NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

56 N° 7 1929

Le mouvement théologique et religieux en Allemagne (1)

Erich PRZYWARA

p. 565 - 575

https://www.nrt.be/en/articles/le-mouvement-theologique-et-religieux-en-allemagne-1-3332

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le mouvement théologique et religieux en Allemagne

L'APRÈS-GUERRE.

Nous commencerons nos rapports annuels sur le mouvement théologique et religieux en Allemagne par une esquisse de l'état général de la religion et de la théologie dans ce pays. Le rapport concernant l'année 1928 suivra prochainement.

Ces rapports ne seront pas des répertoires bibliographiques ; d'autres revues en fournissent. On s'efforcera de dégager d'une réalité complexe quelques lignes maîtresses. A cet effet, on se mettra, pour considérer la production théologique, au point de vue des problèmes fondamentaux de la vie religieuse, et l'on soulignera les aspects nouveaux que prennent les questions théologiques essentielles. Nous ne répéterons pas ce que nous avons eu l'occasion d'exposer dans les « Stimmen der Zeit » ou dans d'autres revues allemandes. Au besoin nous nous permettrons plutôt de renvoyer le lecteur à ces exposés (1).

On dressera donc ici des bilans annuels.

I

Tout d'abord, une considération d'ordre général : deux mots sont aujourd'hui extrêmement usités en Allemagne ; ce sont les mots de « mouvement » (Bewegung) et « d'essence » (Wesen). Le mouvement théologico-religieux actuel relève lui aussi des préoccupations qui ont fait le succès de ces mots dans l'Allemagne d'après guerre. « Mouvement », on entend par là une découverte vivante, personnelle, de vues nouvelles, de nouvelles valeurs. Une découverte vivante et personnelle, c'est tout le contraire d'une répétition

(1) Voir, à propos du présent article, notre ouvrage, *Ringen der Gegenwart*, Augsbourg, 1929.

routinière de gestes coutumiers. De vues nouvelles et de nouvelles valeurs : entendez qu'il s'agit d'objets réels qui sont ainsi découverts; car tous les mouvements dont il est question veulent rompre avec le subjectivisme, et combattent l'individualisme libéral d'avant la guerre. Aussi aiment-ils à se définir comme des « tournants » (Wende) : on se détourne de l'ancien pour aller à du nouveau qui en est l'opposé.

Signalons deux de ces « tournants » : l'orientation vers l'objet et l'orientation vers la société. Nous verrons tout d'abord, ce que sont ces choses, ensuite quels en sont les contre-coups dans le domaine théologique et religieux.

« Orientation vers l'objet » : cela signifie rupture avec le néo-kantisme et, d'une manière générale, avec toutes les formes du kantisme, lesquelles attribuent à des catégories subjectives la détermination des objets. Dans la phénoménologie de Husserl (comme aussi dans la science fondamentale de Rehmkes et dans la théorie de l'objet de Meinongs), on affirme que toute pensée est une vision immédiate de contenus qui sont vrais en eux-mêmes et ont valeur d'essence. La phénoménologie de Scheler étend cette affirmation à la morale : l'action morale ne relève pas d'une autonomie formelle, elle a pour règle une valeur objective, saisie par un sentiment de la valeur. La phénoménologie ontologique de Conrad Martius fonde un réalisme authentique et une métaphysique de l'Etre (centrée sur le problème de l'essence et de l'existence). Martin Heidegger, enfin, va jusqu'à faire de l'ontologie la *prima philosophia* qui s'éploie ensuite en logique, éthique, etc...

« Orientation vers la société » : on entend par là le rejet de ces formes de sociologie qui mettent à l'origine de la société un contrat d'individus naturellement indépendants. Otmar Spann, à Vienne, rajeunit la philosophie sociale du romantique Adam Müller : le tout de la société est antérieur aux individus dans lesquels il s'articule, et c'est pourquoi la démocratie aussi bien que l'absolutisme sont des formules politiques individualistes qui doivent faire place à celle d'une nation hiérarchisée selon les classes sociales.

Eugène Rosenstock met à la base d'une sociologie où tout dérive de la notion du peuple une métaphysique de l'idée exprimée par le pronom : nous.

Ces deux courants ont une triple conséquence en matière théologique et religieuse.

Premièrement, ils renouvellent l'estime de l'élément dogmatique de la religion ; et ceci ne va pas sans une désaffection pour les considérations exclusivement morales ou apologétiques. La cohérence interne de la vision du monde que propose la foi sera à elle-même sa garantie. La religion ne sera plus appréciée d'après sa vertu éducative ou moralisatrice : elle est fin en soi et l'homme est ordonné à elle. Bref, objectivisme religieux ; c'est le terme déjà consacré pour caractériser cette attitude de la foi nullement préoccupée d'expériences individuelles, éprise exclusivement de la contemplation de l'objet.

Deuxième conséquence : la dévotion prend un caractère cultuel très prononcé. Le culte est une activité religieuse essentiellement objective : *opus operatum*. La dévotion subjective ne l'intéresse que dans la mesure où elle rend apte à la fonction à exercer. Le culte est de la sorte l'expression par excellence de l'objectivisme religieux ; et c'est ce qui explique l'orientation cultuelle de la dévotion allemande d'aujourd'hui. Conséquemment, on se lasse aussi bien d'une dévotion subjective à tendance mystique que d'un *moralisme dévot centré sur l'ascèse*.

Et ceci nous conduit à une troisième conséquence : la piété n'est plus individuelle, elle est sociale. Ici l'objectivisme religieux est pleinement achevé, puisque le sujet même de la prière n'est plus d'abord l'individu, mais d'abord la communauté et, en elle, les individus comme ses membres. Aussi bien le culte liturgique n'est vraiment lui-même que lorsque la communauté l'exerce.

Cette triple orientation est commune au judaïsme, au protestantisme et au catholicisme. Quant au judaïsme, elle s'y manifeste par le mouvement sioniste — qu'on songe à Martin Buber par exemple — qui se détourne du libéralisme juif et de sa morale

rationaliste pour mettre au centre de ses préoccupations le dévouement à la Terre Sainte et au peuple élu. Quant au protestantisme, elle y commande le mouvement inauguré par Karl Barth et les tendances de la Haute Église, celles-ci opposant le culte à la prédication, celui-là abandonnant le protestantisme libéral, féru d'expériences subjectives, pour mettre l'accent sur le service de la divine Majesté. Quant au catholicisme enfin, elle y provoque, en même temps qu'une mise en valeur synthétique du dogme, le sens de la dévotion liturgique, avec sa pratique sacramentelle et sa prière chorale, avec aussi son goût pour le mystère du corps mystique du Christ.

On voit dès maintenant comment la faveur dont jouit le mot « essence » se rattache à ces mouvements. Ceux-ci cherchent, en vérité, à saisir l'essence propre des religions où ils se manifestent : l'essence du judaïsme, l'essence du protestantisme, l'essence du catholicisme. Les livres qu'on lit le plus traitent de ces questions. Ainsi ceux de Martin Buber et de Léon Baeck sur le judaïsme, ceux de Karl Barth et de Karl Heim sur le protestantisme, ceux de Pierre Lippert et de Karl Adam sur le catholicisme. L'essence, ici, c'est le point central auquel se rattachent la multiplicité des dogmes et les pratiques de dévotion. Le sionisme tend à la rénovation du culte, parce qu'il voit en celui-ci l'origine de la Loi. Le nouveau protestantisme met l'accent sur la causalité exclusive du Dieu de Majesté, parce qu'il voit en elle la pierre angulaire de la Réforme. Le catholicisme d'aujourd'hui met en vive lumière le dogme central du corps mystique du Christ, parce qu'il croit y reconnaître l'élément spécifique du catholicisme.

Ces mouvements vers ce qu'il y a d'essentiel dans les religions montrent à coup sûr que l'on prend au sérieux la religion, qui réclame tout l'homme, non en vue d'une expérience subjective, mais en vue du pur service de Dieu. Mouvements, ils sont quelque chose de sérieux ; mouvements vers l'essence même d'une religion, ils prouvent que ce que l'on prend au sérieux, c'est ce qui est vraiment propre à celle-ci.

Mais ces mouvements ne sont pas sans dangers. L'enthousiasme qu'ils provoquent est facilement accompagné d'une mésestime pour la simplicité de la vie religieuse. La recherche de ce qui est essentiel peut dégénérer en un besoin de réforme intempestif. Echappe-t-on à ces écueils, on risque encore de se repaître de vaines spéculations; la pratique de la vie religieuse faisant place à de brillantes disputes.

C'est ici le point critique de tous ces « tournants ». Grâce à eux, sans doute, le catholicisme a pris, dans la vie intellectuelle de l'Allemagne, une vigueur que depuis des siècles il n'avait plus. Mais il y a lieu de se demander si leur résultat n'a pas été surtout une floraison de congrès, de discours et de livres, s'ils ont réussi à renouveler la pratique de la vie religieuse catholique, si tous ces mouvements exercent une influence plus considérable à l'heure présente, que la mécanisation et la matérialisation de la vie sociale.

II

Pour passer de ces considérations assez générales à une vue plus concrète des choses, traitons de la lutte spirituelle actuelle entre le catholicisme et le protestantisme. Nous le ferons en esquissant successivement la vie spirituelle protestante et la vie spirituelle catholique des dernières années.

La vie spirituelle protestante est caractérisée par l'interférence de courants qui la rapprochent du catholicisme et de courants qui, au contraire, se portent vers ce qu'il y a de spécifiquement luthérien.

Rodolphe Otto (1), le maître de Marbourg en science et en philosophie religieuse, et Frédéric Heiler, autrefois catholique, travaillent à renouveler le culte protestant. Otto part de sa théorie sur la sainteté comme catégorie exclusivement sacrée (en opposition à la sainteté exclusivement morale), Heiler (2) part de sa conception de la vie de prière, fin en soi. Mais la catégorie de la

(1) R. Otto, *Das Heilige*, 11e éd., Stuttgart, 1923. — (2) Fr. Heiler, *Katholizismus*, Munich, 1923; du même, *Evangelische Katholizität*, Munich, 1926.

sainteté n'est, en fin de compte, pour Otto, qu'une conception purement formelle, à laquelle ne correspond point la réalité d'un monde surnaturel; et le « catholicisme » de Heiler n'est pas seulement, comme il le voulait il y a quelques années, de l'épiscopalisme opposé au papisme, mais au fond une forme attardée du modernisme, la vie de prière étant conçue comme une expérience religieuse et non comme un service objectif dans la réalité objective du règne de Dieu.

Radicalement opposé à ce groupe est le groupe de ceux qui on mis en tête de leur programme la rénovation d'un culte religieux objectif; le groupe de Karl Barth (1) et de ses amis, Edouard Thurneysen, Frédéric Gogarten, Emile Brunner, Bultmann, Knittermeyer, etc. Il a une origine assez complexe. Il représente tout d'abord un retour à Calvin, dans la mesure où Calvin s'oppose à Luther et à Melanchton par l'insistance qu'il met à parler du service de la Majesté divine plutôt que du sentiment intime de la justification personnelle, et de « l'instrument divin » plutôt que de « l'homme pieux ». Il se rattache aussi aux virtualités religieuses du socialisme; Barth et Thurneysen patronnent le « socialisme religieux », c'est-à-dire le jugement qui va fondre sur la décrépitude du christianisme bourgeois. Il s'inspire encore d'une théologie néo-eschatologique : le règne de Dieu est le règne éternel, et le christianisme la poussée continuelle du jugement éternel sur la vie. Enfin tout ceci est proposé comme un renouvellement de la doctrine du grand philosophe et théologien danois Kierkegaard (2) : opposition à toute forme religieuse voulant « établir sa demeure sur la terre », condamnation par conséquent d'une église organisée hiérarchiquement et munie de sacrements,

(1) K. BARTH, *Der Römerbrief*, 2e éd., Munich, 1923; du même, *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1er vol., Munich, 1924; 2e vol., Munich, 1928. Voir nos études dans la *Schweizerische Rundschau*, t. 27, 1928, p. 1089 et suiv., et dans les *Stimmen der Zeit*, t. 116, 1928-29, I, p. 104 et suiv. — (2) Voir CHR. SCHREMPF, *Sören Kierkegaard*, 2 vol., Iena, 1927-28; à corriger par TH. HAECKER, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Munich, 1913.

en laquelle la majesté du Dieu invisible et de son règne éternel se matérialise. Le catholicisme est rejeté en raison des caractères qu'à l'époque du protestantisme libéral on considérait comme spécifiquement catholiques : l'obéissance et l'autorité, le renoncement et le sacrifice. Une église visible et sacramentelle, selon la conception catholique, est considérée comme une forme appauvrie et inconsistante, bien plus (d'après Karl Heim dont les déclarations vont jusqu'à l'absurde) comme une manière d'arracher les âmes à la domination implacable du Dieu invisible et éternel.

La mentalité du protestantisme, qui veut à tout prix retrouver son essence, se manifeste surtout daus les discussions au sujet de la méthode qui doit présider à l'élaboration d'une théologie spécifiquement protestante, c'est-à-dire d'une théologie qui dérive logiquement de la notion protestante de la foi. Schleiermacher est ici le précurseur. L'ouvrage autour duquel la controverse se développe est la « Théologie systématique » de Georges Wobbermin (1), surtout le premier des trois volumes qu'il comporte. Ce volume contient la méthodologie la plus étendue et la plus pénétrante de la théologie protestante. Wobbermin cherche à concilier le nouvel objectivisme théocentrique avec un point de départ anthropocentrique. Son but est de fournir une synthèse du vieux protestantisme libéral et du néo-protestantisme de Barth. Ses disciples les plus marquants, Théodore Odenwald et Robert Winkler (2), travaillent à préciser cette œuvre considérable. Mais le groupe de Barth répond catégoriquement que, de cette manière, on ne saurait aboutir à une théologie de la révélation.

En raison de l'anthropocentrisme établi comme point de départ, on n'aura qu'un objectivisme fondé sur l'expérience subjective.

Inversément, la pensée du groupe de Barth commence à influencer la philosophie. L'époque des philosophies « neutres » est close. Les vieilles écoles kantiennes de Marbourg, de Bade, etc,

(1) G. Wobbermin, *Systematische Theologie*, 3 vol., Leipzig, 1913 et suiv. — (2) R. Winkler, *Das Geistproblem*, Göttingen, 1926.

commencent à s'occuper de la philosophie de la religion ; citons les noms de Görland, Scholz, Brunstäd, etc. On s'intéresse au fond métaphysique et religieux du kantisme. D'une manière générale, le mouvement philosophique d'aujourd'hui passe de la systématisation purement rationnelle à une aporétique conditionnée par la religion, à une métaphysique du déchirement tragique de l'homme et de l'univers. La « théologie du jugement » conduit à une « philosophie de la question », non pas précisément de la question que l'inquiétude humaine pose à l'égard de Dieu, mais bien plutôt de la question posée à l'homme par Dieu ; question qui est une mise en demeure de répondre.

Nous rencontrons ici la terminologie de trois penseurs très représentatifs du mouvement : Paul Tillich (1) dont les conceptions relèvent à la fois de Barth et d'une mise au point de Schelling, et constituent une philosophie religieuse de la « menace inconditionnée » (unbedingte Bedrohung) et de l'heure opportune (Kairos), Dieu étant tout à la fois l'inconditionné qui menace l'homme dans sa sécurité et qui s'insère dans le temps à l'heure voulue ; Everard Grisebach, qui travailla d'abord dans le même sens qu'Eucken, mais qui comprit ensuite, au cours de ses controverses avec Frédéric Gogarten, la puissance de la théologie du jugement, et fut amené dès lors à transformer sa philosophie du progrès moral en une philosophie de la question que pose à tout système, pour le juger, *la réalité de l'opposition du moi pensant à l'autre contre* lequel il se brise, l'autre qui en fin de compte porte manifestement en lui des traits divins (2) ; Martin Heidegger (3), enfin, qui commença par aller dans le sens de la néo-scolastique, marcha ensuite entre Husserl et Dilthey et prit enfin pour maître de sa pensée Kierkegaard tel qu'il le connut dans les œuvres de Barth. Il a donné à la philosophie de l'heure présente son expression la

(1) P. TILLICH, *Religionsphilosophie*, Berlin, 1928 ; voir notre étude dans les *Stimmen der Zeit*, t. 116, 1928-29, I, p. 107 et suiv. — (2) Voir notre étude *An der Wende*, février, 1929. — (3) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1927 ; voir notre étude dans les *Stimmen der Zeit*, t. 115, 1927-28, II, p. 252 et suiv.

plus forte dans sa phénoménologie de l'existence : l'existence de l'homme, c'est l'état brisé et inquiet du « souci » (Sorge). Ce souci, qui dérive de « l'inquiétude » (Angst) de Kierkegaard, ne peut pour cela même se désintéresser de Dieu. Mais son auteur l'enferme avec désespoir à l'intérieur du monde. C'est alors le souci vraiment démoniaque et explosif de l'homme qui se mure en lui-même devant Dieu. Le mot d'ordre du souci d'après Heidegger, c'est « dans le monde ! »

Nous trouvons donc de fait ce que nous avions annoncé : un débordement qui, d'une part, s'oriente constamment vers le catholicisme, mais d'autre part pousse jusqu'au paroxysme les formes les plus opposées au catholicisme. Le triste cas de Max Scheler qui passa d'une période expressément catholique à une période d'hostilité tragique à l'égard de l'Église n'est-il pas symbolique ? Mais puisque Heidegger et Scheler, ces deux hommes si représentatifs de leur temps, sont l'un et l'autre d'anciens catholiques, nous pouvons, sans autre transition, aborder le sujet qu'il nous faut encore traiter.

La *vie spirituelle catholique* est influencée très fort, elle aussi, par l' « orientation vers l'objet » et l' « orientation vers la communauté ». Ce mouvement la détourne d'un catholicisme atténué par raison d'opportunité et la porte au contraire à la profession d'un catholicisme intégral. On a conscience que l'orientation vers l'objet est *profondément catholique* ; *et de là vient que la pratique d'une* dévotion individuelle est en recul par rapport à la dévotion objective de la liturgie ; de là vient encore que la pensée philosophique s'oriente de nouveau, en passant par une « phénoménologie catholique », vers un thomisme franc. Pareillement l'orientation vers la société paraît aussi profondément catholique. Elle porte à centrer la vie de prière sur le mystère du corps mystique du Christ ; et, en matière de pensée philosophique, elle étend l'influence d'Othmar Spann et de son Organologie, elle pousse à catholiciser certaines idées socialistes, elle fait prôner passionnément le principe d'individuation thomiste (*individuum de ratione materiae*) en opposition au

principe d'individuation suarézien (*individuum de ratione formae*). Ces deux tendances sont nuancées par la mentalité eschatologique de l'époque; on ne veut plus de compromis, mais une religion intégrale et intransigeante. L'Église et la culture s'affirment l'une et l'autre avec tous leurs caractères distinctifs.

Tout ceci entraîne diverses conséquences. On estime moins — et la polémique s'en mêle parfois — ce qu'on appelle la dévotion populaire franciscaine et la dévotion volontariste des jésuites. En philosophie, on rompt avec la « métaphysique inductive » et en général avec la pensée critique, empirique, psychologique et historique, pour s'attacher à une « métaphysique pure » comme celle du thomisme franco-belge d'aujourd'hui (1). En théologie, on se met à discuter une conception de la foi qui n'a plus rien à voir avec le « syllogisme de la foi » mais est toute surnaturelle; et conséquemment on prône une théologie qui est aussi éloignée que possible d'une méthode apologétique, historique ou dialectique, et qu'on pourrait caractériser comme une contemplation de l'essence des réalités théologiques.

En ce qui concerne la dévotion, la conséquence dont nous parlons se manifeste dans l'histoire du mouvement liturgique, et aussi d'une certaine manière dans le néo-franciscanisme de Thaddée Soiron, qui conçoit la « conversion » évangélique de façon à accentuer son caractère négatif de renoncement au monde, à la vie et au moi.

Les conséquences philosophiques apparaissent dans la propagande pour Maritain, dans un essai de phénoménologie catholique, et dans une philosophie qui, de parti pris, prend son point de départ dans la théologie. Il faut mentionner ici les cercles académiques catholiques, surtout celui qui s'est formé autour de Karl Eschweiler.

Quant aux conséquences théologiques, elles se font jour dans les travaux de Karl Adam (2) et de Joseph Engert (3) sur le concept

(1) Voir notre étude dans les *Kantstudien*, t. 33, 1928, p. 73 et suiv. — (2) K. ADAM, *Glaube und Glaubenswissenschaft*, 2e éd., Rottenbourg, 1923; *Wesen des Katholizismus*, 3e éd., Dusseldorf, 1928. — (3) J. ENGERT, *Studien zur theol. Erkenntnislehre*, Ratisbonne, 1926.

de la foi, et dans les controverses que Karl Adam eut à ce sujet avec les théologiens d'Innsbruck, mais surtout dans les discussions que provoqua l'ouvrage de Karl Eschweiler (1) sur « les deux voies de la théologie », et le reproche de kantisme latent qu'il adresse à la théologie plus ou moins influencée par le molinisme.

Tout ce mouvement offre encore un autre aspect. D'une part, sans doute, il semble que, plus ou moins consciemment, une ligne d'attaque se forme contre ce qu'on appelle molinisme ou jésuitisme, c'est-à-dire, d'une manière générale, contre l'insistance sur la coopération active, et, par le fait même, contre l'accentuation d'un réalisme du monde, de la vie et du moi. Mais, d'autre part, il semble que le cas de Joseph Wittig donne à réfléchir. On commence à se demander jusqu'à quel point Gisler, avec son affirmation impitoyable : « *Luther redivivus* », pouvait avoir raison, et l'on prend alors une attitude plus critique à l'égard d'un objectivisme, très pur en apparence, et de l'idée de communauté. On se souvient que ce n'est pas sans raison que le Concile de Trente a mis l'accent sur la coopération active, et l'on comprend qu'il ne saurait pas être question de considérer le « catholicisme de l'époque moderne » comme on dit, c'est-à-dire le catholicisme de la Réforme catholique, comme une simple réaction, qu'il faudrait aujourd'hui dépasser.

Munich. ERICH PRZYWARA, S. I.

(1) ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsbourg, 1926.