ, avaient valorisé l'intériorité de la piété vécue et sentie.)⁵ Cet état de choses semblait définitif. Gottlieb Jakob Planck (1751–1833), par exemple, publia, en 1794, une *Introduction aux sciences théologiques*, qui était un recueil quadripartite de prétendu savoir théologique⁶. En 1805 la Faculté de théologie de Halle publia une encyclopédie de

Siegwalt. Je remercie mon collègue de Lausanne, M. Bernard Reymond, de m'avoir signalé cette traduction. Pour une présentation et analyse du texte, voir Georges CASALIS : « Schleiermacher et la réforme des études de théologie » *Études théologiques et religieuses* 1984 2, pp. 167–80.

3. Voir l'accent sur l'unité de la théologie et la cohésion interne de toutes ses parties dans les paragraphes I et 7. Son disciple J.S. Drey souligne que les étudiants ne feront leurs études avec zèle que si on leur montre bien comment tout ce qu'ils doivent apprendre appartient à un ensemble cohérent. Voir son *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Tübingen, 1819.
4. J.S. Semler est le nom qu'il faut retenir comme représentant de ce mouvement d'émancipation des exégètes.
5. Voir Edward FARLEY : *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia, Fortress Press, 1983), p. 61. Farley montre qu'à l'époque classique, soit du moyen-âge au XVIII^e siècle, *theologia* désigne un savoir pieux ; sa marque ne consiste pas en un répertoire de matières assimilées mais en un *habitus* dirigé vers Dieu. Nous aurons souvent à nous référer à cette excellente étude qui pose sur l'histoire moderne de l'enseignement de la théologie protestante un regard informé par des œuvres magistrales de théologie systématique. Nous faisons allusion aux deux grands ouvrages de E. Farley, tout d'abord à son anthropologie religieuse, intitulée *Ecclesial Man. A Social Phenomenology of Faith and Reality* (Philadelphia, Fortress Press, 1975), ensuite à son traité de méthodologie théologique, *Ecclesial Reflection. An Anatomy of Theological Method* (Philadelphia, Fortress Press, 1982). Ces deux œuvres qui ne sont pas celles d'un disciple de Schleiermacher me semblent impensables sans l'apport du théologien de Berlin.
6. Son ouvrage, en deux parties, publiées en 1794 et 1795, s'intitulait *Einleitung in die theologischen Wissenschaften*. Schleiermacher utilisa cet ouvrage au début de son enseignement mais n'en fut pas satisfait ; il le trouvait « bavard ». (Lettre à Gass du 13-11-1804.) Planck définit la théologie comme « connaissance savante de la religion ». Cette « connaissance » est un ramassis de thèmes traditionnels, par exemple une apologétique du canon, et une apologétique défendant l'origine divine des diverses doctrines chrétiennes.

32 pages qui avait la saveur d'un manifeste conservateur. Pédant et sûr de soi, ce répertoire de « savoir » ignorait tout de ce que les Lumières et l'idéalisme allemand pouvaient avoir à dire sur la scientificité des activités de l'esprit humain⁷.

Schleiermacher, lui, sent bien qu'après Kant, ou après Lessing, au temps de Fichte et de Hegel, la théologie est sommée de rendre compte de sa valeur scientifique. Elle doit pour le moins se présenter comme un savoir raisonné. Bon nombre doutent qu'elle en soit un jour capable. Songeons aux premières lignes du *Faust* de Goethe. Le savant a goûté à tout ce que l'université offrait :

Philosophie,
Droit, médecine
Théologie aussi, hélas !
J'ai tout étudié à fond

Leider auch Theologie ! Kant avait certes proposé un traité de paix assurant à la théologie une place légitime dans l'université. En 1798, son *Conflit des Facultés* départageait les compétences et avait attribué un rôle officiel aux trois facultés supérieures : le droit, la médecine et la théologie. Au fond c'est l'État qui veut ces trois facultés pour assurer le bien-être de ses populations. Kant ajoutait que le gouvernement pourrait justifier ceci : il veillerait ainsi au bien social, au bien corporel et au bien éternel de ses citoyens. Mais Kant au fond, semblait assez content de fonder ces trois facultés sur la simple contingence d'un décret étatique⁸. L'enseignement y forme des fonctionnaires habilités à poser des actes officiels et à assurer le bien-être de leurs subordonnés à partir des lois formulées par l'autorité supérieure. Kant plaçait le cœur éclairé de l'université dans la faculté inférieure, non officielle, c'est-à-dire dans la faculté de philosophie. Ici, et ici seulement, règne la liberté de pensée. Les philosophes ont le droit de critique, mais ils n'ont pas d'action directe sur le peuple.

La sentence kantienne ne trancha pas le débat. C'eût été étonnant. En effet, elle défendait trop manifestement le *statu quo* et la pratique de la liberté intellectuelle y était trop étroitement circonscrite. Schelling entreprit de fonder en droit la division tripartite. La réalisation de l'esprit dans les conditions de la vie concrète se fait par le déploiement de trois grandes expressions culturelles : le droit, la médecine et la théologie. Le droit correspond à l'aspect idéal de l'absolu. La médecine, qui est en fait le couronnement de toutes les sciences naturelles, reflète l'aspect réel de l'absolu ; quant à la théologie, elle reflète l'union des deux aspects⁹. On peut sourire du caractère verbal de la solution ainsi avancée, mais il faut admettre qu'avec Schelling les trois facultés traditionnelles cessent de préparer simplement à des métiers reconnus par l'État, pour devenir le lieu d'une activité spirituelle et intellectuelle, organisée et systématique, et clairement fondée sur des principes. La théologie semble ainsi recevoir un vrai droit de cité dans la maison du savoir.

7. Ce texte s'intitule *Anseisung für angehende Theologen*. Voir l'introduction de Heinrich SCHOLZ, p. xv, dans son édition de la *Kurze Darstellung*.

8. E. KANT, *Le Conflit des Facultés*, traduction Jean Gibelin (Paris, Vrin, 1955) pp. 19-20.

9. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Un article de 1804 *Philosophie et Religion* (traduction par V. Jankélévitch dans *Essais*, Paris, Aubier, s.d.) confirme l'accord établi par Schelling entre philosophie première et religion.

Mais un autre son de cloche ne tarda pas à se faire entendre. En 1807, l'enfant terrible Fichte déclara sa guerre publiquement : si la théologie continue à être conçue comme l'étude d'une volonté divine arbitraire, qui n'est connue que par d'anciens écrits, elle ne sera jamais que service d'une autorité et ne saurait prétendre être une science¹⁰. La recherche universitaire de la connaissance ne peut inclure une entreprise qui continue à s'appuyer sur des textes traditionnellement admis comme sacrés ou faisant autorité. La conception même de révélation fait donc obstacle aux yeux de Fichte. Si les théologiens s'entêtent à croire qu'il y a eu une révélation particulière accordée à une seule des religions, alors l'entreprise théologique n'a rien de scientifique ni d'universitaire.

La première prise de position de Schleiermacher en ce débat remonte à 1808. Il se trouve alors à Berlin au sein de la nouvelle université. Les trois facultés dites supérieures, y existent toujours (l'État n'est jamais prompt à innover) mais leur assise intellectuelle reste précaire. Les universitaires doivent selon lui se pencher sur la question : la tâche de la connaissance ne saurait être simplement reçue de l'État ni confiée à lui ; celui-ci en effet ne travaille que pour lui-même. Les universitaires doivent donc entreprendre eux-mêmes de s'organiser. Les trois facultés que Kant disait supérieures et que Schleiermacher nomme positives sont là pour assumer des besoins humains fondamentaux. Droit, médecine et théologie prennent en main, grâce à la réflexion théorique et l'accumulation de connaissances, trois pratiques distinctes et indispensables.¹¹ (Schleiermacher ajoute que droit et théologie doivent pour mériter leur appartenance universitaire entretenir des relations étroites avec la philosophie.) La théologie a donc le droit de revendiquer le statut scientifique, car elle est une activité méthodique de l'intelligence humaine qui travaille sur des données humaines accessibles à tous, et qui obtient des résultats susceptibles d'être universellement reconnus comme valables.

La *Kurze Darstellung* bâtit sur les bases ainsi établies. La préface prend la liberté d'enseignement (*Lehrfreiheit*) pour acquise. Schleiermacher ne peut s'accommoder d'aucun manuel existant. Il prépare son propre cours et en publie le canevas. S'il est lui-même libre de donner son cours à sa manière, il laisse évidemment les autres libres de ne pas adopter son plan. L'introduction fait de la théologie une science positive. Son unité ne provient pas d'un objet tout fait et qu'elle trouve ; elle provient plutôt d'une zone historique, concrète, de pratiques précises qu'il s'agit de guider. Son unité repose donc sur un aspect matériel : la théologie examine le christianisme. Mais cette unité possède aussi un deuxième aspect, qui est téléologique : la théologie prépare au leadership au sein du christianisme. La théologie n'est donc ni une science pure qui se penche sur un objet universellement accessible, ni une science spéculative qui construit son objet. Elle n'est pas pour autant une science accidentelle qu. « bricole » pour des

10. *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden Hohern Lehranstalt* 1807. En 1793 Fichte avait déjà soumis l'idée même de révélation à une critique en règle qu'il croyait profondément kantienne. Voir son *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. La première publication de cet ouvrage fut anonyme et des rumeurs attribuèrent le texte à Kant.

11. *Über Universitäten in deutschen Sinn* dans SCHLEIERMACHER : *Pädagogische Schriften* (Düsseldorf und München, Helmut Kupper, 1957), Vol. II, pp. 110-114.

fins pratiques dans une région curieuse de l'agir humain. Car les théologiens, tels que les veut Schleiermacher, admettent que le christianisme est une religion, une manière de croire, et peut donc être conçu comme une manifestation particulière de ce qui est humain en général. La théologie peut donc se donner pour objet l'essence du christianisme. Elle rendra compte de cette essence tout d'abord en situant le christianisme au sein de l'insertion humaine, constante et universelle, dans des formes d'appartenance religieuse. La théologie chrétienne a donc un caractère scientifique, du fait qu'elle situe le christianisme au sein de ce qui est humain de façon universelle. Elle peut reposer sur les affirmations d'une anthropologie philosophique qui démontre que les communautés religieuses ne sont pas des « aberrations », fussent-elles locales ou omniprésentes, transitoires ou permanentes, mais qu'elles sont au contraire « un élément indispensable au développement de l'esprit humain. » (Par. 22) En un deuxième moment, elle rendra compte de cette essence en marquant les différences entre le christianisme et les autres religions.

Une division tripartite articule tout naturellement la conception de la théologie ainsi formulée dans l'introduction. Il y aura une théologie philosophique, une théologie historique et une théologie pratique. Le corps même de la *Kurze Darstellung* se divise donc en trois parties.

La théologie philosophique définit la nature propre du christianisme ou découvre son essence en faisant ressortir les différences entre celui-ci et les autres communions religieuses. Faisant partie d'un ensemble, illustration d'une tendance générale, le christianisme est naturel. Il est aussi une réalité positive car il a ses traits historiques propres (Par. 32, 43). À l'heure actuelle, chacune des différentes communions religieuses prétend être la seule qui soit saine. La théologie philosophique ne tranche pas ces conflits en ayant recours à l'argument d'autorité. Le jugement est posé de manière critique, et, dirions-nous, immanente. Il s'agit de savoir dans quelle mesure chaque communion réussit à incarner son idéal particulier. (Schleiermacher signale ici en passant que la théologie philosophique est nécessairement et foncièrement protestante (Par. 36). Rappelons la formule de Th. Adorno: « L'ordre qui se proclame lui-même n'est rien d'autre que le masque du chaos. »¹²) L'idée essentielle du christianisme n'est pas le produit de la spéculation; elle ne vient pas non plus par voie empirique. Elle est plutôt construite selon un cheminement critique qui joint et l'empirisme et la spéculation. Le théologien critique observe les multiples données historiques et cherche à discerner parmi elles la réalité profonde, essentielle. Une apologétique raisonne avec ceux qui n'appartiennent pas au christianisme pour leur montrer comment celui-ci est l'une de ces communions religieuses indispensables et en quoi consiste son caractère propre. Une polémique raisonne avec ceux qui appartiennent au christianisme pour hâter le progrès vers une meilleure réalisation de l'idée essentielle¹³. (Notons que ces deux disciplines ne sont pas tant des savoirs consignés dans des livres, mais plutôt des paroles adressées à des interlocuteurs précis,

12. Cité par Jacques ELIOT dans *L'Empire du non-sens* (Paris PUF 1980) p. 27.

13. Schleiermacher reprend ici des termes courants. Mais « apologétique » et « polémique » perdent leur caractère défensif ou agressif pour devenir des processus de persuasion à l'intérieur d'un devenir spirituel commun.

des efforts situés dans l'histoire.) Schleiermacher termine cette section en soulignant que la théologie philosophique partage avec la pratique le fait de s'orienter vers une action. On y cherche l'essence du christianisme pour mieux le faire évoluer dans son sens propre. Le philosophe poursuit cette tâche d'une manière générale ; le pasteur, au niveau de l'individuel (Par. 66).

La théologie historique, elle, s'oriente vers la contemplation et la réflexion¹⁴. Cette théologie s'inscrit entièrement au sein de la discipline moderne qui s'intitule histoire de la culture et des mœurs (Par. 69). Elle vise à la connaissance du christianisme primitif, du christianisme dans toute l'étendue de son histoire, et du christianisme dans sa situation présente. Signalons les particularités des positions ici défendues. Le canon biblique reçoit une place de choix comme source de connaissances sur le christianisme primitif mais ne fait pas autorité de façon exclusive. La connaissance du christianisme contemporain comporte la dogmatique et l'éthique, c'est-à-dire l'exposé de l'état actuel des croyances et des pratiques. (Schleiermacher indique que l'on a noirci des tomes pour découvrir ce qui opposait les chrétiens, en particulier les catholiques et les protestants, les uns aux autres en matières dogmatiques, mais que l'on ne s'est guère penché sur ce qui les différencie au chapitre de l'éthique. (Par. 228) C'est peut-être encore vrai aujourd'hui.) À la dogmatique et à l'éthique, Schleiermacher ajoute la statistique : sous cette expression malheureuse, il présente une proposition de pionnier : un théologien doit également connaître l'état intérieur et les relations extérieures du christianisme. Il préconise ici ce que nous appellerions plutôt une sociologie de la religion et des religions. Schleiermacher est conscient qu'ici tout reste à faire (Par. 232, 245).

La théologie pratique vise à mettre de l'ordre dans l'activité des pasteurs pour en faire une œuvre réfléchie. Elle indique donc la façon convenable de procéder, cas par cas (Par. 257, 260). Schleiermacher souligne que les mœurs protestantes sont en pleine évolution (Par. 304). Dans les manières de faire, rien n'est jamais acquis pour toujours. Le théologien doit aussi se souvenir que dans l'Église protestante l'opinion publique est toujours libre de s'exprimer (Par. 328). Dans cette Église, l'autorité n'a pas le droit de changer la doctrine et doit sauvegarder l'influence du libre pouvoir de l'esprit sur les fidèles (Par. 323).

Voilà le *Bref Exposé* ainsi résumé. Chez les Protestants ce texte ne fit pas école, du moins quant à l'organisation matérielle des études. (L'insistance formelle de Schleiermacher sur la liberté de la recherche théologique, par contre, s'enracina profondément.) Dans sa récente histoire de l'enseignement théologique, l'auteur américain Edward Farley constate que chez les Protestants celui-ci resta dominé par la division quadripartite : Bible, dogmatique, histoire de l'Église et théologie pratique. La grande encyclopédie allemande *Religion in Geschichte und Gegenwart* constate dans sa dernière édition que les idées de G.J. Planck président encore actuellement à l'organisation des études de théologie¹⁵. C'était certes le cas en Suisse quand je fis mes

14. *Theologia*, p. 49.

15. Après le texte déjà signalé de 1794, G.J. PLANCK publia en 1813 un *Grundriss der theologischen Enzyklopädie*. (C'est à ce texte-là que Drey fait allusion.) Le titre d'encyclopédie devint le titre traditionnel pour ce genre de littérature. Voir FARLEY, *Theologia*, p. 100-101 et : *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 5, col. 404.

études de 1954 à 1958. Il y avait néanmoins quelques légères modifications : le professeur de dogmatique enseignait aussi l'éthique et, à la périphérie ou dans les interstices, nous recevions d'excellents cours de philosophie, d'apologétique et d'histoire des religions. Les matières chères à Schleiermacher avaient trouvé place au programme, mais ses principes directeurs n'avaient pas été retenus. Farley pour sa part pose un jugement global très sévère : selon lui l'idéal le plus cher à Schleiermacher, c'est-à-dire l'union idéale entre le caractère scientifique et le service de l'Église ne s'est pas réalisé en profondeur dans les écoles de théologie protestantes. Des « sciences » spécialisées ont continué à se développer chacune de son côté¹⁶. Certes souvent une conception plus pratique de l'enseignement de la théologie a fini par l'emporter. Mais les résultats ne sont guère heureux. À en croire Farley, l'enseignement de la théologie aux États-Unis serait devenu l'enseignement avant tout de certaines habiletés professionnelles, celles qui permettent de bien gérer des paroisses¹⁷.

Il faut, je crois, se tourner vers un auteur catholique du siècle dernier pour trouver des marques vraiment profondes de l'influence de la *Kurze Darstellung*. En effet, en 1819, Johann Sebastian Drey, le fondateur de l'école de Tübingen, publie une *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* qui propose pour l'enseignement catholique une organisation et un contenu calqués sur ceux de Schleiermacher¹⁸. L'introduction désavoue les anciennes encyclopédies, en particulier celle de G.J. Planck. Une science doit être un tout organique et doit établir sans ambiguïté ses rapports avec son fondement. La *Kurze Darstellung* est donnée sur ce point en exemple (p. IV). Selon Drey, elle a su trouver pour la théologie les nouveaux fondements requis après les grandes révolutions qui ont eu lieu dans la philosophie. (p. 84) (Notons que pour beaucoup d'hommes de cette génération en Allemagne, l'expression « grande révolution » ne fait pas seulement allusion à ce que nous nommons l'idéalisme allemand, mais comporte aussi l'assimilation de certains acquis de la philosophie des Lumières). La religion, poursuit Drey, repose sur un sentiment humain fondamental. Chaque théologie repose sur la foi d'une Église particulière. L'ensemble du christianisme ne peut être connu qu'historiquement. De là sa division tripartite : théologie historique, théologie scientifique, théologie pratique. Tout cela reprend les conceptions de Schleiermacher. Et surtout Drey orchestre en Catholique la grande vision romantique qui avait pris forme sous la plume de Schleiermacher : l'Église est un organisme qui croît et se développe dans l'histoire à partir de bases naturelles. Mais au lieu de trouver ces bases dans une réflexion anthropologique, Drey les trouve dans la notion de révélation primitive. Mais sur ce point important, Drey se met à l'école d'un autre maître : il reprend à son compte le concept de révélation que Schelling avait mis de l'avant (et que Schleiermacher écartait comme trop spéculatif). Une révélation originaire, de Dieu aux hommes, leur a fait connaître directement un ordre supérieur des choses. Cette révélation, qui fut renouvelée d'abord aux Juifs et ensuite par le

16. *Theologia*, pp. 110-6.

17. *Ibid.*, pp. 11-12.

18. L'édition originale de 1819 a reçu une réimpression photomécanique en 1966 par Minerva, Frankfurt/Main.

Christ, fonda l'Église et se perpétue dans sa tradition. Ainsi Drey pense pouvoir contourner Kant et surmonter l'opposition entre révélation historique et savoir métaphysique.

On sait qu'au cours du XIX^e siècle l'école de Tübingen succomba, au Vatican, sous les coups des Jésuites thomistes¹⁹. Mais on devrait aussi se rappeler que le plus brillant des élèves de Drey, Johann Adam Möhler, enseigna la théologie catholique en Allemagne de 1825 à 1838 et laissa des écrits sur l'Église dont la résonance européenne fut immédiate et durable. On s'accorde actuellement pour trouver que Möhler est à la base de tout le renouveau de l'ecclésiologie qui a fini par se mettre en branle dans le catholicisme. Möhler commença fort sagement par parler de l'Église à la manière d'un canoniste : à la suite de Bellarmin et de toute l'Église post-tridentine, il fait de l'Église une société inégale, soumise juridiquement à la hiérarchie. Mais par la suite, il ne se contente plus de penser l'Église comme société, mais veut aussi la penser comme communauté. Dès lors, ce sont tous les flots du romantisme allemand qui se déversent dans l'ecclésiologie. L'Église, dit-il, a une unité vécue ; c'est une unité organique, sentie intérieurement dans toutes ses parties. L'Église est mue par l'Esprit, lequel œuvre en chacun de ses membres. Au lieu de parler d'une Église faite d'une hiérarchie qui édifie les fidèles, Möhler parle alors de baptisés qui ensemble édifient l'Église, mûs par l'amour et par le Saint Esprit²⁰. Plus tard, il ajustera le ton et prendra une position plus christocentrique : l'unité de l'Église repose sur sa fondation historique par le Christ²¹. Tout cela s'inscrit fort exactement dans la piste ouverte par Schleiermacher qui, le premier, a voulu penser l'Église comme une communauté religieuse historique issue d'un fondateur particulier. Il est donc facile de discerner la ligne qui, en passant par Drey, va de Schleiermacher à Möhler. Ajoutons que cette vision romantique de l'Église éveilla l'imagination des Catholiques (plus que celle des Protestants) et échauffa leur cœur à une ère, où, privés des appuis de l'Ancien Régime, ils éprouaient le besoin de ressentir plus vivement le sens profond de leur appartenance.

Il faut reconnaître que la vision que se faisait Schleiermacher de l'Église : une communauté historique continue allant de la Pentecôte à l'œcoumène d'aujourd'hui, rejoignait des tendances profondes de la sensibilité catholique. L'Écriture cesse d'être opposée à la tradition. Une communauté d'interprétation dynamique est envisagée, depuis les apôtres jusqu'aux synodes contemporains. On se met à concevoir l'Église de

19. Voir Gerald A. McCool, *Catholic Theology in the Nineteenth Century. The Quest for a Unitary Method*. (New York, Seabury Press, 1967). Sur Drey et le sort de sa pensée, voir aussi Joseph FITZER, « J.S. Drey and the Search for a Catholic Philosophy of Religion », *The Journal of Religion*, 1983, pp. 231-246.

20. Voir l'article de J.R. GEISELMANN : « La définition de l'Église chez J.A. Möhler » en particulier pp. 141-159 dans : M. NÉDONCELLE, etc., *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (Paris, Cerf, 1960). Ajoutons que cette conception organique de l'Église comme communauté unie par des sentiments ressentis à la base peut reposer sur certaines expressions lyriques que l'on trouve dans le quatrième des discours *Sur la Religion* de Schleiermacher. Mais il faut nuancer : Schleiermacher dans ce texte marque une différence entre la petite église intime et communautaire et la grande église qui n'est que le vestibule de la religion.

21. Ce tournant suit aussi l'évolution de Schleiermacher qui dans sa *Glaubenslehre* met en avant une conception christocentrique de l'Église.

l'histoire comme étant d'une seule tenue. Schleiermacher ne me semble pas loin de l'affirmation que Geiselman attribue à Möhler : il faut l'Église pour maintenir vivant dans le kerygme le message de révélation que Dieu nous a adressé²². Schleiermacher achève sa représentation de la connaissance historique du christianisme en soulignant ceci : il faut connaître le déroulement du christianisme à la fois comme une réalité intérieure mobile et comme une réalité extérieure insérée dans des rapports et des échanges avec toutes les institutions sociales : dès lors la vision historique sera vivante et agira comme une impulsion puissante (Par. 188).

Schleiermacher, ici encore, tranche sur son époque : il renouvelle profondément les perspectives de la discipline connue traditionnellement comme l'histoire de l'Église²³. Comme Erasme avant lui, il est capable d'embrasser d'un seul coup d'œil le déroulement historique du christianisme et semble assurer qu'une telle perspective est nécessaire à la piété²⁴. Pour ma part, je trouve significatif que ce soit l'œuvre d'un Catholique qui contribue aujourd'hui le plus à renouveler de fond en comble la connaissance que nous avons du christianisme historique dans son ensemble. Je fais allusion aux travaux à la fois si révolutionnaires et si raisonnables de Jean Delumeau, un historien qui perçoit très lucidement les enjeux théologiques, ecclésiologiques et pratiques de ses recherches. Sortir des limites de l'histoire telle qu'elle s'écrivait à partir des Facultés de théologie depuis trois ou quatre siècles, pour écrire une histoire de la civilisation chrétienne, des mentalités chrétiennes, de la piété vécue du peuple chrétien, c'est aussi inviter les croyants à retrouver le dynamisme dans l'appartenance, et la lucidité et l'espérance dans l'action²⁵. J'ajoute que, pour ma part, je trouve là un appel et un défi qui vont au-delà de ce qu'ont à nous apprendre nos savants exégètes d'avant-garde qui utilisent des herméneutiques dernier cri pour élucider des textes bibliques, toujours les mêmes. Ils ont toutes les hardiesses mais ils s'en tiennent

22. « La définition de l'Église... » p. 143.

23. L'histoire de l'Église était vue par les théologiens du XVI^e comme une histoire du salut. Il s'agissait pour les Protestants de montrer, par exemple, que la vraie Église avait survécu en dépit des aberrations du moyen-âge et que la Réforme était voulue de Dieu. L'histoire de l'Église était ainsi un terrain favori de la polémique inter-confessionnelle. Au XVIII^e on se mit à écrire dans certaines facultés de théologie une histoire plus irénique. Plus sereine, cette histoire devient aussi plus « sécularisée », plus positive. Voir FARLEY : *Theologia*, pp. 79-80. Farley signale aussi que les facultés de théologie au XIX^e ne furent jamais très au clair quant à la nature de la discipline et aux buts qu'elle poursuivait (pp. 105-106). Tout cela évidemment tendait à faire de l'histoire de l'Église une discipline plutôt ennuyeuse.

24. « Erasme assied sa religion sur la large et puissante base d'une conception qu'il faut bien nommer historique. » écrit Lucien FÉVRE dans : *Amour sacré amour profane. Autour de l'Heptaméron* (Paris NRF 1971) p. 79.

25. Pour une proposition œcuménique et protestante d'un programme théologique d'étude d'histoire du christianisme, voir les chapitres 9, 10, 11 et 12 dans Edward FARLEY. *Ecclesial Reflection. An Anatomy of Theological Method* (Philadelphia, Fortress Press, 1982). Dans la conception de Farley, les faits de l'histoire des chrétiens servent à peindre le processus de rédemption à l'œuvre dans l'espace et le temps et à désigner les maux qui y font opposition. Voir *Theologia*, p. 185 : « Vue sous l'angle de la foi, l'histoire n'apparaît pas seulement comme un enchevêtrement d'événements qui s'influencent les uns les autres, mais aussi comme un univers de corruption morale. Cette corruption ne se manifeste pas uniquement chez les individus, mais chez les peuples, les confessions, et les institutions. Ce qui signifie que la vie ecclésiale elle-même est liée à des oppressions, des idéologies et des absolutismes. Il s'ensuit que l'une des facettes de la description historique de la réalité ecclésiale consiste à exposer le rôle complice de l'Église elle-même dans le drame du mal qui se joue parmi les hommes. Si la description de la réalité ecclésiale censure cette complicité, la connaissance théologique qui se fonde sur elle fera nécessairement un usage non-critique des composantes idéologiques et oppressives de la tradition. »

cependant à un canon qui leur a été prescrit par des autorités du troisième ou du quatrième siècle²⁶. Précisons bien la nature de l'enjeu : dans sa théologie historique, par son appel à une révision et un approfondissement de la lecture historique de la réalité chrétienne dans son ensemble et toutes ses ramifications, Schleiermacher nous lance un défi qui est plus religieux qu'intellectuel. Comprise à la manière de Schleiermacher, l'histoire du christianisme ne se contente pas de montrer la durée dans l'histoire d'une institution tenace ni le réel dynamisme d'une mentalité. Elle nous montre plutôt une communauté religieuse qui fait l'expérience d'une rédemption, d'une victoire sur la commune misère, et en témoigne auprès de tous²⁷. Le trait caractéristique du christianisme, c'est qu'en lui tout est rapporté à la rédemption accomplie par Jésus de Nazareth. (C'est là la fameuse thèse II de la *Glaubenslehre*.) Apprendre à lire le christianisme à la manière de Schleiermacher, c'est donc avancer dans la compréhension d'un conflit, permanent dans l'histoire, entre le bien et le mal, la libération et l'oppression, le salut et la misère, comme conflit qui traverse le cœur de tous les chrétiens et travaille toutes les institutions.

La conception que se fait Schleiermacher de la science théologique ouvre ainsi la voie à une lecture à la fois globale et affinée, théologique et multi-disciplinaire, de la réalité historique du christianisme comme religion de rédemption. Cette conception renouvelle aussi la théologie systématique (ou philosophique). L'un ne va pas sans l'autre : d'une part, la vision historique interdit en effet d'envisager une théologie dogmatique immuable, intouchée par le déroulement de l'histoire. D'autre part, la connaissance historique du christianisme progresse mal si la théologie philosophique ne réussit pas à mettre en lumière la vraie nature de l'Église : une communauté religieuse, où, à partir de Jésus et à travers les âges, un processus de rédemption s'inaugure toujours à nouveau. Il nous faut donc bien saisir que Schleiermacher fait également une nouvelle proposition quant à l'avenir scientifique de la théologie systématique. Il fait face au défi post-kantien et à ceux qui, non seulement refusaient de voir en la théologie la reine des sciences, mais doutaient même qu'elle puisse devenir une sœur que les autres sciences pourraient respecter. Mais il ne contourne pas Kant à la manière de Schelling et de Drey en établissant un prétendu savoir spéculatif ou intuitif. Il laisse au contraire la conscience et la méthode historique envahir paisiblement toutes les branches de la théologie, y compris l'ancienne forteresse dogmatique²⁸. Plus précisément, il n'y a plus chez lui de dogmatique au sens usuel : ce qui s'appelait ainsi devient la présentation systématique, ordonnée, de la situation actuelle de la pensée chrétienne, pensée vivante et appelée à changer. La théologie systématique devient donc un regard historique porté sur le présent tel qu'il est. La quête de la norme de l'existence chrétienne se trouve dans la théologie philosophique et dans sa conception de l'essence du christianisme comme tradition ou communion religieuse particulière qui trouve son origine et sa valeur propre dans la rédemption accomplie en Jésus de Nazareth. Cette essence n'est pas, selon la fameuse métaphore

26. *Ecclesial Reflection*, p. 244.

27. Voir *Theologia*, p. 127.

28. C'est la quatrième des cinq caractéristiques de la solution de Schleiermacher telle que résumée par E. FARLEY : *Theologia*, p. 102.

de Harnack, un noyau entouré d'une coque : elle serait plutôt ce qui fait un arbre d'un arbre, à partir de toutes ses racines et ses branches. (Ceci, aussi, est une métaphore de Harnack.)²⁹ En général les dogmaticiens protestants n'ont pas suivi Schleiermacher. Ils ont préféré rester fidèles à leur tradition dogmatique.

Mais il me semble que les écoles de théologie qui ont si promptement écarté les conceptions de Schleiermacher se faisaient une conception erronée de la fidélité. La fidélité des chrétiens est une fidélité historique. Elle n'est pas une permanence mécanique ni même une continuité organique ; c'est une recreation dans la continuité. La fidélité des chrétiens qui expriment et reformulent leur foi à travers les civilisations et les âges devrait être comparée à la fidélité des traducteurs qui passent d'une langue à une autre et transmettent ainsi un sens en le recréant.

Remarquons qu'une telle comparaison va loin, très loin, et qu'elle ne pouvait être faite qu'à l'époque de Schleiermacher. L'étude récente d'Antoine Berman *L'Épreuve de l'Étranger, Culture et Traduction dans l'Allemagne Romantique* démontre que l'Allemagne de 1800 fut le milieu où pour la première fois en Europe on affirma que traduire c'est aussi régénérer. La tâche du traducteur n'est ni impossible ni facile. Ce qui est vécu dans une culture ne se coule pas sans peine dans les moules employés par une autre. Une traduction réussie donne une vie nouvelle au texte traduit en le faisant entrer dans un nouveau monde. Elle constitue également un apport dérangeant à la culture qui l'accueille. Voilà donc un pouvoir unique, exemplaire, qui transmet à travers la différence. Berman signale que Schleiermacher a été l'un des artisans de cette grande découverte³⁰. En effet, le théologien de Berlin a publié des traductions. Surtout, il fut le premier théoricien de l'acte de traduire. La conscience historique de Schleiermacher est donc particulièrement affinée : elle affirme la possibilité de médiatiser les différences historiques par un travail de la parole qui traduit d'autres paroles. Le travail du théologien, en général, peut se comparer à celui du traducteur ; il est prudent, méthodique. Il traduit un texte reçu de l'étranger. Le résultat de cette traduction ne saurait être un dogme ; il aura besoin ultérieurement d'être retraduit. Que Schleiermacher ait vu dans la traduction une métaphore privilégiée pour exprimer le travail de la pensée théologique, et même de la pensée tout court, indique combien était radical son sens de l'historicité. Cela pourrait aussi suggérer combien recevable est son sens de l'historicité.

29. Voir *Ecclesial Reflection*, p. 204. Farley renvoie, bien sûr, à *L'Essence du christianisme* de Harnack (1900). Hans Wagenhammer a montré comment la quête de l'essence du christianisme fut liée à un propos réformiste, irénique (chaque confession a droit à s'attacher à des choses non-essentielles) et critiques (il ne faut pas voir l'essence là où elle n'est pas). Voir *Das Wesen des Christentums. Ein Begriffsgeschichtliche Untersuchung* (Mainz, Grünewald, 1973). Au début du XX^e, Troeltsch trouvait la notion d'essence du christianisme nécessaire à une lecture critique de l'histoire du christianisme. Il ajoutait que cette notion n'était utile qu'aux Protestants (LOISY n'en voulait pas ; voir *L'Évangile et l'Église* 1903) car eux seuls pouvaient faire une lecture critique de leur histoire religieuse. Voir *Was heisst Wesen des Christentums?* (1903). Farley renonce lui-même à l'expression essence du Christianisme comme trop ambiguë. Voir *Ecclesial Reflection*, pp. 200–205.

30. Antoine BERNARD, *L'Épreuve de l'Étranger. Culture et Traduction dans l'Allemagne Romantique* (Paris NRF 1984), pp. 227–230.

Les réflexions de Schleiermacher sur l'art de traduire s'inscrivent à l'intérieur d'une pensée longuement mûrie sur la communication et l'interprétation en général. Le professeur de Berlin qui aspire à rénover les études de théologie est en effet aussi le fondateur de l'herméneutique. (Et là ses écrits devinrent des classiques.) Rappelons les thèses fondamentales de son cours d'herméneutique : il n'y a pas de pensée sans langage. Tout langage (et donc toute pensée) est un saut à travers des distances historiques pour absorber les vues d'autres hommes ; à la base de ces activités de pensée se trouvent le besoin de comprendre, l'art de l'interprétation et le désir de trouver une unité entre sa vie à soi et celle des autres humains³¹. Traduire un texte, enseigner la théologie, c'est dans chaque cas chercher à comprendre ce qui a été vécu par d'autres et chercher à le faire comprendre par d'autres ; c'est, de manière générale, une activité herméneutique et une œuvre de transmission. Les hommes se trouvent séparés dans l'histoire, les chrétiens aussi, mais, par le moyen du discours, une communauté peut s'instaurer. Les hommes ne peuvent échapper à l'histoire mais ils peuvent œuvrer pour y vivre ensemble.

Le travail de la parole peut ainsi surmonter le relativisme inhérent à la succession des siècles de l'histoire et à la juxtaposition des mondes culturels parallèles qui se trouvent dans un état d'incommunicabilité.

Schleiermacher ouvrait sur ce point une piste précieuse qui aurait pu être utile aux hommes du XIX^e : il montrait en effet comment vivre humainement, éthiquement, chrétiennement avec le relativisme. Le XIX^e siècle en effet a vécu tous les affres d'un relativisme vivement ressenti et de l'insécurité. On s'est demandé si la culture nationale était assez forte pour tenir dans l'histoire. On s'est demandé si elle était vraiment la meilleure. Et on a abusé du langage dogmatique pour se rassurer, se protéger, se blinder, en tant qu'homme ou en tant que chrétien. (Je crois au fond que les théologiens occidentaux n'ont pas suivi Schleiermacher par atavisme ethnocentrique.)

Permettez-moi de terminer en évoquant deux personnages du XIX^e dont le cheminement, tout en étant exceptionnel, même marginal, me semble profondément révélateur de cet état d'esprit. À Hauterives, dans la Drôme, un facteur de campagne, Ferdinand Cheval, donne suite à son rêve : Durant 33 ans, de 1879 à 1912, il accumule des cailloux et bâtit dans son jardin un merveilleux mais inutile « palais idéal ». Cette architecture sauvage, onirique, 1000 m.³ de maçonnerie, est issue du rêve d'un seul individu, une nuit. Le facteur Cheval s'est expliqué sur son intention : il a voulu braver le temps et laisser une œuvre qui lui survive. Et il tapisse son monument de sentences...

En créant ce rocher
J'ai voulu prouver ce que peut la volonté.

Sous ses mots « éternels » reprennent les assurances du spiritualisme républicain et patriotique de la Troisième République.

31. Voir les pp. 43 et 44 dans mon article « L'herméneutique de Schleiermacher dans son contexte historique et culturel » and *Sciences Religieuses/Studies in Religion* 12:1 hiver 1983, pp. 35-50.

Dieu et la Patrie sont nos maîtres
Servons-les bien,
Ils nous serviront bien de même.

...
La vie est un combat.
Dieu protège le génie.

Les mots du dogmatisme commun, quotidien, les croyances d'un facteur rural, deviennent un langage absolu parce qu'inscrits sur une pyramide qui va durer à jamais.

Et en 1850, une Ursuline, la mère Saint-Jean, sentant sa fin prochaine, se fait fabriquer un cercueil à ses mesures puis l'installe dans sa cellule. Elle se met en outre à méditer sur des crânes, reprenant à son compte les gestes baroques traditionnels de la méditation sur la mort. Mais ce n'est pas tout : elle veut, elle aussi, formuler un langage permanent. Elle couvre l'intérieur de son cercueil de sentences sur les parois et sous le couvercle. « Dieu seul est mon élément... » « Voilà mon corps ta demeure, voilà où tu pourras. » « Je consens, ô mon Dieu, à la séparation de mon âme d'avec mon corps. »³² Ainsi affirmée, elle va entrer dans l'éternité, bardée de mots qui proclament sa foi orthodoxe et disent la vérité pour toujours. S'il nous faut lire Schleiermacher aujourd'hui, c'est précisément parce qu'avec beaucoup de rigueur, il incite les théologiens à renoncer à un tel langage. Il leur apprend à œuvrer dans l'histoire, et à travailler pour des hommes déchirés par l'histoire, mais qui sont néanmoins en voie de rédemption. Voilà pourquoi le futur en théologie appartient à ceux qui assimileront ces intuitions fondamentales.

32. Odile ARNOLD : *Le Corps et l'Âme. La Vie des Religieuses au XIX^e siècle*, pp. 306-7 (Paris, Seuil, 1984).