Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 2 (1869)

Artikel: Le XVIIIme et le XIXme siècle en face du christianisme

Autor: Ritter, C. / Strauss, D.-F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379088

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.07.2025

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

LE XVIIIme ET LE XIXme SIÈCLE

EN FACE DU CHRISTIANISME

PAR

D.-F. STRAUSS [1]

Si l'on excepte le siècle de la Réformation, aucun siècle de l'ère moderne n'a plus fait pour le progrès de l'humanité que le XVIIIme. Après l'arrêt et le recul du XVIIme, il reprit les problèmes du XVIme dans un esprit plus large, et il arriva fort près de leur solution, autant du moins que le permet cette allure compliquée de l'histoire, qui ne clôt rien d'une manière absolue. On ne parla plus de réformation, mais de progrès des lumières, — de foi, mais de pensée et de conscience, — de chrétiens, mais d'hommes, — de sujets, mais de citoyens.

Le XIXme siècle avait fait un riche héritage, mais rarement héritier fut aussi ingrat envers son bienfaiteur. Presque jusqu'au milieu de notre siècle, il a été de bon ton de dédaigner le siècle précédent. On se serait cru destitué d'esprit, si l'on n'avait traité de plate et de bornée l'*époque des lumières*, et souvent on s'imaginait

[1] Le *Compte-Rendu* a publié l'année dernière (1868, page 643-46) une courte notice sur Reimarus à propos de diverses publications récentes et en particulier du livre de M. le Dr Strauss (*H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, von D. F. Strauss, Leipzig, 1862). Nous y renvoyons le lecteur pour tout ce qui concerne la biographie de Reimarus, et nous donnons ici la traduction intégrale de l'introduction et de la conclusion du livre de M. Strauss : à propos de l'auteur des célèbres *Fragments de Wolfenbüttel*, M. Strauss y porte sur la critique religieuse au XVIIIe siècle un jugement qu'on ne lira pas, croyons-nous, sans intérêt. C.R.

que, pour faire preuve de profondeur, il suffisait de railler la pauvreté et la sécheresse du rationalisme. Le XVIIIme siècle paraissait superficiel, parce qu'il était clair; et parce qu'il avait beaucoup de bon sens, il paraissait avoir peu d'esprit. Il manqua d'impartialité, cela est certain; mais un ferme parti-pris a toujours été le caractère des périodes de progrès dans l'histoire, tandis qu'une molle impartialité est le propre des époques stationnaires. Le XVIIIme siècle ne comprenait pas le passé; il ne comprenait guère au fond que lui-même; mais aussi il savait d'autant plus clairement ce qu'il voulait, ce qu'il devait faire.

Un philosophe berlinois a récemment nommé Frédéric-Guillaume IV « une intelligence historique. » Puisse l'esprit de l'histoire lui pardonner un tel blasphème! Ce qui est vrai, c'est que ce prince est bien le représentant exact du XIXme siècle en tout ce qu'il a d'hostile au XVIIIme. De l'esprit autant et plus qu'il ne faut, mais de bon sens peu; beaucoup trop de sensibilité et pas assez de caractère; plus de magnanimité que de sentiment du juste; de la dévotion, mais pas de vrai sérieux; une grande affectation de dilettantisme historique, mais non une véritable intelligence de l'histoire, non le désir et la force de marcher d'un pas ferme vers l'avenir, au lieu de se divertir sans cesse aux images du passé. Est-il donc possible de saluer du titre « d'intelligence historique » le prince qui veut précisément rayer du livre de l'histoire le passé le plus récent, — qui croit comprendre et aimer le moyen âge, mais méconnaît l'époque de Frédéric et de Joseph, de la critique allemande et de la révolution française, — qui même chez un Luther et un Calvin ne sait apprécier que leurs tendances réactionnaires, reste du moyen âge?

C'est un des services involontaires que nous a rendus le prince romantique — et il nous a rendu plus d'un service de ce genre — que d'avoir montré aux plus aveugles par des faits incontestables où en arrive notre siècle lorsqu'il renie les travaux et l'esprit du siècle précédent. Un air épais et humide, la moisissure attaquant tout dans l'État et dans l'Église, dans l'école et dans la science, — voilà ce que trouvait, il y a trois ans [1], à son entrée aux affaires, le gouvernement prussien actuel. Aujourd'hui encore on est bien loin d'avoir ouvert assez de fenêtres à l'air libre, bien loin d'avoir mis de côté tous les restes pourris de l'ancien régime. Il faut qu'on se rattache plus résolûment encore au siècle de la lumière

[1] Ces lignes ont été écrites en 1861. (*Trad.*)

et de la tolérance, au siècle des droits du peuple et des droits de l'humanité, — qu'on reconnaisse plus franchement que le seul moyen de dépasser ce siècle, c'est de s'assimiler ses résultats, c'est de continuer sur la route qu'il a tracée, et non de rebrousser chemin.

En Allemagne, le parti de la réaction — surtout l'école romantique, philosophes et poètes, — chercha avec une habileté que le succès a couronnée, à placer les hommes célèbres de notre XVIIIme siècle sous un jour défavorable, à mettre en avant les plus médiocres et à laisser les plus grands à l'écart. Tandis que le Français, toutes les fois qu'il est question du XVIIIme siècle, rappelle avec orgueil Voltaire et Rousseau, Diderot et d'Alembert, La Fayette et Mirabeau, l'Allemand, dans le même cas, ne manque jamais de prononcer tout d'abord le nom de Frédéric Nicolaï [1]. Parmi les souverains qui représentent le mieux l'esprit du XVIIIme siècle, Joseph II, avec sa fin tragique, a pu servir à la réaction d'épouvantail, et quant à Frédéric II, on a bien soin de séparer sa grandeur personnelle de son incrédulité et de sa culture française où l'on n'a voulu voir qu'un tribut payé à son siècle. On range nos deux grands poètes dans la période de transition qui sépare l'*âge des lumières* de l'époque toute moderne : pour Lessing et Kant, on estime, non sans raison, que sur bien des points essentiels ils ont dépassé leur siècle.

Ce sont toujours les plus grands hommes d'une époque qui anticipent le plus sur l'époque suivante, et tel est certainement le cas pour Lessing et pour Kant ; mais cela n'efface en rien la marque intellectuelle distinctive qui assigne à l'auteur de la *Critique de la raison pure* et au poète de *Nathan* leur place dans le XVIIIme siècle dont ils sont les représentants les plus éminents. Je le reconnais : à côté de ces hommes que deux siècles peuvent revendiquer, ceux qui appartiennent exclusivement à un seul, qui sont de parfaites incarnations de son esprit, ne viennent qu'au second rang ; il n'en est pas moins vrai que parmi ces derniers l'Allemagne peut citer des hommes bien supérieurs à un Nicolaï où à un Mendelssohn, à un Bahrdt ou à un Basedow. C'est l'un des plus remarquables d'entre eux, — un homme qu'on a trop laissé dans l'ombre projetée sur lui par un plus grand, et qu'on n'a vu du reste qu'à la lueur douteuse dans laquelle il apparaissait sous un incognito trop

[1] Écrivain médiocre du XVIIIe siècle allemand, l'une des victimes de Gœthe et de Schiller dans leurs Xénies. (Trad.)

longtemps gardé, — c'est *Hermann-Samuel Reimarus* que je voudrais aujourd'hui montrer au plein jour, où il fera honneur à la nation allemande non moins qu'au XVIIIme siècle. Jusqu'ici on ne le connaît guère que par les écrits polémiques de Lessing, tout au plus par les *Fragments* que le grand critique emprunta à un ouvrage aujourd'hui encore à peu près inédit. J'ai sous les yeux le manuscrit de cet ouvrage, et c'est d'après ce document, non moins qu'à l'aide des écrits imprimés de Reimarus et des faits connus de sa vie, que je voudrais donner une idée de l'homme, de ses doctrines, de son esprit, de la place qu'il occupe dans l'histoire des idées.

L'auteur, après avoir rempli le programme qu'il vient de tracer, termine par la conclusion suivante où il examine, à propos de Reimarus, les rapports du XVIIIe et du XIXe siècle au point de vue religieux.

I.

Le point de vue religieux de Reimarus est celui du XVIIIme siècle, et nous pouvons le dire : dans l'*Apologie* de Reimarus, ce siècle, par l'un de ses représentants les plus énergiques et les plus dignes, a fait, à l'égard de la Bible et du christianisme, ce qui était de son office, de sa mission. Or, cette mission consistait précisément à renverser la conception ecclésiastique du Christianisme et de la Bible, et à mettre à la place, pour autant que la chose était possible, une conception naturelle et rationnelle. Pendant des siècles on n'avait considéré que le beau côté de la religion chrétienne, l'*endroit*; pour la connaître et l'éprouver véritablement, il fallait bien une fois considérer aussi l'*envers*. La religion de l'Ancien et du Nouveau Testament avait passé jusqu'alors pour une œuvre divine dans le sens le plus élevé de ce mot; par un retour assez naturel, on la tint désormais pour une œuvre humaine dans le sens le plus défavorable. C'est un pénible spectacle, je l'avoue, que de voir des personnes et des choses qu'on était habitué à considérer comme saintes et surhumaines, — de les voir tout à coup rabaissées non-seulement au sol de la réalité, mais encore dans toute la poussière et dans toute la boue des choses terrestres; et pourtant on ne saurait méconnaître dans ce retour de fortune la main de l'inévitable Némésis. Autant le pendule avait été soulevé dans un sens, autant, laissé à lui-même, il remontera dans le sens

opposé, jusqu'à ce que, après un certain nombre d'oscillations, il retrouve peu à peu son équilibre.

Le XVIIIme siècle voulait la justice. Plus de priviléges; ce qu'on fait à l'un, il est juste de le faire aussi à l'autre; même poids et même mesure, même jugement et même droit pour tous. Assez longtemps les religions juive et chretienne avaient passé seules pour vraies et divines, toutes les autres, les religions dites païennes et la religion musulmane, pour fausses. Fausses et diaboliques, eussé-je dû dire, si, dans les temps plus rapprochés, il n'était devenu plus habituel de considérer toutes les religions extra-bibliques comme des produits de l'imposture humaine. Le XVIIIme siècle, dont l'horizon avait été élargi par l'étude de l'histoire et par les découvertes géographiques, ne pouvait plus supporter cette inégalité. La ferme persuasion, c'était que les choses ne peuvent pas être essentiellement différentes *intra muros* de ce qu'elles sont *extra muros*; — que, dedans comme dehors, ce qu'on trouve toujours, ce sont des hommes, avec la même nature, avec les mêmes dons et les mêmes forces, les mêmes faiblesses et les mêmes passions. De là le dilemme : ou bien les religions païennes, ainsi que la religion de Mahomet, sont aussi des révélations divines, — mais cela était-il donc possible avec toutes les erreurs, toutes les absurdités palpables que le XVIIIme siècle croyait y trouver? et comment d'ailleurs une révélation surnaturelle pouvait-elle se concilier avec la notion de Dieu et du monde propre à ce siècle? — ou bien les religions juive et chrétienne sont, elles aussi, des œuvres humaines, des produits de l'imposture des uns, de la superstition et de la sottise des autres.

Toutes les religions positives sans exception sont des produits de l'imposture : telle était la pensée intime du XVIIIme siècle, lors même qu'il ne l'exprimait pas toujours aussi ouvertement qu'il l'a fait dans l'ouvrage de Reimarus. En fait, cette thèse pouvait comporter des interprétations assez différentes. Le dessein primitif des fondateurs de religion pouvait avoir été bon, conçu en vue du bien de l'humanité, mais en même temps avec la pensée que le seul moyen de conduire les hommes au vrai bien, c'est de les attirer par le mirage d'une révélation ou d'une intervention divine : ce dessein pouvait avoir été perdu de vue plus tard par les prêtres, qui n'avaient plus eu d'autre préoccupation que d'exploiter la crédulité publique dans l'intérêt de leur ambition et de leur avarice. Mais à prendre les choses à la rigueur, quelle garantie avons-nous que le fondateur ait mieux valu que ses successeurs, que pour lui

déjà il ne se soit pas agi tout simplement de puissance et d'honneurs, peut-être même de jouissances? — De même pour les fausses apparences de surnaturel et de merveilleux : ce pouvaient être les fondateurs qui en avaient ambitionné le prestige pour leurs personnes et pour leurs actes, ou bien ce pouvaient être leurs disciples après eux : dans ce dernier cas la chose pouvait s'être accomplie avec réflexion et avec une intention frauduleuse, ou bien sans qu'il y eût conscience et en toute bonne foi. Le XVIIIme siècle penchait visiblement vers la première de ces deux hypothèses, vers la plus fâcheuse, la plus défavorable aux religions positives et à leurs fondateurs; il n'aborda que par exception et comme au hasard les sentiers de la seconde hypothèse dont le XIXme siècle devait faire la grande route de la critique.

Ce qui ne pouvait que confirmer le XVIIIme siècle dans cette hypothèse défavorable au christianisme, c'était la croyance qu'il accordait au caractère historique des récits de la Bible, croyance qu'il avait reçue des siècles de foi et qu'il n'avait pas encore soumise à un examen approfondi. Car l'humanité ne rejette que peu à peu et morceaux par morceaux les préjugés qui l'ont dominée pendant des siècles. Pour le XVIIIme siècle, il s'agissait avant tout de dépouiller les récits bibliques de leur caractère prétendument surnaturel ; pourvu que tout se fût passé naturellement, il ne voyait pas de difficulté à considérer comme de l'histoire les faits que nous rapportent les cinq livres de Moïse ou les quatre Évangiles. Mais quand de l'histoire miraculeuse d'une révélation on a retranché le surnaturel et le divin, tout en maintenant la stricte historicité du récit, ce qui reste de l'opération, le *caput mortuum*. c'est l'imposture. — Si ce n'est pas Dieu lui-même qui descendit sur le Sinaï pour proclamer la loi, et si nous admettons néanmoins que la montagne fut entourée de fumée, que le tonnerre et les trompettes retentirent, il faut bien admettre en même temps que Moïse a joué une farce grandiose, ou tout au moins a su habilement exploiter un orage naturel pour l'exécution de son projet. Si ce n'est pas le feu du Seigneur qui alluma les sacrifices d'Aaron et d'Élie, et si nous conservons néanmoins cette donnée du récit que les victimes n'ont pas été consumées par les moyens ordinaires, il est impossible de ne pas admettre qu'Aaron et Élie avaient certaines connaissances chimiques secrètes dont ils ont profité pour jouer un tour de passe-passe et faire croire à un miracle. Si Jésus n'est pas ressuscité miraculeusement et si néanmoins le tombeau fut trouvé vide le matin du troisième jour,

il faut bien que ses disciples aient dérobé son cadavre. Si ce n'était pas une langue surnaturelle que parlaient les apôtres à la première Pentecôte et si néanmoins ils ont réellement parlé de telle sorte que, parmi leurs auditeurs, les uns ont pu penser à des langues étrangères, les autres à un effet de l'ivresse, il faudra bien conclure que, ce jour-là, les apôtres se sont permis une comédie des plus misérables.

Mais qui donc autorise la critique à procéder avec tant d'arbitraire et d'inconséquence ? Si ce n'était pas Dieu lui-même qui lançait la foudre et les tonnerres sur le Sinaï, qui donc nous dit qu'il y ait eu en réalité des tonnerres et des éclairs ? Le même écrivain qui nous assure que c'était Dieu qui les lançait, pourquoi lui accorderions-nous notre créance sur un point quand nous la lui refusons sur l'autre ? Si Jésus n'est point ressuscité miraculeusement au troisième jour, qui nous assure que son corps ait été réellement cherché dans le tombeau et n'y ait pas été trouvé ? Si à la première Pentecôte les apôtres n'ont pas parlé des langues étrangères en vertu d'une inspiration surnaturelle, d'où savons-nous donc qu'ils aient parlé autrement que comme des hommes ordinaires ?

Dès qu'on est ainsi arrivé à comprendre que le critique, lorsqu'il est en présence d'un récit de miracle, n'a pas le droit de lui ôter le caractère miraculeux et de lui laisser en même temps le caractère historique, — que le miracle n'est pas une enveloppe superficielle qu'on puisse enlever indifféremment, mais qu'en l'arrachant on emporte toujours avec lui un bon morceau d'histoire ; — quand ainsi on a relâché encore davantage le lien qui rattachait l'événement au récit, on peut considérer les personnages d'un récit merveilleux d'une manière toute différente et beaucoup plus équitable. Est-ce la faute du législateur israélite, si, après lui, la légende et la poésie ont orné son histoire de miracles de tout genre ? Si l'ambition sacerdotale a été jusqu'à lui imputer des miracles destinés à le venger de ceux qui avaient voulu, disait-on, attenter à ses priviléges et à ceux d'Aaron ? Est-ce la faute des apôtres s'ils n'ont pu croire à la résurrection de leur maître, sans que cette croyance revêtît peu à peu dans l'imagination de la première communauté chrétienne une forme qui, le miracle une fois retranché, donne prise aux plus fâcheuses suppositions ? — Il résulte de tout cela, je l'avoue, que notre savoir est diminué d'autant sur Moïse, sur Jésus et les apôtres ; nous savons sur eux moins de choses merveilleuses suivant les uns, moins de choses compro-

mettantes suivant les autres ; mais nous en savons toujours assez pour arriver, au moins dans les traits principaux, à une conception vraiment historique de ce qu'ils ont été et de ce qu'ils ont fait.

II

Le XVIIIme siècle, formé à l'école de Leibnitz et de Wolf, ne respectait rien tant que la loi d'identité et de contradiction. Une chose ne peut pas à la fois être et n'être pas : cette verité fut le réactif puissant au moyen duquel Reimarus en particulier sut dissoudre nombre de récits bibliques et de doctrines traditionnelles. Et cependant que de choses contradictoires il admet tout à côté, sans se douter qu'elles sont inconciliables ! Jésus doit avoir annoncé, avec un accent de conviction irrésistible, les plus pures, les plus sublimes vérités de la morale et de la religion, les préceptes de l'amour de Dieu et des hommes, du renoncement, de la purification du cœur, — et à côté de cela, il doit avoir été un ambitieux vulgaire, un homme dont les visées étaient toutes terrestres ! Les apôtres doivent avoir su mieux que personne qu'il n'y avait pas un mot de vrai dans l'histoire de la résurrection de leur maître, puisqu'ils avaient eux-mêmes fait disparaître son cadavre, — et néanmoins ils doivent avoir prêché cette histoire avec une foi si brûlante qu'elle a suffi pour transformer le monde ! Ce sont là des impossibilités qu'il était réservé au seul XVIIIme siècle d'admettre.

Tous les fondateurs de religion ont été des imposteurs : telle était la doctrine ouverte ou cachée du XVIIIme siècle ; le XIXme au contraire admet comme une vérité acquise que jamais une religion qui a pris place dans l'histoire ne s'est établie par la fraude, que toutes au contraire ont été fondées par des hommes très-convaincus. Cette justice équitable à l'égard des diverses religions à laquelle le XVIIIme siècle, qui déprécíait le christianisme, ne sut pas atteindre, le XIXme siècle y est arrivé en haussant de quelques degrés les religions extra-bibliques et en rabaissant de quelques autres les religions juive et chrétienne. Vis-à-vis de l'opinion antérieurement reçue que la religion biblique était œuvre divine au sens absolu, et les autres des produits de la tromperie de Satan ou de l'imposture des hommes, une autre opinion avait surgi, d'après laquelle ce dernier cas était celui de toutes les religions, du christianisme comme des autres. Il était réservé au XIXme siècle de

résoudre cette contradiction entre la pensée du XVIIIme siècle et celle des siècles chrétiens antérieurs, en montrant dans le détail que toutes les religions sont divines à des degrés divers, pour autant qu'elles expriment ce développement de la conscience du Divin dans l'humanité, mais que toutes aussi sont humaines pour autant que le développement est soumis aux lois de l'humaine nature et ne se réalise qu'à travers des faiblesses et des misères de toute espèce. C'est à cette vue conciliante que nous devons, d'une part la mythologie scientifique et la philosophie comparée des religions, de l'autre la théologie critique. Si les premières nous redisent au sujet des religions non chrétiennes, le mot fameux : *Introite, nam et hic Dii sunt*, l'autre ne nous laisse pas oublier que dans la naissance du christianisme il n'y a rien eu que d'humain et de naturel.

Les siècles antérieurs étaient trop profondément engagés dans le christianisme pour le comprendre et le juger d'une manière impartiale; et par une raison tout opposée, par cette raison qu'ils ne les considéraient que du dehors et avec des préventions hostiles, ils ne comprirent pas davantage les religions païennes. Mais d'où vient que le XVIIIme siècle, dont la situation était meilleure vis-à-vis de l'une comme vis-à-vis des autres, et qui a produit des travaux si estimables sur l'histoire extérieure *des religions*, d'où vient que ce siècle n'a rien compris à l'essence *de la religion?* Ce qui l'en empêcha, ce fut le caractère exclusivement logique et *disjonctif* de sa critique. Prenons un exemple. Les apôtres annoncent au monde que leur maître crucifié est sorti vivant du sépulcre au troisième jour. De deux choses l'une, dit alors cette critique : ou bien l'événement a réellement eu lieu, ou bien il n'a pas eu lieu; dans le premier cas, les apôtres ont dit la vérité, dans le second ils ont menti. Une troisième hypothèse ne paraissait pas possible au XVIIIme siècle. Mais les apôtres n'auraient menti que dans le cas où ils auraient su que Jésus n'était pas réellement ressuscité. Or, qui nous prouve qu'ils ont dû savoir cela ? Qui nous prouve qu'ils n'ont pas pu sincèrement croire leur maître ressuscité ? Et s'ils ont prêché ce qu'ils croyaient, ils ont été, si ce qu'ils prêchaient n'était pas vrai, victimes d'une illusion et non coupables d'un mensonge; ils peuvent avoir agi et parlé en toute honnêteté, et nous voyons disparaître la contradiction insupportable d'un mensonge conscient et d'une foi assez ardente pour produire les résultats historiques que l'on sait. D'après les *Actes des apôtres*, pour prendre un autre exemple, Paul assurait que, sur le chemin

de Damas, Jésus lui était apparu dans une lumière céleste et lui avait parlé. Certes, nous sommes pour le moins aussi éloignés que Reimarus d'admettre que les choses se soient passées ainsi; mais nous serions beaucoup moins disposés que lui à taxer pour cela Paul de fraude et d'imposture.

Se livrer à de telles imaginations, y croire fermement, les prêcher au monde avec conviction et avec enthousiasme, sans jamais se douter qu'il n'y a là que des imaginations, — c'est ce que Paul, ce que les autres apôtres n'auraient certes jamais pu faire, si la claire et froide raison avait eu sur eux un empire aussi absolu que sur Reimarus et ses contemporains. Aussi aucune religion nouvelle n'est-elle née dans le siècle de Reimarus, et l'ancienne était-elle en train de se dissoudre. Il n'y a pour la religion d'époques créatrices que celles où l'imagination règne autant que régnait au XVIIIme siècle la raison. Mais le XVIIIme siècle méconnaissait l'imagination, il oubliait tout à fait d'en tenir compte; et c'est pour cela justement qu'il a méconnu la religion qui a sans doute pour père le sentiment, mais qui a l'imagination pour mère.

On peut exprimer la même idée sous une autre forme, en disant que Reimarus n'a jamais bien compris l'Orient. Déjà nous avons vu à propos du style des Psaumes, du Livre de Job, et aussi des épîtres pauliniennes, combien il était prompt à lancer à ces écrits le reproche d'obscurité et d'enflure; bien plus encore lui étaient étrangères, ou même suspectes, les visions des prophètes, les extases de Paul et de l'auteur de l'Apocalypse. C'est là une limite à son horizon, comme à celui du XVIIIme siècle, qui, vis-à-vis de l'esprit imaginatif de l'Orient, avait poussé à l'extrême l'esprit critique et rationnel de l'Occident. L'homme qui, le premier, nous ouvrit l'intelligence de l'Orient, Herder, fut aussi l'un des premiers parmi ceux qui franchirent les limites du XVIIIme siècle et qui frayèrent la voie au XIXme.

III.

La résurrection de Jésus est un véritable *schiboleth* qui peut servir à marquer la différence, non-seulement des diverses conceptions du christianisme, mais encore des diverses conceptions du monde et des divers degrés de culture. D'après la croyance de l'Église, Jésus est revenu miraculeusement à la vie; d'après l'opi-

nion des déistes comme Reimarus, son cadavre a été dérobé par les disciples ; d'après l'exégèse des rationalistes, Jésus n'était mort qu'en apparence, et il est revenu naturellement à la vie ; selon nous, c'est l'imagination des disciples qui, sollicitée par leur cœur ému, leur a représenté comme revenu à la vie le Maître qu'ils ne pouvaient se résoudre à croire mort. Ce qui pendant des siècles avait passé pour un fait extérieur, envisagé comme merveilleux d'abord, puis comme frauduleux, et enfin comme simplement naturel, est aujourd'hui rangé parmi les phénomènes de la vie de l'âme, redevient ainsi un fait purement psychologique.

Le XVIIIme siècle ne niait pas, il est vrai, la réalité des faits intérieurs. Mais prendre un fait purement intérieur pour un fait extérieur, c'était là, selon lui, dans l'hypothèse la plus favorable, c'est-à-dire si aucune fraude n'était en jeu, une imagination creuse, une vaine illusion. Pour nous, au contraire, une étude plus attentive de la vie de l'âme et de l'histoire des religions nous a appris qu'une vérité peut parfaitement pénétrer pour la première fois parmi les hommes sous une forme inadéquate, enveloppée, si l'on veut, dans une illusion, et n'en avoir pas moins déjà la valeur et les effets qui sont propres à la vérité. Sans doute, la vérité pure serait préférable ; mais si la vérité ne devait agir que lorsqu'elle est pleinement reconnue et dans la mesure exacte de l'intelligence qu'on en a, combien ses effets seraient limités dans l'histoire !

Si donc nous n'hésitons pas à voir une illusion dans la croyance des disciples que Jésus était ressuscité et leur était apparu, comme aussi dans l'attente de son retour prochain sur les nuées du ciel, toujours est-il que cette illusion était grosse des plus importantes vérités. Sous cette forme de la croyance à la résurrection de Jésus, l'humanité s'appropriait pour la première fois le grand principe que nous exprimons dans la langue du Nouveau Testament, en ces termes : « Ce qui est éternel et essentiel, ce n'est pas le visible, mais l'invisible ; ce ne sont pas les choses terrestres, mais les choses célestes ; ce n'est pas la chair, mais l'esprit. » Et que de conséquences de la plus vaste portée étaient impliquées dans ce principe ! Il fallut rompre avec cette belle harmonie de l'esprit et du corps qui avait triomphé dans le monde grec ; l'esprit ne pouvait être reconnu comme puissance indépendante qu'après s'être affirmé dans la lutte contre les sens, dans la douleur et dans l'ascétisme, dans l'humilité et dans la laideur. Il fallut que le fier, le majestueux édifice de l'Empire romain tombât, que

l'Église grandît en face de l'État, le pape en face de l'empereur, pour donner à l'humanité la pleine conscience de cette vérité que la force de la conviction, la force de l'idée l'emporte toujours en définitive sur la puissance matérielle la mieux assise. Tout cela était contenu en germe, en abrégé et comme en chiffre dans la foi à la résurrection de Jésus; comme aussi l'espoir qu'il reviendrait bientôt pour fonder son royaume, était le pressentiment de la grande destinée historique du christianisme et de l'ère nouvelle qu'il allait ouvrir.

Cette vue conciliante et apaisée, l'excellent Reimarus n'y est pas arrivé. Il était encore engagé dans la lutte la plus ardente, dans une inimitié résolue contre ce christianisme qu'il venait enfin, croyait-il, de démasquer. Il n'était pas, à la vérité, sans en reconnaître les parties supérieures, et, en particulier, il savait estimer à leur prix la pure morale, la sublime idée de Dieu qu'avaient enseignée Jésus et les apôtres. Mais pour lui ce n'étaient là que des emprunts à la religion naturelle, et, de plus, Jésus avait compromis ces vérités par ses illusions messianiques, non moins que les apôtres par leur doctrine de la Rédemption. Toujours le christianisme resta pour lui, dans ses éléments originaux, c'est-à-dire dans ce qui le distingue de la religion naturelle, quelque chose de faux et de pernicieux. Forcé de renfermer en lui-même ses convictions, de n'être franc et sincère que devant le papier muet, et devant un très-petit nombre de confidents qui lui étaient probablement fort inférieurs, réduit à se taire en présence de l'activité tracassière d'un Gœze et d'autres zélotes de son entourage, réduit même à entendre leurs prédications et à prendre part à des cérémonies où il ne voyait qu'illusion et superstition, — dans ce rôle d'un représentant de la raison opprimée par l'intérêt et la sottise, son antipathie naturelle contre le christianisme et l'Église dut se tourner en profonde irritation. De là l'aigreur, voisine, à certains moments, d'une sorte de fanatisme rationnel, qui se fait sentir dans son style, et où les faibles peuvent trouver un sujet de scandale, tandis que les observateurs intelligents, tout en souriant parfois des méprises où Reimarus est tombé, estimeront l'amour ardent du bien et du vrai qui est la cause de cette amertume.

En somme, dira quelqu'un, c'est donc là un point de vue dépassé, une conception qui n'a plus pour notre époque qu'un intérêt historique? Qu'on me permette ici de rappeler un mot de Hegel, de ce penseur qui a eu ses défauts sans doute comme philosophe et surtout comme théologien, mais qu'une génération

trop prompte à vivre a peut-être oublié un peu vite. Hegel aurait dit que les théories de Reimarus ont été *absorbées* par la science de notre époque. Mais pour être « absorbée, » ainsi que l'entendait le philosophe, une idée ne perd pas du même coup toute raison d'être. Elle n'exerce plus, il est vrai, d'influence prépondérante, ni d'empire exclusif; elle disparaît en quelque sorte dans l'idée supérieure qu'elle a servi à produire et dont elle forme désormais un élément; mais cette dernière serait elle-même condamnée à l'impuissance, si elle prétendait abolir sans retour celle qui l'a précédée et lui refuser jusqu'à la valeur relative à laquelle elle l'a forcément réduite.

Ainsi en est-il à bien des égards du système de Reimarus. S'il dit, par exemple, que le christianisme n'est pas une révélation divine, mais bien une imposture humaine, nous savons aujourd'hui qu'il se trompe, et que le christianisme n'est pas l'œuvre de l'imposture. Mais est-il pour cela une révélation divine dans le sens où l'entend l'Église? La thèse de Reimarus est-elle absolument fausse? Pas le moins du monde : la vérité est que ses négations gardent toute leur force ; ses affirmations seules ont dû faire place à une affirmation meilleure. C'est là ce que la théologie de nos jours oublie trop volontiers. Parce que tout le monde reconnaît aujourd'hui que Moïse n'était pas un charlatan, elle veut de nouveau qu'il ait fait des miracles ; parce que personne ne croit plus aujourd'hui que le cadavre de Jésus ait été dérobé par ses disciples, elle veut de nouveau nous faire admettre sa résurrection miraculeuse.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans ses négations que Reimarus se rencontre avec la science de nos jours : il a de plus contribué lui-même à préparer l'affirmation meilleure que la théologie moderne a substituée à la sienne. Il ne voit pas toujours dans les miracles de l'Ancien Testament une pure imposture, mais quelquefois aussi, comme déjà Spinoza, une fausse apparence, née du *stylus theocraticus* des historiens juifs, c'est-à-dire de leur habitude de ramener directement toute chose à la cause suprême, Dieu, en omettant les causes intermédiaires. Il formule ainsi la règle critique qui permettra plus tard au rationalisme d'expliquer naturellement les récits miraculeux de l'Écriture sans porter atteinte au caractère des personnages tenus pour sacrés. D'autre part, en indiquant la tradition orale comme le *medium* dans lequel bon nombre de ces récits se sont longtemps transmis et notablement transformés avant d'être fixés par l'écriture, en cherchant dans

l'orgueil national des Juifs la source de mainte glorification fabuleuse, en voyant dans les songes de Daniel une imitation des songes de Joseph, dans l'étoile conductrice des mages une imitation de la colonne de feu et de fumée du récit mosaïque, Reimarus a préparé aussi l'application de la théorie mythique aux récits de la Bible. Il est vrai qu'il a admis l'authenticité de tous les livres du Nouveau Testament (à l'exception de l'Épître aux Hébreux): mais cela n'a nui en rien à la lucidité de son coup d'œil critique, comme on a pu le voir par son jugement sur l'Évangile johannique. Et en rappelant que ces livres furent destinés originairement à un très-petit cercle, qu'ils ne se répandirent que lentement en dehors de ce cercle, que leur succès fut dû à des causes très-fortuites et qu'un accord général sur le Canon ne fut obtenu que très-tard, Reimarus a ouvert un vaste champ à la libre critique historique du Nouveau Testament. Ce ne sont là, il est vrai, chez lui que des indications éparses, qui sont même en contradiction avec le reste de son système; mais c'étaient des germes qui devaient se développer, qui se sont développés en effet, et qui, tout en transformant la partie positive du système de Reimarus, en laissent tout à fait intacte, ou plutôt en présupposent encore aujourd'hui la partie négative.

Mais Hegel, — et ce fut là son erreur capitale en théologie — Hegel, dis-je, et bien plus encore ses disciples théologiques immédiats ne sont pas restés fidèles à sa notion si vraie cependant de « l'absorption. » La « théologie spéculative » est demeurée stérile, parce qu'elle a cru trop aisément en avoir fini avec le rationalisme. Elle a été punie, comme elle le méritait, de ce dédaigneux oubli, et le rationalisme, après avoir disparu pour un temps dans le sein de l'école, en est ressorti plus profond et plus pur à l'état de théologie critique. Le XIXme siècle, dès le début, sacrifia de gaîté de cœur les plus précieuses conquêtes par l'exaltation romantique avec laquelle il se détacha du XVIIIme; plus il se rattachera à ce grand siècle, plus il se sentira appelé, non à l'abolir, mais à le continuer et à le compléter, plus il y aura lieu de croire qu'il a compris sa tâche, plus il y aura lieu d'espérer qu'il saura l'accomplir.

CH. RITTER.